Document generated on 07/13/2025 3:56 a.m.

Recherches amérindiennes au Québec

Insectes, monstres et esprits
La conjonction des êtres invisibles dans les taxonomies athapascanes subarctiques
Insects, Monsters and Spirits
The Conjunction of Invisible Beings in Subarctic Athapaskan Taxonomies
Insectos, monstruos y espíritus
La conjunción de seres invisibles en las taxonomías Atabascanas subárticas

Marie-Françoise Guédon

Volume 47, Number 2-3, 2017

Les petites bêtes dans l'histoire et les cosmologies amérindiennes

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1048596ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1048596ar

See table of contents

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)
1923-5151 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Guédon, M.-F. (2017). Insectes, monstres et esprits : la conjonction des êtres invisibles dans les taxonomies athapascanes subarctiques. *Recherches amérindiennes au Québec*, *47*(2-3), 61–78. https://doi.org/10.7202/1048596ar

Article abstract

*Northern Athapaskan people use the same terms, translated as "bug", to designate insects, worms and snake-like animals, giant beings, night monsters, ghosts and spirits of various kinds and "bushmen or brushmen" (wild beings known throughout the subarctic forest). It is difficult to find a common ground justifying putting all these creatures in the same class, even while taking into account the particularities of Athapaskan taxonomy. Comparing these various creatures reveals connections that allow us a new hypothesis: These creatures share a direct connection with the shamanic and mythical space (*ink'on*), including the insects as they already belong to that space as a result of their presence in the earliest mythical times ruled by oneiric and creative powers before the existence of human beings. Linguistic studies could confirm the semantic link between* ink'on *and insects.*

Tous droits réservés © Recherches amérindiennes au Québec, 2018

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Insectes, monstres et esprits
La conjonction des êtres invisibles dans les taxonomies athapascanes subarctiques

Marie-Françoise Guédon

Département d'études anciennes et de sciences des religions,

Université d'Ottawa

Le paysage athapascan[1] ou déné[2] du nord-ouest de l'Amérique du Nord (Alaska et Nord-Ouest canadien) est habité, selon les autochtones, par de nombreuses créatures visibles et invisibles. Parmi celles-ci, comme l'écrivent Frederica de Laguna et Catherine McClellan, les habitants du Subarctique peuvent difficilement ignorer les moustiques, les mouches noires et autres insectes piqueurs et suceurs qui, à certaines saisons, rendent la vie humaine misérable sinon insoutenable, les mouches à caribous qui transforment en passoire la peau des grands herbivores, les guêpes qui peuvent dévorer en quelques heures la chair du gibier et des poissons que l'on fait sécher à l'air libre, ne laissant que les os et les arêtes, ou encore les poux (De Laguna et McClellan 1998 : 2). D'autres insectes sont moins nocifs, sinon sympathiques. Les papillons, les libellules et les fourmis, par exemple, vaquent à leurs occupations sans déranger les humains. Les insectes et autres représentants de petite taille du monde animal sont donc bien présents dans l'univers athapascan septentrional. Mais y jouent-ils un rôle particulier ? Alors que les Athapascans méridionaux, tels les Navajos et les Apaches leur accordent un rôle essentiel dans l'agencement de l'univers comme premiers habitants des trois premiers mondes (voir en particulier Reichard 1950 : 15, 27, 36, 66), la littérature sur les Dénés septentrionaux est généralement muette sur les liens possibles entre les insectes et les autres habitants de la terre, ou encore avec le monde mythique ou même l'univers chamanique. Il existe pourtant des indices qui permettent de soupçonner que ces petites bêtes ne sont pas de simples figurants.

Je traiterai des Atnas du fleuve du Cuivre et de leurs voisins, parce que je connais la région mieux que les autres, et j'utiliserai ici mes notes de terrain (1968, 1970-1972) ainsi que celles de Frederica De Laguna et Catherine McClellan (de 1954 à 1968), en utilisant l'orthographe développée par Jim Kari pour les Atnas. Je replacerai les Atnas dans le contexte athapascan septentrional en faisant appel aux taxonomies développées par leurs voisins, Nabesnas, Dena'inas, Gwich'ins (Kutch'ins) et Chilkot'ins, avec des incursions chez les Koyukons en Alaska et les gens des Territoires de Nord-Ouest, dont les Chipewyans, vers la baie d'Hudson.

L'ethnographie athapascane dans le Nord canadien rassemble des études relativement nombreuses mais sporadiques, éparses et locales. Les données ethno-entomologiques sont souvent fragmentaires, avec quelques exceptions (dont les Koyukons). La pauvreté actuelle de la taxonomie nordique reflète moins l'état des connaissances locales que le manque de connaissance et d'intérêt des chercheurs, et l'absence de synthèses. Les langues

recherches amérindiennes au québec
Vol. XLVII, Nos 2-3, 2017

autochtones sont représentées par de nombreux petits dialectes distincts ; le passage à l'anglais est difficile. De plus, les connaissances traditionnelles concernant les insectes et autres créatures du même genre ne sont plus transmises aux jeunes. Après tout, le grand corpus des connaissances chamaniques n'est divulgué que par bribes, même quand il est encore actif, et ce, d'après les aînés, pour protéger les jeunes générations d'un savoir qui comporte des conséquences et des responsabilités sur les plans écologique, rituel et moral. En mythologie, nous n'avons accès qu'à quelques textes mentionnant les insectes, y compris de rares histoires sur l'origine des moustiques. Pourtant, chez les Athapascans méridionaux comme les Navajos, par exemple, des insectes de tout genre apparaissent fréquemment dans les mythes, les rituels et l'iconographie, et leur identification reste précise[3]. Mais les Athapascans du Nord ne sont pas portés aux arts visuels, et leur iconographie est succincte en comparaison avec celle de leurs cousins méridionaux et par rapport au foisonnement des sculptures et des peintures chez les peuples de la côte du Pacifique : les représentations d'animaux sont donc peu fréquentes, et je n'ai trouvé nulle part d'image visuelle d'insectes ou d'autres petits animaux.

Comme source de renseignements, en dehors de la recherche sur le terrain, il nous reste les archives linguistiques et les dictionnaires. Ce sont eux qui forment la base de cette enquête. En ce qui concerne les données linguistiques sur les insectes, le vocabulaire des langues athapascanes était autrefois très riche, à en juger par la diversité des termes, recueillis dans le passé ou encore disponibles, d'une langue ou même d'un dialecte à l'autre. Mais, comme la majorité des études ethnographiques, les dictionnaires s'attardent peu aux insectes et autres petits organismes. L'importance culturelle de telle ou telle espèce varie d'un groupe à un autre, mais on peut cependant établir quelques grandes lignes dans les attitudes et les connaissances qui vont se transmettre jusqu'à nos jours. Certaines traditions sont suffisamment anciennes pour se retrouver dans certains cas jusque chez les Athapascans (ou Apaches) méridionaux. Étant donné le « conservatisme », la stabilité exceptionnelle, des langues athapascanes qui se démarquent par leur résistance à l'emploi de termes empruntés à des langues voisines (voir Sapir 1921 : 209 ; Kari 2010 et Rice 2012, entre autres), on peut se référer de temps à autre aux Navajos et autres membres de la grande famille apache pour vérifier ou éclairer certaines orientations sémantiques.

Les taxonomies athapascanes subarctiques du Nord-Ouest américain se rapportant aux insectes présentent toutes dès le premier abord le même important problème de traduction. Ce problème découle de l'utilisation du mot « insecte » comme terme de référence et traduction habituelle, car il n'existe pas, comme nous le verrons, de catégorie ou de terme athapascan correspondant à ce qui nous apparaît pourtant comme une classification quasi évidente opposant les insectes à d'autres catégories animales, tels les mammifères, les oiseaux ou les poissons. Le terme générique utilisé chez les Atnas pour signifier un insecte est *gguux/gguugg/guune* (orthographe de Jim Kari) ou *guX* (De Laguna). Ce même terme s'applique aux vers et vermisseaux. Il se retrouve chez tous les Athapascans septentrionaux sous des prononciations et des orthographes diverses : *go* (Tutchones – McClellan), *gggoo, gooh* ou *ggoone'* (Koyukons – Jetté), *gux* ou *ggon* (prononcé « kron » par les Nabesnas), *gox* (Gwich'ins – Osgood), *gyuu/gwuunne* (Gwichyas Gwich'ins), *kyon* (Loucheux – Gwich'ins, Petitot 1876), *ku* ou *gu*), *gué* ou *g'éwé* (Gens-du-lièvre – Rice 1978), *gu* ou *goo* (Chipewyans – SSDEC 1996, 2014), *gòo* (Tlichos – Saxon et Siemens 1996). Le terme est donc ancien.

Gguux se traduit habituellement, en anglais, en particulier par les Athapascans eux-mêmes, par le terme anglais *bug* étendu au-delà des hyménoptères à tout ce qui grouille, une étymologie possible du terme *gguux*. En français, on parle de bibittes, d'insectes, de vers et asticots, de larves et de chenilles. Dans toutes les langues athapascanes, le même terme sert donc de racine à de nombreux mots représentant diverses sortes d'insectes, de vers et autres petites bêtes comme les mille-pattes ou les sangsues. La même conjonction opère chez les Navajos autour du terme *chösh* : insectes volants ou non, vers, larves et autres « sans pattes » (Franciscan Fathers 1968).

Si l'on demande « What else can you call *gguux* ? » les réponses nous entraînent loin des insectes et vermisseaux vers des créatures d'une échelle fort différente, comme les dragons et les animaux géants mentionnés entre autres dans les mythes. James Kari (1990 : 200, 540, 624) écrit que le terme atna *gguux* a donc deux sens, deux notions qui sont distinctes en anglais : « insecte » et « monstre ». Julius Jetté (Jetté et Jones 2000 : 215) fait de même pour les Koyukons. Mais le terme a un sens plus étendu, car je l'ai entendu pour parler des nombreux êtres souvent invisibles qui rôdent dans les bois à la limite du rêve (mais qui ne sont pas nécessairement des monstres), y compris les fantômes et les « gens-des-bois » ou « gens sauvages » (*brus men* ou *bush people*) dont on entend parler dans tout le territoire déné septentrional. Cet éventail de dénotations attire l'attention sur des particularités inattendues de la taxonomie. Et les points communs entre les divers êtres qui semblent composer la catégorie des *gguux* restent ambigus. La même situation prévaut, semble-t-il, dans toute l'aire athapascane.

Notons pour l'instant que la plupart des dictionnaires modernes dans les diverses langues athapascanes présentent pourtant le terme *gguux* comme l'équivalent direct du terme français « insecte », ou *bug* en anglais, et évacuent plus ou moins sciemment toutes les autres significations. Rappelons que la vision du monde et le cadre rituel athapascans ne favorisent ni les classifications hiérarchiquement ordonnées, ni les cadres logiques abstraits, ni les grands rituels communautaires générateurs de références formelles, ni même les références à un système symbolique commun. De fait, aucun animal ne symbolise une qualité ou un particularité autre que lui-même. Les taxonomies dont nous disposons ne sont donc pas soutenues par des références générales.

Les *gguux* en tant qu'insectes

Pour les Atnas, toutes les créatures que le français ou l'anglais appellent des insectes entrent dans la grande catégorie des *gguux* (ou *gguugge* ou *gguun*). Depuis les pucerons (*c'et'an gguugge'* ou insecte sur feuille) jusqu'aux mouches, y compris les mouches du Caribou (*c'eggu'*) en passant par les chenilles (*gguux deyuudzi* ou insecte poilu) et les asticots, on peut sans se tromper appliquer le terme à tout ce qui est bibitte, larve ou microbe (Kari 1990 : 201). Cette catégorie se distingue aisément des autres catégories d'animaux qui vivent dans la forêt subarctique, mais notons que, si le terme correspond à ce qu'on peut appeler un animal, il n'est pas vraiment un nom au sens européen du terme, mais plutôt un qualificatif.

Une première catégorie d'êtres vivants regroupe les bêtes à poil ou à quatre pattes (*nunyae*), dont l'ours, la bête (*nun*) par excellence, et les autres mammifères y compris les herbivores mais aussi les rongeurs, petits et gros, tels les marmottes et mulots qui vivent sous la terre ou en contact avec elle et sont donc considérés comme aussi puissants sur le plan mental que leurs grands cousins à fourrure. Une autre catégorie rassemble ceux qui volent, ont des ailes ou des plumes : les oiseaux (*ggaak*) de toutes sortes, quelle que soit leur taille. Une troisième catégorie comprend les poissons (łuux) petits et gros, sources indispensables de nourriture dans le Subarctique (mais en excluant les grenouilles). La catégorie des *gguux* comprend, entre autres êtres, les insectes et admet aussi, comme nous l'avons dit, les vers, les asticots et les larves, les sangsues et les autres petites bêtes qui grouillent dans l'eau ou sous la terre :

> Tout ce qui rampe sur le sol est *guX*, certaines bêtes ont du poil, certaines sont grosses comme ça (le capuchon d'un stylo) et d'une belle couleur dorée. Ce sont des *guX* aussi. Pas de *guX* en hiver. Cette mouche qui pond des œufs dans la chair des poissons et fait des larves… elle aussi, on l'appelle *guX*. Quelquefois, le *guX* marche par terre, comme un asticot, mais il a du poil [chenille] ; quelquefois on en voit beaucoup sur les feuilles. Oui, on en voit des tas sur les épilobes, qui se font alors dévorer. En certaines années, on voit des *guX* partout. On ne peut pas sortir sans leur marcher dessus. (De Laguna, *Atna Field Notes*, 7/26/1958)

Il serait tentant d'associer le terme à toutes les petites bêtes, mais il ne s'applique jamais à des petits mammifères ou des petits oiseaux. Il est exclu pour les rares grenouilles et pour tous les poissons, petits et grands, sauf parfois pour les anguilles (lamproies du Pacifique – qui ne sont pas pêchées par les Atnas). Par contre, il inclut tous les serpents concrets ou mythiques, petits ou grands. Enfin, pour les Atnas, comme pour leurs voisins, les araignées ne sont jamais incluses parmi les *gguux* : « On peut appeler *guX* n'importe quelle sorte de bibitte ou de fourmi qui vit sur le sol. On ne peut pas appeler une araignée *guX*. On doit appeler l'araignée "Grand-mère araignée" *kudadzaeiy* » (De Laguna, *Atna Field Notes* 7/26/1958).

Les insectes en tant qu'animaux

Un premier aspect qui caractérise tous les Dénés concerne la façon dont les petites bêtes sont abordées dans la vie de tous les jours : les petits animaux en général et les insectes en particulier ne sont pas séparés du reste du monde animal et ne sont pas traités différemment des autres animaux. Frederica de Laguna résume comme suit la relation entre les humains et les animaux chez les Atnas et chez tous les Dénés septentrionaux ou méridionaux :

> Les animaux sont reconnus comme des êtres d'une grande importance sociale, morale et religieuse, des êtres caractérisés par des capacités supérieures ou contrôlés par des puissances spirituelles, et donc protégés par un système complexe de tabous que les humains ne transgressent qu'à leurs dépens. (De Laguna 1969 : 17)

Les êtres vivants, animaux et plantes, sont d'abord définis comme des « gens », ou encore gent : *denaey* ou *tnaey* pour les Atnas (*dene, diné, tinneh* ou *tani* au Canada ; *tiney*, *dinjii* ou *dena,* en Alaska). La gent saumon (*łu tnaey*), la gent caribou (*udjddenaey*), la gent araignée (*kudadzaeiy tnaey*) et même la gent bouleau (*k'eydenay*) sont des personnes, tout comme la gent moustique (*tnaey*) ou la gent fourmi (*nadodi tnaey*). On considère que les insectes sont, comme les autres animaux, douées de conscience, de personnalité et d'autonomie, ce qui entraîne des conséquences directes sur la façon dont ils sont traités par les humains. Les prescriptions rituelles qui gouvernent les relations entre les humains et les autres êtres vivants s'appliquent encore aujourd'hui autant aux relations avec les fourmis ou les guêpes qu'avec les canards ou les caribous, ou avec les humains.

Dans le *Athna Noun Dictionary*, édité par Buck and Kari (1990), plus d'une trentaine d'insectes sont répertoriés ; leurs noms sont souvent composés à partir du terme *gguux.* Par exemple : *t'egheł gguugge* (le *ggux* qui vit sur les peupliers baumiers, ou cotonniers), *tehgguugge* (un *guux* de l'eau ou un scarabée aquatique). D'autres termes décrivent ces insectes d'après leurs habitudes, les lieux qu'ils fréquentent, ou la façon dont ils se meuvent. Parmi les racines des mots qui identifient plus précisément les insectes, les expressions suivantes sont fréquentes : ceux qui dansent (les guêpes, bourdons, etc.), ceux qui piquent (mouches noires), ceux qui grouillent (asticots, larves), ceux qui frétillent (chenilles), ceux qui frémissent (les papillons), ceux qui forment des essaims ou des nuages (mouches noires, moustiques ; les mouches noires sont appelées *kołggots'i – ggots* dénotant des déplacements rapides et en masses nuageuses). Les insectes sont aussi différenciés selon leur environnement, l'endroit où ils vivent, ce qu'ils mangent. Ainsi les libellules sont « ceux qui mangent des moustiques ». Plus rarement, c'est la forme qu'on évoque : les bourdons ont le ventre rondouillard, les guêpes une taille fine. Certains scarabées ont des antennes (ou des cornes). Les dards des moustiques sont leur « pénis ». Quant au terme désignant les poux, *ya* ou *yo,* il est le même d'un bout à l'autre du territoire athapascan, nord et sud, et n'a pas d'autre étymologie.

Dans le grand *Koyukon Athapaskan Dictionary* de Julius Jetté et Eliza Jones, c'est plus d'une cinquantaine d'insectes différents qui sont répertoriés par leurs noms, selon un style tout à fait similaire à celui des Atnas. Tous les insectes sont

des *ggo'* (*ggooh, ggoone'*), terme générique désignant les *bugs* ou « bibittes ». Les insectes sur les feuilles (chenilles, pucerons, larves des sapins, des bouleaux et des mélèzes, entre autres arbres) s'appellent *k'et'on'ggoo'* (*t'on'* veut dire feuille, fleur ou branchages). *Nen'goo'* désigne les bestioles qui rampent, littéralement « bibittes de terre » ou *land bugs*, et donc les centipèdes et les mille-pattes. Chez les Koyukons, comme chez les Atnas, les racines des termes désignant les insectes décrivent souvent l'allure ou le mouvement de l'insecte en question. Par exemple, la racine *dzeets,* qui veut dire danse, s'utilise dans les mots désignant les guêpes et les bourdons ; la racine *ggaat*, qui signifie piquer ou poignarder, s'applique aux insectes piqueurs et, bien sûr, aux moustiques, *denaaggaade*.

Chez les Tlichos ainsi que chez les Chipewyans, selon leurs dictionnaires récents : *gòo* ou *gò* signifie insectes, vers et autres bibittes, ainsi que serpents, sangsues, et même microbes ou cellules cancéreuses. Là encore, les noms particuliers de divers insectes sont souvent construits à partir du terme *gguux* et reflètent leurs caractéristiques particulières, leurs façons de se mouvoir et leurs habitudes de vie. Par contre, on rencontre aussi chez les Athapascans du Canada central le terme *nayé* ou *náy* pour désigner les vers, larves et asticots.

En plus de l'importance donnée à la façon dont les êtres se meuvent, Gladys Reichard (1950) et, avant elle, Leland Wyman avaient déjà remarqué chez les Navajos, proches cousins linguistiques des Athapascans nordiques, une préférence pour la fonction plutôt que la forme pour nommer les êtres et les événements, ainsi qu'une tendance à classer les choses en fonction de leur relation entre elles plutôt que de leur apparence, avec comme résultat une pluralité de noms pour la même chose, et des chevauchements. Elle note que les mots peuvent être bipolaires, avec un sens évident dans un contexte particulier et un sens opposé dans un autre contexte. On dit des choses qu'elles sont « pareilles » quand elles sont associées ou complémentaires (Reichard 1950 : 4, 6-9). Une autre habitude linguistique, celle de considérer une chose, la somme de ses parties et chacune de ses parties, comme « semblables », complique les taxonomies. Wyman et Harris, dans leur étude sur l'ethnopharmacopée des Navajos, soulignent une tendance similaire pour la taxonomie des plantes qui sont souvent classées d'après l'usage qu'on en fait, plutôt que d'après leur aspect visuel, et qui peuvent appartenir à plusieurs catégories en même temps (Wyman et Harris 1941 : 11).

Les remarques qui précèdent s'appliquent généralement aux Athapascans nordiques et pourraient expliquer des liens inattendus : chez les Atnas, d'après Kari, les larves de moustiques sont appelées *c'eyuuni tsabaeye'* – c'est-à-dire *tsa baeye yuu* ou « les truites des fantômes ». Chez les Koyukons, Jetté et Jones (2000) expliquent le terme *ggooghaaneey* qui désigne la sterne arctique, oiseau proche des mouettes, par l'étymologie « le *guux* (ver ou monstre) qui voyage comme un esprit ». Et le terme nabesna signifiant menstrues ou menstruation s'applique aussi aux coccinelles.

On pourrait peut-être s'attarder sur le fait que les insectes et autres petits animaux sont soumis dans le paysage subarctique au cycle inexorable des saisons et ne se manifestent vraiment qu'aux saisons chaudes. La neige les renvoie dans l'invisible. Mais les Athapascans ne sont pas dualistes et, semi-nomades, ils traversent de nombreuses périodes et zones écologiques dans une année, sans opposer la saison chaude et la saison froide. Quoique conscients du caractère estival des insectes, ils ne le soulignent ni dans les mythes, ni dans les gestes rituels. L'alternance entre l'hiver et l'été, qui crée de fait deux modes de vie distincts qui se succèdent l'un à l'autre, fait simplement disparaître les insectes avec les animaux migrateurs ou hibernants[4].

Les insectes dans les mythes et les rituels

Deux grands cycles mythologiques dominent la scène athapascane aujourd'hui : celui du Corbeau, démiurge ambigu et maladroit qui façonna le monde sur le mode chamanique, et celui du Voyageur (ou Marinier) qui parcourut le monde et, sur le mode chamanique encore, transforma les anciens habitants du monde, de prédateurs mangeurs d'homme, en proies pour l'être humain qui put ainsi devenir ce qu'il est aujourd'hui : un chasseur. Dans les mythes, *yenida'a,* décrits comme les histoires du temps où les animaux et les humains pouvaient communiquer directement entre eux, la frontière entre l'humain et l'animal ne semble jouer aucun rôle important, alors que la distinction entre chasseur et chassé est un thème dominant. Le Voyageur lui-même est souvent identifié à un animal, tels un renard chez les Atnas, un castor chez les Nabesnas et les Gwich'ins, un loup dans certains groupes de l'Est.

On retrouve plusieurs insectes dans ces cycles mythiques ; ils y jouent le même rôle que les lièvres, les loutres ou les perdrix. Leur petite taille peut donner lieu à des effets comiques lorsque le héros se présente dans un village de mouches ou de mouches noires, ou se fait aider par un mulot. Les changements d'échelle importent peu : quand ils observent des fourmis qui transportent leurs œufs, les adultes diront aux enfants que les fourmis sont en train de donner un potlatch et de transporter les cadeaux destinés à leurs invités.

À tout seigneur, tout honneur : les moustiques font l'objet de multiples références mythiques, avec parfois plusieurs versions qui se chevauchent dans la même communauté. De Laguna entendit chez les Atnas une référence à une femme qui, dans les temps anciens, se frotta le corps, détachant ainsi de petits rouleaux de peau morte et de saleté dont elle modela les premiers moustiques. Mais on fait plus souvent allusion à des moustiques issus de la dépouille d'un animal particulièrement vicieux. Chez les Tutchonis et les Tagishs, au Yukon, on raconte encore un épisode de la grande saga de Yamangtechai, le Voyageur, qui affronta une famille de gloutons tueurs d'hommes et réussit à tuer le père glouton ; il ouvrit le crâne de l'animal pour découvrir la source de son mauvais caractère (*why he is so crazy*), mais dès que le crâne fut ouvert il s'en échappa un essaim de moustiques, ce

qui explique pourquoi, même aujourd'hui, les moustiques se nourrissent de sang humain (McClellan 1975 : 135). Par contre, les Nabesnas décrivent plutôt comment le Voyageur, Tsa-o-sha (Grand Castor), observa le peuple moustique attaquer et tuer des humains et des caribous, mais fut incapable d'intervenir. D'autres versions du cycle mythique, chez les Gwich'ins, par exemple, mettent en scène le Voyageur qui fabrique un mannequin ou une réplique de lui-même avec ses vêtements et de l'herbe sèche pour tromper l'homme moustique, en plaçant le mannequin dans le piège que le moustique avait construit ; déçu, le moustique doit utiliser sa propre chair pour ne pas laisser le piège à nu et s'attirer la malchance (Thompson 1990 : 154 ; McKennan 1965 ; Petitot 1887). Dans la version d'Arthur Wright (Tanacross), c'est un hibou qui se fait tromper par la ruse du mannequin. Et chez les Koyukons, c'est une martre qui est la victime de cette ruse du Voyageur (Thompson 1990 : 30). L'une des versions atnas de l'histoire d'une rencontre entre un homme-moustique et un géant bienveillant dont il sauve la vie (Billum *et al*. 1979 : 67-69) mélange deux contes différents, dont l'histoire, entendue à Tanacross, d'une rencontre entre un chasseur humain et un homme-des-bois.

Les mouches apparaissent moins souvent que les moustiques. Dans la version écrite par Wright, probablement influencé par les gens de Tanacross sur la Tanana supérieure, Yobaghu-Talyonunh, le Voyageur, rencontre des hommes-fourmis qui l'accueillent généreusement, puis des hommes-mouches qui ne peuvent pas parler parce qu'ils n'ont pas de bouche ; le héros les transforme en fendant d'un coup de couteau le visage de son hôte. Les gens de Tetlin (Nabesnas) ajoutent que l'homme-mouche était rond comme une balle et que le Voyageur découpa deux trous, un pour la bouche et un pour l'anus, et lui modela des bras et des jambes (McKennan 1959). La même histoire est racontée par les Koyukons, mais c'est un homme-hibou (*horned owl*) qui reçoit les deux organes et peut alors parler et sourire (Thompson 1990 : 28). Les moucherons ont reçu la même aide du Voyageur. Selon les versions nabesnas, il enseigna aux enfants moucherons l'art de naître naturellement. Mais dans les versions des Tananas, le Voyageur arrive dans un village de petites mouches et, sous prétexte de les aider à tuer un orignal, qui est en fait une souris, il finit par les noyer délibérément (Thompson 1990 : 151). Remarquons aussi une curieuse version atna du mythe du huard qui redonne la vue à un vieillard aveugle en échange de son collier, mythe dont la conclusion relate la transformation de la méchante femme de l'aveugle en fourmi (Billum *et al*. 1979 : 51). Le jeu d'échange, qui intervertit l'identité des acteurs de ces mythes du moustique au hibou ou à la martre, de la mouche au hibou, ou du moustique à l'être humain, dans les divers motifs, confirme que les insectes sont fondamentalement équivalents aux autres animaux.

Un mythe, très populaire chez les Atnas et leurs voisins, concerne une araignée (qui n'est pas un *gguux*) et un papillon. Ce mythe renvoie explicitement au thème de la mort. « Je te raconte l'histoire, me disait Annie Joe, une Nabesna de Tetlin, pour que tu saches quoi faire quand tu vas mourir. » Le papillon intervient au début du récit : deux jeunes sœurs suivent dans leurs jeux un papillon qui volette de plus en plus loin du campement. Lorsqu'il disparaît, elles se rendent compte qu'elles ne savent plus comment retrouver leur chemin. Elles marchent jusqu'à ce qu'elles rencontrent un sentier qui les mène à un carrefour : d'un côté un sentier large et confortable, de l'autre un sentier étroit et caillouteux. Contre l'avis de sa sœur et l'enseignement des aînés (et de la Bible, ajoute Annie Joe), la plus âgée des filles entraîne sa cadette avec elle dans le sentier le plus large qui va les mener, d'aventure en aventure, vers une famille de cannibales. Pendant la nuit, l'aînée, trop confiante et trop paresseuse, va se faire tuer (ou violer) avec un tisonnier avant d'être dévorée, tandis que la cadette, qui reste réveillée en faisant mine de dormir et qui surveille la situation par un trou dans sa couverture, est capable de s'évader. Elle est aidée dans sa fuite par un renard et traverse avec lui une rivière, avant d'être recueillie par Grand'mère araignée. L'araignée lui demande seulement de ne pas la regarder dans les yeux. L'araignée ne vit pas seule et doit au début cacher la fillette et la protéger contre ses fils (ou son mari) qui sentent l'odeur de la chair humaine. Contre le cannibale qui arrive à retrouver la trace de l'enfant, et contre ses propres fils, l'araignée dispose d'un pouvoir redoutable : au premier regard qu'elle lance à quelqu'un, la personne meurt. Au second regard, la chair disparaît du corps et la personne se transforme en squelette. Au troisième regard, le squelette tombe en poussière. Une fois le cannibale mis hors d'état de nuire, la fillette s'installe. Après un certain temps, elle finit pas s'habituer à son nouvel environnement et oublie d'où elle vient.

Elle va pourtant désobéir à Grand'mère araignée et soulever la pierre qui se trouve dans la hutte ; par l'ouverture ainsi révélée, elle aperçoit en bas le campement de ses parents. Bien qu'elle ait remis la pierre à sa place, elle tombe dans la mélancolie. L'araignée devine ce qui s'est passé et lui propose de la ramener chez elle. Pour ce faire, elle tisse une longue corde qu'elle attache à un panier qu'elle va faire descendre par le trou. La jeune fille monte dans le panier et commence à descendre, mais, contre le conseil de l'araignée qui lui enjoint de fermer les yeux jusqu'à son arrivée sur le sol, elle ne peut s'empêcher d'entrouvrir les paupières, et le panier remonte aussitôt. On recommence, et cette fois-ci elle garde les yeux fermés. Le panier touche la terre. L'enfant se retrouve devant chez elle. Ses parents sont bien heureux de la voir mais lui apprennent que sa sœur aînée a été retrouvée morte. Dans la version nabesna d'Annie Joe, la fillette avait reçu du renard un talisman, une poignée de feuilles qu'elle avait emportées avec elle. Elle demande à voir le corps de sa sœur, pose le talisman sur elle, et l'aînée revient, elle aussi, à la vie. Le pays des morts est aussi celui du rêve et des puissances chamaniques.

Cette histoire garde ses thèmes principaux chez de nombreux groupes septentrionaux et jusque chez les Navajos.

Dans l'une des versions, c'est un jeune homme, qui s'est fourvoyé dans un pays habité par le soleil, qui est pris en charge par l'araignée qui tisse une corde pour le faire redescendre chez lui dans un panier. Ces histoires sont citées par les Atnas et les Nabesnas comme la raison principale du fait que l'on ne doit jamais parler des araignées en terme de *gguux*.

Parmi les insectes et animaux du même genre, on ne trouve aucune association avec l'histoire ou le mythe d'origine d'un clan ou d'un lignage (comme on en a pour le caribou, le loup, la corneille ou les graines d'épilobe). Les insectes ne semblent pas appartenir au domaine social humain. Il faut noter cependant que les mythes qui ont été recueillis sont loin d'être complets et n'ont été jusqu'à présent que très rarement publiés en langue autochtone. Avec des permutations dans les motifs et les thèmes d'un groupe à l'autre et de nombreuses variations, les deux grands cycles du Corbeau et du Voyageur sont cependant racontés sur tout le territoire, surtout dans l'Ouest en ce qui concerne le Corbeau, alors que le Voyageur est présent partout, d'est en ouest : on en retrouve des traces jusque chez les Athapascans du Sud (Boas 1897 ; Tsuchiyama 1947). À ces deux cycles s'ajoutent de nombreux textes plus ou moins complets qui mettent en scène, outre les animaux et les humains, des géants, des ogres, des astres et des êtres plus ou moins visibles, tous ces acteurs peuvent communiquer les uns avec les autres et changent souvent de forme.

Les mythes dictent les prescriptions rituelles et confirment le statut des insectes comme personnes animales dans le monde actuel. On raconte que, comme les autres animaux, les insectes peuvent entendre ce qu'on dit d'eux, et même ce qu'on pense d'eux. Et certains sont plus sensibles que d'autres à l'opinion que les humains expriment. Il est donc conseillé de ne pas mentionner trop haut les méfaits des insectes qui piquent ou qui mordent et de ne pas se plaindre trop vivement ou faire des commentaires sur leur mauvais caractère. Les insectes réagiront par des piqûres plus nombreuses ou s'attaqueront à des points sensibles : en particulier, si l'on essaie de tuer les mouches à chevreuil et autres grosses mouches, elles tenteront de vous mordre au visage ; de même pour les brûlots et les mouches noires qui viseront alors les yeux et les oreilles de leurs victimes. On doit aussi faire attention à ne pas tuer les insectes sans nécessité. Cela ne s'applique pas aux moustiques, car on mentionne qu'il vous est permis, sinon recommandé, de croquer les moustiques qui sont en train de se nourrir de votre sang.

Pour se défendre, il ne restait autrefois que les bonnets à frange, les vêtements bien ajustés, la fumée de feu de bois vert ou les fumigations de certaines plantes comme le genévrier, la gomme de sapin (*pitch*) dont on s'enduit la figure, et des tentes bien fermées. À l'extérieur des tentes, les jeunes enfants étaient souvent des victimes sans défense, et l'on décrit encore des chiens morts de piqûres trop nombreuses. Aujourd'hui, personne ne mentionne une interdiction quelconque concernant l'utilisation des moustiquaires, ou même des pesticides modernes qui sont partout les bienvenus.

Comme les autres animaux, les insectes peuvent transmettre certains dons aux êtres humains par l'intermédiaire d'amulettes. Les vers à bois, par exemple, sont souvent mentionnés comme une façon d'assurer des qualités de bon travailleur chez les jeunes enfants dans les mains desquels on place pour quelques minutes le petit vers en question. Les Tanainas utilisaient des amulettes contenant des vers à bois. Chez les Tutchonis du Yukon et chez leurs voisins, la sciure produite par les vers à bois pouvait être placée dans le sac du cordon ombilical. Chez les Nabesnas, on mettait cette sciure dans un petit sac que l'on attachait aux vêtements ou autour des poignets d'un petit garçon pour l'inciter à devenir un bon bûcheron ; pour que les petits garçons et les petites filles deviennent de bons travailleurs, on prenait de la poudre de bois issue des trous creusés par les fourmis charpentières et on la versait dans un petit sac de peau gardé dans l'une des poches du vêtement de l'enfant pour qu'« il puisse faire comme les fourmis ». On faisait de même avec d'autres substances provenant d'animaux réputés pour une qualité ou une autre (dents de glouton, pour devenir fort, queues de belette ou griffes de lynx pour devenir riche). La petite taille des fourmis ou des vers à bois ne diminue pas leur puissance, ni le respect qu'on doit leur démontrer. Ces amulettes ne pouvaient donc être portées qu'avec modération, et pour quelques heures seulement, sur les vêtements ou sur un collier, ou, si elles étaient fixées au berceau, au plus quelques jours (Guédon 1974 : 172-173). Par contre, si les larves des mouches qui creusent des trous dans la peau des caribous, peau qui ne peut plus servir à grand-chose, peuvent être croquées par les femmes qui tannent les peaux, ces mêmes larves peuvent donner à ceux qui les mangent des pouvoirs prophétiques (De Laguna et McClellan, *Field Notes* 1958 ; McClellan 1975 : 181). Notons que ces dons ne sont pas considérés comme des pouvoirs chamaniques et ne demandent pas de rêve ou d'autres contacts avec les insectes concernés.

On prête une attention particulière aux insectes et autres créatures qui bourdonnent, et le bruit d'un bourdonnement n'est jamais pris à la légère. Chez les Atnas, le bruit d'un bourdonnement ressemblant à celui d'un insecte, surtout si l'insecte demeure invisible, annonce une rentrée d'argent ou un événement heureux, ou encore une intervention chamanique. La même sorte de bourdonnement provenant d'un gros insecte invisible et qui se produit devant le visage ou la poitrine d'un petit enfant qui ne s'émeut pas de la chose, annonce que l'enfant deviendra riche ; mais si l'enfant manifeste de la peur, il pourrait en mourir. Dans le même ordre d'idées, selon Jetté, chez les Koyukons un chamane qui rêve de bourdon doit s'attendre à rencontrer des ennemis, et la présence de pouvoirs chamaniques dangereux s'accompagne parfois d'un son (*buzzing*) qui ressemble à celui d'une grosse mouche (Jetté 1911 : 62 ; Jetté et Jones 2000 : 169). Le vrombissement du rhombe semble faire partie du même ensemble, mais les Atnas et les Nabesnas, comme les Gwich'ins de Peel River et de Crow river (Osgood 1936), l'utilisent pour faire cesser la pluie. Les Ingaliks et les

Tanainas ne permettent les jeux des enfants avec les rhombes qu'en été et à la lumière de jour, pour attirer le beau temps. On ne s'en sert pas en hiver. Cependant les Navajos, pour qui le rhombe, *tsin diñi,* est un instrument nécessaire sur les autels des grands rituels accompagnant les peintures de sable, avec les hochets, les arcs et les flèches, présentent son grondement comme une manifestation du tonnerre, et donc des éclairs, ainsi que des serpents. On l'appelle « Voix de l'orage » (Reichard 1950 : 261, 531), et il sert à éloigner les mauvaises influences, dont les monstres et les fantômes.

On trouve des exemples de transmission de dons des insectes vers les humains chez tous les Athapascans septentrionaux. Il faut noter cependant une certaine ambivalence dans les rapports avec les insectes porteurs de chance ou annonciateurs de nouvelles, car si une personne, même un jeune enfant, recule devant ces contacts, ils deviennent très dangereux. Cette même ambivalence est à l'œuvre dans toute rencontre avec des êtres manifestant des pouvoirs d'ordre chamanique, où le contrôle mental et émotionnel est essentiel d'après les aînés. Par contraste, les recettes magiques opèrent à un autre niveau, pragmatique et sans intervention mentale. Elles divergent de communauté en communauté et génèrent plus de jeux que de peur : McClellan (1975 : 83) décrit comme suit une recette magique pour obtenir du beau temps : « Mettez des poux sur un bateau miniature fait d'une feuille, tout en adressant un chant au vent du sud : Calme-toi, calme-toi ; mieux vaut te calmer, maintenant ». Autre recette, pour adoucir le froid : « Jetez des bestioles aquatiques sur la neige » (McClellan 1975 : 85).

Petite échelle et grande échelle, des monstres et des géants

La catégorie des *gguux* comprend, comme nous l'avons mentionné, une seconde série d'êtres disparates que plusieurs auteurs ont rassemblés sous le dénominateur de « monstres » et qui sont aussi souvent désignés, par les anglophones, comme des « esprits », car, d'un point de vue européen, il s'agit de créatures imaginaires. En tant que catégorie, les « monstres » dénés sont d'abord des géants. Ce changement d'échelle remet en question une correspondance possible entre petites bêtes et *gguux*, et il concerne en premier lieu les êtres serpentiformes.

Les vers géants et autres animaux géants

Il n'existe pas de serpents, du moins pas de serpents sauvages, en Alaska ou au Yukon. Mais si le terme *gguux* s'applique aux asticots, larves et petits vers, et à tous les animaux qui grouillent, il désigne aussi les « grands vers », c'est-à-dire les êtres en forme de serpent, comme les anguilles, ou les monstres géants en forme de « dragon ». Plusieurs de ces « monstres » habitent la vallée de la rivière du Cuivre, domaine des Atnas, et on se transmet leurs descriptions de génération en génération.

Le terme anglais *Big Worm* qui désigne parfois les dragons serait ici fort à propos – par exemple, pour parler des êtres qui vivent dans les falaises qui forment les rives de la rivière du Cuivre près de Copper Center, lieu nommé Ggux Hwts'iniyaaden, littéralement « le lieu d'où un *gguux* est sorti ». Leurs mouvements provoquent, d'après les dires des témoins, des éboulements de terrain et des affaissements sur la route qui longe le fleuve.

> Dans la partie effondrée de la route de Copper Center à Tazlina, ils disent qu'il y avait là un gros *guX* [*gguux*], sous le sol, aussi gros que plusieurs voitures. Les Blancs ne le croiraient pas. Peut-être que ce *guX* voulait aller vers la rivière [en dessous de la route]. Cette place-là, la première fois que je l'ai vue, nous marchions dans le sentier avec mon père. Mon père a dit : « Il y a quelque chose de gros, là, en dessous. Trois fois, le sol s'est effondré. Ce gros gars-là[5] est descendu dans le fleuve. Chaque année, ils ont dû réparer la route. Un grand gars, là, en dessous, et un autre plus haut sur la route. (De Laguna, *Atna Field Notes* 7/28/1956)

La chose est bien connue dans les environs et génère des plaisanteries, quoique respectueuses. D'après les témoins, certains de ces grands *gguux* auraient des pattes, parfois des cornes, et ils seraient capables de sortir de leur trou et d'y rentrer à volonté (De Laguna et McClellan, *Field Notes* 8/1/1962).

L'un des interlocuteurs atnas de De Laguna conçut l'idée que les os de baleines, dont il avait vu les squelettes dans le musée de Valdez, étaient en fait les restes d'un *gguux* géant sorti des falaises près de Copper Center et ayant descendu le fleuve jusqu'à l'océan. Dans le grand cycle mythique du corbeau, que l'on retrouve chez les Atnas comme chez leurs voisins ainsi que chez les Tlingits et les Tsimshians, une histoire relate les aventures du corbeau avalé par un animal marin ; là où les Tlingits et les Tsimshians parlent de baleine, les Atnas parlent d'un *gguux* marin. Ces mêmes êtres, parfois décrits comme des poissons géants, du genre lamproie ou brochet mais de taille gigantesque, se cachent dans les lacs connus pour être profonds ; l'apparition de ces monstres carnivores est souvent associée à des tourbillons qui se forment à la surface de l'eau, dont il est difficile de s'échapper. Les monstres sont assez grands pour avaler un canot entier, un orignal, ou même plusieurs caribous. Dans certains lacs de grande taille, on aperçoit parfois des remous circulaires ou des amas de glace soulevés hors de l'eau, signe qu'il y a là quelque chose qui bouge et menace les caribous et autres animaux qui tenteraient de traverser le lac à la nage, ou sur la glace. En 1968, on trouvait encore des témoins oculaires qui décrivaient ces tourbillons, des amoncellements de glace et des changements de niveau dans l'eau, attribués aux mouvements des monstres en question.

Dans presque tout le territoire athapascan, circulent des histoires similaires de canots ou de hardes de caribous qui disparaissent sans laisser de trace, et l'on évite encore de traverser les lacs qui ont mauvaise réputation ; on préfère rester près des rives (McClellan 1975 : 425). Les Nabesnas décrivent un *gguux* géant qui hante le lac Mansfield (Guédon 1974 : 26). Les Gwich'ins parlent d'un poisson géant capable de briser la glace hivernale du lac qu'il habite. McClellan rapporte, pour le Yukon, l'histoire d'une sangsue géante habitant les marais près de Snag (Yukon

Fieldnotes 1/7/1963). Chez les Chipewyans, on parle de poissons géants :

> Les poissons géants sont habituellement des créatures placides […] qui peuvent causer de légers tremblements de terre […] mais sont rarement vicieuses. Le poisson géant dans le lac près de Mission […] fut tué par un éclair durant un orage. Les Chipewyans considèrent l'orage comme une entité vivante implacablement hostile aux créatures géantes dont l'arrivée à la surface provoque un conflit, dans ce cas-ci tuant le poisson et marquant le paysage des cicatrices laissées par la brûlure des éclairs. (Sharp 1987 : 227-228)

C'est un scénario qui fait partie des mythes de tous les peuples de la côte du Pacifique Nord, comme les Tlingits, les Haidas ou les Tsimshians. Mais des mythes similaires opposant les monstres aquatiques et les oiseaux-tonnerre sont répandus également chez les peuples de langues algonquiennes. On se souviendra aussi du fait que les Navajos associent les serpents aux éclairs et le rhombe avec le tonnerre, tous ennemis des monstres mythiques qui causent encore aujourd'hui, d'après les Navajos, maladies et catastrophes (Reichard 1950). Or, dans leurs travaux les plus récents, les archéologues considèrent les Navajos comme les descendants les plus probables des ancêtres des Athapascans canadiens et alaskiens, et ils reconnaissent même une certaine continuité entre les mythes nordiques et ceux des Dénés du Sud (voir Carmichael et Farrer, Gordon, Martin, Magne, Rice, in Seymour 2012).

Les Atnas et leurs voisins décrivent aussi des monstres, des « gens des glaciers », qui se cachent dans les séracs ou les crevasses des glaciers et attaquent les chasseurs en montagne, une peur qu'ils partagent avec les habitants autochtones du sud-ouest du Yukon. Pour les Tutchonis, au Yukon, ce sont des vers ou serpents géants qui habitent dans les glaciers et qui sont exceptionnellement sensibles à l'odeur de la graisse chaude ou de la friture ; ils provoquent des mouvements dans le glacier, qui peut même se mettre en marche, ou émergent de la glace pour détruire les campements des imprudents (voir McClellan 1975 : 425 ; Cruikshank 2005).

La forme serpentine ne saurait, en dépit des exemples précédents, suffire à définir les *gguux,* puisque toute une série d'animaux géants qui n'ont rien du serpent mais qu'on appelle aussi des *gguux,* animent le paysage de l'Alaska et du Nord-Ouest canadien. Les Gwich'ins, par exemple mentionnent, parmi ceux qu'ils appellent des « monstres » (*chijuudiee*), un caribou géant qui attira longtemps à lui, et donc dans la région, les hardes de caribous, un bienfait pour les communautés gwich'ins locales ; ils parlent aussi d'un castor géant et d'un immense poisson bleu qu'on dit venu de l'océan dans les temps anciens. Une chenille géante creusa le lit de ce qu'on appelle aujourd'hui Snake River (*Gyuu dazhoo njik,* « la rivière du ver poilu ». Au Yukon, on se souvient de l'histoire d'un glouton géant sorti des rochers. Chez les Chipewyans,

> [l]es loutres géantes sont les plus communes de ces créatures géantes, au mieux neutres envers les humains […] la plupart du temps hostiles. Elles sont connues par leurs effets sur l'environnement plutôt que par des témoins oculaires… par exemple cassant la glace épaisse sur les petits lacs, ou causant l'élévation soudaine du niveau de l'eau, cassant les arbres ou écrasant la végétation sur les rives (Sharp 1987 : 228-9).

Dans la même veine, les Nabesnas m'avaient mise en garde contre *Tuu qasgge*, maître des eaux, dont l'apparence était celle d'une loutre géante ou d'un phoque, de couleur pâle, avec des cornes sur la tête, et qui s'attaquait aux humains qui le dérangeaient. Si l'intrus humain faisait montre de courage plutôt que de terreur et s'aventurait à toucher le monstre, ou mieux à monter sur son dos, il recevait en retour des dons chamaniques prodigieux (c'est un paradigme que nous retrouverons dans d'autres circonstances concernant des *gguux*).

Dans plusieurs communautés nordiques, on pose explicitement l'hypothèse que les géants des temps plus récents sont les derniers représentants des animaux actifs au temps des mythes (Heine *et al.* 2001 : 15), hypothèse reprise par plusieurs aînés atnas qui citent comme preuve les restes de mammouths. Les mythes, en particulier ceux ayant trait au cycle du Voyageur, se passent en effet à une époque où l'être humain était une proie, plutôt qu'un prédateur, pour des animaux de taille immense, et pouvait à peine survivre, à la merci de lièvres, de gloutons, d'aigles et autres animaux géants mangeurs d'hommes, tous cependant capables de communiquer et même de parler entre eux et avec les humains. De ces géants, il ne reste à la surface de la terre que les ours, et peut-être les gloutons. En effet, selon le mythe de référence, le Voyageur transforma la plupart des animaux de prédateurs en proies pour l'homme, mais les ours et les gloutons résistèrent aux efforts du héros qui dut se résoudre à les laisser tels quels. L'idée que certains de ces animaux géants sont encore présents, cachés dans les profondeurs de la terre ou de l'eau, persiste aujourd'hui d'Anchorage jusqu'à Peace River en Alberta (Ridington 1988) et Churchill au Manitoba, d'autant plus que la puissance de ces géants continue à se manifester sur le plan chamanique. Par exemple, chez les Ingaliks (Osgood 1959 : 103), chez les Tsa-dénés (du nord de l'Alberta), qui mêlent ces histoires à celle du Windigo algonquien (Ridington 1976 : 109), chez les Chipewyans (Curtis 1970 [1928] : 46) et chez les Wetsuwet'ins (Carriers ou Porteurs) du nord de la Colombie-Britannique, les géants qui dorment dans les montagnes ou sous les collines sont l'une des grandes sources de pouvoir pour les « rêveurs » (chamanes) qui entrent en contact avec eux dans leurs visions et leurs chants (Guédon 2005 : 375-382).

Les monstres nocturnes

Outre les animaux géants, de nombreuses créatures visibles et invisibles, bénéfiques ou dangereuses, identifiées ou mystérieuses, partagent le paysage nordique et ses forêts avec les humains, surtout la nuit. Rares sont les hommes ou les femmes qui s'aventurent la nuit dans les bois sans monter un campement protecteur avec un feu et une paroi de branchages, de peaux ou de toile. Parmi les « monstres » en question, il y a tout un assortiment de manifestations qui

hantent, la nuit, les alentours des campements et villages des humains. Chaque région a sa propre faune monstrueuse. Mais certaines créatures se retrouvent un peu partout. Les ethnographes et les missionnaires du siècle dernier les décrivent comme des « êtres imaginaires » ou des « esprits », voire des « mauvais esprits ». Mais, pour les Atnas comme pour leurs voisins, ce ne sont pas des êtres imaginaires, mais des expériences réelles, même si elles se produisent aux frontières du monde onirique. Parmi tous ces *gguux* plus ou moins mythiques, certains sont moins matériels que d'autres et restent invisibles, certains sont des géants, d'autres sont presque humains ; la plupart sont nocturnes et animés de mauvaises intentions.

Mais il faut d'abord signaler la peur que relatent de nombreux Atnas qui, comme un certain nombre de Dénés d'autres régions, furent menacés dans leur enfance par des histoires racontées par leurs aînés à propos d'un hibou géant, une sorte de croquemitaine avec un grand sac sur le dos, qui vole et mange les enfants qui ne sont pas sages. Ce *gguux* faisait, semble-t-il, une très forte impression sur plusieurs de nos interlocuteurs, mais chacun de reconnaître qu'il s'agissait d'un conte pour faire peur aux enfants, et que les enfants eux-mêmes apprenaient vite à ne pas le prendre au sérieux. Par contre, on cite parfois des cas où le hibou croquemitaine devient réalité et attaque un campement, comme en témoigne un récit recueilli chez les Tutchonis, à Klukshu, Yukon, où une créature qui portait un gros sac mais marchait cependant avec des raquettes, tua des chiens et des gens avant de s'attaquer à un campement où elle trouva la mort aux mains d'une vieille grand'mère armée simplement d'une casserole (De Laguna et McClellan, *Yukon Field Notes* 8-28-1954).

Dans la même veine, les récits des rencontres avec ceux qu'on appelle les *k'iyui* mettent souvent en scène des enfants qui se font kidnapper par cette sorte de fantôme-vampire qui vide ses victimes de leur sang et le remplace par son propre sang, qui est blanc, et ils deviennent à leur tour des *k'iyui*, incapables de se souvenir de leur identité passée. Les *k'iyui* arrivent du Nord au printemps, demeurent dans les bois en été et se manifestent à la nuit tombante, en particulier par des sifflements. Les mères font peur aux enfants en racontant ces histoires. Prises au sérieux, ces histoires expliquent aussi le sort des enfants qui disparaissent dans les bois. Les enfants dénés commencent assez tôt à explorer le voisinage avec sa végétation touffue et ses marécages, et un terrain toujours accidenté. J'ai moi-même constaté à quel point il était facile de s'y perdre ou d'y perdre un enfant de vue.

Les *k'iyui* semblent parfois se confondre avec des histoires d'arbres qui, à la nuit tombante, se transforment en géants bipèdes et se mettent en mouvement. Chez les Atnas, en effet, on parle de ces géants de la forêt ou *stick men*, des arbres qui se changent en humanoïdes à la tombée de la nuit ou bien des géants aussi hauts que les arbres, dont le corps est couvert de longs poils (lichen ?), qui vivent sans feu et chassent les humains pour les dévorer. Il faut donc pouvoir, le soir, distinguer les bons arbres sous lesquels on peut s'abriter, et les mauvais arbres. Les gens des arbres (qu'il ne faut pas confondre avec les « bushmen », *nakani,* ou *naa'i,* décrits plus loin) sont aussi mentionnés par les Nabesnas, les Tutchonis, les Tagishs et les Gwich'ins, entre autres, avec une terreur variable. Chez les Tanainas, parmi les monstres actifs la nuit, Osgood décrit, lui aussi, des êtres ressemblant à des arbres, *cwáláxót'ána,* agitant leurs bras branchus et errant sur les sentiers, mais qui font en fin de compte plus de peur que de mal. Par contre, deux sortes d'êtres invisibles (*evil spirits*) appelés *qáqdásídi* et qádídódíAí sont plus dangereux : ils s'attaquent aux jeunes gens qui n'obéissent pas à leurs aînés, et rendent fou les gens âgés. Les Tanainas parlent aussi du *susliga*, l'esprit du chien qui aboie : on ne le voit pas, mais on entend ses aboiements ; il est inoffensif, tel un mirage sonore.

Les Atnas et leurs voisins de la Tanana supérieure se transmettent les descriptions et l'histoire d'une longue bataille contre les *Tcet'in,* des humanoïdes avec une longue queue, qui vivaient autrefois dans des habitations creusées sous terre et s'attaquaient jadis aux humains, jusqu'à ce que les familles de leurs victimes s'unissent pour les exterminer (Billum *et al*. 1979). Les Tanainas décrivent les *sdónályásna*, des cannibales qui volent les humains et se distinguent par leur queue, ainsi que par la fourrure épaisse qui couvre leurs corps, leurs petits yeux et leur grand nez ; ils imitent les cris des animaux et des oiseaux pour essayer d'attirer leurs victimes qui peuvent cependant les identifier grâce à la maladresse des imitations (Osgood 1937 : 171-172).

Enfin, d'après les nombreux mythes qui circulent un peu partout à leur sujet, une race de géants quasi-humains, à part leur taille, parfois amicaux, parfois hostiles, vivaient autrefois à la surface de la terre. Ils sont mentionnés à plusieurs reprises dans le cycle du Voyageur et dans les légendes racontant les histoires des grands rêveurs (chamanes) durant les temps précédant l'arrivée des Blancs ; ces géants ont disparu aujourd'hui, laissant parfois des traces dans les rochers ou les montagnes aux formes bizarres.

Les gens des bois (*bushmen*)

Parmi tous les êtres qu'on peut aussi appeler *gguux,* mais qui sont distincts de ceux mentionnés précédemment, les *nakani* ou *naa'in* ou « gens-des-bois » sont connus dans tout le Subarctique occidental sous des noms similaires (*na'hani, nahen, natse'an, naghan, ana'in, nakani, na'in, na'ay, naa'in, nanaa'iɨh*) et demanderaient une étude qui leur serait exclusivement consacrée (voir Martin 2016 : 222-241 ; Guédon 2005 : 297-302 ; Sharp 1988). Ils forment une catégorie à part car ils sont proches des humains par leur apparence et leur comportement, même s'ils sont souvent plus grands et plus forts ; ils ne sont pas des « monstres » au sens physique du terme. On les appelle les gens-des-bois ou gens-des-buissons ou gens-sauvages (*bushmen, brushmen*, ou *wild people*). Les Atnas les nomment *n'quakani* ou *n'gani* (De Laguna) ou les surnomment *nts'el'ani* (« difficile à voir ») ou *nqol'eeni / nax qołʻeen* (« ce qui fait un bruit »), ou encore « gros hommes » ou « grands gars » (*big man* ou *big guy*)

lorsqu'on ne veut pas utiliser de nom trop précis (on évite pareillement de prononcer le nom spécifique du gibier). On les accuse partout de hanter les environs des campements ou les sentiers désertés, de voler des provisions, de kidnapper les enfants et violer les jeunes femmes, plus rarement de s'attaquer à des hommes ou des femmes plus âgés, ou de se comporter comme les *Kiyui* (vampires). Ils se cachent dans la forêt ou les montagnes et sont difficiles à percevoir, mais ils laissent des traces de leur passage : caches vides, trappes dérangées, objets volés…

Certains pensent qu'il s'agit de personnes ordinaires qui, pour une raison ou une autre, se sont retirées de leur communauté d'origine et ont décidé de vivre en solitaires. D'autres pensent qu'ils sont en fait des voyageurs égarés, ou encore des ennemis ou des rôdeurs mal intentionnés (voir Martin 2016 : 224-234 et Sharp 1988 pour une réflexion sur les *nakani* modernes en rapport avec la présence des blancs). Pour la grande majorité des gens, les *nakani* sont des êtres distincts, ressemblant aux êtres humains par leur morphologie et leur stature, mais qui en diffèrent par leur façon de vivre, l'intensité de leurs pouvoirs mentaux et la panique qu'ils suscitent, avant même d'être aperçus, dans l'esprit de ceux qui les rencontrent.

Ce phénomène affecte encore aujourd'hui toute l'aire athapascane, septentrionale et méridionale (selon Brugge 1978, cité par Seymour 2012) même si les gens n'aiment pas en parler à cause d'accusations possibles de superstition, et parce que parler de quelque chose peut provoquer sa manifestation concrète. Il s'exprime cependant à tous les niveaux de la vie quotidienne comme un danger en puissance. Partout, les traditions et anecdotes concernant les *nakani* marquent les relations entre les humains et leur environnement naturel d'une aura distinctive. Une personne courageuse peut tenter de s'approcher des gens-des-bois qu'elle rencontre inopinément, afin d'obtenir des pouvoirs particuliers. Certains rêveurs (chamanes), atnas et nabesnas entre autres, se prévalent de pouvoirs acquis à la suite d'une rencontre avec des gens-des-bois ; de plus, les récits relativement répandus d'amitiés exceptionnelles entre un être humain et un *nakani* renforcent la réalité de leur présence. En dépit de leur réputation, ces êtres ne sont pas nécessairement maléfiques et, dans des circonstances favorables, ils peuvent faire la fortune de ceux qui savent les aborder (Guédon 2005 : 297-299).

Leur culture matérielle est censée être primitive. Ils sont parfois armés, ils se déplacent dans les bois, vivent dans des tanières sous la terre dont ils sortent en été, ou bien on les dit venus du Nord. Ils semblent savoir faire du feu. Leurs pouvoirs psychiques leur permettent de lire les pensées et génèrent des sensations étranges chez les humains qu'ils rencontrent ou pourchassent. Plusieurs récits font état de personnes rescapées, de femmes qui réussissent à s'enfuir ou même, après plusieurs mois, à ramener avec elles un enfant dont le père est un « étranger », les *nakani* étant assez proches des humains pour pouvoir procréer avec eux. On dit parfois qu'il n'y a pas de femmes parmi eux, d'où le besoin de kidnapper des fillettes ou des femmes. Certains proposent que, si les hommes sauvages volent des femmes humaines, c'est parce qu'ils ont du mal à engendrer des enfants par eux-mêmes. D'autres affirment qu'ils vivent en campements, hommes, femmes et enfants, comme les humains, mais quasiment invisibles.

Les parents se servent des histoires de *nakani* pour effrayer les enfants qui ne rentrent pas assez tôt à la maison le soir. Ils personnifient toutes les peurs que peuvent éprouver de petits groupes humains encerclés par un vaste espace sacré et inhumain, souvent hostile ou indifférent mais toujours dangereux. Pour une personne seule qui doit négocier un passage dans les bois la nuit, ou trouver un moment de repos dans cet espace étranger et dans l'obscurité, la rencontre peut être traumatisante mais elle a aussi ses règles : on apprend aux enfants à se taire, à se tenir coi, à ne pas répondre, à moins d'avoir le courage de faire face. La peur affaiblit : il faut donc tenir tête à l'étranger. On ne peut pas appeler au secours, mais on peut se présenter comme quelqu'un sans intérêt et sans valeur : on peut dire par exemple :

> Vous savez, je suis orpheline, je suis sale ; moi, personne ne m'aime, je n'ai même pas de quoi me vêtir… vous voyez mes vieux vêtements, tout sales. Je suis vraiment une pauvre orpheline.
>
> On peut dire encore : « Je suis toute seule. Ne m'embêtez pas. Je sens mauvais. C'est pour ça que je suis toute seule. Personne n'habite avec moi. Je suis pauvre ; je suis toute seule. » (De Laguna, *Atna Field Notes* 8/24/1960)

Que ce soit par pitié ou par dégoût, le *nakani* se détourne. Et parfois il offre son aide. Les femmes s'adressent aux ours avec des propos semblables : « Je ne suis qu'une pauvre chose, cherchant de quoi manger pour mes enfants ; s'il vous plaît, laissez-moi en paix. »

Plusieurs des termes qui désignent les « gens-des-bois » sont étymologiquement liés au fait de se cacher, de se dissimuler ou de ne pouvoir être vus qu'indirectement du coin de l'œil. On reconnaît leur présence aux sifflements qu'ils émettent, ainsi qu'aux bruits qu'ils font en se déplaçant, en particulier le craquement d'une branche ou d'une brindille. Les Atnas les appellent parfois *c'eyuun'i* (prononcer « k'éyouni »), un terme qui connote le sauvage ou l'étranger (ce qui n'est pas humain ou vient d'ailleurs) et fait référence aux notions d'altérité ou encore de danger, car la racine *yuu* dénote la différence – on l'applique aussi aux fantômes et aux esprits invisibles. Cela dit, les *nakani* ne sont ni des fantômes, ni des esprits dans le sens européen du terme : imaginaires ou non, ce sont des êtres concrets en chair et en os. Mais ils ont cette particularité d'être perçus indirectement par des impressions plutôt que directement par les sens : ils sont vécus comme une présence anormale, *ints'eleni,* « quelque chose qu'on pressent ou qu'on ressent, le fait de sentir, voir, entendre, la présence de quelque chose » (Kari 1990 : 86). À Tanacross (Upper Tanana) et à Tetlin (Nabesna), l'homme-des-bois est décrit comme « ce dont j'ai l'impression », ou « l'impression que quelqu'un m'observe », ou encore « ce que nous avons l'impression de sentir ». Les termes *nakani*

et *c'eyuun'i* font appel à un registre d'expérience qui va d'une impression à un sentiment, à la rencontre avec une être actuel, ainsi que l'impression d'être observé, ou suivi, un mauvais pressentiment, une peur soudaine ou irraisonnable ou sans objet perceptible, l'impression non confirmée d'avoir vu ou entendu quelque chose ou quelqu'un. La trame sonore est elle aussi particulière : sifflements et bourdonnements, bruissements et craquements. (Rappelons ici que les expériences visionnaires chez les Dénés ne se traduisent pas par des visions au sens littéral du terme, mais d'abord par des phénomènes auditifs, dont le chant, ou des sons particuliers.) On peut encore mentionner des odeurs différentes, comme un parfum chaud, une odeur forte et douceâtre, ainsi que l'impression d'être touché ou frôlé par quelque chose, ou par une rafale de vent soudaine. La peur qu'on éprouve se nourrit de l'ambiguïté de ce qu'on pense percevoir sans pouvoir le confirmer.

Le terme qui signifie rêve et sommeil désigne aussi les visions, les hallucinations et même les impressions qu'on peut ressentir physiquement et mentalement dès lors qu'elles semblent avoir une autre origine que soi-même ou venir d'ailleurs. On doit aussi se souvenir du fait que chez les Athapascans on trouve rarement une correspondance symbolique entre une entité et une qualité quelconque, ou encore, dans les pratiques chamaniques, une association symbolique entre un animal tutélaire et un don ou pouvoir spécifique – un animal ne représente que lui-même, sa personne et son histoire particulière (Guédon 2005 : 323-332). Les rencontres avec les *gguux* ne sont pas vécues sur un plan symbolique abstrait ; ce sont d'abord des expériences. Plus précisément, elles sont vécues sur les plans corporel, sensoriel et psychologique avec les caractéristiques ou les symptômes d'une expérience visionnaire ou onirique, soit, dans la perspective athapascane, une expérience chamanique.

Les fantômes ou apparitions

Le terme *c'eyuuy* (prononcer « k'éyui ») renvoie aux mêmes sensations que celles qui définissent les *nakani*, et certains l'utilisent dans ce sens (Kari 1990), mais il s'applique plus directement aux êtres invisibles, en particulier aux fantômes, ou à une sorte de fantôme qui se manifeste d'abord par des sifflements et des bruissements. Les *c'eyuuy* sont aussi des personnes, mais ils se distinguent des gens-des-bois parce qu'ils sont immatériels. Mais tous les esprits ne sont pas des *gguux* : ce que les Atnas appellent *k'iyegi* ou *yeg,* qui désigne ce que nous pourrions considérer comme l'âme d'une personne, peut aussi désigner une sorte de fantôme provenant de la capacité des êtres invisibles à devenir visibles, ou audibles. Mais le *yeg* signifie d'abord cet élément de la personne animale ou humaine, son « esprit-image » (« esprit-écho » ou « âme extérieure ») qui peut communiquer avec les autres êtres, surtout en rêve, et qu'on ne peut pas qualifier de *gguux* (Guédon 2005 : 118-123).

Lorsque les femmes de Tetlin, en pays nabesna, m'avertissaient : « Ne va pas dehors le soir, ne t'approche pas de la forêt et ferme tes rideaux, c'est plein de *gguux* », elles ne voulaient pas dire que les bois étaient infestés de moustiques, quoique la phrase puisse se traduire en ces termes. Elles faisaient référence à d'autres sortes de *gguux,* dont les gens-des-bois, mais aussi divers êtres et puissances invisibles, en particulier les manifestations des âmes de certaines personnes décédées. L'âme d'un mort, ou du moins cette partie de la personne qui, après sa mort, continue le voyage, peut dans certaines circonstances, revenir dans le monde des vivants et hanter le cimetière, les sentiers ou les alentours du village où elle a vécu. Elle n'est pas nécessairement dangereuse. Mais elle fait partie de ceux qu'on appelle *gguux*. Ce processus qui relie les morts et les *gguux* est rarement mentionné dans les dictionnaires, ou dans les textes issus des collectifs autochtones, peut-être pour protéger les enfants ou paraître rationnel, mais il émerge clairement des expériences quotidiennes sur le terrain. Il a aussi été décrit par Osgood pour les Kutchins (Gwich'ins) de Peel River :

> [Ils] croient à l'existence de nombreux esprits, qui vont de ceux des morts qui reviennent, aux monstres qui vivent dans les lacs et les bois. […] Des âmes mortes qui voyagent vers le sud au pays de l'au-delà sont parfois renvoyées en arrière […] et errent dans les environs de leurs anciennes résidences jusqu'à ce qu'elles puissent se réincarner. On appelle de tels esprits *djien kuq dine gguux* [ou personnes-*gguux*]. On les entend parfois siffler près des tombes. L'attitude des vivants envers eux est clairement celle du laisser-faire. (Osgood 1936 : 154)

Dans un autre contexte, chez les Nabesnas, les femmes les plus âgées se souviennent du temps où les adultes expliquaient aux enfants que les bébés sont apportés par les *gguux*, ce qui n'était d'aucun secours pour les jeunes femmes sans expérience qui se trouvaient enceintes pour la première fois et devaient alors comprendre que ce qui bougeait dans leur ventre n'était pas un *gguux,* mais un bébé (Guédon 1974 : 187-8).

Sachant la peur que génère, chez tous les Athapascans, non pas la mort, mais l'influence délétère des morts eux-mêmes, le terme *gguux* prend ici une connotation très négative, évoquant des êtres malfaisants ou effrayants. *Gguux* serait donc aussi ce qui fait peur, l'équivalent des mauvais esprits. Mais ce serait là une conclusion hâtive. D'abord, parmi mes interlocuteurs athapascans, les avis sont partagés quant à la nocivité – ou à la réalité – des monstres en question ; on s'accorde pour reconnaître que, dans de bonnes conditions, une personne mentalement assez forte pourrait bénéficier de la rencontre avec un monstre, d'un échange de pouvoir, voire d'une relation d'aide mutuelle, qui peut se tisser entre un être humain et une « personne-des-bois ». Les « rêveurs ou docteurs-rêve » (les chamanes) peuvent négocier de telles rencontres pour en retirer des pouvoirs considérables. Ensuite, il n'existe pas d'équivalent dans les langues athapascanes pour ce qu'en français on nomme « le mal » et en anglais *evil* ; le mal n'est pas un principe actif, encore moins un absolu. On ne peut d'ailleurs pas utiliser le terme *gguux* pour parler du démon chrétien (*yaabel*, de l'anglais *devil)*. De plus, on ne peut pas dire que les insectes soient tous nécessairement malfaisants. Mais tout

ce qui est puissant sur le plan chamanique est dangereux pour les humains.

Les *gguux,* en tant qu'entités, sont multiples. Ils renvoient à un monde et à des modalités d'existence où l'humain n'est pas au sommet de l'échelle des êtres. Ni sa force physique, ni son intelligence, ni son savoir ne lui permettent de percer, encore moins de contrôler le mystère qui l'entoure. Les humains partagent déjà la forêt avec les animaux. Ils la partagent aussi avec les *gguux* de toutes sortes. Les animaux sont des êtres souvent irascibles, toujours dangereux, avec lesquels il faut composer ; les *gguux* ne font pas exception.

Devant cet échantillonnage de traductions pour le terme générique *gguux*, qui met bout à bout les insectes, les géants, les monstres et les âmes des morts, un assemblage que l'on retrouve sur tout territoire athapascan, les chercheurs on généralement adopté trois attitudes. La première, dont les exemples les plus simples se retrouvent dans le dictionnaire atna de Kari (1990) et le dictionnaire koyukuk de Jetté et Jones (2000) est de s'en tenir aux données linguistiques pour reconnaître que le terme autochtone a au moins deux significations distinctes, sans trancher pour dire s'il s'agit de convergence entre deux racines différentes, un sens métaphorique étendu – du petit vermisseau au dragon – ou une signification plus complexe. La question demeure ouverte : pourquoi cette association?

La seconde est de considérer les insectes chez les Dénés comme une sorte d'esprits ou de monstres, des entités plus ou moins bien intentionnées. Mais les insectes appartiennent à un monde matériel, et l'emploi du mot « esprit » pour traduire les mots *gguux* (ou *c'iyuuni)* ne correspond à aucun usage dans les langues athapascanes, car aucun mot n'existe dans ces langues pour traduire, même de façon approximative ce qu'un francophone ou un anglophone entend par le mot « esprit » ou même « spirituel. Dans les pratiques chamaniques et les rituels connexes de chasse et de procréation, un « esprit » est « ce dont on rêve ». Lorsqu'on parle du *yeg/yiige* (souvent traduit par les anglophones comme l'esprit d'une personne, animale ou autre), on parle en fait de son image, de son écho ou de son extension, dans un rêve, par exemple. Lorsqu'on parle en anglais ou en français de « l'esprit du vent », de « l'esprit du froid » ou de « l'esprit du feu » – des entités très actives dans la vie quotidienne comme dans les pratiques chamaniques –, les Atnas diront simplement : la personne-vent, la personne-froid ou la personne-feu. En koyukon, on emploie de même soit le terme *denaa* (personne), soit le terme *ggagge* (bête, ou être vivant). On ne fait essentiellement pas de différence entre « l'esprit » et « l'être vivant » (voir Jetté 1911). Même le terme *sen/yen,* qui est traduit comme « esprit chamanique » ou même « démon » par les Blancs, signifie essentiellement « le mental » ou « la pensée » sur tout le territoire athapascan. Le concept européen de monstre, qui dans les ethnographies est associé à l'idée d'un être imaginaire – ou mauvais esprit, se heurte à des problèmes similaires : les *gguux* ne sont pas irréels ; ils habitent le même monde que les humains, même si certains sortent de l'ordinaire. Si les insectes sont des monstres, pourquoi ne génèrent-ils ni peur ni respect particulier, et pourquoi les traite-t-on de la même façon cavalière que les lièvres et les perdrix.

La troisième attitude consiste en la démarche inverse, c'est-à-dire à voir dans les « esprits » et les « monstres » athapascans, non pas des êtres imaginaires ou spirituels, mais des êtres réels comparables aux insectes et autres bestioles (*bugs*) qui peuplent le monde déné. Les moustiques, les fantômes et les gens-des-bois feraient partie d'un même ensemble. C'est l'attitude que j'avais adoptée assez rapidement au début de mes recherches[6]. Mais ce choix ne va pas sans problème : il n'explique pas les émotions intenses générées par les rencontres avec les *gguux*, en dehors des insectes ; il contredit aussi la relation chamanique interpersonnelle qui fait de ces *gguux* (gens-des-bois, géants, dragons, ou même les âmes des morts) des sources potentielles de pouvoirs chamaniques, alors que les insectes ne sont presque jamais mentionnés par les rêveurs, et demeurent donc difficiles à classer parmi les autres *gguux*.

Le terme *gguux* a pourtant un sens relativement précis puisqu'on ne peut l'utiliser que dans certains cas définis. Rappelons que les Atnas refusent de parler de *gguux* pour plusieurs catégories d'entités ou de créatures.

En dehors des insectes et des vers, peu d'animaux entrent dans la catégorie des *gguuxx*. D'abord, le gibier et les animaux que l'on chasse ou piège ne sont pas des *gguux,* et les poissons ne sont pas des *gguux*. Sous peine de voir le poisson disparaître, on ne devra jamais, même en plaisantant, parler d'un saumon comme d'un *gguux*. Et la même injonction s'applique pour l'ours noir. Par contre l'ours grizzly accepte l'appellation quand elle est appliquée pour éviter l'emploi du mot « ours » – qui serait une insulte. Ensuite, en ce qui concerne les « esprits » des animaux, on ne peut qualifier de *gguux* ni leur *yeg* (esprit-image ou âme-qui-rêve), ni leur *k'unis*, cette influence qui demeure attachée à leur dépouille et peut se retourner contre le chasseur ou sa famille si l'animal estime avoir été maltraité (la peau d'un ours, d'une loutre, d'un loup, d'un lynx, etc., peut rendre les enfants malades, par exemple). Toutes les communautés que j'ai visitées sont d'accord : l'araignée n'est jamais désignée comme une sorte de *gguux*. Pourquoi ? Parce que ce serait une insulte pour un être qui s'est dévoué pour sauver des humains en péril, d'après le mythe de référence, et leur a permis de revenir de l'au-delà, du pays des morts ou de l'autre côté du ciel. Même certains animaux pourtant peu ordinaires, comme les chauves-souris ou les grenouilles, sont eux aussi exclus des *gguux.*

Les êtres humains ne sont jamais définis comme des *gguux*. Les visions annonçant la mort prochaine d'une personne, dont on aperçoit alors le double, ne sont pas des *gguux*. Les morts ne deviennent des *gguux* que s'ils retournent chez les vivants en tant que fantômes, sans être réincarnés. L'enfant à naître, comme le fœtus, humain ou animal, n'est pas appelé *gguux*. De même, les héros mythiques humains, comme le Voyageur, **n**e sont des *gguux*, mais

j'ignore si le corbeau et les autres héros animaux des mythes pourraient être considérés comme tels. En ce qui concerne les esprits, les manifestations chamaniques qui passent par les praticiens humains ne sont pas des *gguux*. Enfin, ni les anges, ni les démons chrétiens ne peuvent être qualifiés de *gguux*.

Si le dénominateur commun à ceux qu'on peut appeler *gguux* ne semble pas être dans les *gguux* eux-mêmes, doit-on alors le chercher dans leurs fonctions plutôt que dans leurs formes, et explorer par exemple leurs rapports avec les êtres humains. En effet, si on exclut les insectes, l'ensemble des *gguux* paraît ne contenir que des êtres liminaux qui occupent la frontière du monde humain. Mais alors que faire des insectes ? Sur la base de ce qui précède, si les insectes font partie des *gguux*, nous devrions découvrir chez eux soit des indices d'une liminalité similaire, soit des liens de ressemblance avec les autres *gguux*.

Les *gguux* et le *kize* ou *ink'onzé*, ou champ chamanique

Dans le monde déné, dès qu'on sort de l'humain, on rejoint des références d'ordre chamanique. Rappelons d'abord que le monde mythique, le monde chamanique et le monde onirique forment chez tous les Athapascans un seul espace : cet espace s'est dissocié de la vie humaine quotidienne, ordinaire, durant le processus entrepris par le Voyageur pour faire de la terre un lieu permettant aux humains de survivre en tant que chasseurs. Les humains perdirent alors la capacité de parler aux animaux autrement que dans les rêves (ou les états visionnaires).

Dans les mythes, le Corbeau, le Voyageur et les autres protagonistes mythiques sont présentés explicitement comme les prototypes des chamanes actuels. Humains ou animaux, ils interviennent en vertu de leurs pouvoirs mentaux, comme les chamanes d'aujourd'hui. L'origine du monde repose donc sur ce champ d'influences qui permet ce que nous décrivons comme des pratiques chamaniques et l'échange de pouvoir entre les humains et les autres êtres, animaux ou autres, y compris les *gguux*. Les textes mythiques qui servent de référence aux rapports des humains avec les animaux – et qui décrivent les *gguux* originaux – mettent en scène des êtres qui pensent et communiquent les uns avec les autres, et l'essentiel de la dynamique mythique repose sur l'usage de pouvoirs mentaux ou psychiques. Les animaux ont une avance considérable dans ce domaine dont ils font naturellement partie ; les humains, quant à eux, passent par le rêve. Le sommeil et le rêve (même terme dans les langues athapascanes) sont d'ailleurs déjà explicitement présents dans de nombreux mythes, y compris celui du Voyageur.

Lorsqu'ils parlent de ceux que nous appelons chamanes et qu'ils désignent par le terme *gyenin* ou « le rêveur », les Atnas et tous leurs voisins utilisent les expressions anglaises *dream doctor* (« docteur-rêve ») ou *sleep-doctor* (« docteur sommeil »). Le terme *gyenin,* se construit, comme le terme atna *yenida'a* qui désigne les mythes ainsi que l'espace-temps mythique (« quand les animaux parlaient comme les humains »), à partir de la racine *yen/sen*, qui signifie la pensée, le mental ou le conscient. L'univers mythique, chamanique ou onirique correspond dans les langues athapascanes à un mode de penser. Ce que nous appelons en français un esprit chamanique, un esprit gardien ou tutélaire (*shamanic spirit, guardian spirit, spirit helper*) ne se traduit en atna, et dans les langues de leurs voisins, que par l'expression « cela à quoi l'on rêve ». Chez les Koyukons, l'expression qui correspond au concept d'esprit chamanique se traduit par *he/she lies against it,* ou « il dort – ou rêve – à ce sujet ». Partout, le rêve est la trame sous-jacente du monde matériel, un envers qui ne lui est pas vraiment opposé mais qui est à la fois son support, son origine et son prolongement. Il ne s'agit pas d'un domaine « spirituel » au sens européen du terme, c'est-à-dire d'une réalité distincte et immatérielle. Le rêve influence directement le monde matériel et met en contact potentiel tout ce qui rêve, ce qui comprend tous les animaux. En effet, rêver n'est pas non plus une prérogative humaine. Le champ d'influence chamanique s'étend par l'intermédiaire du rêve, mais aussi de toute activité mentale, dans tout ce que nous appelons la nature, et au-delà du monde humain il concrétise les rapports avec ce que les Atnas appellent *nk'ize* et les Athapascans canadiens *ink'onzé,* ou *ink'on*.

Le champ de *l'ink'onzé*

Le *nkize* ou *ink'onzé* correspond à une notion que l'on peut suivre d'un groupe à l'autre en dépit du peu d'information : *ink'onzé* ou *ink'anzin* (Chipewyans)*, inkkan'e* (Tlichos, selon Petitot) ou *ik'on* (selon Rice)*, inkkanze* (Montagnards), *ankkio* (Loucheux ou Gwich'ins, selon Petitot), *ink'on* (Dénéthas ou Esclaves). Le terme traduit à la fois la source particulière des pouvoirs d'un rêveur, son expression matérielle, telle une trace ou un objet laissé par l'entité, souvent un animal, par lequel un don a été acquis ou communiqué, et le processus des rencontres ou alliances entre une personne et ses tutélaires ; il comprend aussi le champ mental de communication, y compris le domaine onirique grâce auquel les pouvoirs des uns et des autres sont générés, transmis et activés ; c'est enfin la puissance créatrice qui préside aux changements dans le monde depuis les premières ères mythiques, dans un univers où les termes qui dénotent l'espace, par ailleurs dynamique, signifie aussi conscience et pensée.

La terre elle-même est impliquée car on la considère comme une source importante d'*inkonzé*, ou un contact direct avec l'*ink'onzé*, ce qui explique en partie les pouvoirs mentaux des ours et des mulots qui hibernent sous terre, ou la susceptibilité supérieure des bleuets comparés aux canneberges. Aucune connotation morale, du moins dans le sens humain du terme, ne s'applique à l'*ink'onzé*, qui contient autant la mort que la naissance et autant les cauchemars que les moments de grâce. Avec l'*ink'onzé*, nous avons affaire à un terme très ancien qui traverse tout le territoire athapascan septentrional mais dont on entend rarement

parler sur le terrain, parce que l'évoquer, c'est appeler sa manifestation. De plus, pour les missionnaires chrétiens, l'*ink'onzé* est l'expression directe du démon et des enfers. Il en résulte qu'on ne le mentionne ni en public, ni aux étrangers ou aux enfants. Chez les Atnas, il se manifeste sous la forme de quelques termes : *k'ize* – siège du pouvoir chamanique, et *nini k'ézé* ou *nkize* – la pensée, le vœu ou la prière, au sens mythique du terme.

En dehors des insectes, ceux qu'on appelle des *gguux* présentent tous des liens directs avec l'*ink'onz*é, Les géants, y compris les animaux géants, font partie du monde mythique. Ils sont même la preuve de sa réalité. Les gens-des-bois, du fait de leur mode de vie (ils habitent sous la terre et sont en contact direct et constant avec la terre et la forêt) et de l'effet qu'ils provoquent chez les gens, sont définis explicitement à la fois comme des chamanes et comme une source de pouvoir. En ce qui concerne les fantômes (comme l'attestent le mythe de l'araignée et les activités des chamanes en tant que guérisseurs et passeurs d'âmes), le monde des morts est conjoint au monde chamanique ; les âmes des morts et autres fantômes sont associés au mythe et au rêve. Dans un article publié en 1987, la seule étude dont nous disposons sur les « monstres » dénés, Henry Sharp, connu pour ses travaux ethnographiques extrêmement précis avec les Chipewyans, posait l'hypothèse que les animaux géants étaient pensés par ses interlocuteurs chipewyans comme des « créatures de l'*ink'onzé* ».

> Ce sont des créatures de l'*ink'onz*é ; elles peuvent être détruites par lui, mais ne semblent pas assujetties au vieillissement ou à une mortalité ordinaire. Quelques-unes de ces créatures semblent être considérées comme ayant toujours été là alors que d'autres sont le résultat d'événements plus récents. Il n'existe pas de typologie systématique ou hiérarchique dans la pensée chipewyane. (Sharp 1987 : 227)

Sharp retrouve donc chez les Chipewyans, Athapascans orientaux du centre du Subarctique canadien, la même perspective que les Athaspascans plus à l'ouest et en Alaska. Cette perspective encadre l'attitude de ses interlocuteurs chipewyans vis-à-vis ce qu'ils nomment le *goo* :

> L'univers des Chipewyans est peuplé d'une multitude d'êtres dont l'existence est cachée aux Blancs. Au centre de ces formes moindres, ou imparfaitement connues, se trouve une triade composée de poissons géants, de loutres géantes et du *Goo*. […] Le *Goo* [est] le seul topique que les Chipewyans m'ont demandé de ne pas inclure dans mes écrits. Je n'ai aucune raison de ne pas respecter leur désir et je n'ai pas rapporté le terme actuel. Ce terme dérive d'une racine signifiant « le grouillement » (en anglais *wriggling*), le même utilisé, d'après le prêtre de l'endroit, pour parler de la masse de cellules cancéreuses vues à travers un microscope dans un film montré dans le sous-sol de l'église locale. Mes informateurs, traduisirent d'abord le terme en question par le mot anglais *bug*, mais trouvant cette traduction peu appropriée, ils créèrent le terme *Goo*.

Ce terme ne fut pas créé *ex nihilo* puisqu'il est encore aujourd'hui utilisé pour désigner les insectes – *goo* se traduit par *bug* par les Chipewyans et tous leurs voisins. Le fait que les informateurs de Sharp aient choisi ce terme et la conjonction évidente dans les propos de Sharp entre les animaux géants et le mystérieux *goo*, suggèrent que les Chipewyans associent les insectes, ou au moins certaines formes d'insectes, avec l'*ink'onzé,* et avec le *gguux* des Atnas (qui est lui aussi étymologiquement associé au grouillement).

D'autres indices permettent de consolider ce lien possible entre les insectes et l'*ink'onzé*. Les mythes nous en offrent quelques-uns : d'abord, les insectes ne font pas partie des animaux dont le Voyageur transforma la taille ou les habitudes alimentaires. On se souviendra, par exemple, du fait que le Voyageur, d'après les mythes nabesnas, observa les moustiques attaquant les humains et les caribous mais ne fit rien pour les arrêter ; il aida les mouches et mouches noires sans les transformer. Les insectes ont donc encore leur position originelle dans le mode mythique et n'ont pas participé au grand renversement qui fit des humains les principaux prédateurs. De fait, les insectes sont encore des prédateurs. Ils ont aussi cela en commun avec les autres *gguux* qu'ils ne sont ni gibier ni nourriture et ne fournissent ni matériel ni autre substance utiles : ils ne peuvent pas faire partie du monde humain ; et c'est alors qu'on remarque sans surprise que le terme *gguux* s'applique à des êtres qui sont souvent désignés étymologiquement comme étrangers ou « autres ». Un raisonnement similaire peut s'appliquer au grizzly. Si les Atnas racontent à leurs enfants que les grizzlys sont des *gguux*, ce n'est pas seulement pour faire peur aux enfants ou pour éviter poliment de prononcer le nom de l'ours. Cela fait partie d'une mémoire ancienne où le grizzly, rare vainqueur des transformations provoquées par le Voyageur pour humaniser le monde, demeura le *gguux* qu'il était au début. Comme le grizzly, les insectes ont-ils gardé leur nature mythique ? Appartenant à leur propre monde où les humains importent peu, se pourrait-il que les insectes fassent encore partie du champ mythique ? Leur petite taille fait d'eux l'antithèse des géants, mais dans les modes de classification athapascans cela permettrait de considérer les géants et les insectes comme des équivalents.

Dans son dictionnaire comparatif de 1876, le père Émile Petitot, qui travaillait avec les communautés dénées du Nord canadien à la fin du XIXe siècle, ouvre la possibilité d'un lien direct entre les insectes et l'*ink'onzé* lui-même. Il présente les termes *ankkion* et *kion* chez les Loucheux, en opposition aux termes *inkkonze* (*ink'onzé*) chez leurs voisins les K'ashogotines (« Gens-du-Lièvre »), avec la même traduction, soit « l'ombre, ou l'esprit de l'ombre », et les mêmes significations que des termes comme *gguux* et ses dérivés : par exemple, *kion* (asticot), *kion padh* (ver à bois), *kion tœzjiow* (chenille), termes qui s'écrivent aujourd'hui *gyun,* ou *gyon,* ou *gguux*. Petitot est le seul linguiste à proposer cette conjonction entre *guux, kion* et *ink'onzé,* mais il fut aussi le premier chercheur sur le terrain, souvent le premier missionnaire, et il avait accès à des données aujourd'hui disparues. S'il y a en effet conjonction entre les concepts de *gguux* et d'*inkonzé* dans les autres langues athapascanes, elle est dissimulée par le passage de l'oral à l'écrit (et la multitude des orthographes), mais elle se discerne encore à

l'écoute : elle est plausible dans toutes les versions canadiennes, et possible chez les Alaskiens. La chose reste donc à approfondir.

Le père Petitot nous offre un autre indice dans son recueil de textes dénés publié en 1887 *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest,* avec une traduction littérale. Rappelons que les deux grands cycles mythiques, celui du Corbeau et celui du Voyageur, y sont relativement bien documentés par de nombreux auteurs et nous disposons aussi de toute une série de textes ou de cycles moins importants, comme ceux qui mettent en scène l'araignée, ou les grands chamanes du passé. Le père Petitot avait la bonne habitude de noter et de publier tout ce que ses hôtes et informateurs lui racontaient, y compris ce qu'il ne comprenait pas, en citant, entre autres, des fragments de textes qui faisaient allusion aux débuts du monde – avec des thèmes anciens comme celui des animaux émergeant de la terre et celui d'une couverture en peau d'où sortent les humains, avant l'intervention du Corbeau et du Voyageur – et à des personnages obscurs qui opéraient alors. Certains de ces fragments – qu'il recueillit chez les Loucheux (Gwich'ins), les Gens-du-Lièvre (K'ashogot'ines) les Tlichos et les Chipewyans, entre autres – semblent appartenir à un cycle mythologique ancien auquel les spécialistes ont prêté peu d'attention, car il s'agit de bribes de textes, un cycle qui pourrait mettre en scène des insectes, car si les protagonistes sont nommés, ils ne sont identifiés ni comme animaux ordinaires ni comme êtres humains. Par exemple, chez les Gens-du-Lièvre, c'est un personnage ambigu qui se manifeste au début des temps :

> *Inkfwin-Wetay* demeure [singulier] au fond du pied du ciel (*Ya kké tchiné*). L'un d'eux est un homme [mâle], l'autre est une femme [femelle]. […] Ils créent toutes choses par leurs rêves et par la vertu de leur médecine. Ils se couchent, ils dorment et tout est fait.
>
> Le mari s'appelle *Yanna tchon-edent ini* (celui qui, en se couchant, s'étend sur l'autre côté). La femme n'a pas de nom ; cependant, on l'appelle le plus souvent Êt inta Yénnéné (la femme que l'on ne voit point sortir, ou la femme invisible). Ils ont produit à eux deux les castors et les lièvres. Comme *Inkfwin-Wetay* voulait produire beaucoup d'animaux, au commencement des temps, il lança sur terre une tête de castor, et aussitôt le castor abonda sur cette terre.
>
> (Petitot 1887 : 113)

Parmi les autres bribes d'information dont nous disposons, Osgood (1937 : 173) mentionne ce qui suit concernant les Tanainas (voisins occidentaux des Atnas), où nous retrouvons à la fois les monstres géants et un insecte :

> Selon un informateur de Upper Inlet, le pays était autrefois très chaud. L'huile qui sortait du sol provenait du pourrissement de grands animaux dangereux [il existait en effet autrefois, d'après Frederica de Laguna, des suintements de pétrole dans la région de Cook Inlet]. Avant qu'il y ait des êtres humains, la terre était habitée par des mouches ; ensuite vinrent les animaux, y compris l'homme… [suit la version tanaina du Voyageur].

La piste méridionale

L'idée encore présente chez les Tanainas d'un monde précédent habité par des insectes fait écho directement à la mythologie navajo, ce qui nous fournit une autre piste dans la même direction, mais en partant des ancêtres des peuples apaches et navajos. En effet, les insectes occupent une place primordiale dans les mythes d'origine des Navajos. Ces mythes sont construits sur une série d'émergences successives des premiers habitants du monde. Force est de constater que les trois ou quatre premiers mondes sont occupés principalement par des insectes – qui ne sont pas vraiment les ancêtres des humains, mais qui président à la naissance des premiers humains, en tant que guides et compagnons. Les humains n'occuperont le devant de la scène que durant la dernière ou les deux dernières émergences. Les insectes cohabitent avec les grandes figures du panthéon navajo ou apache et participent aux diverses épopées opposant leurs héros et leurs monstres, ainsi qu'aux rituels du temps présent. Ils sont définitivement et explicitement les témoins du début du monde. Quelle vision du monde, quelles croyances, quels systèmes symboliques ont nourri ces cycles mythiques uniques en Amérique du Nord ? Les Navajos n'ont pas pu les emprunter à leurs voisins pueblos, hopis ou zunis, qui n'en ont pas l'équivalent, ni aux peuples qu'ils ont visités durant leur migration, pour la même raison. Se pourrait-il que les ancêtres des Navajos et des autres peuples apaches aient déjà eu au départ, dans le bagage culturel qu'ils emportèrent durant leurs migrations vers le Sud, des récits soulignant la nature mythique et donc chamanique des insectes ? Après tout, les créatures monstrueuses que combattent les héros mythiques navajos, dans une lutte reprise dans les séances de guérison, portent le même nom, *nayéé,* que les larves et les asticots, et donc les monstres, dans les langues des Chipewyans et de leurs voisins (Gordon 2012 : 310).

Nous savons aujourd'hui que la grande migration des ancêtres des Apaches et des Navajos se fit plus tôt qu'on ne le pensait, probablement entre l'an 800 et l'an 1200, et qu'elle mettait en scène d'anciens groupes athapascans septentrionaux probablement moins différenciés que ceux d'aujourd'hui. Nous pouvons démontrer que des pans entiers de la mythologie nordique se retrouvèrent dans le Sud, y compris le mythe du Voyageur et le thème de l'émergence (Luckert 1975, cité par Deni Seymour 2012 : 3 ; Boas 1897). On peut alors spéculer que, si nous pouvions reconstruire ne serait-ce qu'une petite partie de ces mythes nordiques perdus et confirmer la participation des insectes à l'origine du monde, il nous faudrait revoir et complètement réviser nos conceptions de la mythologie athapascane nordique trop souvent réduite aux seules figures du Corbeau et du Voyageur.

Quelle que soit l'importance de ces points, il nous faut accepter que les insectes et autres petites bêtes du monde athapascan septentrional n'appartiennent pas à une classe de vermine et ne sont pas des laissés-pour-compte dans l'évolution du monde. Les insectes sont les cousins des grandes puissances qui participèrent à la formation du monde. Un moustique semble minuscule, mais un nuage de moustique est un géant qui commande le respect. Une chenille ne fait

aucune différence dans le paysage ; une armée de chenilles peut dévaster la végétation de toute une vallée, comme l'ont noté nos collaborateurs. L'araignée ne paie pas de mine, mais elle est en contact direct avec les pays des morts. Mais, surtout, les insectes étaient déjà là, présents bien avant l'intervention du Voyageur, et ils lui ont survécu.

Conclusions

Les chercheurs athapascanistes, qu'ils soient autochtones ou non, sont d'accord pour constater certains principes à l'œuvre dans les visions du monde des peuples dénés. D'abord les langues européennes comme le français et l'anglais véhiculent des distinctions fondamentales qu'on ne retrouve pas chez les Athapascans, par exemple entre les êtres naturels et les êtres surnaturels – que les sciences disent aussi imaginaires. Les langues et visions du monde athapascanes opèrent en général à partir d'une réalité qui place la nature, en particulier les animaux, sur le même plan que le « surnaturel », qu'il s'agisse aujourd'hui des anges, des morts ou des gloutons : tous les êtres vivants appartiennent ou participent au côté mental, psychique et onirique du monde. Cette vision unifiée n'est pas une simple croyance, c'est un principe qui informe toutes les interactions entre les humains et les autres créatures. Ce principe, qui permet de voir les fourmis et les guêpes comme des personnes, qui concrétise les anges et la mort en les ramenant dans le domaine de l'expérience vécue et qui valorise les expériences oniriques et visionnaires, a des conséquences directes sur les taxonomies athapascanes.

Un deuxième principe, moins évident mais tout aussi influent, considère les sens des mots et des choses comme dérivant d'abord de l'expérience, plutôt que d'une structure théorique ou d'un enseignement validé par l'autorité, qu'il s'agisse d'âge, de statut social, de genre ou de pouvoir religieux. La sémantique athapascane considère la fonction et le contexte relationnel d'une chose avant de considérer sa forme, sa taille ou sa substance. Les divers *gguux* ont moins en commun une morphologie caractéristique que leur place dans le monde humain, ou plus précisément le fait qu'ils ne sont pas à leur place dans le monde ordinaire humain. Existant aux limites de l'espace humain, sans utilité autre que l'accès qu'ils offrent vers l'extérieur de cet espace – au mieux, invitant au laisser-faire, au pire, prédateurs effrayants, quelle que soit leur taille –, ils sont généralement des sources potentielles d'ennuis et de mal-être, et ils rendent le plus souvent la vie quotidienne difficile. On s'en sert pour faire peur aux enfants ; on les accuse des maux dont on pourrait soupçonner les voisins. Mais ils permettent aux humains d'expliquer ou du moins de parler entre eux des maux dont ils souffrent[7], ainsi que de l'irruption du chaos, de la mort et de l'au-delà des choses dans leur vie quotidienne.

En dépit des différences, les connotations communes à tous les *gguux* sont fortes : étrangers, migrateurs (ou absents en hiver), géants ou minuscules, définis par l'altérité, malgré – ou à cause de – leur proximité spatiale puisqu'ils occupent le même espace que les êtres humains, les *gguux,* y compris les insectes, occupent une position ambiguë de pouvoir entre le grand complexe de l'*ink'onzé* où se rejoignent nature, surnature, pays des morts et lieu des songes, mythe et temps présent, et le monde des vivants et de la domesticité humaine d'autre part. Insectes, fantômes, monstres nocturnes ou sauvages et gens-des-bois, ils incarnent la face cachée du monde. Plus précisément, les indices qui précèdent permettent de poser l'hypothèse que, si le terme *gguux* qui les désigne ne connote ni l'invisibilité, ni le mal, ni une autre échelle ou une autre dimension, ni la monstruosité, ni la frayeur, il regrouperait les créatures de l'*ink'onzé*, y compris celles des temps anciens – qui étaient présentes avant les humains. Si cette hypothèse se vérifie, les insectes n'ont pas besoin d'offrir des pouvoirs chamaniques extraordinaires, de symboliser la mort, le pouvoir ou la dérision : ce sont des *gguux* parce qu'ils ont leur place parmi les anciens du monde.

Quoi qu'il en soit, pour les Dénés, les *gguux*, dans leurs manifestations diverses, minuscules ou géantes, rappellent que le monde présent n'est que partiellement humain, en surface, et seulement durant le jour. À la fois physique et mental, d'une beauté prodigieuse et d'une puissance indéniable, et malgré les efforts des grands héros du passé et l'aide offerte à ceux qui rêvent par certains habitants animaux de la forêt, le monde actuel est encore enraciné dans les premiers temps mythiques où l'être humain était une proie comme les autres, d'où le besoin toujours renouvelé de défendre l'humanité des êtres humains.

Notes

1. J'emploierai le terme « athapascan » pour désigner l'ensemble des groupes qui parlent des langues athapascanes et le contexte linguistique de ces groupes, et le terme « déné » pour parler du contexte culturel ou social de ces groupes.
2. Le terme « déné » (qui rassemble toutes les variations de l'Atna *tenaey*) a son origine au Canada où il désignait d'abord un groupe politique, puis une communauté de langue athapascane dans le nord-ouest du Yukon, avant de s'étendre aux groupes de langues athapascanes du Nord-Ouest canadien puis de l'Alaska, et aujourd'hui jusque dans le sud-ouest des États-Unis. Les variations dans la prononciation et l'orthographe : *dene*, *dine*, *dinde*, *t'ani*, *tenay*, etc., ne dissimulent pas l'unité de sens de ce terme qui, partout, veut dire les gens, les personnes, le peuple… qu'il s'agisse d'êtres humains ou d'êtres animaux ou autres.
3. À titre d'exemple, le mythe d'origine des Navajos, mythe d'émergence à partir de mondes successifs d'où les habitants doivent chaque fois sortir par une ouverture dans le ciel, met en scène douze sortes d'insectes volants : les libellules, les fourmis rouges, les fourmis noires, différentes espèces de scarabées et deux sortes de sauterelles (Locke 1992 [1976] : 58-59). Les humains n'arrivent que dans le troisième ou quatrième niveau, selon les versions.
4. Le refus athapascan de la dualité et des oppositions binaires, souligné, entre autres auteurs, par Jean-Guy Goulet (pour les Dénés dhas) et par Rik Pinxten (pour les Navajos), s'exprime à de nombreux niveaux et s'inscrit parmi d'autres aspects particuliers de la taxonomie athapascane. Opposer les gens de l'été à ceux de l'hiver, les habitants des montagnes à ceux des vallées, ou les êtres diurnes aux êtres nocturnes ne fait pas partie des

habitudes de pensée (voir aussi Reichard 1950 : 4-6, pour les Navajos) ; les oppositions sont remplacées par des polarités où les extrêmes se rejoignent, et les qualificatifs restent toujours relatifs.

5. L'expression « Big Guy », traduite ici par « grands gars », est souvent utilisée pour parler non seulement des humains, mais aussi des gros animaux et des *gguux* de grande taille, y compris les grands êtres fantomatiques qui peuplent la forêt, et les *nakani*, aussi appelés « gens-des-bois », « *bushmen* » ou « *brusmen* ».

6. J'avais devant moi deux exemples comparables : d'abord, Vladimir Bogoras (1904) rapporte que chez les Tchukchees certaines maladies auxquelles s'attaquaient les guérisseurs étaient censées être causées par des « *kets* » ou « esprits » invisibles. Lorsque Bogoras demanda pourquoi ces esprits étaient invisibles, on lui répondit : c'est parce qu'ils sont tout petits… L'invisibilité ne correspond donc pas nécessairement à une absence de matérialité, et les microbes et les « esprits » se retrouvent conjoints au moins dans la traduction. Plus tard, et ailleurs, alors que j'explorais la nature et l'utilisation de la fumée, des encens et des fumigations chez les peuples autochtones de l'Est et du Centre canadien, je découvris que les plantes utilisées spécifiquement pour purifier l'atmosphère et écarter les mauvais esprits, contenaient toutes des composés volatils insecticides : moustiques et esprits se retrouvaient là encore conjoints.

7. D'après Henry Sharp, les monstres, animaux géants et autres manifestations « imaginaires » permettent à des communautés athapascanes d'arriver à ce que qu'il appelle des paradigmes explicatifs étendus (Sharp 1987 : 229). Voir aussi Sharp 1988, pour une analyse de l'application d'un tel paradigme dans la vie quotidienne d'un camp chipewyan, lors de l'irruption d'un « yéti » et de chasseurs américains dans leur territoire.

Ouvrages cités

BILLUM, John, Molly BILLUM et Millie BUCK, 1979 : *Atna' Yanida'a: Ahtna Stories*. National Bilingual Materials Development Center, Anchorage.

BOAS, Franz, 1897 : « Northern Elements in the Mythology of the Navajo ». *American Anthropologist* 10 : 371-376.

BOGORAS, Waldemar, 1904 : *The Chukchee*. Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 11, New York.

BUCK, Mildred, et James KARI (dir.), 1990 [1975] : *Ahtna Noun Dictionary*. Alaska Native Language Center, University of Alaska, Fairbanks.

CARMICHAEL, David L., et Claire R. FARRER, 2012 : « We do not forget, we remember: Mescalero Apache origins and migration as reflected in their place names », in D.J. Seymour (dir.), *From the Land of Ever Winter to the American Southwest, Athapaskan Migrations, Mobility and Ethnogenesis* : 182-197. The University of Utah Press, Salt Lake City.

CRUIKSHANK, Julie, 2005 : *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Canadian Studies Series, University of British Columbia Press, Vancouver.

CURTIS, Edward, 1970 [1928] : *The North American Indians*, vol. XVIII. Johnson Reprint Corporation, New York.

DE LAGUNA, Frederica, 1954-1964 : *Atna Field Notes*. Unpublished manuscript.

—, 1969 : « The Atna of the Copper River, Alaska: The worlds of Men and Animals ». *Folk* 11-12 : 17-26.

DE LAGUNA, Frederica, et Catherine McCLELLAN, 1954-1968 : *Field Notes*. Manuscript 1. Copper Center.

—, 1998 : *Notes for a Monograph on the Atna*. Manuscript 2.

FRANCISCAN FATHERS, 1968 : *An Ethnological Dictionary of the Navajo Language*. St. Michaels Press, Arizona.

GORDON, Bryan C., 2012 : « The Ancestral Chipewyan Became the Navajo and Apache: New support for the Northern Plains – Mountain route to the American Southwest », in D.J. Seymour, (dir.), *From the Land of Ever Winter to the American Southwest, Athapaskan Migrations, Mobility and Ethnogenesis* : 303-355. The University of Utah Press, Salt Lake City.

GUÉDON, Marie-Françoise, 1968 : *Atna Field Notes 1968*. Unpublished manuscript.

—, 1974 : *People of Tetlin. Why are you singing*? Service canadien d'ethnologie, Mercure 9, Musée national de l'Homme, Ottawa.

—, 2005 : *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*. Les Presses de l'Université Laval, Québec.

HEINE, Michael, *et al.*, 2001 : *Gwichya-Gwich'in Googwandak: The History and Stories of the Gwichya-Gwich'in as told by the Elders of Gwich'in*. Social and Cultural Institute, Tsiigehtchic et Yellowknife.

JETTÉ, Julius, 1911 : « On the Superstitions of the Ten›a Indians (middle part of the Yukon Valley, Alaska) ». *Anthropos* 6 : 95-108, 241-259, 602-615 et 699-723.

JETTÉ, Julius, et Elisa JONES, 2000 : *Koyukon Athapaskan Dictionary*. Alaska Native Language Center, University of Alaska Fairbanks, Fairbanks.

KARI, James, 1986 : *Tatl'ahwt'aenn Nenn'. The Head Waters People's Country, Narratives of the Upper Ahtna Athapaskans*. Alaska Native Language Center, University of Alaska, Fairbanks.

—, 1990 : *Athna Athabaskan Dictionary*. Alaska Native Language Center, University of Alaska, et Ahtna Inc., Fairbanks.

—, 2010 : « The Concept of Geolinguistic Conservationism in Na-Dene Prehistory », in James Kari et Ben A. Potter (dir.), *The Dene-Yeniseian Connection* : 194-222. Anthropological Papers of the University of Alaska, Vol. 5, NS (1-2).

LOCKE, Raymond Friday, 1992 [1976] : *The Book of the Navajo*. Mankind Publishing Company, Los Angeles.

MARTIN, Nastassja, 2016 : *Les âmes sauvages*. La Découverte, Paris.

McCLELLAN, Catherine, 1975 : *My Old People Say: An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*, part 1 and 2. Ethnologie 6. Musée national de l'Homme, Ottawa.

McKENNAN, Robert A. 1959 : *The Upper Tanana Indians*. Yale University Publications in Anthropology 14, Yale University Press, New Haven.

—, 1965 : *The Chandalar Kutchin*. Arctic Institute of North America, Technical Paper 17, Montréal.

OSGOOD, Cornelius, 1936 : *Contributions to the Ethnography of the Kutchin*. Yale University Publications in Anthropology 57, Yale University Press, New Haven.

—, 1937 : *The Ethnography of the Tanaina*. Yale University Publications in Anthropology 16, Yale University Press, New Haven.

PETITOT, Émile (o.m.i.), 1876 : *Dictionnaire de la langue Déné-Dindjie*. Ernest Leroux éditeur, Paris.

—, 1887 : *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest. Textes originaux et traduction littérale*. E. Renaud de Boise, Alençon.

REICHARD, Gladys, 1950 : *Navaho Religion: A study of Symbolism*. Bollingen Series XVIII, Princeton University Press, Princeton.

RICE, Keren, 1978 : *Hare Dictionary*. Northern Societies Research Division, Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa.

—, 2012 : « Linguistic Evidence Regarding the Apachean Migration », in D.J. Seymour (dir.), *From the Land of Ever Winter to the American Southwest, Athapaskan Migrations, Mobility and Ethnogenesis* : 240-270. The University of Utah Press, Salt Lake City.

RIDINGTON, Robin, 1976 : « Wechuge and Windigo: A Comparison of Cannibal Belief among Boreal Forest Athapaskans and Algonkians ». *Anthropologica* 18(2) : 107-129.

—, 1988 : *Trail to Heaven. Knowledge and Narrative in a Northern Native Community.* Douglas and McIntyre, Vancouver et Toronto.

SAPIR, Edward, 1921 : *Language: An introduction to the Study of Speech*. Harcourt, Brace and World, New York.

SAXON, Leslie, et Mary SIEMENS (dir.), 1996 : *Tłicho Yatii Enihtl'è, A Dogrib Dictionary*. Dogrib Divisional Board of Education, Dettah, Rae-Edzo, Rae Lakes, Snare Lake, NWT.

SEYMOUR, Deni J., (dir.), 2012 : *From the Land of Ever Winter to the American Southwest, Athapaskan Migrations, Mobility and Ethnogenesis*, The University of Utah Press, Salt Lake City.

SHARP, Henry S., 1987 : « Giant Fish, Giant Otters, and Dinosaurs: "Apparently Irrational Beliefs" among the Chipewyan ». *American Ethnologist* 14(2) : 226-235.

—, 1988 : *The transformation of Big Foot*. Smithsonian Institution, Washington.

SSDEC (South Slave Divisional Educational Council), 1996 : *?Erehtl'ísch o, Dëne Dédliné Yatié, Denínu Kué Yatié, Chipewyan Dictionary.* South Slave Divisional Educational Council, Yellowknife. <http://www.ssdec.nt.ca/ablang/ablanguage/chiptionary/Chipewyan%20Dictionary.pdf> (consulté le 15 janvier 2018).

—, 2014 : *?erehtl'ís, Dëne Sołiné Yatié, Łuskëlk'e T'iné Yatié, Chipewyan Dictionary.* Yellowknife.

THOMPSON, Chad, 1990 : *K'etetaalkkaanee, The One Who Paddled Among the People and Animals: An Analytical Companion Volume*. Yukon Koyukuk School District and Alaska Native Language Center, University of Alaska Fairbanks, Fairbanks.

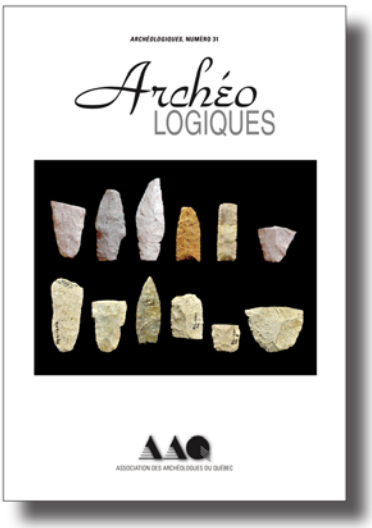
TSUCHIYAMA, Tamie, 1947 : *A Comparison of the Folklore of the Northern, Southern, and Pacific Athapaskan*. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

WYMAN, Leland C., et S.K. HARRIS, 1941 : *Navajo Indian Medical Ethnobotany*. University of New Mexico, Bulletin 366(3), n° 5, Albuquerque, NM.

WRIGHT, Arthur, 1977 : *First Medicine Man: The Tale of the Yobaghu-Talyonunh*. O.W. Frost, Anchorage.

***Archéologiques* n° 31**

Revue de l'Association des archéologues du Québec



http://www.archeologie.qc.ca

Le site Fortier ou BkEu-3: un deuxième site du Paléoindien récent à Weedon
Claude Chapdelaine et Éric Graillon

Les marchands-voyageurs: une communauté en mouvement
Amélie Allard

Fort Péninsule, Parc national Forillon: exploration archéologique d'une batterie côtière de la Seconde Guerre mondiale dans la baie de Gaspé
Martin Perron

Réflexivité, défis et apprentissages de l'archéologie publique au site archéologique de la Maison Nivard-De Saint-Dizier à Montréal
Jennifer Bracewell

Note de recherche – *Michael Murphy: pipier ou fabricant de pipes à fumer à Montréal?*
Christian Roy

Note de recherche – *Une triviale quête de sens à propos d'un rond de cuivre*
Martin Royer

Note de recherche – *Au cœur de l'archéologie publique: portrait d'un domaine de recherche en expansion*
Laurence G. Bolduc

Note de recherche – *Standardisation des fiches numériques pour inventaire ostéologique*
Eléa Gutierrez

Note de recherche – *Méthodes bioarchéologiques appliquées à la fouille de vestiges zooarchéologiques: résultats d'une collecte expérimentale*
Louis-Vincent Laperrière-Désorcy

Entrevue croisée avec Anne-Marie Balac et Marcel Moussette
Propos recueillis par Christian Gates St-Pierre

Comptes rendus

Tu sais, mon vieux Jean-Pierre — Essays on the Archaeology and History of New France and Canadian Culture in Honour of Jean-Pierre Chrestien, John Willis (éd.). Revu par Catherine Losier

L'Archaïque au Québec: Six millénaires d'histoire amérindienne, Adrian L. Burke et Claude Chapdelaine (éd.). Revu par Nicolas Fortier

Les Abébakis d'Odanak, un voyage archéologique, Geneviève Treyvaud et Michel Plourde. Revu par Frédéric Hottin

Eau – dans le sillage du temps, Daniel Laroche et Michel Plourde (éd.). Revu par Agnès Gelé

Ramah Chert: A Lithic Odyssey, Jenneth E. Curtis et Pierre M. Desrosiers (éd.). Revu par Luc Litwinionek

Publications de l'année en archéologie québécoise
Christian Gates St-Pierre, Michel Plourde et Geneviève Treyvaud