

**VISIONS ET CONVERSIONS CHEZ LES
DENES THA.
EXPÉRIENCES RELIGIEUSES CHEZ UN
PEUPLE AUTOCHTONE CONVERTI**

Jean-Guy A. Goulet¹

—

Nombreux sont les Dènès Tha de l'Assomption, au Nord-Ouest de la province de l'Alberta, au Canada, qui participent activement au sein de deux traditions religieuses: la leur, héritée de leur ancêtres, et la religion catholique, reçue des missionnaires.² Devant ce phénomène deux hypothèses

¹ Jean-Guy A. Goulet est professeur au département d'anthropologie de l'Université de Calgary.

² L'Assomption est le nom d'une réserve indienne où vivent près de mille Dènès Tha. La réserve est aussi connue sous le nom de Chateh. Le premier nom provient des missionnaires, le second, plus récent, provient des Dènès Tha (voir Asch 1981: 338 pour une carte géographique indiquant la position exacte de l'Assomption). Les anthropologues désignent la population de l'Assomption soit comme «Esclaves» (Asch, 1981: 348; 1986), soit comme «la branche dènè tha des Indiens Castors» (Smith, 1987: 444). Le présent travail repose sur plusieurs séjours de recherches à l'Assomption, les plus importants se déroulant de janvier 1980 jusqu'à juillet 1984, en raison de six mois par année. Des visites annuelles plus courtes ont suivi depuis. Les deux premiers stages de travail sur le terrain furent consacrés presque exclusivement à l'étude de la langue, ce qui devait éventuellement permettre des conversations régulières avec des Dènès Tha généralement unilingues et avec les «prophètes» dènè tha plus particulièrement. D'un point de vue linguistique il serait plus exact d'écrire Dènè Dha, mais les gens de Chateh ont

s'offrent à nous, celle d'un dualisme religieux et celle d'un syncrétisme religieux. Selon la première hypothèse, les Dènès Tha, à l'instar de nombreux autres groupes autochtones en Amérique, font l'utilisation de deux systèmes de croyances, se complétant l'un l'autre afin de répondre à un éventail varié de besoins psychologiques et sociaux. Selon la deuxième hypothèse les Dènès Tha ont tout simplement accepté l'ensemble de la symbolique et de la pratique chrétienne, sans en modifier l'aspect extérieur mais en le réinterprétant de manière à ce qu'il soit assimilable et utilisable à l'intérieur de leur vision du monde, elle-même demeurée intacte malgré l'activité missionnaire dont ils sont l'objet depuis plus d'un siècle. C'est la deuxième de ces thèses que nous soutiendrons dans le présent travail.

Tout en examinant la religion traditionnelle des Dènès Tha dans son interaction avec le christianisme, nous chercherons à dégager les processus par lesquels les Dènès Tha en sont venus à se convertir tout en maintenant leur vision du monde et tout en continuant à valoriser leurs propres rituels religieux. Tout au cours de ce travail, nous soulignerons à maintes reprises à quel point la religion traditionnelle incorpore les symboles chrétiens clefs sans pour autant modifier sa vision du monde et de la vie. L'importance des rêves dans la constitution d'un monde dènè tha christianisé est particulièrement visible dans le récit que fait Alexis Seniantha d'une expérience centrale dans son développement chamanique. Ce récit, qui nous plonge au coeur même de l'expérience religieuse des Dènès Tha «convertis» et devenus catholiques romains, servira d'excellente entrée en matière aux questions qui nous intéressent ici.

Une vision chamanique chrétienne?

Alexis Seniantha, né en 1908, fut baptisé en 1912, et marié à l'église en 1923. Il est reconnu comme un membre fidèle de la religion catholique. Pourtant, dans la communauté autochtone,

retenu l'orthographe traditionnelle, Dènè Tha, que nous suivons à notre tour.

il est le prophète dènè le plus réputé pour son savoir et son pouvoir chamanique. Deux identités, que l'on pourrait tenir pour contradictoires, mais qui peuvent indiquer aussi que nous sommes en présence d'un chaman chrétien.³ Le récit qui suit appuie la seconde interprétation.

En 1928, à la suite de la naissance de son troisième enfant, Alexis tombait gravement malade et demeurait quinze jours sans manger et sans boire. Lorsqu'il raconte cet épisode de sa vie, Alexis soulève la peau de ses poignets en disant: «Il ne me restait plus que les os; j'ai frôlé la mort». Durant le quinzième et dernier jour de ce jeûne involontaire, Alexis eut une vision. Dans cette vision, une voix l'invite à suivre un sentier qui le conduit dans une belle contrée remplie d'animaux et de fleurs. Il marche jusqu'à un endroit où il ne peut plus avancer; il se rend compte alors qu'il est debout, face à l'abîme, à l'extrémité d'une planche de bois:

De là, moi aussi, comme mon grand-père [lui aussi prophète] j'ai vu l'Assomption. Et j'ai vu comment la boisson entrait sur la réserve, et j'ai vu des prêtres qui partaient et des soeurs qui partaient, et des prêtres qui sont mariés et des soeurs qui sont mariées.

Alors tout à coup on m'a dit "descends, sautes en bas, retournes à l'Assomption." Et comme je voyais tout cela je ne voulais plus retourner. Je voulais rester là où j'étais. Alors, quand j'ai entendu pour la première fois le commandement de sauter, je n'ai pas bougé. La deuxième fois qu'on m'a dit "sautes" je n'ai pas bougé. La troisième fois je ne bougeais

³ J'utilise le terme chaman dans le sens général défini par Pandian (1990) qui étend le terme au-delà des sociétés dites primitives afin de l'appliquer à tout spécialiste religieux qui a la capacité de communiquer directement avec les pouvoirs et les êtres de l'au-delà.

toujours pas. *Alors j'ai beaucoup souffert. C'était comme si quelqu'un mettait des clous dans mes mains, dans mes pieds, et mettait un couteau ici dans mon côté. Ça faisait tellement mal, j'ai tellement souffert, qu'à la quatrième reprise, lorsque cette même voix m'a dit, "sautes", alors j'ai sauté. À ce moment-là cette même voix m'a dit: "regarde derrière toi, et regarde ton signe." Alors je regarde en arrière et je vois un grand morceau de bois en forme de croix avec un homme dessus. Et alors la voix me dit, "chaque fois que tu parleras en public sur des choses importantes, sur des choses religieuses, tu auras ce signe en main. Cela est le Fils de Dieu".* (Hernou, 1982: 117)⁴

Depuis cette expérience, Alexis porte toujours un petit crucifix dans sa poche de pantalon, crucifix qu'il tient dans sa main droite lorsqu'il fait un discours public en tant que prophète. Ce crucifix, obtenu du missionnaire, qu'il tient à titre de signe personnel à la suite de son expérience vécue dans l'au-delà, indique la profondeur psychique et culturelle à laquelle les

⁴ Paul Hernou (1982) rapporta ce rêve après l'avoir entendu raconter par Alexis Seniantha à l'occasion de la Conférence internationale sur l'unité autochtone tenue à l'Assomption en août 1979. Hernou, missionnaire parmi les Cris depuis plus de vingt-cinq ans, était le seul non-autochtone participant à cette rencontre qui réunissait, entre autres, des anciens Mohawks, Cris, Dènès, Hopis, ainsi que des représentants de groupes autochtones de l'Amérique centrale. Dans son compte rendu du rêve d'Alexis Seniantha, Hernou rapporte qu'Alexis raconta son rêve en tenant un crucifix dans sa main. Selon Hernou, Alexis présenta alors son rêve comme survenant au cours d'une randonnée en forêt. Pour ma part, au cours des dernières dix années, j'ai souvent entendu le même rêve de la part d'Alexis Seniantha, toujours présenté comme partie intégrante de sa maladie et du jeûne forcé de quinze jours à la suite de la naissance de son troisième enfant.

symboles chrétiens se trouvent aujourd'hui intégrés à la religion traditionnelle au sein de laquelle il fonctionne comme prophète.

Ce récit nous conduit à dégager quatre aspects touchant les multiples interactions entre l'expérience religieuse des Dènès Tha et le christianisme. En premier lieu, nous chercherons à décrire la vision du monde qui sous-tend la vie d'Alexis Seninatha et des autres Dènès Tha. Trois phénomènes, celui de la réincarnation, celui du rapport entre les Dènès Tha et les esprits des animaux, et celui des rêves/visions qui donnent à tous et à chacun son pouvoir et son insertion dans la vie du groupe, éclairciront des aspects essentiels de cette vision autochtone du monde. Nous démontrerons ainsi à quel point les Dènès Tha d'aujourd'hui ressemblent aux Dènès de la fin du dernier siècle décrits par Karen Abel et Emile Petitot.⁵ En second lieu, nous chercherons à préciser les rapports qu'entretiennent les prophètes/rêveurs dènè contemporains avec ceux dont on trouve mention dans les écrits des explorateurs, marchands et

⁵ C'est au plan de l'organisation sociale et économique dènè que les plus grands changements sont survenus au cours du siècle dernier. Sur la réserve où ils vivent, l'auto et le camion, la moto-neige et le moteur hors-bord ont pratiquement éliminé la charette et le cheval, le canot, et la traîne à chien. L'électricité et la télévision se retrouvent dans tous les domiciles. L'unité sociale de base n'est plus la bande mais la maisonnée qui consiste le plus souvent en trois générations de membres familiaux réunis sous un même toit. Les allocations familiales, les pensions de vieillesse et le bien-être social constituent des sources de revenus importantes. La majorité des adultes gagnent des salaires, sur la réserve même, ou dans d'autres localités, à même un vaste éventail d'emplois temporaires. Même si toutes les familles achètent au magasin local de la nourriture importée du «Sud», on consomme une part importante de gibier ou de produits «sauvages»: caribou, orignal, chevreuil, castor, lièvre, poisson, et fruits. Les Dènès Tha s'identifient comme catholiques romains. Les enfants vont à l'école publique locale où ils apprennent l'anglais tout en continuant à parler leur langue lorsqu'ils jouent dans la cour de l'école.

missionnaires, souvent analysés dans les travaux des historiens de la mission chez les Dènès ou Athapascans du Nord-Ouest canadien (Abel, 1984, 1986, 1989; Champagne, 1983; Grant, 1980, 1984; McCarthy, 1981; Mulhall, 1986). La tradition orale dènè viendra corriger ici les conclusions trop hâtives d'historiens qui croient que, dans les communautés dènèes, on oublie vite les prophètes et leur message à la suite de leur décès. En troisième lieu, nous analyserons les rapports qu'entretiennent la figure du prophète dènè et la figure du prêtre. Nous nous attarderons alors à la manière dont les Dènès Tha conçoivent les ressemblances et différences entre ces deux spécialistes de la prière, tant au niveau de leurs fonctions, qu'au niveau de l'espace qu'ils occupent dans la communauté. L'examen de cette question nous permettra de voir que c'est en s'appuyant sur la distinction dènèe entre le prophète, homme d'expérience et le prêtre, homme de lettres, qu'Alexis Seniantha peut se présenter aujourd'hui comme un chaman chrétien. Enfin, en quatrième et dernier lieu, nous chercherons à dégager le sens et la portée de la vision et de la conversion d'Alexis Seniantha. Nous identifierons les processus psychologiques et culturels impliqués dans la transformation d'une religion autochtone traditionnelle qui incorpore à même sa vie les symboles majeurs de la foi et de la pratique chrétienne. C'est en identifiant de tels processus qu'il nous sera possible de dépasser la thèse du dualisme religieux chez les autochtones d'Amérique, thèse si souvent reprise par les auteurs (Rousseau, 1952; Morrisset, 1978; Mulhall, 1986; Powers, 1987; Beaudry, 1991) et que j'ai moi-même avancée dans des publications antérieures (Goulet, 1982; Peelman et Goulet, 1983).

La vision du monde des Dènès Tha

Tout comme le font les autres Dènès Tha, Alexis Seniantha prend pour acquis que les êtres humains vivent soit sur «notre terre», *ndahdihgeh*, ou sur «l'autre terre», *ech'uhdihgeh*, qu'on nomme aussi *yake*, «ciel», ou *Ndahxota dihgeh*, «la terre de Dieu». Aux yeux des Dènès Tha, il est possible et même normal que les humains vivant sur cette terre et les défunts communiquent entre eux par le moyen des rêves et des visions. Il est généralement admis que l'âme des défunts préfère souvent revenir vivre sur «notre terre» plutôt que d'entreprendre le voyage vers «l'autre terre». Sur «notre terre», on fait donc régulièrement l'expérience d'apparitions de défunts qui cherchent à se réincarner.⁶ Ainsi en juin 1983, tout en me parlant de son frère décédé, une femme me disait: «Il est apparu à notre domicile et il veut être un bébé à nouveau; il a aussi été vu auprès de l'école.» Au mois de janvier 1984, revenant à l'Assomption après une absence de six mois, on me disait: «Il y a maintenant plusieurs personnes aux alentours qui cherchent à naître à nouveau.»

Il n'est donc pas surprenant de rencontrer de nombreux Dènès Tha, catholiques romains dévôts, qui se présentent eux-mêmes et se représentent les uns les autres comme individus réincarnés. À la suite de leur mort, ils disent avoir cherché et trouvé une femme à travers laquelle naître à nouveau. Dans chaque famille on remarque constamment, chez un nouveau-né et chez les enfants, des marques physiques et des traits psychologiques caractéristiques de leur existence antérieure. Un homme appellera la fille de sa soeur «mon fils» parce qu'il la sait être la réincarnation de son fils décédé. Un autre homme

⁶ Lorsqu'ils s'expriment en anglais les Dènès Tha bilingues n'emploient pas le mot «réincarnation». Ils/elles ont plutôt recours à des expressions telles que «il/elle a été refait/e», «he/she was done again», expressions qui sont fort proches de la manière dont ils s'expriment dans leur langue: *dene anndatsindla*, «une personne qui a été refaite».

appellera une employée du magasin «mon frère» parce qu'il la sait être son frère cadet réincarné. Et ainsi de suite chaque famille reconnaît quelques individus qui sont réincarnés (Goulet, 1988).⁷

Mais ce qui est évident aux yeux des Dènès Tha ne l'est pas nécessairement pour les Blancs. À ce sujet, j'ai entendu de la part de travailleurs sociaux blancs des propos fort semblables à ceux que l'on trouve chez Emile Petitot qui, en 1876, à la suite de son contact avec les Dènès des Territoires du Nord-Ouest, affirmait qu'il avait tenté en vain de «chasser de l'esprit d'une jeune fille la persuasion où elle était d'avoir vécu antérieurement à sa naissance, sous un autre nom et avec des traits autres que ceux que je lui connaissais» et qu'il n'avait non plus su «empêcher une vieille femme de revendiquer la propriété de l'enfant de sa voisine, sous le spécieux prétexte qu'elle reconnaissait en lui l'âme émigrée de son fils décédé» (Savoie, 1971: 79). Hier comme aujourd'hui on constate que, du point de vue des Dènès, l'acceptation de la religion catholique n'implique pas une réorganisation majeure de leurs croyances et de leur vision du monde.⁸

⁷ On rapporte le même phénomène parmi les chrétiens dévôts autochtones chez les Kutchins du Yukon (Slobodin, 1970) et chez les Gitksan-Wets'uwet'en et Castors du Nord-Est de la Colombie-Britannique (Mills, 1988). La croyance en la réincarnation chez les autochtones canadiens est d'ailleurs le thème d'un volume, *Amerindian Rebirth*, à paraître sous peu aux Presses Universitaires de l'Université de Toronto, sous la direction d'Antonia Mills et de Richard Slobodin.

⁸ D'autres anthropologues ont aussi souligné la facilité avec laquelle les groupes dènè incorporent à leur système religieux les thèmes et les pratiques d'origine chrétienne: «Les shamans sont parmi les individus les plus importants au sein des groupes autochtones du Yukon, au Canada. Malgré le fait que ces adeptes autochtones se soient alliés au christianisme de maintes manières, l'analyse suggère que le degré de syncrétisme est actuellement plutôt faible, et que l'absorption chamanique du christianisme représente un cas exemplaire d'un modèle d'adaptation qu'il est possible de discerner

Sur «notre terre», les animaux qu'on y rencontre dans la forêt sont aussi les manifestations de formes animales spirituelles. Ces animaux peuvent s'attacher à un individu et devenir ainsi son animal protecteur. Jusqu'à tout récemment, avant même l'adolescence, la très grande majorité des Dènès Tha faisaient l'expérience de rencontre avec des animaux qui devenaient leur animal protecteur. Aujourd'hui encore on rencontre des parents qui encouragent leurs enfants à s'aventurer dans la forêt dans l'espérance qu'ils reviennent avec un esprit protecteur. Ainsi lorsque je demandais à une mère si elle s'inquiétait lorsque ses jeunes enfants, âgés de sept à dix ans, s'absentaient dans la forêt, elle me répondait immédiatement qu'au contraire une longue absence laissait entrevoir la possibilité que ses enfants reviennent avec l'expérience d'un animal. L'individu qui rencontre ainsi un animal est connu comme «une personne qui connaît un animal», *dene wonlin edadihi*. Cette personne suspend alors au-dessus de son lit quelque partie de son animal protecteur, tout comme Emile Petitot le remarquait chez les Loucheux, un groupe dènè, qu'il visita à quatre reprises entre 1865 et 1877: «Les Indiens se procurent, dès qu'ils ont reçu l'initiation, une peau ou quelque partie de l'animal afin d'en fabriquer une amulette, un talisman. Griffes, queues, oiseaux empaillés ou étalés (...). On portait ces objets sur soi. On en décorait les pirogues, les berceaux et les

dans tous les autres aspects de la vie autochtone. Ceci implique une disposition à entretenir et même à rechercher des idées nouvelles. Toutefois, comme on incorpore seulement ces concepts qui aident pratiquement dans la vie quotidienne, les traditions autochtones peuvent demeurer pour ainsi dire inchangées. Cette tendance est liée à une approche fluide et non-formelle, bien que pragmatique, à la vie, ainsi qu'à un désir prononcé d'éviter quelque crise ouverte que ce soit» (McClellan, 1956: 130). Voir aussi Beaudry, 1991; McGee, 1961: 125-137; McClellan, 1956: 134-136; McKennan, 1965: 86-87; Mills, 1982; Ridington, 1978; et Rogers, 1962, pour des analyses de la compréhension dènèe des symboles et concepts chrétiens.

couches; et les époux prenaient leur repos sous le regard de l'animal tutélaire, suspendu au-dessus de leur lit.» (Savoie, 1971: 90). Plusieurs époux dènè tha continuent à prendre leur repos de même aujourd'hui.⁹

La connaissance d'un animal est habituellement accompagnée d'un ou des chants ainsi que d'un don ou pouvoir de guérir certaines maladies. Ce pouvoir est toutefois conditionnel; il peut disparaître ou se retourner contre son titulaire si celui-ci ou celle-ci enfreint certains tabous. Ainsi une Dènè Tha m'affirmait: «Si tu as un pouvoir, il ne faut pas manger cela car tu pourrais en mourir» (*if you have power you do not eat that kind because it can kill a person*). À l'interdiction de consommer la chair de son animal protecteur s'en ajoutent nombre d'autres. Celui ou celle qui a l'aigle comme animal protecteur ne peut s'exposer au flash d'une caméra qu'on compare à l'éclat de l'oeil de l'aigle (Ridington, 1976: 114-115; Goulet, 1982: 8-9). Une personne qui a l'araignée comme animal protecteur ne doit pas écouter le violon ou la guitare, dont on associe les cordes aux fils de la toile d'araignée (Ridington, 1990: 168). Faire fi de ces interdictions, c'est à coup sûr provoquer l'animal protecteur dont le pouvoir devient alors trop fort et se tourne contre son titulaire.

Ces données culturelles sont essentielles à la compréhension des événements suivants dont je fus témoin à l'Assomption en mars 1980 (Goulet, 1982: 9). La messe se déroulait normalement en présence d'une douzaine de Dènès Tha et d'un visiteur blanc. Ce dernier entreprit, sans aucun avertissement, de prendre quelques photos à l'aide d'une caméra avec flash. Le flash provoqua immédiatement la consternation chez les Dènès Tha qui se retournèrent tous vivement vers le photographe. Au moment où celui-ci prenait une deuxième photo, un Dènè Tha déguerpit, sortant de l'église à la course, chapelet à la main. Plus

⁹ Des pratiques similaires sont rapportées pour d'autres groupes dènè: les Flancs-Peau-de-Chien (Duchaussois, 1923: 218-129), les Castors (Ridington, 1978: 9-17); et les Chipewyan (Smith, 1973: 8).

tard les gens devaient me dire que cette personne ne pouvait pas demeurer en présence du flash car elle craignait pour sa vie. On précisait que son comportement pouvait très bien se comprendre, étant donné sa «superstition». Lorsque je demandai la traduction de «superstition» en dènè on me dit immédiatement: *Dene wonlin edadihi*. Lorsque je demandai qu'on me traduise en anglais cette expression dènè, on me répondit sans hésitation: «A person who knows an animal», une personne qui connaît un animal. Il m'apparut clairement que le simple passage d'une traduction à l'autre conduisait à un tout autre monde, dènè celui-là, monde que les blancs et les missionnaires ont pour la plupart dénigré comme superstition ou erreur.¹⁰ Il n'est pas étonnant

¹⁰ Le 8 janvier 1847 Monseigneur de Mazenod, évêque de Marseille et fondateur des Oblats de Marie Immaculée, adressait une lettre au père Pascal Ricard O.M.I., dans laquelle il rappelait l'importance de leur mission aux prêtres qu'il avait envoyé évangéliser les autochtones du Nouveau Monde: «Je ne vous dis rien de ce qu'a de magnifique aux yeux de la foi le ministère que vous allez remplir. Il faut remonter jusqu'au berceau du christianisme pour trouver quelque chose de comparable. C'est aux apôtres auxquels vous êtes associés et les mêmes merveilles qui furent opérées par les premiers disciples de Jésus-Christ se renouvelleront de nos jours par vous, mes chers enfants, que la Providence a choisis parmi tant d'autres pour annoncer la bonne nouvelle à tant d'esclaves du démon qui croupissent dans les ténèbres de l'idolâtrie, et qui ne connaissent pas Dieu» (de Mazenod, 1978: 156). Cette vision des autochtones allait s'exprimer aussi dans l'échelle du père Lacombe, missionnaire oblat métis. Conçue en 1872, cette échelle, qui décrit l'histoire du salut, place clairement les païens sur la route qui conduit droit à l'enfer (voir Champagne, 1983: 111-117 pour une présentation de l'histoire et du contenu de cette échelle). En 1876, écrivant au colonel James F. McLeod afin de lui demander son appui pour les écoles résidentielles tenues par les missionnaires afin d'évangéliser et de civiliser les autochtones, Mgr Grandin affirmait: «En sortant de nos maisons ces enfants n'ont plus rien des sauvages que le sang; ils ont même oublié leur langue naturelle si bien que la vie sauvage ne leur est plus possible; nous leur inspirerons pour ce genre de vie

d'entendre les Dènès reprendre ces mêmes termes, lorsqu'ils s'expriment en anglais, pour référer à leurs croyances et pratiques traditionnelles. Cependant ce langage péjoratif disparaît tout à fait lorsqu'on s'exprime, au sujet de ces mêmes réalités, dans la langue autochtone.

Un individu qui, tel Alexis Seniantha, connaît un animal et qui a su acquérir la capacité de voyager entre «notre terre» et «l'autre terre» par l'intermédiaire des rêves et des visions est connu comme *ndatin*¹¹, qui se traduit littéralement par «il/elle a rêvé». D'un prophète on dit que son esprit est puissant, *miindi ndaatse*. Le sens de cette expression se trouve éclairé par les exemples suivants. On me demanda un jour d'inviter Alexis Seniantha à des cérémonies autochtones qui devaient avoir lieu dans une communauté crie voisine.¹² À la suite d'un rêve, Alexis devait s'abstenir d'assister à ces cérémonies. Son rêve lui montra deux individus venant à lui pour lui serrer la main au cours d'une cérémonie qu'il présidait, à la suite de quoi, tout en décrivant des cercles autour de lui, ils s'éloignaient dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Peu après, toujours dans le rêve, Alexis tombait malade. Alexis conclut qu'il ne pouvait se

un dégoût prononcé, en sorte qu'ils sont humiliés quand on leur rappelle leur origine» (cité dans Champagne, 1983: 186). De telles affirmations de la part d'évêques et de missionnaires expriment la vision dominante du siècle dernier (Goulet, 1982: 2-6; Peelman et Goulet, 1983: 7-9; Champagne 1983; Mulhall, 1986). On pourra certes toujours trouver des exceptions, telle cette lettre de Mgr Taché à sa mère en 1851, dans laquelle il lui disait que «nos Montagnais, sans autres lumières que celles de leur raison, sont parvenus à la connaissance de Dieu, sans y joindre ce mélange grossier d'absurdités qui captivait les peuples les plus éclairés de l'antiquité» (Taché, O.M.I., 1853: 7). Ces exceptions n'en confirment pas moins la règle.

¹¹ Le *n* final dans l'orthographe signifie la nasalisation de la voyelle précédente.

¹² Voir Achiel Peelman (1991) pour une description et analyse théologique de cette rencontre.

rendre à l'endroit où se tiendraient les cérémonies à cause de la présence de deux individus qui l'exposeraient probablement à la «médecine d'une personne» qui lui serait nocive.¹³

Deux semaines plus tard des événements venaient confirmer le rêve prémonitoire d'Alexis. En effet l'ancien Cri qui présidait à la cérémonie en l'absence d'Alexis se trouva soudainement malade. Il fit immédiatement appel à un chaman, lui demandant un rituel de guérison. L'ancien Cri expliqua que son malaise était survenu immédiatement après que deux individus se furent approchés de lui au début de la cérémonie pour lui serrer la main, s'éloignant ensuite de lui tout en marchant autour de lui dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. L'ancien expliquait que ces individus l'avaient probablement exposé à des pouvoirs maléfiques. Je fus évidemment surpris d'entendre cet ancien Cri décrire ce qu'Alexis Seniantha m'avait raconté deux semaines auparavant. Lorsque je rapportai ces faits à Alexis Seniantha, il affirma tout simplement «mon esprit est fort et

¹³ Dans son récit Alexis Seniantha utilise l'expression *yu dene* [*yu* (médecine) *dene* (personne)]. Cette expression signifie tantôt le ou la spécialiste de la santé (l'infirmière ou le médecin blanc auquel on a recours en cas d'accident et de maladie), tantôt le pouvoir ou la médecine dènè, tirée soit des herbes, soit des pouvoirs reçus des animaux protecteurs. Cette médecine dènè peut être soit bénéfique, soit maléfique, selon l'intention de celui ou de celle qui la détient et l'emploie. Les Dènès Tha disent en effet qu'ils peuvent être malades soit à la manière des Blancs, soit à la manière des Dènès. Dire de quelqu'un qu'il ou qu'elle est malade à la manière dènè ou autochtone c'est affirmer qu'un autre Dènè Tha, ou un autochtone d'un autre groupe, par exemple Cri ou Flanc-Peaux-de Chien, a utilisé son pouvoir contre le ou la malade. Comme la médecine occidentale ne peut rien contre une maladie d'origine autochtone, seule l'intervention d'un autochtone qui connaît un animal et a donc aussi un pouvoir de guérison, *yu dene*, peut intervenir et contrecarrer la «médecine» d'autrui. On peut donc parler ici de dualisme médical.

parce que je rêve je sais», *siindi ndaatse uh ndahtit'ah edawohdi*.¹⁴

À une autre occasion, au mois d'août 1984, on me demanda de présenter du tabac à Alexis Seniantha afin qu'il prie pour le succès de la visite du Pape Jean-Paul II à Fort Simpson, visite prévue pour le début du mois suivant. Tout en acceptant le tabac, Alexis me dit qu'il le placerait sous son oreiller. Quelques jours plus tard, il me racontait des rêves selon lesquels le Pape ne serait probablement pas présent à Fort Simpson bien qu'une foule nombreuse s'y réunirait sans aucun incident. Alexis insistait pour dire que le rassemblement des Dènès à Fort Simpson demeurerait fort important même sans la présence du pape. Au début du mois de septembre je me retrouvais à Fort Simpson avec Alexis et plusieurs autres Dènès Tha de Chateh. Le 18 septembre, lorsqu'une brume épaisse empêcha l'avion papal d'atterrir, Alexis et ses compagnons n'étaient nullement surpris. Pour eux, l'esprit du «rêveur» ou du chaman est puissant et prévoit le cours des événements à venir.¹⁵

Une tradition prophétique

¹⁴ Pour une analyse ethnométhodologique du récit de ce rêve qui en vient à être perçu comme étant «confirmé» dans les «faits», voir Watson et Goulet (1992).

¹⁵ Il est à noter qu'au moment où il me racontait ces rêves Alexis Seniantha utilisait l'adverbe *enuudli*, «probablement», pour indiquer qu'il serait *probablement* exposé à de la médecine indienne nocive s'il se rendait à l'invitation qui lui était faite, et indiquer que le pape ne serait *probablement* pas à Fort Simpson tel que prévu. Typiquement le récit d'un rêve traite d'événements probables ou possibles, sans engager plus loin. Aussi, si le Pape avait été présent à Fort Simpson, ou si l'ancien Cri n'avait pas éprouvé les difficultés qu'il attribuait à une mauvaise médecine indienne, cela n'aurait en rien infirmé la confiance qu'Alexis en particulier, et les Dènès Tha en général, accordent aux rêves.

Dans son étude des rapports entre la religion dènè traditionnelle et la religion chrétienne, l'historienne Karen Abel (1984; 1986) trouve plusieurs références aux prophètes ou rêveurs dènè tant dans les journaux de Sir John Franklin (1820) et de Thomas Simpson (1836) que dans les écrits laissés entre 1849 et 1880 par de nombreux missionnaires catholiques. La lecture de ces témoins historiques la conduit à reconnaître que les prophètes dènè faisaient l'expérience de la vie tant sur le plan du monde physique que sur celui du monde spirituel: les prophètes dènè «voyagent à volonté entre ces deux mondes, et communiquent avec tout son ensemble, y compris les animaux, les autres âmes humaines, et nombre d'autres esprits qui demeurent sans nom» (Abel, 1986: 212). Le souci d'établir et d'entretenir des relations appropriées avec tous ces esprits dominait la vie puisque ces entités spirituelles pouvaient influencer sur «tous les aspects de la vie, aussi bien dans le domaine de la chasse que de la santé ou du climat» (Abel, 1986: 212).¹⁶

À partir des travaux de J.W. Grant et de M. McCarthy, Nicole Beaudry (1991: 271) reconstitue sous forme de tableau un ensemble de données sur dix prophètes dènès des années 1859 à 1874. Les éléments caractéristiques de cette tradition prophétique, qu'on retrouve encore aujourd'hui chez les Dènès Tha, sont «la réception et la transmission de messages divins, les miracles dont ils [les prophètes] sont capables, et certaines particularités, comme l'usage de chants ou d'incantations» (Beaudry, 1991: 29). Ce qu'Abel et Beaudry décrivent du passé, j'ai pu le constater maintes fois directement au cours des douze dernières années parmi les Dènès Tha de Chateh (Goulet, 1982,

¹⁶ «A lifetime was experienced simultaneously in both the physical and spiritual worlds. Individuals developed the skills to travel at will between these worlds, and communicate with all of it, including animals, other human souls, and unnamed spirits. All areas of life, from success in the hunt to illness or the weather could be affected by these spiritual entities, and appropriate relationships with them was a constant concern» (Abel, 1986: 212). Toutes les traductions de sources originales anglaises sont les miennes.

1988; Peelman et Goulet, 1983; Watson et Goulet, 1992). Ainsi en 1984, lors d'une rencontre d'un collègue avec un prophète dènè tha au cours de laquelle je servais d'interprète, le prophète racontait d'un seul souffle un voyage qu'il avait fait à Edmonton et un autre qu'il avait fait au «ciel» afin d'y rencontrer des défunts. De son point de vue, les deux mondes dans lesquels se situaient ces voyages allaient parfaitement de soi.

La tradition prophétique dènèe a très probablement pris naissance au dix-neuvième siècle lorsque les autochtones prirent conscience que les Européens étaient ici pour de bon (Spier, 1935; Helm, 1981; Rindington, 1987; Beaudry, 1991). On peut présumer avec Rindington (1990: 64-83) que les prophètes Dènès sont apparus précisément afin de gérer les aspects religieux de cette grande transformation irréversible dont ils faisaient l'expérience. La tradition orale dènè tha va d'ailleurs dans le sens de cette hypothèse. Au sein de la tradition prophétique dènèe, on retrouve un ensemble de prières et d'offrandes présidées par les prophètes. Ces cérémonies publiques sont toujours accompagnées du tambour et de chants que les prophètes disent avoir reçus à l'occasion de rêves ou de visites dans l'autre monde. À l'Assomption la cérémonie présidée par les prophètes dènè tha s'appelle *Dawots'ethe* «on danse», en dènè, et «Tea Dance», la danse du thé, en anglais. J'utilise le terme «cérémonie des offrandes» pour référer à cette même cérémonie que je décris plus loin dans le présent travail.

Lorsque j'arrivai à l'Assomption en janvier 1980 pour un premier stage de six mois sur le terrain, les gens identifiaient Alexis Seniantha comme le premier «prophète/rêveur» au sein d'un groupe de cinq prophètes/rêveurs mâles. Au moment où j'écris ce texte, deux de ces prophètes sont décédés, dont l'un était le frère aîné d'Alexis.¹⁷ À l'Assomption les gens

¹⁷ Les deux autres prophètes sont Willy Denechoan (né en 1906) et Jean-Marie Talley (né en 1917). En première page de son livre, *Reservations are for Indians* (1970), Heather Robertson cite Denechoan qui affirme: «Nous ne sommes plus comme nous étions

mentionnaient trois prophètes qui, avant Alexis, officiaient aux cérémonies dènès à titre de «premier des rêveurs». Le premier d'entre eux qui a pour nom Gochee, «Frère des gens», était toujours actif à la fin des années 1880. On se souvient de l'endroit où il est enterré, et on mentionne que son père, originaire de Fort Nelson au Nord-Est de la Colombie Britannique, vivait près d'un lac connu sous le nom de *Ts'u K'edhe* «l'endroit des filles» (Moore et Wheelock, 1990: 72).¹⁸ C'est à cet endroit que se trouve enterrée la soeur aînée d'Alexis Seniantha.

À la suite du décès de Gochee c'est Mbek'adhi, dont le nom signifie «celui qui a récupéré», qui devint le premier des rêveurs. Alexis Seniantha se souvient nettement des funérailles accordées à Mbek'adhi.¹⁹ Alexis, encore un enfant, examinant le corps du défunt, auprès duquel on avait déposé son tambour, tout en se demandant qui prierait dorénavant pour les gens. Il advint que ce fut Nogha «le carcajou», oncle paternel d'Alexis, qui devint le premier des rêveurs, jusqu'à sa mort survenue au cours des années 1930. Nogha, qui reçut probablement son nom de son animal protecteur, apparaît sous le nom de Wolverine (Carcajou, en français; *Nogha*, en Dènè) dans le recensement de 1891 de Fort Vermillion (Moore et Wheelock, 1990: 60-61). Les Dènès Tha parlent encore des danses et cérémonies

auparavant. Le gouvernement nous tient dans une petite boîte avec un couvercle. De temps à autre ils soulèvent le couvercle, font quelque chose, et le referment à nouveau. Nous sommes une race qui se meurt. Pas cette génération-ci, mais la suivante, mourra.» Le ton pessimiste de Willy Denechoan contraste avec celui d'Alexis Seniantha auquel Dianne Meili consacre le premier chapitre de son livre, *Those Who Know. Profile of Alberta's Native Elders* (1991: 3-12).

¹⁸ Ridington (1990:74) situe le premier des prophètes Castors à Fort St. John, au Nord-Est de la Colombie Britannique.

¹⁹ Jean-Marie Talley, que je cite à deux reprises dans le présent travail, est le petit-fils (fils de la fille) de Mbek'adhi, le second dans la série historique des prophètes dènè tha.

auxquelles il présidait, et on mentionne plusieurs de ses prophéties qui se sont révélées vraies. Par exemple, on raconte comment, au début du siècle, alors que les Dènès Tha vivaient toujours de la chasse et de la cueillette dans la forêt boréale du Nord-Ouest albertain, Nogha avait prédit que les Dènès Tha vivraient un jour sur une réserve, que parents et enfants y deviendraient étrangers les uns aux autres et que des chercheurs d'huile viendraient occuper leurs terres.

Au cours de sa vie de jeune adulte, Alexis Seniantha devint l'assistant de Nogha, jusqu'au jour où ce dernier annonça sa mort prochaine et déclara qu'Alexis serait son successeur:

Dieu (Ndahxota) parla encore à Nogha parce qu'il était prophète. "L'avenir est décidé", Nogha nous dit-il. "Dieu me veut. Alexis Seniantha est tel un fils pour moi, et il sera le premier des rêveurs à l'avenir. Dieu m'a dit que ma vie tire à sa fin. Je n'ai plus que cinq jours à vivre," dit-il. "Oui, ceci est bien la fin." Après quoi tout se produisit tel qu'il l'avait dit. "Ceci est le tambour de mon père," me dit-il. "Si tu le prends après que je suis parti, tout ira bien pour toi. Tout le monde n'est pas bon, mais toi tu est bon et je t'apprécie," me dit-il, et il me donna le tambour. Je pensais qu'il était misérable, bien que je n'avais jamais chanté jusque-là aux cérémonies des offrandes. Maintenant en raison de ce qu'il m'a dit je suis comme l'un d'eux, je joue du tambour et je chante aux cérémonies d'offrandes. Je connais très bien les chants, et je prie lorsque je tombe endormi, après quoi je rêve. Oui, ils m'ont dit la vérité au sujet des cérémonies d'offrandes, et en raison de ce rôle que j'y joue, bien qu'il soit difficile, je suis devenu une bonne personne (Moore et Wheelock, 1990: 74).

La tradition orale tient donc pour acquis qu'Alexis Seniantha entretient des liens étroits avec les trois premiers rêveurs qui l'ont précédé: une soeur aînée est enterrée auprès de Gochee, le premier des rêveurs dènè tha; lorsqu'était enfant, impressionné par la mort de Mbek'adhi, Alexis s'est demandé qui intercèderait désormais pour le peuple; comme jeune adulte Alexis prêta main forte à Nogha, son oncle paternel, qui veilla à sa formation.

La tradition orale dont se nourrit la vie Dènèe ne manque pas de références au message des prophètes du passé. Nous en avons la preuve chez les Dènès Tha de Chateh. Il en est de même à Fort Franklin, dans les Territoires du Nord-Ouest, où le prophète Ayah, décédé au mois de Septembre 1940, occupe un statut comparable à celui de Nogha parmi les Dènès Tha de Chateh. Les gens de Fort Franklin «parlent encore des prophéties d'Ayah» (Blondin, 1990: 241), et se souviennent d'Ayah comme d'une personne aux pouvoirs exceptionnels, grand sage qui prédit les changements profonds que subirait ses descendants. Afin d'exprimer leur respect vis-à-vis de leur grand maître, les Dènès de Fort Franklin nommaient récemment leur école locale de son nom. Plus récemment encore, en 1991, c'est une maison de prière qu'on dédiait à sa mémoire (Blondin, 1991).

Ces faits concernant les Dènès de Chateh et de Fort Franklin ne concordent aucunement avec l'affirmation de Karen Abel à l'effet que «à la suite de la mort d'un prophète, il y avait apparemment peu de références à son message dans la communauté» (1986: 222). Ce manque apparent de références aux messages des prophètes du passé tient très probablement au caractère partiel des sources écrites. Somme toute, il n'est peut-être pas si surprenant que les écrits laissés par les étrangers — commerçants, explorateurs, missionnaires — ne fassent pas mention du souvenir des prophètes et de leur message dans les communautés autochtones. D'où les limites d'une étude purement historique de l'histoire sociale et religieuse des peuples autochtones en général, et des Dènès en particulier.

Les prophètes dènè tha d'aujourd'hui parlent aussi de l'avenir. Selon une prophétie que j'ai entendu deux fois au cours des dernières dix années, les Dènès Tha s'attendent à ce que ce soient des femmes prophètes qui succèdent aux prophètes mâles d'aujourd'hui. Cette prophétie annoncerait donc un renversement important dans la religion traditionnelle. Dans le passé si «des femmes [dènè] ont aussi eu des visions célestes, (...) aucun ange n'a jamais chanté [pour elle] avec tambour», et en général, «les femmes n'ont jamais manipulé le tambour» (Beaudry, 1991: 35). J'ai pu constater une exception importante à cette règle. À Meander River, communauté dènè tha voisine de l'Assomption, une dizaine de jeunes femmes s'initient à la manipulation du tambour sous la direction d'une ancienne qui elle aussi a rêvé. Cette femme s'adresse habituellement à la foule à l'occasion des cérémonies des offrandes, tant celles tenues à l'Assomption et celles qui sont célébrées dans la communauté dènè tha voisine, à Meander River. Selon une autre prophétie entendue à l'Assomption, trois jeunes hommes seront appelés dans l'avenir à guider la communauté dans le sens de leur tradition religieuse. En fait, à l'Assomption c'est un groupe de jeunes hommes et non de jeunes femmes que l'on est à former à la manipulation du tambour. Le temps dira ce qu'il adviendra de ces initiatives prises dans ces deux communautés dènè tha. Les deux prophéties ont en commun une affirmation de la religion traditionnelle et de sa vitalité. On est loin de la situation rencontrée chez les Castors de la Colombie Britannique, voisins aussi des Dènès Tha où, à la fin des années 1970, Charlie Yahey encourageait les siens à suivre dorénavant les paroles des missionnaires, puisqu'après lui il n'y aurait plus de prophète castor (Ridington, 1978; 1990: 82).

Prêtres et prophètes: hommes de prière

Les Dènès Tha comparent les prophètes aux prêtres à plusieurs points de vue. Les Dènès Tha aiment répéter que nous sommes tous enfants de Dieu (*Ndahxota tsído ahthit'e*) et que la prière, celle du prophète comme celle du prêtre, s'adresse à Dieu, *Ndahxota*. On désigne la prière du prophète et celle du prêtre

par un même vocable: *eghasuts'elin*. On insiste aussi sur l'équivalence de leurs prières, nonobstant leurs formes rituelles distinctes. On cite à l'appui ces propos tenus par Nogha: «La terre est grande mais nous prions pour la terre entière. Lorsque nous allons au cercle des offrandes, c'est pour prier, tout juste comme le prêtre qui offre la communion» (Moore et Wheelock, 1990: 67). On compare enfin le collègue épiscopal à celui des prophètes et on affirme que la relation des prêtres (*denadihi*) à leur évêque (*denadihitin*) est semblable à celle des prophètes (*ndatin*) au premier des prophètes (*ndatintin*). Au siècle dernier déjà Petitot mentionnait la visite de prophètes Dènès qui désiraient ardemment être reconnus égaux aux prêtres, «as his priestly equals» (Mulhall, 1986: 41; McCarthy, 1981: 311, 319-320).

Malgré ces ressemblances entre prêtre et prophète, les Dènès Tha établissent une différence cruciale entre ces deux personnages religieux. Le prophète et le prêtre diffèrent radicalement l'un de l'autre en ce que la connaissance du premier provient des rêves que Dieu et ses messagers lui communiquent, tandis que la connaissance du prêtre est livresque, obtenue de la Bible, que les Dènès Tha nomment *Ndahxota edéhtlehe*, littéralement «le papier de Dieu.» La médiation des rêves, comme source de la connaissance que Dieu accorde aux Dènès Tha par l'intermédiaire de leurs prophètes, accorde ainsi au prophète le privilège de l'expérience immédiate et personnelle de l'au-delà et des êtres qui l'habitent, par opposition au prêtre, homme de lettres, qui asseoit sa connaissance et sa prière sur la Bible et le missel.²⁰

²⁰ Les Indiens Castors (Dunne-za) de la Colombie Britannique font la même distinction entre prêtre et prophète: «Les deux [prophète et prêtre] enseignent au sujet du ciel, le prêtre en connaissant quelque chose seulement à partir des livres, tandis que le prophète en sait quelque chose de par son expérience personnelle» (Ridington, 1978: 17). Cela n'exclut pas la possibilité que l'on attribue au prêtre des pouvoirs de vie et de mort sur ceux et celles qui refusent son message. Voir Mulhall, 1986: 67-71 pour une description du

Il arrive aussi que les Dènès Tha parlent des prophètes de l'ancien temps comme s'ils étaient des prêtres. Dans ce contexte, on n'entend pas que jadis les prophètes dènè tha étaient des gens de lettres, on veut tout simplement dire qu'ils étaient seuls à occuper la fonction religieuse d'intermédiaire entre Dieu et les Dènès Tha. C'est ainsi par exemple que Jean-Marie Talley, le plus jeune des prophètes dènè tha contemporains, m'expliquait que «Nogha et Mbek'adhi étaient jadis des hommes de prière, ils priaient et étaient des prêtres par eux-mêmes» (5/5/83). Jean-Marie Talley poursuivait en m'expliquant qu'avant l'arrivée des missionnaires, le peuple s'assemblait autour de leurs prophètes pour prier, et cela pour les raisons suivantes:

Les gens chassaient les animaux et vivaient de la viande.

Celui qui tel Alexis était le rêveur priait pour tout ce que les gens craignaient, et pour tout ce qu'ils croyaient difficile.

Ils craignaient la maladie, cela ils le craignaient;
ils craignaient aussi de ne pas tuer d'original, et de ne pas tuer de castor était aussi difficile pour eux;
ils craignaient aussi le froid.

processus par lequel le père Morice, O.M.I., missionnaire parmi les Dènès de la Colombie Britannique au siècle dernier, en vint à conclure que les autochtones lui attribuaient de tels pouvoirs. Exploitant cette croyance le père Morice répétait aux autochtones, à temps et à contre-temps, que les épidémies et les accidents qui les affligeaient étaient les punitions que Dieu leur envoyait en raison de leur manque de soumission à l'enseignement du missionnaire. Au sujet de l'épidémie d'influenza qui brisa finalement la résistance de ceux et celles qu'il voulait amener à l'Eglise, le père Morice écrivait que cette maladie était «un missionnaire à la voix éloquente et aux accents persuasifs» (Morice, 1897: 67; cité dans Mulhall, 1986: 67).

Et nous espérons qu'il fasse chaud et pas froid,
nous sommes des gens de la forêt.

Et ils priaient lorsqu'ils partaient pour la forêt,
afin qu'ils tuent l'original, et le castor,
afin qu'ils ne souffrent pas trop, et que l'hiver
soit clément;
c'est pour cela qu'ils priaient,
c'est ainsi qu'il en était il y a bien longtemps,
avant nous.

Les gens priaient par eux-mêmes avant nous;
quelqu'un tel Alexis s'adressait aux gens à une
grande cérémonie d'offrande.
Ils écoutaient le rêveur, ils écoutaient le rêveur.
Les filles s'assoiaient avec leurs mères,
les garçons s'assoiaient avec leurs pères.
Le rêveur leur prédisait l'avenir.
(Jean-Marie Talley 24/5/83; ma traduction).

Le rêveur, celui dont l'esprit est puissant, capable de pressentir l'avenir, est toujours présent parmi les Dènès Tha. La vie semi-nomade est toutefois un simple souvenir. Les gens de la forêt sont devenus gens de la réserve, un territoire mis à part pour les Dènès Tha par le gouvernement canadien. Tous ceux et celles qui vivent à l'Assomption sont Dènès Tha, sauf les Blancs qui y travaillent au sein d'institutions spécialisées non autochtones: la clinique, le magasin, la station de police et l'école. Si la majorité des parents dènè tha âgés de trente à quarante-cinq ans ont vécu le meilleur de leur enfance hors de la forêt, confinés plusieurs mois par année à l'école résidentielle de la mission érigée sur le site actuel de la réserve, ils/elles parlent toujours leur langue maternelle, ont pour la plupart un animal protecteur et conçoivent le monde et la vie tel que décrit plus haut. Toutefois, certains d'entre eux se sentent incapables de participer à la cérémonie des offrandes car, disent-ils, ils se sont trop souvent fait dire à la mission que cette cérémonie était pour les anciens et qu'elle devait mourir avec eux.

Sur la réserve, la prière publique se déroule donc soit à l'église, sous la présidence du prêtre, soit dans le cercle de la

cérémonie des offrandes sous la présidence des prophètes. On distingue ainsi entre «la prière suivant la manière des Dènès», *Denek'ihhin eghasuts'elin*, désignant ainsi principalement, mais pas uniquement, la prière propre à la cérémonie des offrandes, et «la prière suivant la manière du prêtre», *denadihik'ihhin eghasuts'elin*, désignant ainsi principalement, mais pas uniquement, la prière qui a lieu à l'église.²¹ Cette dernière désignation s'oppose aussi à «la prière de l'homme blanc» ou «la prière de l'anglais», *egeeyah eghasuts'elin*, l'homme blanc ou l'anglais référant alors aux missionnaires chrétiens autres que catholiques romains.²²

L'église de l'Assomption, qui ressemble à beaucoup d'autres églises de campagne à travers le Canada, est en effet conçue pour le culte catholique romain: statues de saints bien visibles à l'avant et à l'arrière de l'église, confessionnaux à l'arrière, chemin de la croix sur les murs latéraux, autel à l'avant séparé du public par une balustrade à laquelle on reçoit la communion. L'aire du prêtre est ainsi clairement démarquée de celle des fidèles. L'autre lieu de prière, le cercle de la cérémonie des offrandes,

²¹ Chez soi ou dans la forêt, sous forme individuelle ou collective, le Dènè Tha intègre également dans sa prière nombre d'autres rituels plus ou moins idiosyncratiques: l'offrande de tabac et de sachets de thé jetés sur le feu, certains chants, parfois accompagnés du tambour, l'utilisation de rubans ou de drapeaux comme moyen d'intercession ou de protection contre les esprits maléfiques. D'autre part, il intègre dans la prière à la manière du prêtre, le chapelet, les prières ou sacrements effectués à domicile pour les malades, et l'utilisation de l'eau bénite comme moyen d'éloigner de chez soi les esprits des défunts et autres esprits maléfiques.

²² On désigne ainsi les missionnaires évangéliques ou pentecôtistes déjà connus des Dènès Tha. A l'encontre des prêtres et des prophètes, ces missionnaires ne jouissent pas de lieu de culte public à l'Assomption. Ils visitent les malades dènè tha à l'hôpital régional de High Level et font des visites à domicile sur la réserve, tout en tentant d'amener les enfants à participer à des camps bibliques tenus hors de la réserve durant la saison estivale.

consiste en une barrière circulaire haute de près d'un mètre, avec deux ouvertures, l'une au sud, l'autre au nord. De chaque côté de ces deux entrées, on trouve des pôles de près de six mètres de haut au sommet desquelles flottent les drapeaux des prophètes. Ces drapeaux portent des symboles — feuilles d'arbre, oiseaux, étoiles, maison — reçus par le prophète dans ses rêves. Au centre du cercle se trouve un feu sur lequel on dépose les offrandes de tabac et de graisse d'animaux. À quelques mètres du feu, du côté ouest, se trouve une simple balustrade de près de trois mètres de long, à laquelle les tambours sacrés sont parfois suspendus. C'est dos à la balustrade, face à l'est, que les rêveurs et leurs aides jouent du tambour tandis que les fidèles dansent autour du feu.

Le signe de la croix, le crucifix et le chapelet sont très visibles dans les deux formes de prière. Lors de la cérémonie des offrandes, les Dènès Tha placent un ou deux bols sur une longue nappe, étendue sur de l'herbe fraîche ou sur du foin répandu sur le sol. Le moment venu une longue file se forme et chacun s'agenouille à son tour auprès des bols, fait le signe de la croix et y dépose ses offrandes de tabac. Plus tard, lorsque les anciens versent ces offrandes sur le feu, ils font aussi plusieurs signes de la croix. Les anciens, ainsi que nombre d'adultes, portent un chapelet en main durant les offrandes. Il est donc évident que les Dènès Tha ont incorporé à leur pratique rituelle plusieurs éléments de la religion chrétienne.

À l'opposé, le prêtre n'a incorporé aucun des éléments rituels dènè — offrande de tabac, tambour, drapeaux — à son culte public. Dans son étude sur l'indigénisation du christianisme dans les Territoires du Nord-Ouest, Gualtieri (1980) note qu'en ce qui concerne la disposition et la décoration des lieux de culte catholique, l'incorporation d'éléments autochtones se limite le plus souvent à l'utilisation de matières brutes (peaux d'animaux, bois, pierres) sur lesquels les Dènès sculptent, peignent ou brodent des symboles chrétiens venus d'ailleurs. À l'Assomption, il se trouve une seule exception à cette règle. Il s'agit d'une peinture murale derrière l'autel, oeuvre exécutée à la

demande du missionnaire par un artiste dènè tha, représentant une cérémonie d'offrande dènè tha. Au centre de la peinture, là où on s'attendrait à voir le feu sur lequel on verse les offrandes, se trouve le tabernacle dans lequel le prêtre garde les hosties consacrées distribuées à la communion. Nogha lui-même n'a-t-il pas dit que «lorsque nous allons au cercle des offrandes, c'est pour prier, tout comme le prêtre qui offre la communion»?

Au mois de juillet 1991, une prière accompagnée au tambour faisait partie de la messe célébrée à l'église de l'Assomption à l'occasion du cinquantième anniversaire de mariage de Mary et Willy Denechoan. Si le joueur de tambour fut invité à se rendre près de l'autel afin d'exécuter un chant, ce ne fut qu'à la fin de la messe présidée par l'évêque. Il est à noter aussi qu'immédiatement après la messe, tous les Dènès Tha réunis à l'église, ainsi que de nombreux autres, se rassemblèrent pour une cérémonie des offrandes. L'évêque en était toutefois absent. J'observais le même phénomène à Fort Simpson en septembre 1984, quand à la suite d'une messe concélébrée par plusieurs prêtres et évêques, ces derniers se retirèrent au presbytère pendant que les fidèles dènè, venus de plusieurs communautés demeuraient sur place pour prier à la manière dènè, sous la présidence de deux Flancs-Peau-de-Chien (Dogrib). La cérémonie ressemblait tout à fait à ce que nous décrivons ici pour les Dènès Tha sauf qu'on déposait à chaque extrémité de la longue nappe étendue sur l'herbe fraîche une statue du Sacré-Coeur et une autre de la Vierge Marie. Dans les deux cas tout se déroule comme si la prière, complète pour les prêtres et les évêques, ne l'était pas pour les Dénés, qui passent tout naturellement de la messe à la cérémonie des offrandes.

Si les Dènès Tha insistent sur le fait que les deux formes de prières sont foncièrement semblables, puisque toutes deux dirigées à *Ndahxota*, Dieu, il ne va pas de soi que les sens chrétien et dènè tha de ce terme coïncident. Dans la tradition orale dènè tha, on compte plusieurs récits des exploits de Yamanhdeya ou Yamonhdeyi, dont le nom signifie «Il a circulé autour de l'extrémité». Yamanhedeya est le héros qui a rendu

possible la vie humaine en tuant les animaux géants qui, à l'aube des temps, dévoraient les êtres humains. Comme l'expliquait un prophète dènè tha, Yamanhdeya «est vraiment Dieu. Il a déjoué tous les animaux qui vivaient sur cette terre; il a tué les animaux géants. Il a mis de l'ordre sur la terre. C'est lui que nous appelons Dieu [Ndahxota]» (Moore et Wheelock, 1990: 3).²³ Au cours du mois de juillet 1991, à l'occasion de conversations avec Jean-Marie Talley, celui-ci confirmait qu'il tenait à la synonymie de Yamanhdeya et Ndahxota.

De même, si les Dènès Tha disent que la même activité, *ephasuts'elin*, la prière, a lieu dans le cercle des offrandes et dans l'église, faut-il entendre qu'ils présument que le prêtre a la même notion de prière qu'eux? Ou ne faut-il pas plutôt concevoir que, sous le couvert de deux traditions rituelles distinctes, les Dènès Tha s'engagent toujours dans les mêmes activités et ce à l'insu du prêtre et des autres Blancs? La juxtaposition de deux traditions religieuses serait alors relativement superficielle puisqu'elle n'existerait que sur le plan «matériel». Tout compte fait, les Dènès semblent avoir réinterprétés à la lumière de leur propre compréhension du cosmos, de l'être humain et de l'histoire, l'ensemble de l'activité et de la symbolique chrétienne introduites chez eux par les missionnaires. S'il en est ainsi, le missionnaire est devenu à son insu ministre de la religion autochtone, fonctionnaire religieux à l'intérieur de leur vision du monde?²⁴

²³ Ce sont ces hauts faits de Yamanhdeya, connu comme Yamoria chez les Dènès de Fort Franklin, qui sont évoqués dans le logo de la nation dènè. C'est ce logo qu'on allait retrouver en 1984 sur le drapeau confectionné en l'honneur de la visite du pape à Fort Simpson. L'explication de la signification de ce logo se trouve dans le premier rapport de l'assemblée générale de la nation dènè (Dene Nation 1981).

²⁴ C'est à cette conclusion qu'arrivait Jacques Monast, O.M.I., à la suite de vingt-cinq ans de travail missionnaire parmi les Aymaras du haut plateau Bolivien. Lorsque son livre, *On les croyait chrétiens: Les Aymaras* (1966), est lu en conjonction avec le rapport d'une visite canonique effectuée par Joseph de Arriaga, S.J.,

Le premier des prophètes

À la suite de Goche, Mbek'adhi et Nogha, Alexis Seniantha dit être devenu «une bonne personne» en raison de la cérémonie des offrandes. Il est le premier des «rêveurs» ou «prophètes» dènè tha. Il fut baptisé par un missionnaire au début du siècle et marié à l'église. Il participe régulièrement à la prière du prêtre à l'église. Il dit aussi avoir été transformé en raison de sa vision sur la Croix où il a fait l'expérience de grandes souffrances: «Alors j'ai beaucoup souffert. C'était comme si quelqu'un mettait des clous dans mes mains, dans mes pieds, et mettait un couteau ici dans mon côté.» La vision d'Alexis est certainement la manifestation d'une très forte réponse émotionnelle au message apporté par les missionnaires. Il semble tout à fait légitime de penser que la vision d'Alexis se trouve au centre de sa conversion au Christ précisément en tant que Dènè Tha. À la suite de cette expérience d'identification au Christ, nous pensons pouvoir affirmer qu'Alexis Seniantha est devenu un chaman chrétien. N'a-t-il pas assimilé les symboles chrétiens en les incorporant à même sa compréhension de l'existence humaine et à sa vision du monde?

Ce point de vue repose en partie sur la compréhension que nous avons des processus psychologiques sous-jacents aux changements culturels profonds. À ce sujet, l'analyse que propose Obeyesekere (1981) des rapports entre les aspects privés ou personnels des symboles et leurs significations publiques est tout à fait pertinente à notre propos. Obeyesekere traite des «processus par lesquels les modèles culturels et les systèmes symboliques sont ramenés au creuset de la conscience et refaits de manière à créer un ensemble d'images tolérables» (1981:

parmi les Aymaras en 1545, on est frappé par la similarité des croyances et rites décrits par ces deux missionnaires à quatre siècles de distance, et cela malgré l'ampleur et souvent la violence des moyens employés pour extirper ces croyances et rituels de cette population autochtone. Ce rapport canonique est traduit et publié en anglais sous le titre, *The Extirpation of Idolatry in Peru* (1968).

169), c'est-à-dire ajustées aux motivations des individus et aux conditions sociales nouvelles dans lesquelles les symboles traditionnels doivent maintenant fonctionner. Les processus par lesquels les symboles se trouvent refaçonnés, soit dans leur aspect matériel, soit dans leur signification, se déroulent en premier lieu dans la vie d'individus qui ont accès au «creuset de la conscience» dans des états psychologiques tels «l'extase, la transe et le rêve/vision» (Obeysekere, 1981:169). Sous certaines conditions, ces images subjectives ou modèles culturels modifiés atteignent ensuite un statut supra-individuel, ou culturel, dans la mesure où ils sont acceptés par la société et légitimés par la vision du monde locale. Le symbole original réapproprié par le groupe est alors transformé dans sa signification et ses aspects matériels ou idéologiques.

Cette façon de concevoir le changement culturel, empruntée par Barth (1987) dans son compte rendu de la genèse des cosmologies des peuples de la Montagne d'Ok en Nouvelle-Guinée intérieure, vaut aussi pour l'analyse des processus qui conduisent à l'incorporation des symboles chrétiens dans l'expérience et la vision du monde des Dènès Tha. Alexis Seniantha est sans controverse un prophète dènè qui, à la manière de ses prédécesseurs, voyage régulièrement de ce monde-ci à l'autre monde. En tant que rêveur, il a un esprit puissant et il est reconnu pour ses prémonitions d'événements à venir. Alexis est aussi reconnu comme quelqu'un qui, s'étant rendu dans l'autre monde au cours d'un rêve/vision, eut une expérience directe de la Croix et du Fils de Dieu, les deux symboles majeurs introduits chez les Dènès par les missionnaires. Dans son rêve/vision, le symbole clef de la foi chrétienne réapparaît en quelque sorte dans le creuset de sa conscience — il est en transe ou en extase à la suite de quinze jours de jeûne — sans que sa vision du monde ne soit mise en question. Au contraire, le symbole de la Croix en vient à légitimer son rôle de prophète dènè dans un «univers chrétien», un univers évidemment bien différent de celui construit au cours des siècles par les peuples occidentaux.

À travers l'expérience de vie d'Alexis Seniantha, la distinction traditionnelle entre le prophète — l'individu qui, par les rêves et les visions, a une expérience directe des réalités spirituelles — et le prêtre — l'individu qui parle de réalités spirituelles à partir de l'Écriture — est non seulement maintenue, mais réaffirmée. La vision du monde et l'expérience d'Alexis diffèrent toujours radicalement de la vision du monde et de l'expérience des prêtres et des autres Eurocanadiens qui vivent parmi les Dènès Tha. Ainsi Alexis Seniantha est un rêveur ou chaman dènè tha pour qui le Christ est devenu réel, dans un sens que les missionnaires n'avaient pas prévu. Le symbole du Christ en Croix, Alexis le porte constamment sur lui sous la forme d'un crucifix enfoui dans sa poche de pantalon. Ce symbole, transformé ainsi en signe personnel faisant partie de son imaginaire subjectif, est aussi partie intégrante de la culture de son peuple.²⁵

Ce que les missionnaires n'avaient pas envisagé non plus, c'est qu'un jour viendrait où ils laisseraient les communautés autochtones sans les services de religieux, religieuses, ou prêtres. Cette éventualité est d'autant plus plausible que le nombre

²⁵ D'autres prophètes dènè ont aussi eu leur expérience du Christ dans des rêves. Lorsque l'épouse d'Alexis devint gravement malade, Alexis l'accompagna au Grand Lac de l'Ours dans les Territoires du Nord-Ouest afin de visiter un prophète du nom de Ndaidzo. Alexis Seniantha raconte le récit suivant entendu de la bouche même de Daidzo: «Je [Ndaidzo] dormais sur le plancher et des gens apparurent devant moi (...) le Christ me regardait en souriant. Alors il [le Christ] me donna la main et me regarda. Je voulus le suivre, mais il me dit, "non, reste à mes côtés," et je l'accompagnai. Allons manger là-bas dit-il, et j'allai avec lui jusque là-bas. Nous marchions ensemble et la chaleur montait. Je revins sur la terre. Je vivrai! C'était Jésus qui me parlait.» Interview avec Alexis Seniantha, enregistrée et traduite par Pat Moore, Yukon Native Language Centre, Whitehorse, Yukon, s.d. Sur ce thème de la figure du Christ parmi les autochtones contemporains voir Achiel Peelman, *Le Christ est amérindien*, Montréal, Novalis, 1992.

diminuant de personnel missionnaire dans le Nord laisse déjà de plus en plus de communautés autochtones sans personnel missionnaire (religieuse, religieux, prêtre) — même à l'occasion d'enterrements. Dans ce contexte les événements suivants, dont je fus témoin à l'Assomption au mois de juillet 1990, sont particulièrement significatifs.

Une cérémonie des offrandes eut lieu un soir au cours de l'assemblée annuelle des Dènès Tha.²⁶ On invita quiconque le désirait à s'adresser à la foule rassemblée. La fille d'un des prophètes s'avança, pris le microphone et partagea un rêve qu'elle avait eu peu après la visite manquée du Pape au Fort Simpson. De retour chez elle, cette femme s'interrogeait sur le sens du fait que l'avion papal n'avait pas su atterrir tel que prévu, là où s'étaient rassemblés des milliers de Dènès pour l'y rencontrer. Dans un rêve, elle avait vu deux individus s'approcher d'elle, dont l'un était un ancien prophète. Les deux visiteurs lui avaient dit de ne pas s'inquiéter puisque les Dènès avaient toujours eu et avaient encore leur manière de prier autour du feu, avec les prophètes, les drapeaux et le tabac. Le rêve suggérait ainsi que la manière de prier des Dènès pourrait bien durer plus longtemps que la manière de prier du prêtre. Les Dènès Tha, ainsi que plusieurs autres communautés dènè,

²⁶ Il s'agit de la deuxième assemblée annuelle des Dènès Tha. C'est en 1989 que fut érigée dans un pré de l'Assomption une grande estrade circulaire pouvant asseoir quelques centaines de personnes, estrade devant servir aux assemblées annuelles des Dènès Tha, comme aussi aux célébrations majeures, tel ce jubilaire de Mary et Willy Denechoan mentionné plus haut. Au centre du cercle, formé par l'estrade, se trouve le site du feu sacré sur lequel on verse les offrandes à l'occasion de la prière dènè. Avant d'y tenir la première cérémonie des offrandes, on y transporta des cendres de Habay (à quelques kilomètres de l'Assomption), de l'endroit où se tenaient anciennement les cérémonies des offrandes. On soulignait ainsi la continuité avec le site originel de la cérémonie des offrandes, celui d'avant le temps de la mission et de son école résidentielle.

pourraient bientôt se retrouver exclusivement avec leurs propres chefs spirituels. Ceux-ci seraient à nouveau des gens qui « prient et qui sont prêtres par eux-mêmes », comme le disait plus haut Jean-Marie Talley des prophètes d'antan.²⁷ Un tel développement irait tout à fait dans le sens des revendications que réclament les Premières Nations du Canada dans tous les domaines de leur vie (McMaster et Martin, 1992).

*

Au terme de cet article, il va sans dire que le sens d'expressions telles que prier, *eghasuts'elin*, Dieu, *Ndaxota*, et Fils de Dieu, *Ndahxotachuen*, exigent des analyses plus profondes. D'autres travaux apporteront plus de lumière sur ces questions. Il n'en demeure pas moins établi que la vision d'Alexis Seniantha appartient à un contexte bien déterminé, celui de la rencontre de deux traditions religieuses, l'une ne se substituant pas à l'autre, mais l'une absorbant les symboles clefs de l'autre, tout en laissant co-exister deux systèmes culturels distincts.

Dans une publication antérieure (Goulet, 1982) j'ai cherché à démontrer la coexistence chez les Dènès Tha de deux traditions religieuses distinctes, l'une autochtone, l'autre catholique romaine. Suivant la thèse du dualisme religieux avancée par J. Rousseau (1952) et D. Morrisset (1978), il me paraissait possible de considérer ces deux traditions religieuses comme complémentaires, les individus faisant appel tantôt à l'une, tantôt à l'autre, selon le contexte et les circonstances. S'inspirant du travail de Nock (1933) et Peel (1968), selon lequel on peut

²⁷ Ce scénario n'exclut pas la possibilité que les Dènès Tha en viennent un jour à s'identifier comme pentecôtistes. S'il en advient ainsi, il est fort probable que ces croyances chrétiennes seront elles aussi réinterprétées de manière à se conformer à la vision dènèe du monde, tout comme cela se produit aujourd'hui chez les Indiens castors de la Colombie-Britannique (voir à ce sujet Ridington, 1987 et Mills, 1988).

adhérer à une nouvelle religion afin de compléter celle à laquelle on croit toujours, Mulhall (1986: 31; 65) conclut lui aussi à un dualisme religieux chez les Dènès de la Colombie Britannique. Quant à Nicole Beaudry, c'est en suivant la suggestion parallèle de William K. Powers (1987: 107-123) selon laquelle en Amérique les autochtones font souvent l'utilisation de deux systèmes de croyances se complétant l'un l'autre afin de répondre à des besoins variés, qu'elle postule elle aussi un «pluralisme idéologique procurant aux Dènès l'éventail de ressources spirituelles dont ils ressentent le besoin» (1991: 34).

L'analyse de l'expérience d'Alexis Seniantha et des comportements religieux chez les Dènès Tha nous laisse cependant entrevoir un autre phénomène, celui d'un dualisme religieux plutôt superficiel, derrière lequel se vit une même religion, au sein d'une même vision du monde, celle des Dènès d'antan. Pluralisme ou dualisme religieux: oui, si l'on se limite aux aspects extérieurs de l'expression religieuse. Pluralisme ou dualisme religieux: non, si l'on prête attention aux significations, aux façons de parler et de comprendre des Dènès. Ceux et celles que de l'extérieur on voit tantôt comme «catholiques pratiquants», tantôt comme «recourant à leur propre tradition religieuse», ont depuis longtemps posé une équivalence fondamentale au plan de la signification et de la fonction des éléments de ces deux traditions culturelles qu'ils laissent coexister dans leurs aspects extérieurs. Ces Dènès Tha que l'Eglise compte comme ses membres et qui se présentent volontiers eux-mêmes comme catholiques romains, n'ont pas pour autant modifié leur vision du monde et n'ont pas cessé de privilégier comme expérience religieuse la connaissance personnelle acquise au moyen des rêves et des visions.

Dans la tradition religieuse dènè, les prophètes ou rêveurs sont reconnus pour leur esprit puissant et leur capacité de voyager entre ce monde et l'autre. Ce qui distingue Alexis Seniantha de ses prédécesseurs, c'est le fait qu'il revienne de l'autre monde transformé à l'image du Fils de Dieu que les missionnaires ont annoncé aux Dènès. La vision d'Alexis, présentée au début de ce travail, est au centre de sa conversion

chrétienne en tant même que Dènè Tha et premier d'entre les prophètes. Si Alexis est devenu un chaman chrétien, il n'a cependant rien perdu de sa qualité de prophète, et ce par un processus qui le distingue radicalement des prêtres, qui néanmoins, comme lui, dirigent aussi leur prière vers Dieu/*Ndaxhota*. À l'insu des missionnaires, l'enseignement et l'imaginaire chrétiens sont incorporés au monde dènè tha par des processus traditionnels de «connaissance par l'esprit».

Références

ABEL, Karen

1984 *The Drum and the Cross: An Ethnohistorical Study of Mission Work Among the Dene*, Ph.D. dissertation, Queen's University.

1986 «Prophets, Priests and Preachers: Dene Shamans and Christian Missions in the Nineteenth Century», dans *Historical Papers, Communications Historiques: A Selection from the Papers Presented at the Annual Meeting Held at Winnipeg 1986*, Edited by D. Avery, pp. 211-224, Ottawa, Tanamac International.

1989 «Of two minds: Dene response to the Mackenzie Missions 1858-1902», pp. 77-93, dans K. Coates, ed., *Interpreting Canada's North: selected readings*, Toronto, Copp Clark Pitman.

ASCH, Michael I.

1981 «Slavey,» dans *Handbook of North American Indians*, vol. 6, Edited by June Helm, Washington, Smithsonian Institution.

BARTH, Frederick

1987 *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

BEAUDRY, Nicole

1991 «Rêves, chants et prières Dènès: une confluence de spiritualités», dans *Recherches Amérindiennes au Québec* 21(4): pp. 21-36.

BLONDIN, George

- 1990 *When the World was NEW. Stories of the Sahtu Dene*, Yellowknife, Outcrop, The Northern Publishers.
- 1991 «Prayer house opens in the memory of Prophet Ayha», dans *The Press Independant*, July 19, 1991, p. 7.

CHAMPAGNE, Claude

- 1983 *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien: Mission et Eglise chez Mgr. Vital Grandin, O.M.I. (1829-1902)*, Ottawa, Editions de l'Université Saint Paul/Editions de l'Université d'Ottawa.

De ARRIAGA, Joseph

- 1968 [1545] *The Extirpation of Idolatry in Peru*, The University of Kentucky Press.

De MAZENOD, Charles-Joseph-Eugène

- 1978 *Lettres aux correspondants d'Amérique*, Volume I, Rome, Postulation O.M.I.

DENE NATION

- 1981 *Dene Nation Annual Report*, Yellowknife, N.W.T.

DEPARTMENT OF INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA

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

DUCHAUSOIS, Pierre., O.M.I.

- 1923 *Mid Snow and Ice. The Apostles of the North-West*, London, Burns Oates and Washbourne.

FRANKLIN, John

- 1829 *Journey to the Shores of the Polar Sea in 1919-22*, London.

GOULET, Jean-Guy

- 1982 «Religious Dualism Among Athapaskan Catholics», dans *Canadian Journal of Anthropology/Journal Canadien d'anthropologie*, 3(1), pp. 1-18.
- 1987 «Ways of Knowing with the Mind. An ethnography of aboriginal beliefs», A paper presented at the

Canadian Anthropology Society meeting in Quebec City, May 1987.

1988 «Representation of Self and Reincarnation among the Dene-tha», dans *Culture*, 8(2), pp. 3-18.

GRANT, John W.

1980 «Missionaries and the Messiahs in the Northwest», dans *Sciences Religieuses/Studies in Religion*, 9(2), pp. 125-136.

1984 *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1434*, Toronto, University of Toronto Press.

GUALTIERI, Antonio R.

1984 *Christianity and Native Traditions: Indigenization and syncretism among the Inuit and Dene of the Western Arctic*, Indiana, Cross Roads Books, Cross Cultural Publications.

HELM, June

1981 «Dogrib Oral Tradition as History: war and peace in the 1920s», dans *Journal of Anthropological Research*, 37, pp. 8-27.

HERNOU, Paul

1982 «Même les oiseaux apportent des messages», dans *Kerygma*, 16(39), pp. 111-122.

1987 «Missionary Among the Cree of Northern Alberta, The Challenge of Inculturation», dans *Kerygma*, 21(49), pp. 233-244.

MEILI, Dianne

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

McCARTHY, Martha

1981 *The Missions of the Oblates of Mary Immaculate to the Athapaskans 1846-1870: Theory, Structure and Method*, Ph.D. dissertation, Winnipeg, University of Manitoba.

McGEE, John T.

1961

Cultural Stability and Change Among the Montagnais Indians of the Lake Melville Region of Labrador, Catholic University of America Anthropological Series 19, Washington.

McCLELLAN, Catherine

- 1956 «Shamanistic Syncretism in Southern Yukon Territory» dans *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 2d ser., Vol. 19(2), pp. 130-137.

McKENNAN, Robert A.

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

McMASTER Gerald et Lee-Ann MARTIN

- 1992 *Perspectives autochtones contemporaines*, réalisé sous la direction de Gerald McMaster et Lee-Ann Martin. (Traduit par Christian Bérubé. Avec les conseils de Georges E. Sioui Wendajette), Hull, Musée des civilisations.

MILLS, Antonia

- 1982 *The Beaver Indian Prophet Dance and Related Movements Among North American Indians*, Cambridge, Massachussets, Ph.D. Dissertation Anthropology.
- 1986 «The Meaningful Universe: Intersecting Forces in Beaver Indian Cosmology», dans *Culture*, 4(2), pp. 81-91.

MONAST, Jacques, O.M.I.

- 1966 *On les croyait chrétiens. Les Aymaras*, Paris, Editions du Cerf.

MOORE, Pat. and WHEELLOCK, Angela., Editors

- 1990 *Wolverine Myths and Visions. Dene Traditions from Northern Alberta*, Compiled by the Dene Wodih Society. Illustrated by Dia Thurston, Edmonton, The University of Alberta Press.

MORICE, R.P.

- 1897 *Au pays de l'ours noir. Chez les sauvages de la Colombie Britannique*, Paris, Delhomme/Lyon, Briguet.
- MORRISSET, D.
1978 «Rencontre au Centre Monchanin avec Rémi Savard», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, 1, pp. 96.
- MULHALL, David
1986 *Will to Power. The Missionary Career of Father Morice*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- NOCK, Arthur Darby
1933 *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London, Oxford University Press.
- OBEYSEKERE, Ganath
1981 *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press.
- PANDIAN, Jacob
1990 *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*, New York, Prentice-Hall.
- PEEL, J.D.Y.
1968 «Syncretism and Religious Change», dans *Comparative Studies in Society and History*, 10, pp. 121-141.
- PEELMAN, Achiel
1991 «Christianisme et cultures amérindiennes. Présentation et analyse d'une démarche théologique interculturelle», dans *Eglise et Théologie*, 22, pp. 131-156.

- 1992 *Le Christ est amérindien*, Montréal, Novalis.
- PEELMAN, Achiel et GOULET, Jean-Guy
1983 *La réalité amérindienne et l'Eglise Catholique au Canada*, Pro Mundi Vita, Bulletin 93, Bruxelles, Pro Mundi Vita.
- PETITOT, Emile, O.M.I.
1876 *Dictionnaire de la langue dènè-dindjié, précédé d'une monographie des Dènè-dindjié*, Paris, Ernest Leroux.
- POWERS, Williams K.
1987 *Beyond the Vision, Essays on American Indian Culture*, Norman and London, University of Oklahoma Press.
- RIDINGTON, Robin
1976 «Wechuge and Windigo: A comparison of cannibal belief among boreal forest Athapaskans and Algonkians», dans *Anthropologica*, 2, pp. 107-129.
- 1978 *Swan People: A Study of the Dunne-za Prophet Dance*, National Museum of Man, Mercury Series, Ethnology Service Paper 38. Ottawa, National Museums of Canada.
- 1987 «From Hunt Chief to Prophet: Beaver Indians and Christianity», dans *Arctic Anthropology*, 24(1), pp. 8-18.
- 1990 *Little Bit Know Something. Stories in a Language of Anthropology*, Iowa City, Iowa University Press.
- ROBERTSON, Heather
1970 *Reservations are for Indians*, Toronto, James Lewis & Samuel.

ROUSSEAU, J.

1952 «Persistances païennes chez les Indiens de la forêt boréale», dans *Cahiers des Dix*, 17, pp. 183-208.

SAVOIE, Donat

1970 *Les Amérindiens du Nord-Ouest Canadien au 19^e siècle selon Emile Petitot. Volume II: Les Indiens Loucheux*, Department of Indian Affairs and Northern Development, Mackenzie Delta Research Project 10, Ottawa.

SIMPSON, Thomas

1843 *Narrative on the Discoveries of the North Coast of America (1836-39)*, London.

SLOBODIN, Richard

1970 «Kutchin concepts of reincarnation», dans *Western Canadian Journal of Anthropology*, 2, pp. 67-79.

- SMITH, David. M.
1973 *Inkonze: Magico-Religious Beliefs of Contact-traditional Chipewyan Trading at Fort Resolution, N.W.T., Canada*, (coll. «Mercure», Service d'ethnologie, document # 6), Musée national de l'Homme, Ottawa.
- SMITH, J. G.E.
1987 «The Western Woods Cree: anthropological myth and historical reality», dans *American Ethnologist*, 14(3), pp. 434-48.
- SPIER, Leslie
1935 *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives*, General Series in Anthropology 1, Menasha, Wisconsin, George Banta.
- TACHE, A., O.M.I.
1853 Rapport pour les missions du diocèse de Québec, 10, p. 7.
- WATSON, Graham. et GOULET, Jean-Guy
1992 «Gold In; Gold Out. The Objectification of Dene Tha Dreams and Visions», à paraître dans le numéro d'automne 1992 de *Journal of Anthropological Research*.