

Le mysticisme silencieux des Sekani de la Colombie Britannique (Canada)

Introduction

Les thématiques de ce colloque partent d'une définition, "l'individualisation d'une 'relation religieuse', au sens de relation à 'un autre ou à un ailleurs surnaturel', pour éviter un vocabulaire marqué par les traditions monothéistes." Ceci mène à une question importante: le rôle de la dimension mystique dans l'affirmation de l'individualité qui, souvent, prend des formes assez dramatiques ou qui peut susciter des tensions dans la collectivité dans les instances où le rapport au surnaturel augmente le pouvoir de l'individu possédé vis-à-vis des autres membres de la communauté.

Ici, je veux présenter un cas où le contact individuel avec le mystique est conçu de façon positive et négative, où la tension suivant le contact avec le mystique mène à la marginalisation de l'individu qui, paradoxalement, devient l'agent de la création de la communauté. Pour les Sekani, un groupe semi-nomade de chasseurs du Nord canadien avec lesquels j'ai vécu deux ans, la dimension mystique contamine certains hommes pour les transformer en individus surpuissants, les permettant de concrétiser la communauté qui, autrement, n'a qu'une existence fragile et éphémère. Les forces primordiales de la dimension mystique en fait sont considérées 'naturelles'. Par contre, l'humain est 'infra-naturel' et faible car il n'est pas normalement doué des forces primordiales qui parsèment cette dimension. C'est uniquement par la contamination de l'individu à la recherche du contact avec ces forces que les Sekani réussissent à signaler des différences individuelles importantes, qui définissent les acteurs clés capables de concrétiser une hiérarchie politique qui gère et exprime leurs revendications territoriales. Ironiquement, l'individu politiquement surpuissant est vu comme partiellement déséquilibré car doué d'une puissance transcendante qu'il ne contrôle pas, et il est en conséquence partiellement aliéné de la communauté.

Cependant, toute discussion comparative d'une pensée «religieuse» (puisque le pouvoir lie le quotidien au transcendantal) ne possédant ni dieux ni rituels qui réunissent la communauté en actes de dévotion pouvant dégager des croyances partagées servant de charte sociale, doit forcément se limiter à l'évocation de parallèles quasi métaphoriques. Je devrais également signaler que ce que j'ai décrit fait partie des savoirs traditionnels désormais dépassés et oubliés par la majorité; à ma connaissance, je suis un des derniers titulaires de tels savoirs.

L'individualité

La base des interactions sociales sekani est le principe de respect de l'individualité et de l'autonomie d'autrui et ce, dès la plus tendre enfance.¹ Pour les Athapascans nomades, il n'existe aucune façon acceptable d'imposer ou même de transmettre ses connaissances à un autre. Les connaissances d'un individu sont considérées comme inutiles en dehors du contexte dans lequel elles ont été créées, c'est-à-dire que les connaissances de l'environnement naturel et du milieu social ont un sens uniquement en fonction des circonstances. Nous pourrions dire que les connaissances sont encodées pour l'individu qui les a créés à l'issue de la confrontation dialectique de ses gestes et de son environnement. Ce qui devient vrai pour un individu n'est pas nécessairement valide pour un autre puisque les connaissances sont vues comme enracinées dans les expériences particulières de chaque individu. Exception faite des connaissances techniques (fendre le bois, conduire une motoneige, allumer un feu, etc.), une autre personne ne saurait les utiliser de manière efficace. Même en ce qui concerne ces dernières, l'agir correctement est vu comme la conséquence d'une réflexion sur le monde passant par le transcendantal et non pas imposé par des contraintes d'ordre matériel. Autrement dit, si on ne sait pas bien fendre le bois ou tirer au fusil, ce n'est pas dû au fait que la hache ne soit pas aiguisée ou que le fusil soit vieux, mais cela signifie que l'individu ne sait pas s'adapter aux circonstances. En général, cette attitude envers les connaissances repose sur la croyance que la vérité, au sens platonicien du terme, n'existe que dans la dimension mythique.

De plus, l'enseignement formel est considéré comme une atteinte aux bonnes manières puisqu'une telle action placerait l'enfant dans l'obligation d'écouter ou, dans le cas des adultes, d'explicitement rejeter les connaissances comme appartenant à un autre cadre expérimental. Les parents créeraient des situations favorisant l'apprentissage et la formation des enfants en les exposant à un ensemble de situations dans lesquelles ils observeraient un comportement judicieux et efficace, et arriveraient à des conclusions souhaitables.

Le respect pour l'autonomie de l'autre est si profondément enraciné dans les valeurs qu'un individu interroge rarement un ami ou un parent sur ses déplacements ou ses intentions; cela le mettrait dans l'obligation de répondre, voire de mentir. D'autre part, quand deux chasseurs se rencontrent, ils échangent volontairement des informations concernant leurs déplacements récents afin d'enrichir les connaissances géographiques indispensables au succès de la chasse. Selon la même logique, on n'interroge pas un chasseur sur sa récolte; même si la communauté s'attend à une distribution généreuse de gibier respectant les liens de parenté et d'alliance. On ne peut pas obliger une personne à être

¹ Voir l'excellente discussion de ce point dans Goulet (1994); ici, nous nous contenterons de fournir quelques exemples.

généreuse, seulement la critiquer indirectement si elle ne l'est pas. Bref, l'importance du respect de l'autre se matérialise dans une rhétorique indirecte, particulièrement lors de rencontres politiques formelles au cours desquelles pourraient se manifester des différences de pouvoir et de statut.

La politesse envers l'autre typique de la vie Sekani est le signe d'un respect extrême de son individualité. Dans le même ordre d'idée, les Sekani n'ont pas d'heure fixe pour les repas et mangent quand ils ont faim (il y a toujours quelque chose de prêt quand il y a de la nourriture dans la maison ou dans le camp de chasse). La majorité des parents sekani n'empêche pas leurs adolescents de consommer des aliments nocifs, y compris l'alcool. Si un parent qui consomme de l'alcool désire empêcher ses enfants de développer cette habitude, il cachera l'alcool plutôt que de leur en défendre la consommation. Un parent arrêtera de fréquenter les personnes qui en consomment, et pourra même déménager ou changer ses habitudes afin de ne plus risquer de mettre ses enfants en présence d'une si mauvaise influence. À maintes reprises, on peut entendre des dénonciations concernant la consommation d'alcool sans que celles-ci se transforment en action.

Le respect de l'individualité de l'autre n'est pas limité aux jeunes, mais concerne aussi les personnes âgées. Chacun est considéré responsable de son existence. L'hiver, les personnes âgées restent souvent seules dans leur maison sans avoir facilement accès au bois de chauffage ou à de la nourriture. De temps à autre, un jeune peut passer afin de s'assurer qu'ils ont de quoi survivre; cependant, ces visites ne semblent ni fréquentes ni systématiques. S'il est vrai que les personnes âgées sont respectées, il est aussi vrai qu'elles sont souvent ignorées; ce qui est tout à fait conséquent avec leur conception du respect de l'autonomie de l'autre. L'idée que l'on respecte les anciens pour leurs connaissances ressemble davantage à une projection exotique blanche qu'à une réalité autochtone, bien que plusieurs Amérindiens, surtout les jeunes les plus politisés, semblent l'avoir adoptée.

Bien que la collaboration soit à la fois source et résultat des dynamiques sociales parmi les Sekani, la tension n'est pas absente de leur vie quotidienne. Les contradictions générant la tension sociale ont toujours été nécessaires au mode de vie des chasseurs sekani. En effet, la jalousie est chose courante en particulier si le succès à la chasse ne s'accompagne pas d'actes publics de générosité (la pire insulte que l'on puisse faire à une personne est de la traiter d'avare). En général, la générosité étant une des valeurs publiquement appréciées, sa capacité de cristalliser des opinions négatives semble infinie (comme l'est le silence du chasseur concernant ses pouvoirs). Des factions existent au sein de la communauté; elles sont liées à la politique locale, mais elles sont souvent tournées vers la dimension mythique des animaux-protecteurs. Les maladies ou les échecs sont invariablement interprétés comme le résultat d'actes de sorcellerie, mais représentent en réalité des confrontations dans la dimension mythique entre les hommes et leurs animaux-protecteurs. Bref, le nombre limité de valeurs publiquement affirmées assure que les différences qui existent entre les hommes seront exprimées par l'une ou l'autre de ces croyances; par

exemple, on croit que la chance à la chasse vient des animaux-protecteurs, par conséquent les plus chanceux ou les plus habiles devront faire preuve de beaucoup de générosité puisque leur bonne chance n'est aucunement fruit de leur talent.

Il existe aussi une tension entre les hommes et les femmes, une tension qui n'est pas entièrement attribuable aux problèmes liés à la destruction de la culture sekani par les Euro-canadiens. Les deux sexes occupent des espaces sociaux relativement distincts sans que l'un ne soit soumis à l'autre; la catégorie «femme» non seulement existe, mais est aussi marquée sémiotiquement de façon très différente de celle de l'«homme». Par exemple, il est vrai que les femmes sont en général responsables des tâches dites «domestiques» comme la cuisson des aliments. Les femmes fendent le bois et participent à plusieurs activités difficiles - récolte des baies, chasse des petits animaux, préparation des peaux - sans oublier la prise en charge des enfants (dans une maisonnée ou dans un camp, cette responsabilité est partagée par toutes les femmes, et les enfants sont habitués dès un très jeune âge de se débrouiller; il n'y a pas de «mère de famille» puisqu'il n'existe pas de famille en tant que tel). Cependant, ces activités ne sont pas hiérarchisées. S'il est vrai que la galanterie européenne est absente, il est aussi vrai que les hommes ont en général tendance à considérer les femmes comme leurs partenaires et non comme des êtres inférieurs ou dépendants. Dans le même ordre d'idée, chaque femme est responsable de sa vie sexuelle. L'idée que les hommes puissent ou aient à contrôler la sexualité des femmes semble absente: tous sont responsables de leur survie, de leur qualité de vie, incluant leur sexualité.

Bref, les règles du savoir-vivre sekani sont complexes comme dans toutes les sociétés, mais n'aboutissent pas à la production de régularités sociales ressemblant à des institutions ou des valeurs affichées puisque ces règles encourageaient davantage l'individualité et donc l'individuation, qui agirait contre la communauté fragile. Les deux conclusions qui émergent de ce survol de la vie sociale sekani - les espaces institutionnels n'existent pas, et les valeurs et croyances publiquement affirmées ne servent pas forcément la solidarité sociale - nous suggèrent que la communauté sekani ne trouve pas son signifié dans le concret. En résumé, connaître le monde est le contrôler; cependant, le savoir est le fruit de l'interaction entre l'individu et son groupe dans les deux dimensions de l'univers, le vécu et le mythique. Cependant, cette deuxième dimension n'est connue que de l'individu.

Le mystique et l'organisation de la vie

Traditionnellement, les Sekani vivaient en petits groupes de chasse séparés les uns des autres par de grandes distances. Ils se regroupaient uniquement pendant les 2 ou 3 mois de l'été, près des lacs et des fleuves situés au cœur de leur territoire pour en exploiter les ressources halieutiques, les seules capables de soutenir une population de 200 individus (les animaux chassés par les Sekani sont en général autant individualistes et dispersés qu'eux). En automne, après un échange de personnes et un partage

d'informations, ils se séparaient, chaque petit groupe allant à une zone d'exploitation parfois plus de 100 ou 150 kms de distance du point de regroupement estivale. Le territoire exploité par chaque groupe de chasse était de 200 à 300 km carrés. Étant donné qu'existaient une douzaine de tels groupes, ceci signifie que seulement 2000 à 3000 km carrés étaient exploités, un pourcentage petit de la superficie revendiquée de 10,000 km carrés.

Ils étaient conscients qu'ils étaient impuissants devant les conditions écologiques changeantes. Ils étaient donc obligés à revendiquer plus de territoire qu'ils pouvaient utiliser pour anticiper un déplacement éventuel. L'isolation des petits groupes de chasse. Leur faible densité démographique créait ainsi une situation où il devenait difficile voire impossible d'invoquer la solidarité mécanique pour former la communauté. Autrement dit, plus grand était le territoire revendiqué, plus était la pression de se déplacer sur toutes les zones du territoire national afin de démontrer qu'ils en étaient les propriétaires pour envoyer le message que même une zone vide devait être respectée par les groupes confinants. Les petits groupes de chasse étaient censés changer de zone tout les 2 ou 3 ans pour se déplacer vers des zones relativement inconnues et faisant face à la possibilité que ces zones délaissées fussent possiblement utilisées par leurs voisins.

Il devenait impératif de trouver un moyen de pousser, de convaincre, ces petits groupes d'affronter l'inconnu toujours en respectant l'autonomie des individus. Comment trouver un leader capable d'organiser ce déplacement qui se heurtait directement contre le pouvoir individuel, et surtout comment définir l'obligation morale d'obéir au chef? Les Sekani ont choisi de lier leur projet politique à une vision d'une dimension mystique mais loin d'être surnaturelle; en fait, elle est vue comme 'naturelle', toujours parsemée de forces primordiales présentes dès la création de la terre, ce qui transforme la société et l'humain, où telles forces ne se manifestent pas naturellement, en catégories 'infra-naturelles', c'est-à-dire que la société et les individus sont relativement impuissants devant la dimension mystique.²

Le mystique constituait l'agent et le lieu où les individus cherchaient le contact avec ce pouvoir transcendantal afin d'augmenter leur capacité de chasse; c'est-à-dire, qu'ils cherchaient à se mettre sur un pied d'égalité avec les animaux toujours doués d'une force primordiale. À différence des humains, les animaux survivent dans le même environnement sans langue, sans apprentissage, et surtout sans outils; ceci constitue, aux yeux des Sekani, la preuve définitive que cette force primordiale est toujours présente

² Il y a des parallèles ailleurs, évidemment. Par exemple, le mana est le concept polynésien du pouvoir spirituel qui caractérise tous les objets et les personnes. Le mot dérive d'une langue mélanésienne qui décrit un pouvoir anthropomorphe (voir Codrington 1972). L'orenda est un concept iroquoien (incluant les Hurons des Grands Lacs) très semblable à l'idée algonquienne du manitou («Grand»), au wakan des Sioux (wakanda = «Grand»), au maxpe des Crow de l'ouest américain, et à l'elima des Nkundu et les Bambuti du Bassin du Congo en Afrique. Le mot orenda semble lié au mot mohawk signifiant «chanson» qui suggère que la performance des rituels fût d'une importance capitale pour conserver et contrôler cette force (voir Bierhorst 1985, et Hultkrantz 1967).

dans les animaux, et que les humains, ayant besoin de ces technologies, sont privés de tels pouvoirs.³ En rentrant en contact avec la dimension transcendantale des animaux, les hommes peuvent acquérir une partie de la force primordiale toujours présente dans l'animale.

Cette force, comme j'ai dit, est toujours active, car les Sekani croyaient que c'est uniquement la forme biologique actuelle de l'animale qui l'empêche de la manifester. Les animaux tels qu'on les connaît actuellement sont le résultat de l'intervention d'une entité un peu arnaqueuse, modérément stupide et entièrement grossière, nommée le Transformateur. Avant l'arrivée de ce dernier, les animaux naturellement puissants et doués de pouvoirs non-biologiques vivaient leur supériorité. Pour leur part, les humains faibles étaient incapables de chasser de façon efficace. Ils étaient souvent la proie de ces animaux surpuissants. L'intervention par inadvertance du Transformateur toujours à la recherche de bouffe et de baisses a transformé les animaux, les rendant matériellement incapables de manifester leur pouvoir surhumain (surtout signaler par la perte de leur langue). À noter que le Transformateur ni transforme ni aide les humains. Le héros lévi-straussien Asdiwal (Lévi-Strauss 1973) aidé par son père surnaturel, le Soleil, à prendre sa place de droit dans la hiérarchie tsimshian est symboliquement très loin des idées sekani du soi-disant surnaturelle, même si en réalité Asdiwal vivait à peine cent kilomètres à l'ouest du territoire Sekani. Dans le rapport d'inégalité entre humains et animaux surpuissants, le Transformateur réduit la capacité d'agir des animaux, ce qui permet aux humains d'exprimer leurs propres talents. À noter que cette idée d'affaiblir une catégorie sans l'éliminer est typique de la pensée sekani à la recherche de contourner l'individualité surpuissante sans l'anéantir.

Afin de prendre contact avec cette dimension, les humains d'aujourd'hui doivent se transformer en gibier symbolique (la soi-disant quête de vision): sans armes, immobiles, sans nourriture, les hommes tentent d'inciter la dimension désormais 'silencieuse' mais toujours surpuissante de l'animal biologique à se manifester. Autrement dit, si l'animale s'approche à l'humain immobile, à jeûne et sans armes, c'est que la dimension primordiale a saisi le contrôle de l'animale qui, par sa nature biologique désormais limitée, serait plutôt porté à s'enfuir de l'homme. Selon les Sekani, le contact prend la forme d'une conversation, c'est-à-dire, d'un échange: l'humain sous guise symbolique de gibier se donne à l'animale, et l'animale contamine l'humain de son pouvoir primordial. C'est l'inverse du rapport quotidien, où l'humain offre le respect en contre-don pour la vie de l'animale, dont la supériorité innée signifie qu'il ne peut pas être tué sans volontairement se donner à l'homme. Dans le cas du contact avec la dimension mystique, l'humain

³ Dans nos conversations, les Sekani ont rarement utilisé ce mot dans leur langue. Parmi les Athapascans, «pouvoir» est appelé *zhaak* («grâce», Legros 1999) par les Tutchones septentrionaux, *in'kon* (Helm 1994) par les Dogrib; *nitsit* (R. McDonnell, communication personnelle) par les Kaska. Voir Sharp (1987, 1988) pour une discussion du même concept parmi les Chipewyan et Ridington (1988a) pour les Beaver.

devient une partie symbolique de l'animale, qui naturellement le met en contact avec la force primordiale de l'animal.

Doué d'une force supérieure à la suite du rencontre, l'individu devient non seulement un meilleur chasseur mais acquiert également un statut supérieur grâce à ses nouveaux pouvoirs qui sont attestées par sa générosité, faisant des dons importants de gibier aux personnes moins fortunées dans leurs tentatives de contacter la force primordiale. Pour les Sekani, seulement le don de gibier est significatif, car, étant partiellement transformé en animal, le chasseur donne une partie de lui-même.⁴ Il est impossible de donner des objets quotidiens, car les personnes apparentées ont le droit de prendre quoi que ce soit, sans la permission du propriétaire. On peut donner uniquement ce qui nous appartient, c'est-à-dire, une partie de nous-même.

Le statut accordé au chasseur chanceux est également le résultat de la crainte et de l'envie. Les individus surdoués sont toujours potentiellement dangereux, comme le sont les femmes qui sont naturellement douées de pouvoir attesté par leur sang menstruel, signe de leur force reproductrice, comme le sang versé par l'animal est signe de la survie biologique de l'homme. Son statut haut, dans une société largement égalitaire, est en partie accordé par crainte de ses pouvoirs surnaturels et en partie pour ritualiser et donc minimiser le contact.

Le mystique est donc une instance de pouvoir qui touche certains individus (pas tous), augmentant leur efficacité et leur force. Ceci, évidemment, suscite des commentaires favorables et défavorables de tout le monde, et surtout lance un rond de commérage à propos des pouvoirs secrets du chasseur devenu 'chanceux', car les pouvoirs augmentés de l'individu sont cachés par une règle de silence qu'interdit aux personnes de communiquer les détails de leurs rencontres avec la force primordiale. Parler serait trahir le secret de la conversation intime entre l'animal transcendante et le chasseur, ou, autrement dit, cela serait diluer le pouvoir en le partageant.

Loin d'augmenter leur pouvoir politique de façon directe, la règle de silence absolu au sujet du contact censé être à la base de leur force crée une hiérarchie éphémère et ambiguë. Le silence est la seule façon de réconcilier la sur-individualité de ces hommes marqués par le pouvoir mystique avec le besoin de solidariser la communauté. Loin d'attirer l'attention positive, de définir une personnalité potentiellement charismatique qui pourrait agir de conducteur qui mobiliserait la solidarité sociale à la manière de Weber, on évite ces individus. Ces derniers n'occupent pas une position politique formelle qui pourrait fragmenter davantage une communauté fragile et toujours émergente, mais la crainte de leur pouvoir avec le respect et la gratitude qu'on donne au chasseur chanceux agissent pour confier une

⁴ Comme plusieurs aspects des valeurs sekani qui affirment et nient l'individualité, le don du gibier normalement doit se faire avant de rentrer dans la communauté ou au camp de chasse, car rentrant dans la sphère domestique, le chasseur fait don de sa prise à son épouse, qui le distribue parents et amis.

autorité morale à ces hommes, qui, largement libérés de soucis pour leur propre bien-être grâce à leur force acquise, peuvent se pencher sur des problèmes touchant la communauté entière. En fait, tels hommes ont souvent une conscience sociale plus développée que leurs paires.

La générosité publique et le silence individuel (accompagné par le commérage lui-aussi 'silencieux' à sa façon) finissent par créer une hiérarchie informelle dont les gradins supérieurs sont occupés par un ou deux individus doués d'une autorité morale incontestable attestée par des gestes extraordinaires, souvent de générosité mais parfois de force physique prodigieux. Ces individus président à la répartition des groupes de chasse autrement autonomes. Cette répartition du territoire rend possible la constitution d'une véritable communauté politique capable d'exprimer une volonté collective de posséder un territoire national. Bref, le silence entourant le contact avec le mystique permet aux Sekani de conserver intact l'individualité ontologiquement reconnue et valorisée, car la surpuissance individuelle à la base de l'agir est sémiotiquement déplacée du quotidien vers la dimension mystique qui définit la vraie intimité de chacun.

Le silence crée un espace ritualisé et sémantiquement appauvri sans le présent, où le pouvoir sémiotique des signes s'accroît par le commérage 'silencieux' et, en même temps, rend plus 'bruyant' l'indicible qui est à la base de l'organisation sociale.⁵ L'harmonie sociale que les anthropologues souvent voient dans les sociétés de chasse n'est qu'une fiction utopique qui cachent les tensions 'silencieuses' et inévitables puisque issues de la nécessité de trouver une formule pour contraindre l'individu à se déplacer. Ce n'est pas surprenant que toute décision politique engage les chasseurs dans une discussion censée mener à un consensus (une formule politique inévitable, étant donné la crainte populaire de l'individu contaminé par la force primordial). Le consensus est un moyen efficace de taire la voix individuelle et de conserver intact la structure sociale et ses tensions dynamiques: le silence individuel et le consensus public non seulement mènent au partage de la responsabilité individuelle mais aussi accroissent le pouvoir de la voix collective en la plaçant dans l'espace rituel du non-dit mystique puisque le consensus est tellement ritualisé qu'il devient dépourvu de signifiés concrets.

Le silence entourant le contact avec la dimension mystique est miroité par le système traditionnel de nominalisation de l'espace topographique, qui attache les individus à des lieux particuliers, permettant aux personnes de 'parler' des exploits des autres de façon transversale; par exemple, un lieu n'est pas connu par ses caractéristiques écologiques mais par le nom d'un individu protagoniste d'un événement important ou extraordinaire. Évidemment, les toponymes anthroponymiques ne sont pas inconnus en Europe (Rome; Barcelone), mais pour les Sekani il semble qu'il s'agit de leur seul système. Les défunts deviennent donc des métaphores du passé, mais l'événement extraordinaire par lequel ils sont connus

⁵ Ces termes sont inspirées, évidemment, par la discussion de Lévi-Strauss (1964: 327-328).

devenir métonymie du présent. Attribuer les noms d'individus aux lieux topographiques divorce l'espace de ses caractéristiques naturelles et transforme l'ensemble de l'espace humanisé en métonymie de l'individualité dont la surpuissance mystique s'est manifestée dans l'événement extraordinaire. En humanisant l'espace, la terre des individus devient donc métaphore de la communauté politique parce qu'il est métonymie de l'Animal transcendantale. Paradoxalement, l'humanisation de l'espace topographique en faisant référence aux pouvoirs extraordinaires de certains individus, affaiblit l'idée de l'individualité et la capacité humaine d'agir, renforçant l'idée que la terre est un lieu éternel où vivent non seulement les animaux mais aussi les Animaux-monstres de l'époque du Transformateur. Autrement dit, le passé vit toujours sous forme indirecte dans le présent, comme le mystique n'est aucunement une dimension séparée du quotidien.

En guise de conclusion, je voudrais faire la synthèse des trois étapes de la ritualisation du rapport individuel à la dimension mystique qu'agit par les glissements métonymiques aboutissant dans la création de l'image mythique de la communauté dispersée mais politiquement solidaire. 1) l'obligation des groupes de chasse de se déplacer sur l'ensemble du territoire crée un champ rituel limité dont les deux uniques signes qui le composent, les animaux et l'Homme, sont invertis puisque l'espace passe sémiotiquement du champ d'action des animaux à l'Homme toujours en mouvement et donc métaphorisé en animal; 2) par contre, le jeûne, l'isolement et surtout l'immobilisme imposé sur les chasseurs en quête de contact avec les Animaux-monstres transforment symboliquement l'Homme en gibier et les Animaux-monstres en humains; 3) l'ensemble des rapports individualisés avec les Animaux devient un signifié dont le signifiant est caché par le silence qui l'entoure; les pouvoirs transcendants des Animaux-monstres deviennent le signifié silencieux du discours politique, transformant ainsi, par la ritualisation de l'immobilisme, les conseils pratiques du chef à propos du déplacement des groupes de chasse en signifié de la communauté dont les membres sont toujours en mouvement. En fait, il n'est pas surprenant que des chasseurs toujours en mouvement utilisent ce trait fondamental pour définir les rapports avec la dimension mystique toujours dangereuse mais fondamentale pour la création de la communauté. Enfin, il est à souligner que, au niveau le plus général, les Sekani procèdent, apparemment de façon paradoxale, à la création de la communauté en augmentant l'individualité de chacun. Cependant, c'est par les conséquences de leur croyance en les forces incontrôlables et dangereuses de la dimension mystique que la communauté naît, par le silence censé taire l'envie et ritualiser la contamination d'un individu devenu surpuissant. La crainte que la dimension mystique peut anéantir l'individu mène à une vision de la communauté toujours émergente et toujours fragile mais politiquement solidaire.

Références Bibliographiques

- Bierhorst, John
1985 *The Mythology of North America*, Quill-William Morrow, New York
- Codrington, R.
1972 *The Melanesians*, The Clarendon Press, Oxford (1891)
- Goulet, Jean-Guy
1994 «Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents», *Anthropologie et Sociétés* 18(2):59-74
- Helm, June
1994 *Prophecy and Power Among the Dogrib Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln
- Hultkrantz, Åke
1967 *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, Stockholm Studies in Comparative Religion no. 4, Université de Stockholm, Uppsala (*De Amerikanska Indianernas Religioner*, Esselte Studium AB, 1967)
- Legros, D.
1999 *Tommy McGinty's Story of Crow: A First Nations Elder Recounts the Creation of the World*, Musée canadien des civilisations, Ottawa
- Lévi-Strauss, Claude
1964 *Le cru et le cuit*, Plon, Paris
- 1973 «Le geste d'Asdival», pp.175-233, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris (*Annuaire 1958-1959*, École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Paris, 1958)
- Ridington, Robin
1988 «Knowledge, Power, and the Individual in Subarctic Hunting Societies», *American Anthropologist* 90(1):98-110
- Sharp, Henry S.
1987 «Giant Fish, Giant Otters and Dinosaurs, 'Apparently Irrational Beliefs' in a Chipewyan Community», *American Ethnologist* 14(2):226-235
- 1988 *The Transformation of Big Foot: Maleness, Power and Belief among the Chipewyan*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.