

Esquisse du paysage sacré algonquien

Une étude contextuelle des sites rupestres du Bouclier canadien

Daniel Arsenault

CÉLAT*,
Université Laval,
Sainte-Foy

[Le] concept de paysage sacré peut être utilisé [...] comme cadre [de référence] lors des investigations archéologiques à l'intérieur d'une région géographique, en particulier dans la recherche d'emplacements sacrés qui ne sont plus du tout utilisés. Si les croyances religieuses fournissent [déjà] des informations sur la vie quotidienne des peuples de chasseurs-cueilleurs de la préhistoire, la connaissance des schèmes d'utilisation des lieux sacrés nous permettra d'avoir un meilleur aperçu de cette vie. (Molyneaux 1983 : 7)

DANS L'IMAGERIE populaire occidentale, on a longtemps représenté – et on continue parfois à le faire – les communautés autochtones de l'Amérique du Nord, en particulier celles du Bouclier canadien, comme ayant vécu en totale harmonie avec la nature tout au long de la préhistoire. C'est comme si, pendant des milliers d'années, les autochtones s'étaient développés au sein d'un écosystème équilibré sans en avoir altéré substantiellement les composantes, si ce n'est pour y prélever les ressources naturelles essentielles à leur survie et à leur reproduction. Dans cette imagerie, ces ressources apparaissent d'ailleurs facilement disponibles, abondantes et variées, pour des groupes humains que l'on considèrerait pourtant jadis comme non civilisés parce que non policés (Dickason 1996 : 114 ; aussi Delâge 1996 ; Laberge 1997 ; Vincent et Arcand 1979). Or, cette image d'Épinal du « Bon Sauvage » resté littéralement à l'état de nature a eu pour corollaire une vision généralement virginale et aseptisée du paysage naturel dans lequel l'autochtone vivait.

De fait, que le « Sauvage » ait été dépeint sous des aspects positifs ou négatifs (cf. Dickason 1984 ; Smith 1996), il demeurait intégré naturellement à son écosystème toujours invariable et apparaissait, par le fait même, comme un être figé dans le temps, donc comme un individu sans histoire. Et même si

l'on pouvait parfois représenter le cadre naturel en fonction des cycles saisonniers, on dépeignait l'espace physique dans lequel les autochtones « évoluaient », ainsi que ses composantes, comme un paysage restant perpétuellement vierge, une sorte de paradis terrestre : ce paysage ainsi imagé s'avèrait en définitive immuable et quasi inaltérable parce que non substantiellement modifié par l'action des individus et des groupes autochtones (Denevan 1992). Par conséquent, l'emphase mise par ces représentations sur l'association directe entre l'Amérindien (ou, ailleurs, l'Inuit) et le paysage naturel ambiant ne permettait aucunement de dévoiler ce qui se dissimulait derrière, c'est-à-dire le paysage culturel tel que conçu par les différents groupes autochtones au cours de leur histoire. Autrement dit, à trop (faire) voir les arbres, on en oubliait de donner considération à la « forêt de symboles » (pour reprendre le titre d'un ouvrage de V. Turner [1967]) qui pouvait se cacher derrière...

Dans ce dernier quart de siècle, les archéologues québécois ont sans doute contribué à modifier sensiblement ces images stéréotypées de l'Amérindien ou de l'Inuit dans son rapport symbolique et, surtout, pratique avec l'environnement naturel à l'époque préhistorique, bien que de manière encore trop peu marquée pour le domaine symbolique. Cela est attribuable en partie au fait que la notion même de paysage culturel n'a été que rarement explicitée ou discutée dans les modèles théoriques appliqués en « archéologie amérindienne » (Moreau 1994) – et on pourrait également y ajouter « l'archéologie inuite » – au Québec, mais aussi parce que les approches qui auraient pu permettre d'enrichir l'interprétation des paysages passés selon les conceptions culturelles autochtones restent toujours matière à développement (cf. Denton 1997). Or, ce ou ces paysages culturels anciens qui se superposent au paysage

* D. Arsenault est aussi directeur du programme de recherche pluridisciplinaire appelé PÉTRARQ (Programme d'étude, de traitement et de reconnaissance en archéologie rupestre au Québec).

naturel et que l'on parvient de peine et de misère à reconstituer par l'interprétation archéologique à partir d'indices toujours fragmentaires, sont le produit de générations d'acteurs sociaux qui n'ont laissé que des bribes de leurs actions et interactions. Sur le plan matériel, un paysage naturel qui renferme les sites archéologiques se présente donc comme un véritable palimpseste (Bender 1995 : 9 ; Thomas 1995 : 25) composé de limites physiques, de ressources variées, d'éléments topographiques et architecturaux, de portions de sol exploitées et, parfois, modifiées, que l'exercice intellectuel – c'est-à-dire l'interprétation archéologique – permet ensuite de restituer en termes de paysages culturels variés (Zedeño 1997 : 95-96).

Mais, bien que la recherche en préhistoire ait permis de révéler quelles cultures autochtones se sont développées sur l'ensemble du territoire québécois depuis plus de huit mille ans (cf. par exemple, Martijn 1998 ; voir aussi Chevrier 1994 ; Cinq-Mars et Martijn 1981 ; Clermont 1982, 1987 et 1988 ; Dumais 1994 ; Moreau 1994), il est demeuré relativement ardu jusqu'à maintenant de discuter, d'un point de vue anthropologique, des divers paysages culturels dans lesquels ont vécu les ancêtres des Amérindiens et des Inuits actuels à partir des modèles théoriques couramment utilisés en archéologie québécoise, si ce n'est dans beaucoup de cas en proposant des généralisations non toujours contextualisées et parfois même « simplistes » (Dumais 1994 : 43). En effet, l'analyse des sites d'occupation ou d'exploitation des ressources naturelles, et également des ressources symboliques (cf., par exemple, Chapdelaine 1989, 1995 et 1996 ; Chrétien 1995), de la période préhistorique s'est surtout faite selon une perspective qui a privilégié au départ une orientation théorique inspirée de l'écologie culturelle, de la systémique et du paradigme dit « processuel » (pour une définition de ce paradigme, voir par exemple Preucel, éd., 1991).

Ainsi, en axant les problématiques de recherche principalement sur l'économie de subsistance des groupes autochtones, la typologie des objets lithiques ou céramiques, les techniques de production cynégétique ou halieutique, ou encore sur les schèmes d'établissement ou les réseaux d'échanges, et en mettant donc l'accent sur les stratégies adaptatives de ces groupes pour l'exploitation de leur écosystème et l'appropriation de territoires, on s'est peut-être empêché de prendre davantage en compte la ou les façons dont ces groupes avaient pu concevoir le paysage naturel dans lequel ils s'étaient développés, les valeurs qui s'y rattachaient et les pratiques sociales qui en témoignaient. En d'autres termes, les choix théoriques et méthodologiques, ainsi que la formulation des catégories d'analyse, sous-jacents aux procédures d'étude des sites préhistoriques québécois n'ont pas toujours amené les archéologues à inclure et à discuter d'autres aspects des rapports que les groupes autochtones entretenaient – et entretiennent toujours dans certains cas – avec les diverses composantes du paysage naturel, que celles-ci soient matérielles ou idéelles (voir cependant des démarches récentes prometteuses en ce sens, par exemple, chez Denton 1993 et 1997). Comme ce texte cherchera à l'explicitier, il existe pourtant des outils conceptuels et des moyens méthodologiques adéquats pour aborder ces aspects, parfois intangibles mais cependant « présents » – ce que Denton [1993 : vii-viii] nomme le « paysage invisible » (cf. aussi Bender 1995 : 1 ; Burch 1971) –, du paysage culturel autochtone, ce qui nécessite toutefois une transformation profonde de nos catégories d'analyse et de recherche. Ce texte propose donc des pistes concrètes pour établir une archéologie des paysages culturels

autochtones qui prendrait directement appui sur les rapports complexes qu'entretenaient des communautés anciennes de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs avec le monde naturel dans lequel elles vivaient et qui étaient exprimés de diverses manières sur le plan matériel et symbolique.

L'étude des sites d'œuvres rupestres que je poursuis depuis maintenant six ans dans diverses régions du territoire québécois¹ m'a conduit à rechercher de nouvelles façons d'interroger les paysages culturels associés à des groupes autochtones du Bouclier canadien. Mais pour bien suivre l'argumentation qui sera défendue dans la suite de ce texte, il convient d'abord de proposer le questionnement suivant. Quels sont les indices matériels observables dans l'enregistrement archéologique qui permettent d'identifier des lieux et espaces sacrés autochtones ? Quelles valeurs idéologiques et politiques pouvons-nous dégager de l'étude de tels vestiges qui ne reposeraient nullement, en dernière instance, sur des modèles de stratégies adaptatives, pourtant souvent mis de l'avant dans l'interprétation des divers sites préhistoriques au Québec ? Également, est-il possible de discuter, sur le plan archéologique, de la dimension symbolique des éléments topographiques associés à de tels sites sans avoir nécessairement recours à des explications de type fonctionnaliste, tout en respectant également ce que nous apprennent les traditions autochtones ? En somme, comment les archéologues préhistoriens peuvent-ils parvenir à reconstituer des paysages sacrés autochtones, en montrant notamment la profonde complexité et, ultimement, en interpréter la transformation dans la longue durée ? Ces interrogations m'ont amené, entre autres choses, à formuler de nouveaux critères de sélection pour investiguer les divers lieux d'un paysage naturel afin de mieux identifier ceux auxquels les communautés autochtones auraient pu accorder un caractère sacré par le passé. Mais ce processus d'identification, et par conséquent le type de démarche à développer pour faire l'archéologie des paysages sacrés autochtones, passe nécessairement par une réévaluation critique des façons habituelles de conceptualiser le milieu « sauvage », c'est-à-dire non domestiqué et parfois hostile – si l'on se base sur nos critères occidentaux du confort moderne ! –, dans la recherche en préhistoire au Québec, cela afin de parvenir à mieux contextualiser les différents sites archéologiques répartis à la grandeur de la province. C'est pourquoi il convient en premier lieu de définir la notion même de « archéologie du paysage ».

Qu'est-ce que l'archéologie du paysage ?

Il peut y avoir diverses façons de faire l'étude d'un paysage en archéologie et, plus généralement, en anthropologie. Ainsi, dans leur introduction à l'une des sections d'un recueil de textes sur les théories archéologiques contemporaines qu'ils ont constitué, Robert Preucel et Ian Hodder (1996 : 32-33) énumèrent quatre approches différentes pour l'étude des paysages dans leur dimension historique, approches que l'on peut répartir le long d'un continuum dont les pôles sont, d'un côté, la nature et, de l'autre, la culture.

La première approche, qui privilégie le thème des conditions environnementales propres à un milieu physique au cours de l'histoire, consiste à repérer et à évaluer les ressources naturelles disponibles – qu'elles soient d'origine animale, végétale, minérale, ou hydrographique – dans une région circonscrite avant de chercher à expliquer les façons dont elles ont pu être exploitées par les populations humaines en des moments particuliers de l'histoire ou dans la longue durée. S'appuyant surtout sur des reconstitutions paléoenvironnementales (cf. Rapp

et Hill 1998) et sur des modèles paléoéconomiques (p. ex. Butzer 1982), cette approche est essentiellement fonctionnaliste, et le paysage est ici défini d'abord en termes de niches écologiques, avec leurs ressources exploitables spécifiques. L'interprétation archéologique se résume, dans ce cadre, à dépeindre une image normative des activités humaines, le sujet, anonyme et anodin, agissant le plus souvent pour subvenir à des besoins primaires (se nourrir, se loger, se reproduire). Ainsi, il devient impossible de faire voir, par cette approche, quelles ont pu être, par exemple, les attitudes culturelles, divergentes ou non, adoptées par les acteurs sociaux à l'égard des ressources qu'ils devaient utiliser.

Dans la seconde approche, qui découle d'éléments puisés dans des modèles systémiques issus de la cybernétique et typiques de la pensée processuelle en archéologie, le paysage est vu comme un système dynamique (l'environnement naturel) qui en intègre un autre (culturel), ouvert et interdépendant avec le premier, dans lequel s'inscrivent les groupes humains. Selon cette approche, les humains marquent leur présence en modifiant à leur manière le paysage environnant, notamment en établissant des sites d'occupation et en exploitant les ressources locales disponibles, ce qui entraîne inévitablement un jeu actif de modifications et de réajustements internes destiné à maintenir l'équilibre fragile du système tout entier. D'un point de vue archéologique, cette approche systémique vise à étudier les variables matérielles qui encouragent l'évolution continue du système culturel, donc les processus de transformation de ce système, dans le paysage naturel et à placer les sites d'occupation ou d'exploitation identifiés dans un cadre structuré illustrant l'ensemble des activités économiques et technologiques qui ont pris place dans ces sites et aux alentours au sein d'une région donnée (p. ex. Binford 1981 et 1989). Cette approche doit ainsi permettre d'expliquer les divers processus socioculturels – modes de subsistance, réseaux d'échanges et d'influences, schèmes d'établissement, évolution de la structure sociale, etc. – à l'œuvre dans les sociétés au cours de leur histoire en analysant, à partir des traces archéologiques, la répartition des sites répertoriés et en évaluant les facteurs naturels ou anthropiques qui ont encouragé les modifications observées (p. ex. Cameron et Tomka, éd., 1996). Bien que cette approche mette davantage les groupes humains au-devant de la scène dans les interprétations, elle a le défaut, comme pour la première approche du reste, de ne pas tenir vraiment compte des cosmologies, des mythes et du symbolisme rattachés au paysage naturel. En d'autres mots, l'approche systémique ainsi définie ne semble pas voir la pertinence de considérer ce que les individus et les groupes peuvent avoir pensé de l'environnement naturel avec lequel ils entretenaient des échanges variés et, par conséquent, ne propose pas de moyens adéquats pour repérer les traces concrètes de ces manifestations symboliques dans l'enregistrement archéologique (Bradley 1994 : 95 ; Tilley 1994 : 22). Ces deux premières approches du paysage ont souvent été complémentaires ; elles ont de fait été souvent appliquées, explicitement ou non, dans les études archéologiques des groupes de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs, notamment au Québec (p. ex. Chalifoux et Burke 1995 ; Chapdelaine 1989 et 1995 ; Langevin *et al.* 1995 ; Moreau 1996 ; Plumet *et al.* 1993 ; Plourde 1993).

Les deux autres approches, plus récentes, insistent davantage sur les dimensions socioculturelles du paysage et incluent dans l'analyse des aspects qui font partie de ce que E. S. Burch (1971) appelle « l'environnement non-empirique ». En effet, elles reconnaissent chacune le paysage naturel non seulement

comme ayant servi de réservoir de ressources matérielles à exploiter, mais aussi en tant que production sociale ayant fait l'objet de représentations et de pratiques à caractère symbolique. Autrement dit, dans cette optique, un paysage naturel constitue, un peu à la manière d'un objet de la culture matérielle, un élément que les agents sociaux peuvent culturellement s'approprier, en un temps et un lieu donnés, au cours de leurs actions et interactions. Ces approches replacent donc le sujet humain au centre de la réflexion archéologique, épousant d'ailleurs en cela les principes fondamentaux du paradigme « post-processuel » en archéologie (p. ex. Hodder 1991 ; Preucel, éd., 1991 ; Shanks et Tilley 1987a et 1987b), .

La première approche aborde le paysage naturel comme un lieu de manifestation du pouvoir, c'est-à-dire comme un espace d'action sociale plus ou moins vaste, selon les échelles d'analyse, où se sont déployées diverses formes de relations de pouvoir (de domination et de résistance) entre groupes et individus (cf. par ex. Bender 1995 : 11 ; Thomas 1995 : 29-30 ; Tilley 1996 : 162, 173 ; Zedeño 1997 : 86 ; aussi Bender, éd., 1995 ; Helskog et Olsen, éd., 1995). Le paysage y apparaît en outre comme un élément de médiation au sein de la matrice des rapports sociaux en ce qu'il est partie intégrante de la dynamique des relations entre individus et entre groupes. Les études de cas qui participent de cette approche montrent que les manifestations anthropologiques et archéologiques du pouvoir dans le paysage sont variées et peuvent prendre plusieurs formes matérielles. Par exemple, ces formes de rapports de pouvoir avec un paysage donné peuvent se traduire par un contrôle serré sur l'accessibilité à certaines ressources considérées comme précieuses, autant des ressources matérielles (Zedeño 1997) que symboliques – accès physique à des lieux sacrés, notamment (voir Bradley 1997 : 12) –, des aménagements architecturaux spécifiques qui orientent la circulation des individus (Moore 1992), ou encore des contestations de la juridiction territoriale d'un groupe sur un autre qui, si la situation perdure, peuvent conduire au vandalisme de sites sacrés appartenant à l'un ou à l'autre groupe (Franklin et Bunte 1994). L'approche permet en outre d'éclairer des situations conflictuelles où le pouvoir est partagé entre deux factions rivales au sein d'une population donnée, comme c'est encore le cas de nos jours entre les chefs et les chamanes dans des communautés mongoles (Humphrey 1995) ; cette tension latente se reflète ainsi dans la représentation symbolique duelle que la société mongole actuelle se fait du paysage environnant, avec ses potentialités spécifiques : d'une part, le paysage associé au pouvoir de chefs et, d'autre part, celui qui est caractérisé par le pouvoir des chamanes.

En revanche, l'autre approche, encore très peu exploitée en archéologie, définit le paysage comme un lieu d'expériences individuelles et collectives, c'est-à-dire, au sens le plus large, comme un environnement naturel non seulement perçu comme tel par ceux et celles qui y vivent, mais qui est également chargé de significations complexes, constituant un foyer d'expression symbolique et matérielle pour les individus et groupes humains en présence (Thomas 1995 : 28-29 ; Ucko 1994 : XVIII). C'est ce que C. Tilley (1994) appelle l'approche phénoménologique en archéologie du paysage. Cette approche met en relief le fait que c'est au cours des expériences de vie, toujours chargées de perceptions, de sentiments, d'émotions, d'idées et de souvenirs, que les acteurs sociaux entrent en relation et, par suite, donnent sens aux lieux qu'ils fréquentent ; c'est en l'occurrence dans ce contexte que les acteurs se construisent leur propre identité individuelle et collective (*ibid.* : 14-15 ; voir aussi Theodoratus et

LaPena 1994 : 22). Dans cette optique, un paysage culturel s'élabore à partir de la constitution de lieux désignés et forgés par l'expérience humaine. L'analyse contextuelle – au sens qu'Hodder (1987 et 1991) donne au terme « contextuel » – des aménagements et réaménagements des sites, la distribution de ces derniers dans un territoire donné, les voies de communication qui les relient et la « topographie culturelle » que tous ces emplacements interreliés révèlent en rapport avec la cosmologie des communautés dont ils sont le produit, sont autant d'éléments qui permettent de saisir l'expérience humaine du paysage naturel devenant culturel.

Comme on peut le voir avec ces deux dernières approches, tout paysage « naturel » ou tout environnement peut s'avérer « culturel » selon le regard que les acteurs sociaux y jettent, selon la position que chacun y occupe et les actions qu'ils y poursuivent, en somme selon les rapports qu'ils entretiennent avec ce paysage, mais aussi qu'ils poursuivent entre eux au sein de ce paysage (Zedeño 1997 : 86), rapports qui peuvent être exprimés par toute une gamme de systèmes de représentations matérielles et symboliques. Par conséquent, on peut affirmer que les archéologues disposent désormais d'outils conceptuels mieux adaptés pour dégager, à partir des résidus matériels, les aspects symboliques et les valeurs significatives accordés par le passé à un paysage naturel par les groupes qui y ont vécu. Notons en terminant que ces deux dernières approches commencent à peine à être exploitées de manière systématique en archéologie au Québec (voir Dumais et Poirier, ce volume ; Ritchot, ce volume).

À partir des quatre approches présentées ici, et en tenant compte de leurs apports constructifs, je propose de définir « l'archéologie du paysage » comme une démarche visant à intégrer, dans le processus d'interprétation archéologique, non seulement les sites répertoriés, mais également les environnements naturel et socioculturel, c'est-à-dire l'ensemble des ressources physiques et symboliques présents dans un territoire donné qui semble associé aux sites archéologiques et dont l'étude peut aider à comprendre comment s'est effectuée, ou quelle forme a prise, l'appropriation culturelle d'un paysage naturel par un ou plusieurs groupes sociaux au cours de leur histoire. S'inscrivant dans cette optique, mon analyse des sites rupestres de la forêt boréale québécoise vise justement à déterminer dans quelle mesure ces sites ont fait partie du paysage sacré algonquien. En tant que théâtre privilégié où se sont mis en scène différents acteurs sociaux algonquiens, cet aspect particulier de paysage culturel recèle en effet des lieux et des espaces spécifiques qui peuvent livrer des indices probants de manifestations du sacré, que ce soit les images rupestres elles-mêmes ou tout autre vestige témoignant d'actions sociales associées à de telles manifestations.

Précisons toutefois que cette forme d'analyse n'exclut nullement l'interprétation archéologique des paysages « politique », « économique » ou encore « artistique » algonquiens. En effet, bien que chacun soit parfois ponctué par des lieux ou des espaces distincts, tous ces types de paysage culturel ne s'excluent pas mutuellement. Au contraire, ils se chevauchent ou s'interpénètrent, s'opposent ou se combinent, bref coexistent et se transforment avec le temps pour former ensemble le paysage culturel global d'une société dans son développement historique. Cependant, comme le présent texte aborde exclusivement la dimension sacrée du paysage culturel, il conviendra de poursuivre la démarche herméneutique en ce sens afin de montrer ces autres dimensions des paysages culturels anciens et de

parvenir ainsi à mieux illustrer les possibilités et les limites d'une archéologie du paysage au Québec. Mais avant d'aborder le cas des sites rupestres, explicitons d'abord les notions théoriques autour desquelles s'articule la présente argumentation, à savoir, *l'espace, le lieu et le paysage sacrés*.

De l'espace sacré au paysage sacré : définitions

Les notions d'espace et de lieu sacrés

Des notions d'espace et de lieux sacrés, c'est indubitablement la première qui constitue la plus abstraite des deux. Selon Tilley (1994 : 10), par exemple, un espace n'est pas simplement un contenant physique neutre encadrant les pratiques sociales qui s'y déroulent, mais représente un médium qui participe des actions qui y sont tenues ; en tant que production sociale, l'espace ne peut donc être vraiment intelligible qu'à partir du moment où il devient une composante intrinsèque des formes spécifiques de rapports sociaux qui s'y manifestent et des événements qui s'y déroulent. Il s'ensuit que « les significations données à l'espace comportent toujours une dimension subjective et ne peuvent [donc] être comprises en dehors du cadre de vie symboliquement construit des acteurs sociaux » (*ibid.* : 11). C'est donc dire que, dès le moment où des acteurs sociaux s'approprient concrètement et symboliquement un espace physique donné, ils en font un espace humanisé et socialisé désormais signifiant, même si les significations peuvent varier avec le temps, selon la nature des actions accomplies, les intentions et les intérêts des acteurs présents et les conditions matérielles et symboliques qui y règnent.

Dans le cas qui nous intéresse ici, on peut dire que pour qu'un espace physique soit sacralisé, pour qu'il devienne un « espace sacré », il faut qu'il acquière une dimension spirituelle dans le cours des pratiques religieuses des acteurs sociaux, c'est-à-dire dans des contextes qui sont à la fois socialement déterminés et déterminants. Or, l'une des façons privilégiées de sacraliser un espace consiste dans le déploiement des symboles matériels qui exprimeront les valeurs propres à cette religion. Dans ce contexte, la cosmologie existant au sein d'une société influence particulièrement ce processus de sacralisation de l'espace en ce qu'elle aide aussi bien les acteurs sociaux à percevoir le monde dans lequel ils vivent qu'à le comprendre dans des termes spécifiques liés alors à l'univers religieux ; autrement dit, cette cosmologie contribue à imposer un ordre catégorique à l'espace même des pratiques religieuses (*cf.* Bradley 1997 : 6 ; Carmichael, Hubert et Reeves 1994 : 4-5 ; Price 1994 : 260-261 ; Richards 1996 : 206 ; Tilley 1994 : 24, 31-33 ; aussi Sundstrom 1996 ; Tanner 1979 ; Vastokas et Vastokas 1973). De nombreuses études en anthropologie de la religion (entre autres, Douglas 1978 : 130 ; Van Gennep 1969 [1909] : 276 ; Heusch 1986 ; Werbner 1989) ont d'ailleurs discuté de l'espace sacré en montrant que certains emplacements particuliers, parfois inusités (*ex.* : une caverne), parfois totalement dépouillés (*cf.* Hirsch 1995 : 4), pouvaient constituer un espace privilégié pour des rassemblements plus ou moins importants et pour la tenue de pratiques socioculturelles à caractère rituel. En fait, des motivations d'ordre religieux peuvent avoir présidé à l'appropriation d'un espace particulier ou, du moins, à sa démarcation symbolique momentanée pour y conduire certaines activités spécifiques, individuelles ou collectives, lui donnant alors un caractère sacré qu'il pourra conserver ou non par la suite.

Cela est particulièrement évident dans les emplacements naturels. En effet, un endroit naturel jugé adéquat, par exemple

une plage, une grotte (Clottes et Lewis-William 1996 ; Leroi-Gourhan 1983), les abords d'un plan d'eau, un affleurement rocheux (Rajnovich 1994 ; Vastokas et Vastokas 1973), ou encore le sommet d'une montagne (Reinhard 1992), peut être transformé momentanément en un espace sacré, le temps d'y conduire le ou les rites requis ; puis, une fois les actions rituelles complétées, l'endroit perd sa condition sacrée et retourne à son état de nature sans qu'il y ait eu véritable altération des lieux (Bradley 1993 : 11). Sur le plan archéologique, il est évident que cet état liminaire passager d'un espace donné risque de ne pas être accompagné d'indices matériels suffisants qui permettraient d'interpréter le caractère sacré passé de l'endroit ou des actions religieuses qui y ont eu cours, ou encore d'évaluer l'étendue, et donc les limites, de l'espace occupé au moment de la tenue des rites en question (Carmichael 1994 : 89). Heureusement, d'autres emplacements fournissent des espaces réservés à la conduite périodique d'activités rituelles qui vont conserver des traces matérielles suffisamment bien préservées pour permettre une interprétation archéologique de la dimension sacrée de ces espaces fréquentés.

Comme on le voit, un espace sacré peut comporter aussi bien du visible et du tangible que de l'invisible et du suprasensible. Le caractère abstrait de cette notion exige donc qu'elle soit jumelée à une seconde notion, celle de « lieu sacré ». Un lieu sacré se définit par la présence constatable d'indices matériels, naturels ou artificiels, associés à un espace symboliquement sacralisé. En d'autres mots, le lieu sacré est la forme tangible, matérielle et socialement constituée, à laquelle peut être rapporté l'espace sacré proprement dit, quelle que soit l'étendue de ce dernier. Ce sont les lieux sacrés qui, en formant des lieux physiques créés et désignés socialement pour marquer la présence sensible du religieux, renforcent la mesure spirituelle attribuée à un espace sacré particulier, c'est-à-dire qu'ils y soulignent des valeurs religieuses spécifiques. Qui plus est, ces lieux vont aussi, avec le temps, non seulement aider à maintenir en usage des éléments d'une tradition religieuse donnée, mais aussi contribuer à transmettre les connaissances sur des événements historiques ou des mythes rattachés à cette tradition en devenant aussi des lieux de mémoire et de commémoration (cf. Connerton 1989). Encore une fois, le caractère symbolique d'un lieu, tout comme celui d'un espace, naît d'une forme particulière de relation, ici de nature religieuse, qui s'établit entre les acteurs sociaux et leur univers matériel et spirituel ; de plus, le lien avec le passé, historique ou mythique, que certains lieux révèlent assure le maintien et la reproduction des valeurs religieuses qui s'y rattachent.

On comprendra mieux alors que c'est la fréquentation plus ou moins répétée des lieux sacrés répartis dans un territoire donné qui va permettre aux individus et aux groupes de donner un sens à leurs actions rituelles, encourager le développement de leurs expériences individuelles et collectives en fonction de l'enseignement spirituel qu'ils reçoivent alors et, par le fait même, favoriser la construction de leur identité personnelle et culturelle et de leur mémoire dans le contexte des pratiques religieuses dans un lieu précis (Tilley 1994 : 18, 27, et 1996 : 162). Cela est d'autant plus vrai que dans un lieu sacré, la dimension liminaire² associée à un contexte rituel, notamment lorsqu'il y a affichage des symboles identitaires propres à la religion pratiquée, permet généralement aux individus ou aux groupes de vivre des expériences « extra-ordinaires » – au sens où elles débordent des contraintes ordinaires de la vie courante (cf. Turner 1977 : 67-68) – qui vont les transformer.

Il faut reconnaître toutefois que d'un point de vue archéologique, la valeur sacrée d'un emplacement donné peut avoir varié en fonction des activités ou des événements passés qui s'y sont déroulés (Zedeño 1997), des aménagements temporaires ou permanents qui y ont été établis (Bradley 1993 et 1997 : 12), ou des propriétés matérielles ou symboliques distinctes qui lui furent jadis attribuées (Bradley 1993 : 17 ; Carmichael 1994). Mais ces variations de sacralité peuvent aussi avoir été générées par des facteurs tels que le nombre plus ou moins élevé d'individus y ayant poursuivi leurs actions rituelles (Humphrey 1995 : 137), l'expression des intérêts convergents ou divergents défendus par les acteurs sociaux au regard de ce lieu (Hubert 1994 : 16, 18), ou la réappropriation du lieu par de nouveaux groupes culturels au fil de l'histoire (Sundstrom 1996 ; Ucko 1994 : xix). L'archéologie permet cependant d'aborder ces variations du degré de sacralité accordé à des lieux identifiés dans la longue durée, notamment ceux qui ont été fréquentés successivement par divers groupes culturels (cf. Carmichael *et al.*, éd., 1994 ; Garwood *et al.*, éd., 1991). Comme l'illustre, par exemple, L. Sundstrom (1996) dans son étude des sites sacrés de Black Hills, aux États-Unis, certains groupes amérindiens, en investissant de nouveaux territoires au Wyoming, au Montana et au Dakota du Sud, avaient non seulement reconnu l'existence de sites sacrés traditionnels fréquentés auparavant par d'autres groupes culturellement différents, mais les avaient incorporés à leur propre système cosmologique, adoptant même les mythes et les références astronomiques qui pouvaient y avoir été associés. Il devient donc évident que les fréquentations répétées de lieux sacrés vont témoigner ou de continuités ou de discontinuités culturelles qui peuvent souvent laisser, mais de manière variable, des traces plus ou moins récupérables, à savoir les vestiges de monuments à fonctions rituelles et les résidus matériels d'activités qui y étaient accomplies autrefois.

Cependant, même s'il est vrai que des pratiques religieuses, par exemple les rites d'initiation, peuvent orienter bien souvent la vocation de certains monuments et conditionner l'utilisation de divers espaces aménagés, il est aussi vrai que l'appropriation à des fins religieuses de lieux particuliers n'est pas nécessairement marquée par l'érection d'édifices monumentaux ou d'autres formes d'aménagement pérenne (cf. Bradley 1991a ; Harding 1991). Comme on l'a souligné plus haut, en effet, l'intégrité physique originelle de certains emplacements naturels est parfois préservée avec soin, et seule l'utilisation d'artifices éphémères ou le simple affichage de symboles visuels, voire l'unique présence des fidèles pour le temps que dure le rite pratiqué, peut indiquer la nature des activités qui y ont cours : ces emplacements constituent donc de véritables « monuments naturels » à fonctions religieuses (Bradley 1991a : 136-139). C'est dire que pour pouvoir espérer identifier archéologiquement la présence de monuments naturels à fonctions religieuses, il faut savoir repérer efficacement tout type de vestige qui a pu avoir été intégré au symbolisme religieux de la société à l'étude, donc avoir une certaine connaissance préalable du symbolisme en question. Comme on va le voir, les sites rupestres du Bouclier canadien se prêtent bien à ce genre d'analyse en raison de leur cadre physique particulier (fig. 1).

La notion de paysage sacré

On définira ici le « paysage sacré » comme l'ensemble des éléments topographiques et des aménagements présents dans un paysage naturel qui sont chargés de valeurs symboliques

Figure 1

Cadre général du site à tracés digitaux CdFg-5, en Mauricie. Cet emplacement très rocheux, qui se prêterait mal à l'établissement humain, a pu être fréquenté périodiquement pour d'autres motifs que pour l'exploitation des ressources naturelles. La présence d'un site rupestre à cet endroit suggère en effet que le lieu a pu faire partie du paysage sacré algonquien dans le passé. (Photo de D. Arsenault, gracieuseté de PÉTRARQ)



associées à l'univers religieux d'une société (cf. Hubert 1994 ; aussi Tilley 1994 : 33-34). Un tel paysage pourra donc comprendre des éléments aussi variés qu'une formation rocheuse particulière, une grotte, une terrasse naturelle surplombant une vallée, un édifice religieux, une ville ou même un territoire tout entier – formant, par exemple, la « terre sacrée », concept que l'on retrouve dans plusieurs traditions autochtones –, en somme, autant de lieux et d'espaces sacrés désignés pour la pratique religieuse. Ce paysage inclura également les voies de communication qui permettent de s'y rendre et qui représentent parfois de véritables circuits de pèlerinage, ainsi que les éléments cachés, intangibles, associés au paysage invisible évoqué en introduction. En d'autres mots, un paysage sacré est la somme de ces diverses composantes matérielles et symboliques appartenant à la géographie sacrée propre à une tradition religieuse particulière.

C'est donc dire que pour qu'il soit paysage sacré, un environnement naturel doit être modelé par la culture pour répondre à des attentes spirituelles dans des « contextes particuliers » (Humphrey 1995 : 151). Il pourra, par exemple, regrouper à la fois des lieux d'enseignement spirituel et de pratiques rituelles, des lieux de commémoration d'actions accomplies autrefois par les ancêtres, des lieux de manifestation de forces naturelles ou d'entités surnaturelles, ou encore des lieux d'affichage et d'appréhension des symboles matériels propres à la religion ou au culte pratiqués. Dans cette perspective, un paysage sacré constitue un univers symbolique marqué par les interrelations des adeptes d'une religion et par le rapport de ces derniers avec les objets et lieux consacrés dont ils ont besoin pour la bonne tenue des rituels et pour l'expression de leurs valeurs spirituelles (Tilley 1994 : 17).

Sur le plan matériel, un tel paysage peut révéler une « topologie » qui lui est propre, avec ses frontières, son centre (ou plusieurs) et sa périphérie, de même qu'avec des sanctuaires bien spécifiques, des routes qui conduisent aux emplacements sacrés, des réseaux d'échange d'idées, de biens et de services (cf. Werbner 1989 ; aussi Molyneux 1983 : 5). Sur le plan historique, ce paysage peut avoir été marqué par l'exercice d'une ou de plusieurs traditions qui ont aidé à modeler et à développer sa topologie dans la longue durée, et avoir mis en scène des

générations d'acteurs sociaux, individus ou groupes, qui ont eu à afficher et à promouvoir des intérêts parfois convergents, parfois divergents, dans des contextes de pratiques religieuses spécifiques. Mais comment, d'un point de vue archéologique, peut-on espérer reconstituer un paysage sacré ancien avec ses composantes symboliques, notamment ses lieux et espaces caractéristiques, et parvenir ainsi à en comprendre la géographie ou topologie religieuse et, par extension, la cosmologie dont celle-ci faisait partie ?

Il faut reconnaître que c'est surtout dans les milieux anglo-saxons que la question du paysage sacré a suscité de l'intérêt de la part des archéologues (p. ex. Carmichael *et al.* 1994 ; Garwood *et al.* 1991). Par exemple, afin de faire la topologie d'un paysage sacré, John Chapman (1991) recommandait, il y a quelques années, de considérer à la fois les habita-

tions domestiques, les édifices publics, les lieux d'inhumation et tout site naturel singulier, autant d'arènes sociales susceptibles d'avoir été des foyers propices aux manifestations spirituelles et aux actions rituelles. Plus récemment, Maria Nieves Zedeño (1997 : 95-96) suggérait d'y ajouter également tous les autres types de sites archéologiques, y compris ceux qui ne sont pas datés (cairns, carrières ou mines, sites rupestres, voies de portage, etc.), ainsi que les restes organiques, alimentaires ou non, en plus des autres artefacts analysés, car ces données peuvent aider à saisir encore davantage les différentes manières d'appropriation et d'utilisation du territoire à l'étude et à évaluer comment ce dernier a pu être modifié à des fins spirituelles. Mais quel que soit le type de données matérielles que l'on intègre dans l'analyse, il est évident qu'il faut procéder à une contextualisation plus rigoureuse des éléments contenus dans l'enregistrement archéologique relativement aux environnements culturel et naturel dans lesquels il s'est constitué (Bender 1995 : 2), car ce sont les seuls indices directs qui renvoient à des réalités sociales et religieuses passées (Thomas 1995 : 20).

Certes, l'identification archéologique d'un paysage sacré paraîtra sans doute moins aisée si l'on ne dispose pas d'une quantité abondante d'informations sur l'occupation passée de cette région, en particulier dans les régions peuplées par de petits groupes de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs qui n'avaient pas l'habitude de modifier aussi substantiellement leur environnement naturel. Il existe pourtant des moyens de pallier ces difficultés, notamment le recours critique à des renseignements de nature religieuse sur les mythes, les rites et les valeurs spirituelles livrés par les traditions orales autochtones qui se sont conservées pendant la période historique, parfois jusqu'à nos jours (cf. Denton 1997). Comme on va le voir, l'apport de telles sources dans l'étude contextuelle des sites rupestres, empreinte culturelle et phénomène symbolique parmi les plus subtils encore visibles au sein des composantes archéologiques de paysages sacrés anciens (Bradley 1994 : 100), permet d'améliorer les chances de repérer dans l'enregistrement archéologique les indices matériels qui pourraient contribuer au développement d'une archéologie du paysage au Québec.

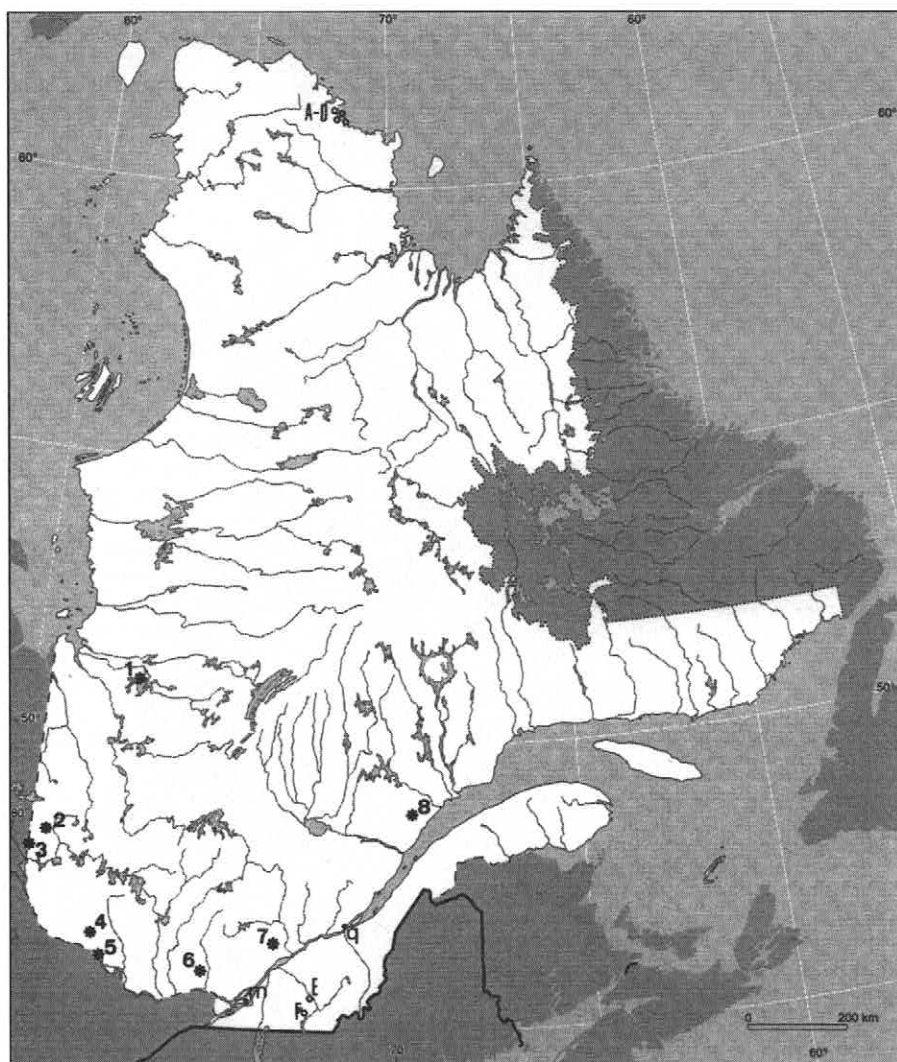


Figure 2

Carte des sites rupestres répertoriés au Québec.

(Cartographie de D. Arsenault à partir d'un fond de carte du Laboratoire de traitement des informations géographiques [LATIG] de l'Université Laval, Québec)

Sites à tracés digitaux faits à l'ocre rouge (peintures rupestres)

- 1 : Site Ashuunich (EIGf-2), lac Nemiskau, Jamésie
- 2 : Site DcGt-41, lac Duparquet, Abitibi
- 3 : Site DaGu-1 [il comporte aussi des tracés incisés], lac Buies, Abitibi
- 4 : Site CcGh-18, rivière Dumoine, Témiscamingue
- 5 : Site du rocher à l'Oiseau (CaGh-2), rivière des Outaouais, Outaouais
- 6 : Site du cap Manitou (BIFs-2), lac Simon, Outaouais
- 7 : Site CdFg-5, lac Wapizagonke, Mauricie
- 8 : Site Nisula (DeEh-1), lac de la Cassette, Haute-Côte-Nord

Sites de gravures rupestres (pétroglyphes)

- A-D : sites de la région de Kangiqsujuaq, dont le site de Cap Qajartalik (JhEv-1), sur l'île de Qikertaalik, détroit d'Hudson, Nunavik
- E : site de Bromptonville (BiEx-19), Estrie
- F : Site de Vale Perkins, Potton, Estrie

m = Montréal

q = Québec

Les sites rupestres du Québec : description et localisation

Au Québec, on dénombre actuellement près d'une quinzaine de sites rupestres (fig. 2), soit six sites à pétroglyphes (gravures rupestres) et huit sites de « peintures rupestres »³, peintures qui sont en fait des tracés pictographiques faits à l'ocre rouge, généralement exécutés en appliquant cette matière colorante simplement avec les doigts – c'est pourquoi d'ailleurs je désignerai désormais ces derniers par le terme « sites à tracés digitaux ». Dans la suite de la discussion, je ne considérerai d'ailleurs que ces sites pictographiques, bien que le type d'approche proposé ici puisse être applicable également pour l'étude des sites à pétroglyphes d'un paysage sacré donné.

Pour bien dégager les indices significatifs propres à ces sites rupestres et voir si ces derniers s'intégraient bien à un paysage sacré spécifique, il convient d'abord de mettre en évidence leurs caractéristiques propres, c'est-à-dire leurs similarités et leurs différences. Et pour mieux rendre compte des particularités du phénomène rupestre au Québec, on peut distinguer, autant pour les différences que pour les ressemblances, trois aspects complémentaires des sites à tracés digitaux, à savoir (a) leur contenu graphique, (b) leur support rocheux et (c) leur

cadre physique. Signalons en outre que les sites québécois sont comparables à bien des égards, autant dans la forme que dans le contenu, aux quelques centaines de sites à tracés digitaux répartis dans les autres portions boréales du Bouclier canadien, c'est-à-dire dans les provinces de la Saskatchewan, du Manitoba et de l'Ontario. Cet effort de comparaison, on le comprendra bientôt, deviendra d'autant plus utile que tous ces sites étaient intégrés à l'univers culturel de groupes amérindiens apparentés, qui faisaient partie de la grande famille linguistique algonquienne.

Similitudes et différences des contenus graphiques

Les sites à tracés digitaux du Québec comportent tous une œuvre rupestre plus ou moins complexe dont le contenu graphique présente toujours les mêmes éléments de base (fig. 3) : un seul type de matière colorante appliqué pour donner une œuvre monochrome, mêmes techniques de dessin, conformité à certaines règles de composition telles la prédominance des motifs géométriques, l'orientation des tracés, la dimension respective des figures, etc. (pour une description détaillée de ces éléments caractéristiques, voir Arsenault et Gagnon 1998b : 216-217).

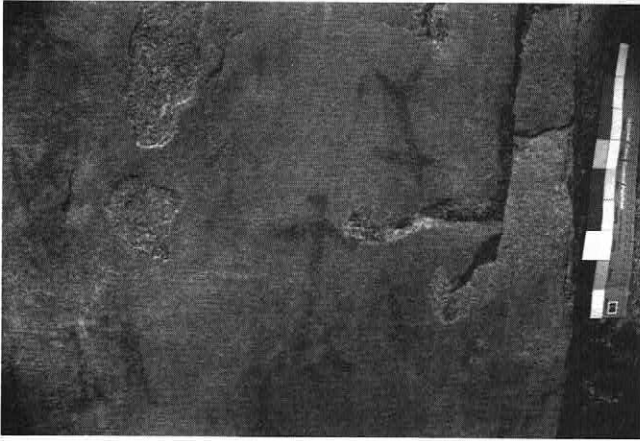


Figure 3
Détail de l'une des parois ornées (panneau II) du site Nisula (DeEh-1). On peut y distinguer des tracés digitaux très pâles représentant des motifs schématiques à forme humaine, notamment, au centre de l'image, un grand personnage marchant vers la droite avec les bras ouverts.
 (Photo de D. Arsenault, gracieuseté de PÉTRARQ)

Il existe cependant des différences notables entre ces contenus graphiques. Notons par exemple que certains sites rupestres québécois comptent moins d'une dizaine de motifs alors que d'autres peuvent en receler plus d'une centaine. De plus, lorsqu'on compare leur contenu avec celui des sites d'autres régions du Bouclier canadien, on constate des différences formelles qui pourraient renvoyer à plus d'un style de représentation rupestre, certains œuvres ayant fait l'objet de plusieurs phases de production graphique étalées sur des années, voire des décennies ou des siècles. Mais la plus importante de ces différences, et cela est crucial pour saisir la difficulté d'interprétation de la dimension sémantique des images rupestres (cf. Arsenault et Gagnon 1998b), demeure sans doute le fait qu'aucun site à tracés digitaux n'expose le même contenu graphique, voire exactement la même combinaison de motifs figuratifs et géométriques d'une œuvre à l'autre, et pas seulement au Québec mais aussi dans le reste du Bouclier canadien. C'est comme si les producteurs des œuvres rupestres n'avaient pas eu l'intention de reproduire strictement et fidèlement les éléments se rapportant soit à un thème mythologique spécifique, soit à un récit historique particulier.

Il faut reconnaître toutefois qu'au-delà de ces similitudes et différences, ces producteurs paraissent avoir fait appel à un répertoire de symboles visuels de base puisé à même un creuset idéologique partagé à grande échelle par les communautés algonquiennes de la forêt boréale canadienne. En fait, la présence de plusieurs motifs figuratifs à la morphologie fort semblable – tel le personnage anthropomorphe à la tête cornue, la tortue ou le canot avec équipage – suggère le partage et la diffusion de symboles visuels importants ; de tels motifs devaient véhiculer certaines valeurs culturelles et spirituelles majeures sur un vaste territoire, allant du nord de la Saskatchewan à l'est du Québec (cf. Arsenault *et al.* 1995 ; Dewdney et Kidd 1967 ; Rajnovich 1994).

Similitudes et différences des supports rocheux

Les formations rocheuses, dont les parois verticales servent de support aux dessins à l'ocre rouge, offrent pour leur part des similitudes intéressantes entre elles. Par exemple, tous les

motifs visibles aujourd'hui ont été tracés sur les portions verticales ou à plan fortement incliné de ces formations (fig. 4). Mais cette disposition ne semble pas avoir été simplement liée à la volonté d'assurer une meilleure visibilité aux œuvres rupestres ou d'en garantir une protection adéquate face aux intempéries. Il appert en effet que les motifs ont été dessinés le plus souvent à proximité de certaines particularités formelles ou topographiques présentes sur les rochers. Ainsi, d'une part, le rocher peut montrer, sur ou près de ses faces ornées, des caractéristiques morphologiques telles que des fissures, des anfractuosités, des surplombs formant parfois abris sous roche, ou même des grottes. D'autre part, les tracés digitaux paraissent être étroitement associés à des éléments visibles sur la surface même du rocher : surface polie, marbrures, pellicule de silice, inclusion de quartz. Comme je l'explique plus loin, ces différents éléments observables sur le support rocheux peuvent avoir connoté des valeurs symboliques et spirituelles importantes pour les Algonquiens qui produisirent et fréquentèrent les sites rupestres par le passé.

Pour les différences entre les supports rocheux, on observera que les œuvres rupestres ont été réalisées sur plus d'un type géologique, tels le granite, la migmatite ou la pélite. De plus, ces formations rocheuses sont de dimensions et de formes variées : haute ou basse falaise, bloc erratique. Les faces ornées peuvent également présenter des configurations diverses, comme des surfaces plates, concaves ou convexes. On constate aussi une certaine variabilité dans l'orientation cardinale dominante des façades porteuses d'une œuvre ; en effet, même si plusieurs sont orientées en direction du sud, du sud-est ou du sud-ouest, il y en a un petit nombre qui font face directement à l'ouest ou au nord. Par ailleurs, les surfaces couvertes par les tracés digitaux peuvent s'étendre sur moins d'un mètre ou s'étaler verticalement sur quelques mètres, soulevant d'ailleurs le problème des techniques de production utilisées pour couvrir une telle hauteur. Ces variations dans la superficie des œuvres rupestres d'un site à l'autre suggèrent également l'importance que l'on a pu accorder parfois à la visibilité de certains sites pour ceux qui passaient près des emplacements rupestres.

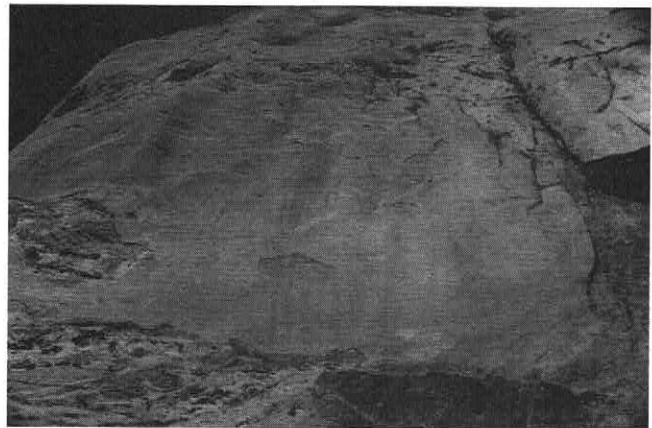


Figure 4
Vue en contre-plongée de l'une des parois ornées (panneau II) du site Nisula (DeEh-1). Noter le relief ondulé et le fini poli de la surface de cette paroi verticale. C'est le plus souvent sur ce type de surface, où l'on trouve peu ou pas de rugosité ou de desquamations, que les producteurs d'œuvres rupestres algonquiens préféraient faire leurs tracés à l'ocre rouge.
 (Photo de D. Arsenault, gracieuseté de PÉTRARQ)
 [voir détail sur la couverture]

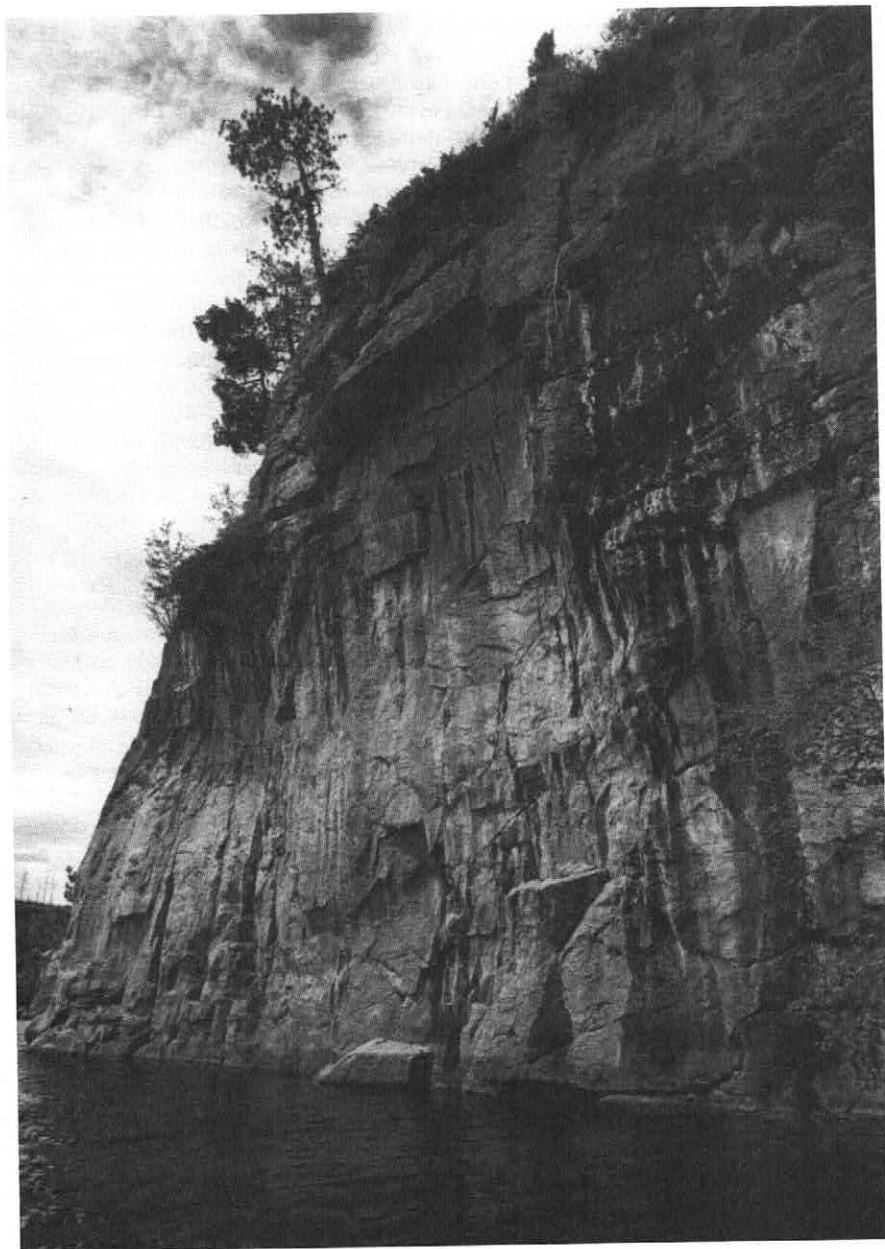


Figure 5

Vue générale de la falaise où se trouvent exposées (extrémité inférieure gauche du rocher) les parois ornées du site Nisula (DeEh-1). Cette formation rocheuse imposante comporte non seulement des fissures, des anfractuosités et des surplombs, mais aussi de longues traînées de matière siliceuse (apparaissant sur l'image comme les lignes verticales les plus pâles sur la surface du rocher). Ces divers éléments naturels observables ont pu être interprétés par les anciens Algonquiens comme étant des signes manifestes de la présence d'entités ou de forces surnaturelles à cet endroit, conférant alors au rocher son caractère sacré. (Photo de Mme Anne Nisula, photographe professionnelle et découvreuse en 1985 de ce site archéologique ; cf. Arsenault et al. 1995)

Similitudes et différences du cadre physique des sites rupestres

En ce qui concerne le cadre physique des sites rupestres, on remarquera particulièrement certaines ressemblances entre eux. D'abord, ces sites font partie intégrante d'un milieu naturel ouvert (fig. 5) et non d'un milieu abrité ou fermé (ex.: grotte).

En outre, les rochers ornés sont toujours situés aux abords de plans d'eau, sur le bord de lacs ou de rivières, ce qui force généralement l'observateur à aborder ces sites rupestres à l'aide d'une embarcation (ou sinon, en hiver, à marcher sur la glace) s'il espère pouvoir scruter en détail les œuvres qui s'y trouvent. Enfin, ces sites ne présentent aucune forme d'aménagement architectural et ne semblent pas non plus avoir été placés à proximité des sites d'occupation.

Par ailleurs, les principales différences à retenir ici dans l'environnement immédiat des sites répertoriés au Québec résident dans leur situation géographique respective. En effet, certains de ces sites sont installés au cœur des principales voies d'eau intégrées aux réseaux de communication traditionnelles (ex.: rivière des Outaouais), alors que d'autres sont situés en marge de ces voies principales, soit le long de routes secondaires ou même tertiaires apparemment moins fréquentées par les groupes nomades au cours de la préhistoire. De plus, seuls quelques sites rupestres paraissent avoir été créés à proximité d'un sentier de portage ou encore à un endroit stratégique le long d'un parcours obligé sur un plan d'eau (ex.: à l'entrée d'un chenal), alors que les autres ne semblent pas associés à de tels éléments même s'ils peuvent avoir servi, comme les autres du reste, de points de repère sur une voie d'eau donnée.

Considérant l'importance accordée aux emplacements naturels pour l'affichage de symboles visuels chargés d'une valeur spirituelle spécifique, il est permis maintenant de s'interroger davantage sur le choix des lieux physiques pour la localisation des sites rupestres algonquiens. En fait, cela nous amène à évaluer dès à présent comment, traditionnellement, les communautés autochtones de la forêt boréale se sont représenté le milieu physique dans lequel elles vivaient.

Le paysage sacré et ses composantes selon les traditions orales algonquiennes

Dans les sociétés autochtones d'Amérique du Nord, depuis la période préhistorique jusqu'à nos jours, la transmission intergénérationnelle des connaissances relatives à l'environnement naturel et à ses valeurs

spirituelles s'est appuyée avant tout sur le langage oral, même si le langage visuel (p. ex. gestes, costumes, images) a pu également y contribuer dans certains contextes (cf. Burnham 1992 ; Lewis 1996). Ainsi, pour décrire dans leurs narrations les particularités d'un paysage naturel et des événements culturels qui ont pu s'y dérouler autrefois, les traditions orales autochtones

ont recours à un langage déictique, c'est-à-dire à un langage situationnel qui fait référence directement aux caractéristiques d'une situation ou d'un contexte donnés, autrement dit, au lieu et au moment de l'expérience vécue de l'espace décrit (Lewis 1996 : 367-368). Comme on le verra plus loin, les références déictiques sont particulièrement évidentes dans les toponymes. En effet, l'étude de la toponymie autochtone révèle que cette dernière véhicule diverses significations qui peuvent renvoyer non seulement aux lieux décrits mais également à l'histoire événementielle ou mythique qui s'y rattache, par exemple mentionner les individus ayant habité jadis le lieu en question, souligner la présence de ressources naturelles ou d'éléments topographiques donnés, évoquer des situations mythologiques telles les actions légendaires d'entités surnaturelles qui s'y sont déroulées il y a des centaines, voire des milliers d'années, ou encore signaler des événements historiques plus récents (cf. par exemple Denton 1993 : viii, et 1997 ; Kritsch, Andre et Kreps 1994 : 8-9). Ces brefs commentaires montrent bien en somme que les traditions orales cherchent à préserver la mémoire des lieux comme celle des événements historiques ou mythologiques, donc que l'espace et le temps sont indissociables du discours sur le paysage naturel.

Cet amalgame sémantique, aussi bien métaphorique que métonymique, caractérisant la construction des significations géographiques dans les traditions orales autochtones permet maintenant de mieux comprendre que la frontière établie par la pensée occidentale entre le naturel et le surnaturel est loin d'être aussi nette et tranchée dans les conceptions amérindiennes du monde. Ainsi, dans ce qu'on peut appeler la conception algonquienne de l'univers, le monde naturel et le monde spirituel coexistent et ne peuvent se comprendre indépendamment l'un de l'autre (cf. Diamond, Cronk et Rosen 1994 : 38 ; aussi Denton 1993 : vii-viii, et 1997 : 120-121 ; Hultkrantz 1993 : 36-48 ; Spielman 1993 : 110). On retrouve en outre, au sein de cette cosmologie, des régions distinctes, mais complémentaires, à savoir les régions céleste, terrestre, subaquatique et souterraine (Rajnovich 1994 : 35). Ces régions sont dotées chacune d'entités ou de forces singulières, bénéfiques ou maléfiques aux humains, dont certaines peuvent être individualisées (ex. : le Windigo). Comme les humains, qui habitent la région terrestre, ne vivent pas séparés des entités qui occupent les autres régions, ils doivent apprendre à traiter avec elles en leur manifestant du respect et en pratiquant les rituels prescrits par la tradition (Brown 1996 : 28-32 ; Hultkrantz 1993 ; Tanner 1979). Ils peuvent en l'occurrence se rencontrer soit au cours d'expériences de la vie courante, par exemple dans le cadre de la chasse alors que les individus côtoient certains animaux et leur esprit (Hirschfelder et Molin 1992 : 126 ; Hultkrantz 1995 : 46 ; Tanner 1979), soit lors d'événements inusités (Joly de Lotbinière 1993), soit encore dans des rêves ou par le biais de trances ou de visions provoquées par le jeûne (Brown 1996 : 90 ; Hirschfelder et Molin 1992 : 83 ; Honigsmann 1981 : 718-720 ; Hultkrantz 1995 : 59-60 ; Leacock 1981 : 195 ; Moondance 1994 ; Rogers et Leacock 1981 : 182, 184). C'est du reste dans la nature et par le biais de ses composantes que les individus reçoivent une partie du savoir sacré et apprennent à vivre en harmonie avec leur milieu ambiant (Brown 1996 : 48-49 ; Diamond, Cronk et Rosen 1994 : 8 et 52).

Par conséquent, ce rapport intime avec les propriétés naturelles et spirituelles de l'environnement physique, qui se réalise autant par le mouvement du corps dans l'espace qu'avec le passage du temps (Tilley 1996 : 162), a pour effet d'humaniser

et de socialiser cet environnement tout en lui donnant des significations religieuses précises. Cela est à ce point vrai, d'ailleurs, que même pour expliquer la présence d'éléments topographiques dans le paysage, on en vient parfois à leur attribuer, comme le rapporte par exemple le frère Sagard⁴, une origine soit humaine, soit surnaturelle (cf. également Denton 1993 : viii, et 1997 ; Kritsch, Andre et Kreps 1994 : 9). Or, comme le font remarquer Diamond, Cronk et Rosen (1994), « l'expérience de l'endroit où les gens se situent géographiquement – l'expression de cette expérience *physique* du paysage – est tellement centrale à la philosophie, à la musique et à la culture [des groupes autochtones nord-américains] » (*ibid.* : 19) qu'elle donne lieu à toute une série de manifestations religieuses pratiques et symboliques. En effet, le lien étroit avec ce monde dual (naturel/spirituel) et l'expérience que l'on en fait dans un espace ou un lieu donné sont maintenus par le biais de différentes prestations rituelles que peuvent accomplir tous les membres d'une communauté, telle l'offrande de tabac (Laure 1959 : 42 ; Paper 1988) ou la quête de visions (Hultkrantz 1995 ; Moondance 1994). Mais cette praxis se traduit également par diverses autres formes d'expression religieuse ou spirituelle, notamment par la communication graphique des expériences religieuses sur les formations rocheuses, ce qui donne naissance aux sites rupestres (Molyneux 1983 : 6).

À cet égard, il est intéressant de constater qu'au Québec de telles actions rituelles, individuelles ou collectives, ont pu parfois être accomplies au moment de passer près de certains rochers. Ces diverses actions sont en effet rapportées au ^{xvii}e siècle ap. J.-C. par le Chevalier de Troyes⁵, au ^{xviii}e siècle par le père Laure⁶, et au ^{xx}e siècle par le Père Guinard⁷. Étant donné la récurrence de ces rites pratiqués au passage des rochers au cours de l'époque historique, on peut présumer que ceux-ci existaient également à l'époque préhistorique. Il est de plus permis de penser que ces pratiques, appartenant à des traditions spirituelles plusieurs fois centenaires, devaient inclure parfois la production d'œuvres rupestres. En effet, la présence des sites à tracés pariétaux dans la forêt boréale québécoise, dont certains pourraient avoir une grande ancienneté (cf. Arsenault et al. 1995), incite fortement à croire que ce rapport spirituel avec certains éléments topographiques et, donc, les actions rituelles qui devaient le souligner relevait d'un univers conceptuel et religieux vieux d'au moins un à deux mille ans, sinon davantage. Il demeure toutefois problématique que seulement de rares rochers ont été ornés sur le territoire québécois. Cependant, des études archéologiques couplées à des enquêtes orales réalisées en Ontario suggèrent l'idée que les sites rupestres ne représenteraient qu'une partie du paysage sacré algonquien⁸ (Conway et Conway 1990 : 12). Au Québec, des archéologues ont aussi commencé à documenter la diversité actuelle des lieux sacrés algonquiens, notamment chez les Cris (Arsenault 1998 ; Denton 1993 et 1997). Il n'en demeure pas moins que sur le plan archéologique, les sites rupestres pourraient être l'un des indices premiers permettant de reconstituer des paysages sacrés plus anciens.

Le contexte chamanique et la création des lieux et espaces sacrés

Certaines traditions autochtones conservent l'exemple d'individus, des femmes mais surtout des hommes, qui ont eu plus que d'autres la faculté d'établir un contact privilégié avec les forces et entités spirituelles habitant la nature : ce sont les chamans. Ces spécialistes rituels servaient d'intermédiaires entre

les puissances supra-sensibles et les humains ; pour communiquer avec ces forces et entités, les chamanes se soumettaient régulièrement à la quête de visions (Bragdon 1995 ; Hedden 1996 ; Hoffman 1888 ; Honigsmann 1981 : 718-719 ; Hultkrantz 1995 ; Leacock 1981 : 194-195 ; Moondance 1994). Or, que ce soit dans les documents ethnohistoriques ou les enquêtes ethnographiques en milieu algonquien, il ressort généralement que les endroits fréquentés par les chamanes pour établir un contact avec ces êtres surnaturels étaient soit la suerie – ou *sweat-lodge* – ou la tente tremblante (Brown 1996 : 28-29 et 31 ; Carmichael 1994 : 93-93 ; Hirschfelder et Molin 1992 : 259-260 ; Honigsmann 1981 : 719 et 735 ; Hultkrantz 1995 : 65-68 ; Rogers et Leacock 1981 : 184 ; Savard 1974 : 46, note 31), soit certains lieux du paysage naturel, et en particulier les formations rocheuses (Conway et Conway 1989 ; aussi Reeves 1994 : 278 ; Theodoratus et LaPena 1994 : 23). D'ailleurs, au Québec au XVIII^e siècle, le père Pierre-Michel Laure observait ceci :

La plus remarquable de toutes les curiositez qui se voyent dans ces bois la en tirant du côté de Nemisk8 est un antre de marbre blanc [...]. Il y a dans un coin une croute de la meme matiere mais un peu brute et sailliffant fait une espece de table comme pour servir d'autel aussi ces sauvages pensent que c'est une maison de priere et de conseil ou les Genies s'assemblent. C'est pourquoy tous ne prennent pas la liberté d'y entrer mais les jongleurs⁹ qui sont comme leurs Pretres vont en pafant y consulter leur oracles. (Laure 1959 : 48)

Mais quelle importance les formations rocheuses revêtaient-elles pour les chamanes ? Selon plusieurs informateurs amérindiens, les rochers escarpés constituent depuis toujours des lieux chargés de puissance, car ils exposent l'énergie brute de la terre et abritent des entités surnaturelles reconnues¹⁰ (Carmichael 1994 : 92-93 ; Conway et Conway 1990 : 11 ; Mohs 1994 : 195, 198 ; Tanner 1979 : 98 ; Theodoratus et LaPena 1994 : 24). Or, les traditions orales algonquiennes ont livré de nombreux indices de la valeur spirituelle et religieuse de tels endroits. Par exemple, Diamond, Cronk et Rosen (1994 : 28) rapportent que certains emplacements naturels de la forêt boréale canadienne, tout comme d'autres particularités visibles du monde physique – auxquelles ils peuvent d'ailleurs être associés : vent puissant, source d'eau bruyante, etc. –, étaient considérés comme significatifs de la manifestation des forces de la nature, qui témoignaient elles-mêmes de la présence des esprits. Qui plus est, dans cette conception, la base des falaises ainsi que les cavernes et les larges crevasses parfois visibles constitueraient des points de jonction entre les mondes de l'univers cosmologique algonquien, le ciel, la terre et les mondes souterrain et subaquatique (Rajnovich 1994 : 35 ; aussi Conway et Conway 1989 ; Vastokas et Vastokas 1973).

Des traditions religieuses algonquiennes nous apprennent aussi qu'il existait des rites d'initiation ou de passage qui exigeaient qu'un individu, destiné à être ou non chamane, s'écarte momentanément du groupe pour avoir des visions ; isolé dans la nature, il y pratiquait alors le jeûne et, éventuellement, y rencontraient un esprit-gardien qui lui servirait de guide et de conseiller pour le reste de sa vie (Hultkrantz 1995 : 46). C'est cet esprit-gardien qui pouvait lui transmettre les symboles sacrés, matériels (minéraux, végétaux ou tout autre objet investi de puissance magique) et visuels qui lui seraient désormais associés (cf. Brown 1996 : 114-115 ; Hoffman 1891 ; Honigsmann 1981 : 719 ; Rajnovich 1994 : 125-127). Or, les abords de cer-

tains rochers pouvaient fournir un endroit isolé approprié lorsqu'une personne était en quête de visions. C'est d'ailleurs cet environnement physique que recherchait le chamane afin de pouvoir contacter plus aisément les entités spirituelles qui pourraient lui prodiguer de nouvelles connaissances sacrées. Ce contact se faisait en accomplissant une série d'actions rituelles, qui comprenaient notamment des gestes incantatoires et des offrandes. Pour plusieurs chercheurs (Conway 1989 ; Dewdney et Kidd 1967 ; Flannery 1931 ; Hoffmann 1888 et 1891 ; Molyneux 1987 ; Moondance 1994 ; Rajnovich 1989 ; Steinbring 1982 ; Vastokas et Vastokas 1973 ; Whelan 1983 ; Young 1985), c'est dans un tel contexte rituel que le chamane allait produire une œuvre rupestre ; les tracés à l'ocre rouge qu'il laissait à la surface des rochers devaient alors servir à illustrer des aspects de sa vision, et en particulier son rapport actuel avec un ou des êtres du monde supra-sensible. Par conséquent, on peut affirmer que la création d'un site rupestre relevait d'un acte rituel qui lui était propre (Sognes 1994 : 43) et qui faisait partie intégrante du chamanisme algonquien. C'est donc dire qu'au moment d'accomplir ses prestations rituelles aux abords des rochers, le chamane faisait du lieu où il se trouvait le centre physique même de son expérience au monde sacré, établissant alors une relation entre un endroit proche, le lieu naturel, et un espace distant et invisible, le monde des esprits. Mais de quels esprits s'agit-il au juste ? Deux catégories d'entités spirituelles sont en général évoquées.

Ainsi, dans à peu près toutes les traditions religieuses algonquiennes, on raconte que certaines formations rocheuses ont pu servir de logis pour des esprits de la nature qui prennent généralement la forme de petits êtres velus – appelés, par exemple, *Mémekueshuat* chez les Montagnais, *Memegwe'djo* chez les Naskapis, *Memequash* chez les Cris et *Memegweshi* chez les Algonquins (cf. à ce sujet Bacon et Vincent 1994 ; Diamond, Cronk et Rosen 1994 : 71 ; Fabre 1970 : 70 ; Flannery 1931 ; Martijn et Rogers 1969 : 196, note 5 ; Silvy 1974 : 145 ; Speck 1935 : 73). Ces entités n'étaient pas considérées comme des êtres maléfiques, mais plutôt comme des joueurs de tours qui pouvaient toutefois apporter leur secours à des gens dans le besoin (Flannery 1931 : 3) ; dans certains récits traditionnels, elles sont aussi perçues comme étant celles qui créèrent, avec leur sang, les premiers tracés digitaux dans le Bouclier canadien (G. Rajnovich, comm. pers. 1988 ; cf. aussi Rogers 1965, cité par Martijn et Rogers 1969 : 196, note 5). Fait à souligner, c'est par les fissures, les crevasses ou les entrées de caverne que passeraient ces êtres singuliers, mais aussi les chamanes qui veulent communiquer avec eux en envoyant leur esprit auxiliaire à l'intérieur des falaises ou rochers (Flannery 1931 : 16). C'est également dans ces cavités que l'on déposait des offrandes variées, notamment du tabac (Paper 1988), pour signifier le respect à accorder aux esprits y résidant, une action solennelle toujours pratiquée par certains groupes algonquiens¹¹.

Peut-être un peu moins largement répandue au sein de l'imagerie religieuse algonquienne, du moins à l'époque historique, est la figure dominante de l'oiseau-tonnerre. Cet animal mythique, généralement dépeint sous les traits d'un rapace extraordinaire à la tête affublée de cornes, représente un être investi de pouvoirs énormes (Gile 1995). L'oiseau-tonnerre est en effet l'une des rares entités surnaturelles pouvant voyager dans les diverses régions de l'univers spirituel. De plus, il peut générer une énergie foudroyante dont les effets peuvent être bénéfiques ou maléfiques pour les humains. Il était donc primordial pour les chamanes de maintenir des contacts avec ce type

d'entité. Il est pertinent de noter que dans la cosmologie algonquienne, les grands nids d'oiseaux rapaces ou de corbeaux, visibles au sommet des falaises ou sur de hautes corniches, constituent la métaphore de la présence supra-sensible de cet animal mythique (Conway et Conway 1990 : 12).

Ce bref survol de certains aspects des traditions spirituelles et religieuses algonquiennes nous montre donc la grande importance symbolique qu'elles accordent aux falaises et autres formations rocheuses du Bouclier canadien. Ces lieux d'apparence inusitée ou extraordinaire du paysage naturel ont pu en effet constituer une ressource idéologique de grande valeur pour certains individus, en particulier les chamanes, ont parfois cherché à souligner la dimension sacrée par l'application de motifs rupestres. C'est d'ailleurs pourquoi on y accomplissait parfois des actes rituels individuels, tel le don de tabac, lorsque l'on passait à proximité. Comme le suggèrent Vastokas et Vastokas (1973) : « les formations rocheuses les plus frappantes, surtout lorsqu'elles ont été relevées d'images peintes ou gravées, peuvent avoir été des points de focalisation pour les traditions rituelles » (*ibid.* : 50). Il reste à savoir maintenant si ces divers renseignements puisés dans les traditions orales et les données livrées par les sites rupestres seront suffisants pour amorcer la reconstitution archéologique du paysage sacré algonquien et faire valider les outils d'analyse proposés en archéologie du paysage.

Sites rupestres et particularités du paysage naturel

Nous avons vu que les traditions orales algonquiennes distinguent des types particuliers de lieu naturel, notamment les formations rocheuses, comme étant chargés d'une énergie spirituelle plus ou moins importante qui leur confère ainsi une valeur sacrée déterminée. Quelles étaient les origines de cette sacralisation ? Il apparaît que certains mythes, certains événements historiques vécus par des groupes algonquiens, voire certaines images provoquées par la transe ou le rêve chez des chamanes ont pu être décisifs pour la sacralisation de tels emplacements, au point où on les ornait parfois de symboles visuels particuliers, les motifs rupestres (*cf.* Conway 1989 ; Conway et Conway 1990 ; Vastokas et Vastokas 1973). D'ailleurs, l'intention de tracer des motifs sur un rocher peut avoir servi à marquer, rappeler ou renforcer la dimension sacrée du lieu. En effet,

... l'importance de l'endroit est manifeste et dramatique en ce qui concerne l'art rupestre Anishnabe [...], là où les rayons du soleil, les marques naturelles ou les sons [de la nature] peuvent être des images puissantes en elles-mêmes, images qui peuvent inspirer le rehaussement [du lieu]. Des motifs peuvent avoir été ajoutés après coup afin de signaler l'importance mythique de l'endroit ou pour appeler des entités vers un site spécifique. (Diamond, Cronk et Rosen 1994 : 28)

Mais pour les besoins de l'analyse archéologique, il convient de relever avant tout les indices matériels de cette intention, parmi lesquels les critères physiques de sélection du lieu, qui ont pu motiver des individus à exécuter une œuvre rupestre sur une formation rocheuse donnée. Autrement dit, il devient nécessaire d'étudier non plus seulement les relations structurelles entre les motifs et entre les différents panneaux décorés d'un site rupestre, mais également leurs rapports avec les éléments topographiques immédiats, donc l'environnement propre au rocher orné, si l'on espère saisir davantage sa dimension

sacrée. La démarche défendue ici, et qui participe d'un courant de plus en plus dominant dans l'étude des sites rupestres (voir, par exemple, Bradley 1991b, 1994 et 1997 ; Clottes et Lewis-William 1996 ; Finnstad 1986 ; Hultkrantz 1986 ; Leroi-Gourhan 1992 ; LLamazares 1989 ; McRanor 1997 : 71-72 ; Schaafsma 1985 ; Simonsen 1986 ; Sognes 1994 ; Young 1985 ; Zedeño 1997 : 95), consiste donc à investiguer le cadre naturel de ces sites afin de repérer ce qui, dans la façon dont les autochtones le voyaient et le concevaient, a pu les inciter à choisir tel emplacement plutôt que tel autre pour y laisser des symboles visuels pérennes et sacrés. Cette archéologie du paysage se fonde donc à la fois sur la compréhension de la religion algonquienne (à partir de témoignages archéologiques, de traditions orales et de documents ethnohistoriques ou ethnographiques) et sur une étude approfondie du paysage naturel dans lequel elle était pratiquée. La complémentarité de ces deux objets d'étude est indispensable et cruciale pour la suite de l'analyse.

Comme je l'ai indiqué plus haut, les sites à tracés digitaux sont littéralement inscrits sur des formations rocheuses plus ou moins escarpées placées en bordure d'un lac ou d'une rivière. Les falaises ornées font généralement face à un vaste espace dégagé, mais situé sur le plan d'eau. Il est plausible de penser qu'une telle situation physique faisait de ces sites des lieux ouverts non seulement visibles d'une certaine distance, mais disposant de qualités visuelles et acoustiques inusitées qui pouvaient servir à impressionner les participants réunis. En effet, selon le moment de la journée où les individus se réunissaient, ils auraient pu profiter des conditions particulières qu'offre le cadre naturel de ces sites. Quelles sont ces conditions matérielles ? J'en retiendrai principalement quatre, à savoir, (a) les propriétés intrinsèques du rocher, support des œuvres rupestres, (b) ses effets visuels et (c) acoustiques, ainsi que (d) la localisation des parois à orner par rapport aux autres composantes du rocher.

Les propriétés intrinsèques du rocher

Plusieurs analyses des sites rupestres du Bouclier canadien ont souligné comment les tracés digitaux réussissaient, parfois de façon étonnante, à composer avec les éléments du rocher, ces derniers pouvant mettre en valeur ou enrichir le contenu de l'œuvre (*cf.* Arsenault *et al.* 1995 ; Lambert 1983 et 1985 ; Molyneux 1983 et 1987 ; Rajnovich 1989 et 1994 ; Reid 1980 ; Rusak 1992 ; Smyk 1991a et 1991b). Parmi ces éléments figurent le type de matériau qui caractérise le rocher, la qualité de sa surface (texture, teinte, poli, patine) et sa morphologie. Le type de matériau le plus souvent recherché comme support était le granite, présentant parfois des inclusions de quartz. Or, selon Conway et Conway (1990 : 34), certaines légendes algonquiennes dépeignent les veines de quartz comme des sources de pouvoir ; elles seraient aussi les marques tangibles laissées sur la pierre par la foudre projetée par les oiseaux-tonnerre. Si tel est le cas, des rochers comme ceux du site Nisula, en Haute-Côte-Nord (Arsenault *et al.* 1995), et du site Ashuunnich, en Jamésie (Arsenault 1998), pourraient avoir été perçus comme des lieux de manifestation de cette entité surnaturelle – même si ce rapace fantastique n'y figure pas –, sinon comme sources d'énergie sacrée, par ceux qui les fréquenterent originellement en raison de la présence de nombreuses veines de quartz au sein des surfaces ornées.

Pour ce qui est de la qualité du support rocheux, on constate que les producteurs de tracés digitaux ont généralement choisi des surfaces à la texture peu ou pas granuleuse, donc

bien polie ou patinée, et peu affectée par les écailllements et les fissures (voir fig. 4). À première vue, ce choix de portions lisses sur le support rocheux pourrait s'expliquer davantage par des raisons pratiques que par des motivations d'ordre religieux. Toutefois, la qualité apparente des surfaces ornées est suffisamment courante pour demeurer un critère important dans les stratégies de repérage des sites rupestres. Mais ces surfaces sont aussi fréquemment recouvertes, mais de façon inégale, d'un revêtement plus ou moins épais de silice amorphe, appelé parfois « pellicule siliceuse » (Arsenault *et al.* 1995 : 25), laissé par les eaux de ruissellement (voir fig. 5). La présence récurrente d'un tel revêtement d'un site à l'autre pourrait avoir eu une dimension sacrée, et donc un caractère symbolique, dont il faut tenir compte dans l'interprétation archéologique. En effet, des informateurs autochtones rencontrés dans le Nord-Est ontarien par Thor et Julie Conway ont interprété ces dépôts siliceux blanchâtres comme l'indice indirect de l'existence de nids occupés par des oiseaux-tonnerre, dépôts qui rappellent les traces de fiente d'oiseau étalées sur les rochers (Conway et Conway 1990 : 13). Au Québec, on notera que plusieurs sites à tracés digitaux comportent une telle pellicule siliceuse sur leurs parois ornées ou à proximité – parfois en quantité importante comme c'est le cas au site CcGh-18, au Témiscamingue, ou à ceux du rocher à l'Oiseau et du cap Manitou, en Outaouais –, une condition qui devait déjà exister lors de l'application des motifs pictographiques, en raison d'un processus très lent d'accumulation de cette matière (A. Watchman, comm. pers. 1994).

Par ailleurs, certains sites recèlent des portions planes verticales ou fortement inclinées et d'autres parfois convexes ou concaves, donnant ainsi à l'ensemble du rocher un profil plus ou moins complexe et polymorphe. Ces divers éléments peuvent accentuer des aspects de l'œuvre pariétale, comme s'ils servaient à compléter ou à souligner les caractéristiques de certains motifs ou à délimiter des parties ou la totalité de l'ensemble graphique. Mais dans un cadre plus général, cette morphologie, comme on l'a vu avec les observations de Sagard ou de Guinard rapportées plus haut, peut également avoir été interprétée comme étant la représentation d'une forme humaine ou animale pétrifiée pour laquelle on accomplissait un acte rituel, tel le dépôt de tabac. Cependant, le critère du profil général des rochers ornés devra être validé par des observations plus poussées sur les sites rupestres québécois et par une analyse systématique des récits traditionnels autochtones qui permettrait de repérer ces formes symboliques sur le territoire québécois.

Les effets visuels

Il est maintenant possible d'approfondir l'analyse contextuelle en s'interrogeant sur les effets visuels que les sites ont pu produire à l'origine. Les travaux entrepris par différents chercheurs dans le Nord-Ouest ontarien (Lambert 1983 et 1985 ; Rajnovich 1989 et 1994 ; Reid 1980 ; Rusak 1992 ; Smyk 1991a et 1991b) montrent par exemple que la plupart des surfaces ornées des sites du Bouclier canadien sont exposées selon des orientations cardinales sud-est, sud ou sud-ouest. C'est le cas également d'une majorité de sites québécois répertoriés (6/8). Leur surface souvent patinée est donc placée dans des conditions maximales d'éclairage, utiles pour dessiner et observer les tracés à l'ocre rouge. En effet, leur orientation permet d'exploiter la luminosité particulière du rayonnement solaire. Il est donc possible que la projection des rayons du soleil sur les parois ornées et sur les eaux en contrebas de ces sites ait été suffisante pour produire, par effet de réverbération, des jeux



Figure 6

Vue en contre-plongée du panneau III du site Nisula (DeEh-1). On peut noter la forte réverbération de la lumière solaire à la surface du rocher, à cet endroit, qui peut nuire momentanément à la visibilité des motifs tracés à l'ocre rouge. Il se peut également que de tels effets visuels aient accentué le caractère insolite du site rupestre en lui donnant un éclat quasiment surnaturel. Cet aspect subjectif de la réception du contenu graphique du site, et par extension de son cadre physique immédiat, est un autre élément à considérer lorsque l'on désire traiter de la dimension sacrée attribuée à certains lieux naturels par les anciens Algonquiens.

(Photo de D. Arsenault, courtoisie de PÉTRARQ)

dramatiques de lumière, en faisant par exemple disparaître momentanément les motifs picturaux ou, au contraire, en les faisant apparaître subitement. Or, selon Diamond, Crunk et Rosen (1994 : 149, note 27) la lumière et la luminosité sont importantes dans l'esthétique algonquienne des forêts boréales, le soleil constituant la source ultime de lumière, et les matières réfléchissantes, l'indication de la présence d'êtres surnaturels. Dans cette perspective, il apparaît vraisemblable que le pouvoir de réverbération des surfaces de certains rochers, compris comme manifestation surnaturelle, a pu contribuer à en faire des lieux sacrés, inciter à les rehausser de motifs rupestres, inviter à y accomplir des rites particuliers en passant à proximité, voire à en tirer profit pour impressionner les non-initiés. Le phénomène est d'ailleurs bien marqué au site Nisula, où la capacité réfléchissante des parois ornées est encore davantage accentuée par le poli de leurs surfaces et par la présence de la pellicule siliceuse (fig. 6).

Les qualités acoustiques

La morphologie des parois ornées et de celles qui les entourent peut également révéler des qualités acoustiques particulières qui ont pu accentuer le caractère spirituel ou sacré du site rupestre (Sognnes 1994 : 39). Ainsi, il n'est pas rare de voir

une paroi ornée comportant, juste au-dessus du niveau d'eau, de larges fissures verticales ou horizontales, une cavité, voire une caverne ou une grotte qui ont pu servir de « caisse de résonance » (cf. Lambert 1983 : vii-viii ; Smyk 1991b : 3-4). On peut également retrouver sur certains rochers imposants des surplombs rocheux dominant les parois ornées qui contribuent à faire du site un véritable amphithéâtre naturel ; c'est le cas en particulier pour les sites du rocher à l'Oiseau et Nisula (voir fig. 5). Or, selon certaines traditions algonquiennes (cf. Diamond, Cronk et Rosen 1994 : 39, note 7, et 71 ; Speck 1935), c'est par le truchement des sons amplifiés de la nature que les esprits se font entendre aux humains.

On ne peut écarter non plus la possibilité que les producteurs d'œuvres rupestres algonquiens aient recherché des endroits naturels comportant de tels rochers où les sons émis au cours de la conversation, ou encore la musique instrumentale (tambour et hochet) et chantée associée à certains rites (cf. Diamond, Cronk et Rosen 1994), auraient pu être sensiblement modifiés, renforçant de ce fait le contexte spirituel du lieu sacré. Il reste cependant à vérifier au moyen d'instruments de mesure appropriés (p. ex. Waller, n.d.) si, au Québec, les sites rupestres présentant de telles particularités formelles ont pu encourager l'émission d'effets acoustiques, par exemple un écho ou l'amplification du son produit par la voix humaine, par le tonnerre, par le sifflement du vent ou même par le clapotis des vagues qui viennent buter sur la roche en contrebas des sites.

La situation particulière des parois ornées dans l'ensemble du support rocheux

Dernier critère physique, l'emplacement même des sites rupestres peut être révélateur d'une association étroite entre le lieu naturel et le monde spirituel. Ainsi, comme on l'a évoqué précédemment, plusieurs sites sont inscrits sur des falaises dans lesquelles se trouvent aussi des crevasses et autres anfractuosités plus importantes, tels des abris sous roche ou des entrées de caverne. Or, on l'a vu, c'est par de telles ouvertures que certaines entités du monde souterrain communiquent avec le monde terrestre et que passe l'esprit auxiliaire des chamans en quête de savoir et de pouvoir. Il semble donc y avoir un lien important entre l'œuvre rupestre et la proximité d'entrées vers le monde souterrain. Faut-il alors voir là une simple coïncidence dans le fait que certains sites rupestres au Québec possèdent de telles caractéristiques géomorphologiques ? Ce serait étonnant. En effet, que ce soit sur le site Nisula, où l'on aperçoit, près de la ligne de niveau d'eau et juste sous les parois ornées, une large anfractuosité, ou que ce soit plutôt sur le site DcGt-41, en Abitibi, qui présente, à trois mètres d'une surface ornée, une large ouverture de faille provoquée par la chute d'un bloc de forme rectangulaire, ou encore sur le site Ashuunich, en Jamésie, où l'on remarque non seulement un abri sous roche mais aussi une grotte basse au cœur des parois ornées, il paraît, dans ces cas au moins, y avoir correspondance entre ces particularités morphologiques et le récit justifiant une telle présence en rapport avec des œuvres rupestres. On peut donc considérer qu'avec ces sites rupestres, nous sommes potentiellement en présence de lieux sacrés. Cette correspondance symbolique est également suggérée pour des sites rupestres dans le reste du Bouclier canadien (p. ex. Conway et Conway 1989 ; Dewdney et Kidd 1967 ; Rajnovich 1994).

Enfin, notons que mises à part ces morphologies géologiques singulières, on a pu observer que certains sites rupestres – le site CdFg-5, en Mauricie (fig. 1), le site du rocher à

l'Oiseau ou le site Nisula – sont situés dans des secteurs du plan d'eau où les vents soufflent quasiment à toutes heures de la journée. Il conviendra toutefois d'établir, lors d'un relevé systématique des conditions environnementales prévalant sur les sites rupestres québécois, si la plupart de ceux-ci sont soumis à ce point au facteur éolien. Il n'en demeure pas moins que la manifestation prononcée des vents en certaines périodes de production ou de fréquentation des sites peut également avoir été un élément déterminant pour suggérer ou rappeler la présence d'entités surnaturelles (cf. Brown 1996 : 104-105) dans le voisinage d'un rocher rehaussé de dessins rupestres¹².

Les indices fournis par les études toponymiques

Par ailleurs, aux sources privilégiées que fournissent les données de l'enregistrement archéologique, de l'ethnohistoire et de l'ethnographie, on doit ajouter celles qui sont livrées par l'analyse toponymique, qui peut s'avérer d'autant plus utile que les autres documents se font rares à l'occasion. Dans le cas des régions du Bouclier canadien, notamment au Québec, nous disposons d'une riche banque de données toponymiques¹³ qui mérite d'être exploitée à fond : signalons en particulier celles de nombreuses cartes anciennes (voir Laure et Guyot 1732-1733 ; cf. Martijn 1992 et 1993 ; Rousseau 1970) dont certaines auraient directement été inspirées par celles produites par des autochtones (Lewis 1996). Par exemple, dans les régions les mieux documentées archéologiquement, notamment dans le Nord-Est et le Nord-Ouest ontariens, on constate que, traditionnellement, les sites rupestres avaient un nom qui les désignait spécifiquement. Ainsi, parmi ceux qui sont restés dans la mémoire collective, on retrouve le plus souvent des substantifs qui renvoient à des oiseaux de proie, donc associés métaphoriquement au concept de l'oiseau-tonnerre (Conway et Conway 1991). Il pourrait toutefois y en avoir d'autres qui feraient référence à des espèces animales tout aussi importantes dans la cosmologie algonquienne, par exemple la tortue, dont le nom serait incidemment l'un de ceux qui ont été traditionnellement donnés au lac où se trouve le site DaGu-1, en Abitibi (cf. Tassé 1977a : 44-45). On peut se demander alors si une telle toponymie a pu caractériser également le nom des sites rupestres et autres sites sacrés au Québec. Ce travail énorme, qui reste à faire, peut à tout le moins permettre d'orienter le travail de terrain. En plus des noms d'animaux auxquels on accordait une certaine valeur spirituelle, il faudrait également relever dans la toponymie autochtone existante le nom d'entités surnaturelles (ex. : manitou, windigo) et, comme l'a suggéré mon collègue Charles A. Martijn (comm. pers. 1994), même les références au concept de peinture (ex. Nominique, Romaine – déformation du mot innu *oulaman* – ou Vermillon).

Conclusion

Le paysage sacré algonquien qui vient d'être ébauché par le biais d'une étude contextuelle des sites rupestres, considérés désormais comme foyers de manifestation spirituelle et comme centre de l'expérience religieuse et chamanique, a permis de mettre en évidence quelques éléments clés d'une archéologie du paysage. Mais il restera cependant à enrichir davantage certains aspects de cette problématique, notamment la dimension diachronique de ce paysage sacré. Cela ne sera possible, toutefois, que lorsque l'on disposera d'un nombre suffisant de sites rupestres datés, ce qui permettra de voir l'ampleur de ce phénomène dans la préhistoire et de le mettre en corrélation avec d'autres aspects de l'univers religieux et chamanique algonquien,

notamment d'en évaluer les modes de diffusion dans le temps et l'espace et d'en mieux saisir les transformations idéologiques dans la longue durée.

Pour l'instant, les quelques exemples fournis dans ce texte montrent bien la pertinence d'une démarche qui inclut, dans l'analyse et l'interprétation de paysages culturels anciens, la dimension spirituelle livrée par les traditions orales. Mais plus qu'une approche visant à l'étude d'un écosystème général de pratiques rituelles, il s'agissait ici de dégager les outils conceptuels et méthodologiques nécessaires à l'analyse des aspects symboliques et contextuels d'un paysage sacré ancien relatif à des groupes algonquiens par le biais d'une étude des sites rupestres. Si l'on voulait systématiser cette démarche dans le cadre d'une archéologie du paysage sacré, on pourrait tenter d'établir une liste flexible des critères d'ordre matériel et spirituel qui permettraient de déterminer si d'autres types de site archéologique formaient aussi des lieux et espaces sacrés. Tout programme axé sur l'étude d'un paysage sacré devrait donc tenir compte des aspects suivants :

- 1) Sur le plan théorique : a) considérer davantage la façon de penser et de formuler (en mots, en images) le paysage naturel par les groupes autochtones ; b) remettre en question la notion même de comportements humains expliqués en termes simplement adaptatifs, pour intégrer des aspects autres liés aux contextes de pratiques sociales et au domaine cognitif, en particulier les intentions, les intérêts et les capacités de symbolisation des acteurs sociaux.
- 2) Sur le plan méthodologique et pratique : a) revoir les zones déjà inventoriées, surtout celles qui révèlent des secteurs pourvus de formations rocheuses potentiellement intéressantes ; b) développer de nouveaux outils d'investigation, en intégrant de manière plus efficace les informations fournies par les traditions religieuses autochtones ; c) uniformiser la démarche sur le terrain en trouvant des moyens adéquats de rendre plus explicites les méthodes utilisées et, ainsi, de soumettre les modèles appliqués à la discussion et à la critique ; d) encourager la collaboration entre les spécialistes, d'une part, et entre ceux-ci et les représentants des communautés autochtones, d'autre part, en permettant les échanges fructueux et la constitution de banques de données accessibles à tous.

Ces divers aspects forment donc les lignes directrices d'une approche qui peut trouver son application aussi bien dans l'analyse d'un site archéologique, avec ses espaces internes et son cadre physique immédiat, que dans l'étude de régions et sous-régions, les faits particuliers servant à éclairer le paysage général de la culture à l'étude et inversement, selon la perspective du cercle herméneutique (cf. Shanks et Tilley 1987a : 104-108). Or, selon Molyneux (1983), « il peut être possible d'identifier des endroits ayant un potentiel de sacralité uniquement à partir de leur caractère atypique [et] cette approche serait particulièrement utile pour la recherche de sites préhistoriques qui n'ont aucune peinture rupestre ou d'autres manifestations culturelles manifestes de comportement rituel » (*ibid.* : 5) ?

L'argumentation défendue tout au long de ce texte et les éléments de la démarche explicités ici viennent plutôt contredire cette affirmation en soulignant la nécessité de contextualiser les données disponibles par la confrontation avec divers autres témoignages pertinents, et en particulier aux sources documentaires historiques ou ethnographiques. En effet, comme j'ai

tenté de le montrer, c'est strictement par l'accumulation de données complémentaires pertinentes, en recourant à des outils conceptuels et méthodologiques efficaces et en s'engageant dans un processus de contextualisation et de mise en corrélation de toutes ces données – démarche qui s'apparente d'ailleurs à celles de Bender (1995 : 2-3), de Bradley (1991b) ou de Zedeño (1997 : 95-96) – qu'il deviendra possible d'interpréter le caractère sacré d'un paysage naturel donné dans l'histoire des groupes autochtones au Québec. Seulement de cette manière sera-t-il possible de reconstituer la nature et de faire l'histoire d'un tel paysage sacré, ou du moins une partie significative, et de comprendre comment ces groupes qui l'avaient créé et occupé le définissaient et l'utilisaient. Ce faisant, on parviendra peut-être à mieux saisir quelles valeurs et attitudes ils avaient adoptées à son endroit au fil du temps et en quels termes matériels cela fut traduit.

Il ressort en somme, comme arguait au demeurant Molyneux (1983 : 7) – cité ici en exergue du texte –, que c'est en appliquant dans leurs investigations ce concept de paysage sacré que les archéologues pourront mieux repérer de nouveaux lieux sacrés à l'intérieur d'un territoire donné, enrichissant du même coup la compréhension archéologique de l'univers religieux des groupes autochtones. Toutefois, même si l'archéologie du paysage s'avérait être, au cours des prochaines années, une approche prometteuse et en plein essor, ici, parmi les chercheurs en préhistoire, on peut se demander si, en raison des compressions budgétaires et des limites imposées aux programmes universitaires, et face au désengagement de plus en plus marqué des gouvernements des projets de recherche relatifs au patrimoine autochtone, ce n'est pas le « paysage de l'archéologie professionnelle » qui risque de se dépouiller peu à peu de ses acteurs les plus actifs ! Mais cela relève d'une tout autre histoire – qu'il restera cependant à suivre...

Notes

1. Mon analyse des sites rupestres au Québec, amorcée en 1992 avec le projet d'étude pluridisciplinaire du site Nisula en Haute-Côte-Nord (Arsenault *et al.* 1995) se poursuit depuis 1995 dans le cadre de PÉTRARQ grâce à l'octroi d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.
2. Les travaux de Van Gennep (1969) et ceux plus récents de Turner (1969) ont montré qu'un espace rituel possède une dimension symbolique caractéristique du rituel : le *liminaire*. Le liminaire est une condition, voire un état, qui exprime le côté extraordinaire des pratiques rituelles puisque celles-ci ont généralement pour effet de placer les participants « en marge » de la vie quotidienne, de les démarquer concrètement ou au moyen d'artifices symboliques. On peut donc dire que c'est par sa situation particulière dans un espace donné, ouvert ou fermé, et, plus spécifiquement, dans sa relation avec un lieu spécifique, aménagé ou non, qu'un acteur rituel, défini ici aussi bien comme un individu que comme un groupe, peut rencontrer cette condition liminaire au moment d'accomplir une prestation rituelle.
3. Des six sites à pétroglyphes, quatre sont disséminés le long de la côte sud du détroit d'Hudson, au Nunavik, en territoire inuit (fig. 2, sites A à D ; cf. Arsenault, Gagnon et Gendron n.d. ; Gendron, Arsenault et Gagnon 1996 ; Saladin d'Anglade 1962, 1963, 1966), les deux autres, dont l'un au moins serait de la période historique et de facture strictement euro-québécoise, étant localisés en Estrie (fig. 2, sites E et F ; cf. Arsenault 1993 ; Gagnon et Arsenault 1996 ; Graillon 1994 et 1996 ; Levesque 1965). Pour leur part, les huit sites pictographiques à l'ocre rouge sont tous situés au nord de la vallée

du Saint-Laurent (fig. 2, sites 1 à 8), implantés en plein cœur de la forêt boréale (Arsenault n. d.; Lemaître 1994; Tassé et Dewdney, éd., 1977). Plus spécifiquement, on en compte un en Jamésie (Arsenault 1998), deux en Abitibi (Arsenault et Gagnon 1996a; Arsenault et Vigneault 1998; Tassé 1977a), un au Témiscamingue (Arsenault et Vigneault 1998), deux dans l'Outaouais (Arsenault n. d.; Tassé 1977a et 1996), un en Mauricie (Béland 1959; Tassé 1976, 1977b et 1995) et un en Haute-Côte-Nord (Arsenault 1994a et 1994b; Arsenault et Gagnon 1996b et 1998a; Arsenault et al. 1995).

4. Sagard (1982) écrit : « Après ce saut, enuiron la portée d'une arquebuzade, nous trouuâmes sur le bord de l'eau ce puissant rocher [...] que mes Sauvages croyoient auoir esté homme mortel comme nous, et puis deuenu et metamorphosé en cette pierre, par la permission et le vouloir de Dieu. » (*ibid.* : 247)
5. En route vers la baie d'Hudson, le Chevalier de Troyes (1918 [1686] : 36-37) fait état, dans son journal, d'une grande falaise, située sur la rivière des Outaouais et que les Algonquins désignaient alors du nom de « Rocher aux oiseaux », au sommet duquel les autochtones ont coutume de lancer des flèches portant une feuille de tabac.
6. Le jésuite Pierre-Michel Laure mentionne qu'au lac Mistassini, les autochtones de l'endroit vénèrent à cette époque un gros rocher auquel ils offrent « un peu de tabac noir ou quelques galettes, quelques os de castor ou de poissons qu'ils mettent dessus » (Laure 1959 [1720-1730] : 42).
7. « Quelques milles après que nous nous soyions engagés sur la rivière Abitibi, un gros rocher surgit au milieu de la rivière. Avec de l'imagination, ce rocher ressemble à une vieille femme. Les Indiens l'appellent Kokomis, grand-maman. Avant leur conversion au catholicisme, en passant devant Kokomis, les Indiens offraient des présents au rocher afin que la vieille femme pétrifiée apaise les vagues du grand lac [Abitibi]. Pour s'amuser, peut-être, ou pour se reposer, nos Indiens lui jetèrent du tabac et des allumettes. » (Guinard, relation colligée par Bouchard 1980 : 39)
8. Par exemple, sur le lac Mistassini, les informateurs cris ont identifié une falaise jouxtant le plan d'eau qu'ils disent habité par les *Memequash*, mais ses parois verticales n'auraient pas été rehaussées de tracés digitaux (D. Denton 1997, comm. pers.). Dans le même ordre d'idées, il existe sur le lac Kempt, en Haute-Mauricie, une imposante paroi rocheuse marquée par endroits par des motifs en creux, larges et profonds, vraisemblablement d'origine naturelle (C. A. Martijn, comm. pers. 1994), mais que les Atikamekw de Manawan considèrent être l'empreinte sacrée, soit des ancêtres, soit des esprits. Ces deux exemples, ainsi que celui de l'ancre de marbre rapporté par Laure (1959 [1720-1730] : 48), suffisent à montrer qu'il existe des sites naturels à valeur sacrée au Québec qu'il conviendrait d'explorer davantage. Certains pourraient peut-être d'ailleurs livrer du matériel archéologique si des fouilles étaient entreprises, ce qui permettrait alors de documenter certains aspects des pratiques religieuses passées entourant ces sites sacrés.
9. Il est intéressant de relever le terme de « jongleurs » utilisé par Laure pour décrire les chamanes, car l'épithète « chamane » n'était pas encore en usage dans la langue française du vivant du jésuite. Cependant, il est clair, d'après ce passage de la relation de Laure, que la coutume chamannique de se rendre dans un lieu naturel pour établir un contact avec des esprits était déjà courante à cette époque. On peut donc présumer sans trop se tromper qu'elle devait également exister à l'époque préhistorique dans la forêt boréale canadienne.
10. Au XIX^e siècle, un Ojibwa converti au christianisme, le révérend Peter Jones, écrivait à propos des lieux faisant partie du paysage sacré de son peuple : « Tous les éléments remarquables dans le décor naturel ou dans les endroits terrifiants deviennent des objets de crainte et de vénération superstitieuses en raison de l'idée qu'il s'agit là de la demeure des dieux ». (Jones [1861] cité par Molyneux 1983 : 4)
11. J'ai d'ailleurs pu observer – en 1988 alors que je venais d'identifier un site à tracés digitaux jamais répertorié auparavant

dans la baie de Sabaskong, sur le lac des Bois – que ces gestes d'offrande de tabac sur les sites rupestres étaient toujours pratiqués par certaines communautés ojibwas habitant le Nord-Ouest ontarien. Entre le moment de la « découverte » du site et son enregistrement scientifique, le lendemain matin, une ou plusieurs personnes étaient discrètement passées pour y déposer du tabac sur deux petites corniches en contrebas d'une petite caverne, dont le dessus de l'entrée portait quelques tracés digitaux.

12. Bien sûr, en faisant intervenir, dans l'interprétation des contextes rituels des sites rupestres, des critères aussi subjectifs que les effets visuels, acoustiques ou même tactiles liés à l'emplacement des formations rocheuses à l'étude, on peut s'attendre que certains archéologues positivistes ne manqueront pas de rappeler le risque de rendre trop spéculative l'analyse contextuelle de ces sites à caractère religieux, et par extension celle du paysage sacré, parce qu'elle ne serait pas reproductible ou réfutable en soi, donc non scientifique. Mais peut-on se permettre d'ignorer ces aspects davantage subjectifs dans le processus d'interprétation archéologique lorsque l'on sait que la perception du temps et de l'espace que les acteurs sociaux vont avoir dans le cadre de leurs prestations rituelles, et qui constitue un élément crucial dans l'expérience individuelle et collective en contexte religieux, passe nécessairement par l'utilisation des sens (cf. par exemple Turner 1986 : 23). Même s'il est difficile, voire impossible dans certains cas, de quantifier l'impact ou la fréquence de ces effets perceptuels dans l'étude de la dimension sacrée du paysage naturel, il convient de reconnaître explicitement que de tels effets, en tant que signes de manifestation surnaturelle dans l'univers spirituel algonquien, ont pu exister et constituer des conditions suffisantes, sinon nécessaires, pour motiver certaines actions sociales, notamment encourager la production d'œuvres rupestres.
13. Cette banque de données aurait pu être encore plus riche, n'eût été d'une campagne, menée entre 1912 et 1920, pour éliminer les noms amérindiens donnés aux lieux géographiques en les remplaçant par des noms français ou anglais (Bouchard 1980 : 78, note 2) – souvent du reste sans aucun rapport avec leur nom autochtone originel.

Remerciements

Je tiens en premier lieu à manifester ma reconnaissance à M. Pierre Dumais, non seulement pour m'avoir permis d'apporter une contribution personnelle à ce numéro thématique emballant et novateur qu'il a dirigé, mais aussi pour avoir fait preuve de la plus grande sollicitude et patience face à mes retards répétés. Je veux également le remercier, ainsi que mes autres collègues, MM. Daniel Chevrier, Norman Clermont, Louis Gagnon et Charles A. Martijn, pour leurs commentaires judicieux à l'égard de la première version de ce texte. Même s'ils m'ont incité à expliciter plusieurs passages du texte original, le contenu final demeure ma propre responsabilité. J'adresse en outre un merci tout spécial à Mme Marcelle Roy pour sa relecture attentive du manuscrit. Je souligne en terminant que cette étude des sites rupestres québécois a bénéficié d'une subvention de recherche ordinaire (no 410-95-0637) du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, que je désire également remercier.

Ouvrages cités

- ARSENAULT, Daniel, 1993 : *Les pétroglyphes du site Jones de Vale Perkins, Canton de Pottion. Évaluation des diverses thèses proposées et discussion à propos des significations à donner aux gravures rupestres de ce site*. Rapport inédit déposé à la Direction de l'Estrie, ministère de la Culture et des Communications du Québec, Sherbrooke.
- , 1994a : « Une énigme venue de la préhistoire : Les sites d'art rupestre au Québec ». *Cap-aux-Diamants* 37 : 62-65.

- , 1994b : « Des images dans la préhistoire. Un exemple d'art rupestre au Québec ». *Eurêka*, 2^e éd. : 7-8, fascicule inséré dans *Interface* 5(15) et *Québec-Science*.
- , 1998 : *Visite exploratoire d'un site rupestre à tracés pariétaux en territoire cri (site EiGf-2), lac Némiscou, Jamésie, et propositions en vue de son analyse détaillée*. Rapport inédit déposé à la Direction régionale du Nord-Québec, ministère de la Culture et des Communications du Québec, Rouyn-Noranda, et au Conseil régional cri, Nemaska.
- , n. d. : *Les sites rupestres du Québec*. Manuscrit, en la possession de l'auteur.
- ARSENAULT, Daniel, et Louis GAGNON, 1996a : *Évaluation archéologique de deux sites à pictogrammes de l'Ouest du Québec (site Dagu-1 du lac Buies et site du lac Opasatica, Abitibi)*. Rapport inédit déposé au ministère de la Culture et des Communications du Québec, Québec.
- , 1996b : « Le défi de la conservation et de la mise en valeur d'un site à pictogrammes (site Nisula DeEh-1) de la Haute-Côte-Nord du Québec », in C. Mousseau (éd.), *Actes du colloque ICAHM-Montréal 1994. Vestiges archéologiques, la conservation in situ - Archaeological Remains, in situ Preservation*. Montréal, Comité international pour la gestion du patrimoine archéologique de l'ICOMOS, p. 123-133.
- , 1998a : *Étude des conditions hivernales sur le site Nisula*. Rapport inédit déposé au ministère de la Culture et des Communications du Québec, Québec.
- , 1998b : « Pour une approche sémiologique et contextuelle en archéologie rupestre du Bouclier canadien », in R. Tremblay (dir.), *L'Éclaireur et l'Ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, Paléo-Québec 27, p. 213-241.
- ARSENAULT, Daniel, Louis GAGNON et Daniel GENDRON, n. d. : « Le site à pétroglyphes de Qajartalik, région de Kangirsujuaq (Nunavik). Bilan des deux premières campagnes de recherche sur un site rupestre exceptionnel de l'Arctique canadien ». Manuscrit soumis à *Études / Inuit / Studies*.
- ARSENAULT, Daniel (avec la collaboration de Louis GAGNON, Charles A. MARTIJN et Alan WATCHMAN), 1995 : « Le Projet Nisula : recherche pluridisciplinaire autour d'un site à pictogrammes (DeEh-1) en Haute-Côte-Nord », in A.-M. Balac, C. Chapdelaine, N. Clermont et F. Duguay (éd.), *Archéologies québécoises*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, Paléo-Québec 23, p. 17-57.
- ARSENAULT, Daniel (avec la collaboration de François VIGNEAULT), 1998 : *PÉTRARQ 96. Campagne de recherche dans les régions de l'Abitibi et du Témiscamingue, été 1996*. Rapport inédit déposé au ministère de la Culture et des Communications du Québec, Québec.
- BACON, Joséphine, et Sylvie VINCENT, 1994 : *Les œuvres rupestres du site Nisula. Enquête auprès des Innus de Betsiamites*. Rapport préliminaire soumis au ministère de la Culture et des Communications du Québec, Montréal.
- BÉLAND, Jacques, 1959 : « Peinture et outils de pierre indiens au lac Wapizagonke ». *Le Naturaliste canadien* 30(3) : 46-52.
- BENDER, Barbara, 1995 : « Introduction : Landscape — Meaning and Action », in B. Bender (éd.), *Landscape. Politics and Perspective*. Oxford et Providence, Berg Pub., p. 1-18.
- BENDER, Barbara (éd.), 1995 : *Landscape. Politics and Perspective*. Oxford et Providence, Berg Pub.,
- BINFORD, Lewis R., 1981 : *Bones : Ancient Men and Modern Myths*. New York, Academic Press.
- , 1989 : *Debating Archaeology*. New York, Academic Press.
- BOUCHARD, Serge, 1980 : *Mémoires d'un simple missionnaire. Le père Joseph-Étienne Guinard, o.m.i.* Québec, ministère des Affaires Culturelles.
- BRADLEY, Richard, 1991a : « Monuments and places », in P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates et J. Toms (éd.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford 1989. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 32, p. 135-140.
- , 1991b : « Rock art and the perception of landscape ». *Cambridge Archaeological Journal* 1 (1) : 77-101.
- , 1993 : *Altering the Earth. The Origins of Monuments in Britain and Continental Europe*. Edimbourg, Society of Antiquaries of Scotland, Monograph Series 8.
- , 1994 : « Symbols and signposts — Understanding the prehistoric petroglyphs of the British Isles », in C. Renfrew et E. B. W. Zubrow (éd.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 95-106.
- , 1997 : *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe. Signing the Land*. Londres et New York, Routledge.
- BRADGON, 1995 : « The shamanistic "text" in Southern New England », in M. E. D'Agostino, E. Prine, E. Casella et M. Winer (éd.), *The Written and the Wrought : Complementary Sources in Historical Anthropology. Essays in Honor of James Deetz*. Berkeley, Kroeber Anthropological Society Papers 79, p. 165-175.
- BROWN, Joseph Epes, 1996 : *L'héritage spirituel des Indiens d'Amérique*. Monaco, Éditions du Rocher et Le Mail.
- BURCH, Ernest S., 1971 : « The non-empirical environment of the Arctic Alaskan Eskimos ». *Southwestern Journal of Archaeology* 27 : 148-165.
- BURNHAM, Dorothy K., 1992 : *To Please the Caribou. Painted Caribou-Skin Coats Worn by the Naskapi, Montagnais, and Cree Hunters of the Québec-Labrador Peninsula*. Toronto, Royal Ontario Museum.
- BUTZER, Karl, 1982 : *Archaeology as Human Ecology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CAMERON, Catherine M., et Steve A. TOMKA (éd.), 1996 : *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and Archaeological Approaches*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARMICHAEL, David L., 1994 : « Places of power : Mescalero Apache sacred sites and sensitive areas », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, Londres et New York, p. 89-98.
- CARMICHAEL, David L., Jane HUBERT et Brian REEVES, 1994 : « Introduction », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. 1-8.
- CARMICHAEL, D. L., J. HUBERT, B. REEVES et A. SCHANCHE (éd.), 1994 : *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge.
- CHALIFOUX, Éric, et Adrian L. BURKE, 1995 : « L'occupation préhistorique du Témiscouata (est du Québec), un lieu de portage entre deux voies de circulation », in A.-M. Balac, C. Chapdelaine, N. Clermont et F. Duguay (éd.), *Archéologies québécoises*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, collection Paléo-Québec 23, p. 237-270.
- CHAPDELAINE, Claude, 1989 : *Le site Mandeville à Tracy. Variabilité culturelle des Iroquoiens du Saint-Laurent*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.
- , 1995 : « Les Iroquoiens de l'est de la vallée du Saint-Laurent », in A.-M. Balac, C. Chapdelaine, N. Clermont et F. Duguay (éd.), *Archéologies québécoises*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, Paléo-Québec 23, p. 161-184.
- , 1996 : « Des "cornets d'argile" iroquoiens aux "pipes de plâtre" européennes », in L. Turgeon, D. Delage et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 189-208.
- CHAPMAN, John, 1991 : « The creation of social arenas in the Neolithic and Copper Age of South-East Europe », in P.

- Garwood, D. Jennings, R. Skeates et J. Toms (éd.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford 1989. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 32, p. 152-171.
- CHEVALIER DE TROYES, 1918 [1686] : *Journal de l'expédition du Chevalier de Troyes à la Baie d'Hudson, en 1686*. Édition annotée par l'abbé Ivanhoé Caron. Beauceville, L'Éclaireur.
- CHEVRIER, Daniel, 1994 : « Les études d'impact et l'aménagement du territoire ». *Archéologiques* 8 : 45-46. Québec, Association des archéologues du Québec.
- CHRÉTIEN, Yves, 1995 : « Les lames de cache du site Lambert (CeEu-12) à Saint-Nicolas », in A.-M. Balac, C. Chapdelaine, N. Clermont et F. Duguay (éd.), *Archéologies québécoises*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, Paléo-Québec 23, p. 185-202.
- CINQ-MARS, Jacques, et Charles A. MARTIJN, 1981 : « History of archaeological research in the Subarctic Shield and Mackenzie Valley », in J. Helm (éd.), *Handbook of North American Indians : Subarctic*, vol. 6 : 30-34. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- CLERMONT, Norman, 1982 : « Quebec Prehistory goes marching in ». *Canadian Journal of Archaeology* 6 : 195-200.
- , 1987 : « La préhistoire du Québec ». *L'Anthropologie* 91(4) : 847-858.
- , 1988 : « Archaeology in Québec ». *The Canadian Encyclopedia* 1 : 94. Edmonton, Hurtig.
- CLOTTE, Jean, et David LEWIS-WILLIAM, 1996 : *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris, Seuil.
- CONNERTON, Paul, 1989 : *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CONWAY, Thor, 1989 : « Scotia Lake Pictograph Site : Shamanic Art in Northeastern Ontario ». *Man in the Northeast* 37 : 1-23.
- CONWAY, Julie, et Thor CONWAY, 1989 : « An ethno-archaeological study of Algonkian rock art in Northeastern Ontario ». *Ontario Archaeology* 49 : 34-59.
- CONWAY, Thor, et Julie CONWAY, 1990 : *Spirits on Stone. The Agawa Pictographs*. San Luis Obispo, Heritage Discoveries.
- DELÂGE, Denys, 1996 : « Les premières nations d'Amérique du Nord sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines ? », in L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 317-345.
- DENEVAN, William M., 1992 : « The pristine myth : the landscape of the Americas in 1492 », in W. Butzer (éd.), *The Americas before and after 1492 : Current Geographical Research*. *Annals of the Association of American Geographers* 82(3) : 369-385.
- DENTON, David, 1993 : « Introduction », in D. Denton (éd.), *Aspects du patrimoine des Cris de Mistissini : Histoire archéologique et documentaire et les parcs poposés [sic] du Lac Albanel — Rivière Témiscamie et des Monts Otish*. Rapport de l'Administration régionale crie déposé à la Direction du plein air et des parcs du ministère des Loisirs, Chasse et Pêche du Québec, Québec.
- , 1997 : « Frenchman's Island and the Natuwaau bones : archaeology and Cree tales of culture contact », in G. P. Nicholas et T. D. Andrews (éd.), *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*. Burnaby, Archaeology Press and Simon Fraser University, p. 105-124.
- DEWDNEY, Selwyn, 1977 : « Search for images of forgotten dreams », in G. Tassé et S. Dewdney (éd.), *Relevés et travaux récents sur l'art rupestre amérindien* : 5-33. Montréal, Laboratoire d'archéologie de l'Université du Québec à Montréal, Paléo-Québec 8.
- DEWDNEY, Selwyn, et Kenneth E. KIDD, 1967 : *Indian Rock Paintings of the Great Lakes*. Toronto, University of Toronto Press, Quetico Foundation.
- DIAMOND, Beverley, M. Sam CRONK et Franziska von ROSEN, 1994 : *Visions of Sound. Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- DICKASON, Olive Patricia, 1984 : *The Myth of the Savage (and the Beginnings of French Colonialism in the Americas)*. Edmonton, The University of Alberta Press.
- , 1996 : « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada », in L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 105-116.
- DOUGLAS, Mary, 1978 : *Natural Symbols*. Harmondsworth, Penguin Books Ltd.
- DUMAIS, Pierre, 1994 : « Bilan critique de la recherche en archéologie préhistorique ». *Archéologiques* 8 : 40-44. Québec, Association des archéologues du Québec.
- FABVRE, Bonaventure, 1970 [av. 1695] : « Racines montagnaises » compilées à Tadoussac avant 1695 par le père Bonaventure Fabvre, jésuite. (Transcription finale par G. E. McNulty). Québec, Université Laval, Centre d'études nordiques, Travaux divers 29.
- FINNESTAD, Ragnhild Bjerre, 1986 : « The part and the whole : reflections on theory and methods applied to the interpretation of Scandinavian rock carvings », in G. Steinsland (éd.), *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Oslo, Norwegian University Press et The Institute for Comparative Research in Human Culture, p. 21-31.
- FLANNERY, Regina, 1931 : *A Study of the Distribution and Development of the Memegwecio Concept in Algonquian Folklore*. (Ms.) Washington D. C., Catholic University of America Libraries.
- FRANKLIN, Robert, et Pamela BUNTE, 1994 : « When sacred land is sacred to three tribes : San Juan Paiute sacred sites and the Hopi-Navajo-Paiute suit to partition the Arizona Navajo Reservation », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. 245-258.
- GAGNON, Louis, et Daniel ARSENAULT, 1996 : *Évaluation des portions gravées prélevées sur le site à pétroglyphes de Bromptonville et conservées au Musée du Séminaire de Sherbrooke*. Manuscrit inédit déposé à la Direction de l'Estrée, ministère de la Culture et des Communications du Québec, Sherbrooke.
- GARWOOD, P., D. JENNINGS, R. SKEATES et J. TOMS (éd.), 1991 : *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford 1989. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 32.
- GENDRON, Daniel, Daniel ARSENAULT et Louis GAGNON, 1996 : « À propos du projet de sauvetage des pétroglyphes de Qajartalik. Réplique à la lettre de M. Patrick Plumet ». *Études / Inuit / Studies* 20(2) : 117-122.
- GILE, Marie A., 1995 : *The Thunderbird and Underwater Panther in the Material Culture of the Great Lakes Indians : Symbols of Power*. Mémoire de maîtrise déposé à la Michigan State University, East Lansing.
- GRAILLON, Éric, 1994 : *Dossier sur les pétroglyphes de Bromptonville*. Rapport inédit déposé au Musée du Séminaire, Sherbrooke.
- , 1996 : *Localisation et enregistrement du site des pétroglyphes de Bromptonville (BIE-19)*. Rapport inédit déposé à la Direction de l'Estrée, ministère de la Culture et des Communications du Québec, Sherbrooke.
- HARDING, Jan, 1991 : « Using the unique as the typical : monuments and the ritual landscape », in P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates et J. Toms (éd.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*. Oxford 1989.

- Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 32, p. 141-151.
- HEDDEN, Mark, 1996 : « 3,500 years of shamanism in Maine rock art », in C. H. Faulkner (éd.), *Rock Art of the Eastern Woodlands*. San Miguel, American Rock Art Research, p. 7-24.
- HELSEKOG, Knut, et Bjørnar OLSEN (éd.), 1995 : *Perceiving Rock Art. Social and Political Perspectives*. Oslo, Novus Press et The Institute for Comparative Research in Human Culture.
- HEUSCH, Luc de, 1986 : *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- HIRSCH, Eric, 1995 : « Introduction. Landscape : between space and place », in E. Hirsch et M. O'Hanlon (éd.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press, p. 1-30.
- HIRSCHFELDER, Arlene, et Paulette MOLIN, 1992 *The Encyclopedia of Native American Religions*. New York et Oxford, Facts on File.
- HODDER, Ian, 1987 : « The contextual analysis of symbolic meanings », in I. Hodder (éd.), *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-10.
- , 1991 : *Reading the Past*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOFFMANN, W. J., 1888 : « Pictographs and the Shamanistic Rites of the Ojibway ». *The American Anthropologist* 1 : 209-229.
- , 1891 : « The Midé'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa », in J. W. Powell (éd.), *Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington D. C., Government Printing Office, p. 143-300.
- HONIGMANN, John J., 1981 : « Expressive aspects of Subarctic Indian culture », in J. Helm (éd.), *Handbook of North American Indians : Subarctic*, vol. 6 : 718-738. Washington D. C., Smithsonian Institution Press.
- HUBERT, Jane, 1994 : « Sacred beliefs and beliefs of sacredness », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. 9-19.
- HULTKRANTZ, Åke, 1986 : « Rock drawings as evidence of religion : some principal points of view », in G. Steinsland (éd.), *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Oslo, Norwegian University Press et The Institute for Comparative Research in Human Culture, p. 42-66.
- , 1993 : *Religions des Indiens d'Amérique*. Aix-en-Provence, Le Mail.
- , 1995 : *Guérison chamanique et médecine traditionnelle des Indiens d'Amérique*. Aix-en-Provence, Le Mail.
- HUMPHREY, Caroline, 1995 : « Chiefly and shamanist landscapes in Mongolia », in E. Hirsch et M. O'Hanlon (éd.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press, p. 135-162.
- JOLY DE LOTBINIÈRE, Pauline, 1993 : « Des wampums et des "Petits Humains". Récits historiques sur des wampums algonquins ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII(2-3) : 53-68.
- KRITSCH, Ingrid, Alestine ANDRE et Bart KREPS, 1994 : « Gwychya Gwich'in oral history project », in Jean-Luc Pilon (éd.), *Bridges across Time : The NOGAP Archaeology Project*. Hull, Association canadienne d'archéologie, Cahier 2, p. 5-13.
- LABERGE, Marc, 1997 : *Création d'une nouvelle iconographie sur les Amérindiens du Nord-Est de l'Amérique à partir des données ethno-historiques datant d'avant 1760*. Thèse de doctorat, Université Laval, Département d'histoire, Québec. [À paraître dans *Paléo-Québec*, *Recherches amérindiennes au Québec*]
- LAMBERT, Peter J., 1983 : *The Northwestern Ontario Rock Art Project The 1982 Results*. Conservation Archaeology Report, Northwestern Region, Report 2, Heritage Branch, Ministry of Citizenship and Culture Ontario, Kenora.
- , 1985 : *The Northwestern Ontario Rock Art Project : The 1984 Results*. Conservation Archaeology Report, Northwestern Region, Report 8, Heritage Branch, Ministry of Citizenship and Culture of Ontario, Kenora.
- LANGVIN, É., M. T. McCAFFREY, J. F. MOREAU et R. G. V. HANCOCK, 1995 : « Le cuivre natif dans le Nord-Est québécois : contribution d'un site du lac Saint-Jean (Québec central) », in A.-M. Balac, C. Chapdelaine, N. Clermont et F. Duguay (éd.), *Archéologies québécoises*. Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, *Paléo-Québec* 23, p. 307-320.
- LAURE, Pierre-Michel, 1959 [1730] : « Relation du Saguenay, 1720 à 1730 », in R. G. Thwaites (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791* (vol. LXVIII). New York, Pageant Book Company, p. 23-119.
- LAURE, Pierre-Michel, et le sieur GUYOT, 1732-1733 : « Carte / du Domaine du Roy / en Canada / dressée par le P. Laure miss. J. / et dédiée en 1731 / a / Monseigneur le Dauphin / augmentée de nouveau revue et corrigée / avec grand soin par le même / en attendant un exemplaire / complet l'automne / 1732 / Guyot f. / 1733 ». Paris, Carte du Recueil 67 (ancien 4044 B) n° 9, Service hydrographique de la Marine.
- LEACOCK, Eleanor, 1981 : « Seventeenth-century Montagnais social relations and values », in J. Helm (éd.), *Handbook of North American Indians : Subarctic*. Washington D. C., Smithsonian Institution Press, vol. 6, p. 190-195.
- LEMAÎTRE, Serge, 1994 : *Les peintures rupestres amérindiennes du Québec. Essai d'étude ethno-archéologique*. Mémoire de maîtrise, Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres, Bruxelles, 2 tomes.
- LEROI-GOURHAN, André, 1983 : *Les religions de la préhistoire*. Paris, Presses universitaires de France.
- , 1992 : *L'art pariétal. Langage de la préhistoire*. Paris, Jérôme Millon.
- LEVESQUE, René, 1965 : *Les pétroglyphes de Brompton*. Rapport inédit déposé au Centre d'études nordiques, Université Laval, Québec.
- LEWIS, R. Malcolm, 1996 : « Communiquer l'espace : malentendus dans la transmission d'information cartographique en Amérique du Nord », in L. Turgeon, D. Delage et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 357-375.
- LLAMAZARES, A. M., 1989 : « A semiotic approach in rock art analysis », in I. Hodder (éd.), *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. Londres, Unwin-Hyman, p. 242-248.
- MARTIJN, Charles A., 1992 : « Note préliminaire sur une étude comparative des cartes de 1731, 1732 et 1733 du Père Laure : l'art rupestre ». Manuscrit déposé à la Direction du Nord-Québec, ministère de la Culture et des Communications du Québec, Québec.
- , 1993 : « Québec rock art references on the 18th century maps of Father Pierre-Michel Laure ». Manuscrit présenté à la 26^e Rencontre annuelle de l'Association canadienne d'archéologie, Montréal.
- , 1998 : « Bits and pieces, glimpses and glances : a retrospect on prehistoric research in Quebec », in P. J. Smith et D. Mitchell (éd.), *Bringing Back the Past : Historical Perspectives on Canadian Archaeology*. Hull, Musée canadien des civilisations, collection Mercure, Commission archéologique du Canada, n° 158, p. 163-190.
- MARTIJN, Charles A., et Edward S. ROGERS, 1969 : *Mistassini-Albanel. Contributions to the Prehistory of Québec*. Centre d'études nordiques, Université Laval, Québec, Travaux divers 25.
- McRANOR, Shauna, 1997 : « Maintaining the reliability of Aboriginal oral records and their material manifestations : implications for archival practice ». *Archivaria* 43 : 64-88.
- MOHS, Gordon, 1994 : « Sto:lo sacred ground », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. 184-208.

- MOLYNEAUX, Brian, 1983 : « The study of prehistoric sacred places. Evidence from Lower Manitou Lake ». *Archaeology Paper 2* : 1-7. Toronto, Royal Ontario Museum.
- , 1987 : « The Lake of the Painted-Cave ». *Archaeology* 40(4) : 18-25.
- MOONDANCE, Wolf, 1994 : *Rainbow Medicine. A Visionary Guide to Native American Shamanism*. New York, Sterling Publishers Co. inc.
- MOORE, Jerry, 1992 : « Pattern and meaning in prehistoric architecture. The architecture of social control in Chimú state ». *Latin American Antiquity* 3(2) : 95-113.
- MOREAU, Jean-François, 1994 : « Archéologie amérindienne au Québec : 1979-1994 ». *Archéologiques* 8 : 68-72. Québec, Association des archéologues du Québec.
- , 1996 : « Indices archéologiques de transferts culturels par la voie du Québec central », in L. Turgeon, D. Delage et R. Ouellet (éd.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 209-242.
- PAPER, Jordan, 1988 : *Offering Smoke : The Sacred Pipe and Native American Religion*. Moscow, University of Idaho Press.
- PLOURDE, Michel, 1993 : *D'Escanimes à Pletipishtuk. Perspectives sur la préhistoire amérindienne de la Haute-Côte-Nord du Saint-Laurent*. Québec, Direction des communications du ministère de la Culture du Québec, et Les Escoumins, Municipalité régionale de Comté de la Haute-Côte-Nord, Les Publications du Québec, collection Patrimoines, Dossier 80.
- PLUMET, P., J.-F. MOREAU, H. GAUVIN, M.-F. ARCHAMBAULT et V. ELLIOTT, 1993 : *Le site Lavoie (DbEj-11). L'Archéologie aux Grandes-Bergeronnes, Haute-Côte-Nord du Saint-Laurent, Québec*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, Paléo-Québec 20.
- PREUCEL, Robert W. (éd.), 1991 : *Processual and Post-Processual Archaeologies : Multiple Ways of Knowing the Past*. Carbondale, Southern Illinois University at Carbondale, Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper 10.
- PREUCEL, Robert W., et Ian HODDER, 1996 : « Nature and Culture », in R.W. Preucel et I. Hodder (éd.), *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*, Oxford (G.-B.) et Cambridge (É.-U.), Blackwell Publishers, p. 23-38.
- PRICE, Nicole, 1994 : « Tourism and the Bighorn Medicine Wheel : how multiple use does not work for sacred land sites », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. 259-264.
- RAJNOVICH, Grace, 1989 : « Visions in quest for medicine : an interpretation of the Indian pictographs of the Canadian Shield ». *Midcontinental Journal of Archaeology* 14(2) : 179-225.
- , 1994 : *Reading Rock Art. Interpreting the Indian Rock Paintings of the Canadian Shield*. Toronto, Natural Heritage/Natural History inc.
- RAPP, George (Rip), Jr., et Christopher L. HILL, 1998 : *Geoarchaeology. The Earth-Science Approach to Archaeological Interpretation*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- REEVES, Brian, 1994 : « Ninaistakis — The Nitsitapii's sacred mountain : traditional Native religious activities and land use/tourism conflicts », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, Londres et New York, p. 265-295.
- REID, C. S. "Paddy", 1980 : *The Archaeology of Northwestern Ontario #2 : Indian Rock Art Paintings and Carvings*. Kenora, Historical Planning and Research Branch, Ministry of Culture and Recreation Ontario.
- REINHARD, Johan, 1992 : « Sacred peaks of the Andes ». *National Geographic* : 181(3) : 84-111.
- RICHARDS, Colin, 1996 : « Monuments as landscape : creating the centre of the world in late Neolithic Orkney », in R. Bradley (éd.), numéro thématique intitulé « Sacred Geography », *World Archaeology* 28(2) : 190-208.
- ROGERS, Edward S., et Eleanor LEACOCK, 1981 : « Montagnais-Naskapi », in J. Helm (éd.), *Handbook of North American Indians : Subarctic*. Washington D. C., Smithsonian Institution Press, vol. 6, p. 169-189.
- ROUSSEAU, Jacques, 1970 : « Les concepts cartographiques du Lac Mistassini avant l'ère de l'arpentage ». *Revue de géographie de Montréal* 24(4) : 403-416.
- RUSAK, Jacqueline A., 1992 : *The White Otter Lake Pictograph Project : 1991 Results*. Kenora, Papers in Ontario Rock Art n° 1, Ontario Rock Art Conservation Association.
- SAGARD, Gabriel, 1982 : *Le Grand Voyage du pays des Hurons*. Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise, HMH.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard, 1962 : « Découverte de pétroglyphes à Qajartalik sur l'île de Qikertalik ». *North/Nord*, nov.-déc. : 34-39.
- , 1963 : « Discovery of petroglyphs near Wakeham Bay ». *The Arctic Circular* XV(1) : 6-13.
- , 1966 : *Rapport succinct sur le travail effectué au cours de l'été 1965 pour le Musée national du Canada*. Ottawa, Musée de l'Homme.
- SAVARD, Rémi, 1974 : *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*. Québec, ministère des Affaires culturelles, série Cultures amérindiennes 3.
- SCHAAFSMA, Polly, 1985 : « Form, content, and function theory and method in North American rock art studies », in M. B. Schiffer (éd.), *Advances in Archaeological Method and Theory* 8 : 237-277. New York, Academic Press.
- SHANKS, Michael, et Christopher TILLEY, 1987a : *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1987b : *Social Theory and Archaeology*. Oxford, Polity Press.
- SILVY, Antoine, 1974 [env. 1678-1684] : *Dictionnaire montagnais-français*. (Transcription effectuée par L. Angers, D. E. Cooter et G. E. McNulty). Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- SIMONSEN, Poul, 1986 : « The magic picture : used once or more times ? », in G. Steinsland (éd.), *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Oslo, Norwegian University Press et The Institute for Comparative Research in Human Culture, p. 197-211.
- SMYK, Dennis, 1991a : « On record : The Nippigon Bay Pictographs ». *Orca Newsletter* : 20.
- , 1991b : « Images on stone : The White Otter Lake Pictograph Project ». *Orca Newsletter* : 3-6.
- SOGNNES, Kalle, 1994 : « Ritual landscapes. Towards a reinterpretation of Stone Age rock art in Trøndelag, Norway ». *Norwegian Archaeological Review* 27(1) : 29-50.
- SPECK, Frank G., 1935 : *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press.
- SPIELMAN, Roger, 1993 : « "Makwa Nibawaanaa". Analyse d'un récit algonquin concernant les rêves sur les ours ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII(2-3) : 109-117.
- STEINBRING, Jack, 1982 : « Shamanistic manipulations and the Algonkian idiom in the archaeology of rock art ». *American Indian Rock Art* 7/8 : 212-226.
- SUNDSTROM, Linea, 1996 : « Mirror of heaven : cross-cultural transference of the sacred geography of the Black Hills », in R. Bradley (éd.), numéro thématique intitulé « Sacred Geography », *World Archaeology* 28(2) : 177-189.
- TANNER, Adrian, 1979 : *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. New York, Saint Martin's Press.
- TASSÉ, Gilles, 1976 : *Les peintures rupestres du lac Wapizagonke, Parc national de la Mauricie*. Étude réalisée pour Parcs Canada, ministère des Affaires indiennes et du Nord, Ottawa. Montréal, Laboratoire d'archéologie de l'Université du Québec à Montréal.

- , 1977a : « Premières reconnaissances », in G. Tassé et S. Dewdney (éd.), *Relevés et travaux récents sur l'art rupestre amérindien*. Montréal, Laboratoire d'archéologie de l'Université du Québec à Montréal, Paléo-Québec 8, p. 35-69.
- , 1977b : « Les peintures rupestres du lac Wapizagonke », in G. Tassé et S. Dewdney (éd.), *Relevés et travaux récents sur l'art rupestre amérindien*. Montréal, Laboratoire d'archéologie de l'Université du Québec à Montréal, Paléo-Québec 8, p. 71-112.
- , 1995 : « Étude microscopique et datation des peintures rupestres », in A.-M. Balac, C. Chapdelaine, N. Clermont et F. Duguay (éd.), *Archéologies québécoises*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, Paléo-Québec 23, p. 59-68.
- , 1996 : « Les peintures rupestres du lac Simon ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXVI(1) : 65-68.
- TASSÉ, Gilles, et Selwyn DEWDNEY, (éd.), 1977 : *Relevés et travaux récents sur l'art rupestre amérindien*. Montréal, Laboratoire d'archéologie de l'Université du Québec à Montréal, Paléo-Québec 8.
- THEODORATUS, Dorothea J., et Frank LAPENA, 1994 : « Wintu sacred geography of Northern California », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. 20-31.
- THOMAS, Julian, 1995 : « The politics of vision and the archaeologies of landscape », in B. Bender (éd.), *Landscape. Politics and Perspective*. Oxford et Providence, Berg Pub., p. 19-48.
- TILLEY, Christopher, 1994 : *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford et Providence, Berg Pub.
- , 1996 : « The power of rocks : topography and monument construction on Bodmin Moor », in R. Bradley (éd.), numéro thématique intitulé « Sacred Geography », *World Archaeology* 28(2) : 161-176.
- TURNER, Victor, 1967 : *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- , 1969 : *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. Ithaca, Cornell University Press.
- , 1977 : « Process, system, and symbol : a new anthropological synthesis ». *Daedalus* 106(3) : 61-80.
- , 1986 : *The Anthropology of Performance*. New York, Performing Arts Journal Publications.
- UCKO, P. J., 1994 : « Foreword », in D. L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanche (éd.), *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres et New York, Routledge, p. xiii-xxii.
- VAN GENNER, Arnold, 1969 [1909] : *Les rites de passage*. New York, Londres et Paris, Mouton Publishing et Maison des Sciences de l'Homme.
- VASTOKAS, Joan, et Romas VASTOKAS, 1973 : *Sacred Art of the Algonquins*. Peterborough, Mansard Press.
- VINCENT, Sylvie, 1992 : « Présentation » (numéro thématique sur les Traditions et récits sur l'arrivée des Européens en Amérique). *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3) : 3-6.
- VINCENT, Sylvie, et Bernard ARCAND, 1979 : *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*. Montréal, Hurtubise HMH, Cahiers du Québec.
- WALLER, S. J., n. d. : « Spatial correlation of acoustics and rock art in Horseshoe Canyon ». *American Indian Rock Art* 24 (sous presse).
- WERBNER, Richard P., 1989 : *Ritual Passage, Sacred Journey : The Process and Organization of Religious Movement*. Washington D.C. et Manchester, Smithsonian Institution Press et Manchester University Press.
- WHELAN, J. P., jr., 1983 : « Context and association in Canadian Shield rock art systematics ». *Canadian Journal of Archaeology* 7(1) : 77-84.
- YOUNG, M. Jane, 1985 : « Images of power and the power of images : the significance of rock art for contemporary Zunis ». *Journal of American Folklore* 98(387) : 3-48.
- ZEDENO, Maria Nieves, 1997 : « Landscapes, land uses and the history of territory formation : An example from the Puebloan Southwest ». *Journal of Archaeological Method and Theory* 4(1) : 67-99.