اعتیاد به الکل در میان بومیان و دیدگاه پزشکی راجع به آن[۱]

برگردان: معصومه خطیبی بایگی

مصرف الکل در میان بومیان یکی از دغدغه‌هایی است که از بدو ارتباطشان با اروپاییان وجود داشته است. به این ترتیب فرانسوی‌ها در همان اولین فتوحات، با توزیع الکل در میان بومیان توسط تاجران پوست به شدت مخالفت می‌کردند. در سال ۱۶۳۳ شامپلن[۲] (بنیانگذار ایالت کبک کانادا و پدر نوول فرانس) فروش الکل به بومیان آمریکا و داد و ستد این محصول را در بین آنان ممنوع اعلام کرد و کلیسا نیز با قرار دادن تجارت الکل با بومیان در فهرست گناهان سنگین، بر این ممنوعیت تأکید کرد.[۳]

در سال ۱۸۷۴ دولت کانادا قانونی تصویب کرد که مصرف الکل را درمیان بومیان، چه در داخل و چه در خارج از مناطق ویژه ممنوع می‌کرد. براساس این قانون، مجازات هر بومی که این جرم را مرتکب می‌شد، یک ماه زندان بود. چنانچه این فرد از فاش کردن نام کسی که به او الکل فروخته است خودداری می‌کرد، چهارده روز حبس دیگر به مجازات او افزوده می‌شد. در سال ۱۸۷۶ این مواد قانونی در معاهدهٔ قبایل وحشی[۴] وارد شد و به همراه داشتن الکل نیز جرم به شمار می‌آمد. در سال ۱۹۵۱ و به دنبال بازنگری قانون مصرف الکل در میان بومیان، استثنایی به وجود آمد که از آن پس مطابق با قانون ایالتی، یک بومی تا زمانی که در مکانی عمومی حضور داشت مجاز به حمل الکل بود. اما افراط در مصرف آن و یا مستی، نقض قانون به شمار می‌آمد و محکومیت در پی داشت. امروزه در نسخهٔ جدید قانون مربوط به بومیان آمریکا و مطابق با بیانیهٔ قوانین کانادا[۵]، مست شدن یک بومی نقض قانون به حساب نمی‌آید و نظارت بر مشروبات قوی بطور کامل در چارچوب اختیارات قبیله و شورای قبیله است.[۶]

در سدهٔ بیستم گفتمان پزشکی جایگزین رویکردهای اخلاقی و قانونی مصرف افراطی الکل در میان بومیان شده‌است. از آن پس علم پزشکی با ورود به حوزهٔ کنترل انحرافات اجتماعی، جایگاه کلیسا را از آن خود کرد. این علم بلافاصله، به کمک مجموعه‌ای از محصولات دارویی، راه‌حلی جایگزین برای رویکرد کیفری مبارزه با اعتیاد به الکل ارایه داد[۷] و به این طریق، ترک اعتیاد و جایگزینی داروهای شیمیایی را تسهیل کرد. امروزه تأثیر گفتمان پزشکی بر درک مسایل مرتبط با مصرف الکل و نیز بر روی رویکردهای پیشگیرانه و درمانی، بسیار مهم و اجتناب‌ناپذیر است.

اعتیاد به الکل و مدل توجیهی پزشکی

اعتیاد به الکل که در محافل علمی به عنوان یک بیماری ابتدایی در نظر گرفته می‌شود در میان بومیان اغلب با عنوان نوعی اختلال ژنتیکی تعبیر می‌شود. طرفداران این مدلِ توجیهی چند عامل به ظاهر علمی از جمله: جبرگرایی، زمینهٔ قبلی، وراثت، آسیب‌پذیری یا حساسیت را عامل اعتیاد می‌دانند و آنها را با شکل غالب بیماری مرتبط می‌دانند.[۸] از چند دههٔ پیش مصرف بیش از حد الکل و اثرات مخرب آن از دیدگاه ژنتیکی بررسی می‌شد. برای نمونه، شرایط جسمی بومیان از جمله اینوها به گونه‌ای است که این افراد نسبت به اعضای «نژادها» و یا اقوام دیگر، الکل را با سرعت کمتری در بدن جذب می‌کنند. چندین پژوهش علمی سعی کرده‌اند اثبات کنند که بومیان استرالیا و مائوری همانند بومیان آمریکا و اینوها در مقایسه با افرادی که اصالتاً اروپایی هستند، نمی‌توانند در مقابل الکل مقاومت کنند.[۹]

بطوری که این عقیده به سرعت ساخته و در افکار عمومی منتشر شد: «برخی مشخصه هایِ ارثی بومیان باعث می‌شود که نوشیدن الکل بطور حتم پیامدهای مخربی را برایشان داشته باشد».[۱۰]

ذهنیت «بومی مست تن‌پرور» یکی از کلیشه‌های بسیار منفی است که همچنان به آمریکایی‌های بومی در جامعهٔ ایالت متحدهٔ آمریکا آسیب می‌زنند. جملهٔ «بومیان حتی نمی‌توانند مشروبشان را در دست نگه دارند» یکی از عقاید قدیمی است که از طریق تصاویر رسانه‌های نژادپرست و رفتارهای اجتماعی وارد تفکر جمعی‌مان شده‌است.[۱۱]

این گفتمان در افکار بسیاری از بومیان هم تأثیر زیادی گذاشته است. در پژوهشی که در میان اهالی قبیلهٔ آتیکامک اپیتسیوان[۱۲] انجام شد[۱۳] نیمی از افراد مورد مصاحبه اذعان کردند که اعتیاد به الکل یک بیماری است.

به نظرمن زیاده‌روی در مصرف الکل یک بیماری است؛ مثل دیابت است. آدم گرفتار می‌شود. من خیلی این بیماری را نمی شناسم، اما شکلی از یک بیماری است...(گروهی از افراد ۳۶ و ۴۵ ساله مورد مصاحبه)

سوئیسا به نوبهٔ خود می‌گوید که اغلب بومیان عقیدهٔ بیماری بودن اعتیاد به الکل را که مدل پیشنهادی زیست‌پزشکی است، می‌پذیرند. وی همچنین اشاره می‌کند که فرهنگ فراگیر اعتیاد به الکل، به واسطهٔ نزدیکی فزایندهٔ تفکر افراد الکلی، هم در «مناطق ویژه» و هم در مناطق شهری قابل توجیه است.[۱۴]

در جستجوی معضلات بومیان خطاکار

در سال ۲۰۰۳ مقاله‌ای در مجلهٔ ژنتیک انسانی[۱۵] منتشرشد که اعلام کرد آسیب‌پذیری بومیان در مقابل الکل به شدت به ژن ADHIC مرتبط است. «در مجموع، نتایج به دست آمده فرضیهٔ وجود ژن ADHIC را به عنوان ژن داوطلب آسیب زننده به فرد الکلی، تقویت می‌کند.[۱۶] تقریباً در همان زمان، روزنامهٔ آمریکایی روانپزشکی[۱۷] مقاله‌ای منتشر کرد که در آن تأکید شده بود: «شیوع بالای وابستگی به الکل و تغییرپذیری وسیع در رفتارهای نوشیدن الکل در این قبیلهٔ بومی آمریکایی باعث می‌شود که به وجود روابط معناداری بین این ژن چندشکلی[۱۸] و رفتار فرد الکلی پی برد».[۱۹]

انتشار چنین دست‌آوردهایی، بطورحتم، تأثیر بسزایی روی افکار عمومی و هم‌چنین روی بومیان گذاشت و سهم عمده‌ای در گسترش این تصور داشت که اعضای جوامع بومی نوعاً به «نژادی» تعلق دارند که در تعبیر امروزین، از لحاظ ژنتیکی ناسازگار است. با این حال این استدلال

چندین سال زیر سؤال رفت و مورد انتقاد قرار گرفت. به همین منظور، تحقیقی که بنییون و لی[۲۰] انجام دادند آشکار ساخت که اگرچه بعضی از قبایل بومی در آمریکای شمالی به میزان زیادی به مصرف الکل اعتیاد دارند اما هیچگونه دخالت ژنتیکی نمی‌تواند وابستگی آنها را به الکل توجیه کند.

قصد ما این نیست که از گفتمان ژنتیکی که دربرگیرندهٔ پیش‌زمینهٔ ژنتیکی بومیان در قبال الکل است، انتقاد کنیم. هرچند، در نظر داریم تا سلطهٔ گفتمان پزشکی و ژنتیکی را زیرسوال ببریم تا همانند سوئیسا این نکته را مطرح کنیم که که این گفتمان بازتابی از اشاعهٔ دارودرمانی بعنوان مدل کنترل اجتماعی رفتارها در فعالیت‌های مختلف زندگی است. حضور همه جانبهٔ این گفتمان و سلطهٔ روزافزون آن شاید بیش از آن که گویای شناسایی دقیق ویژگی‌های ارثی خاص بومیان و یا کشف محصولات دارویی معجزه‌آسا باشد، روشن کنندهٔ منافع اقتصادی زیاد است.

ژیل بیبویِ[۲۱] انسان‌شناس در اثر جدیدش (۲۰۰۴) زنگ هشدار را برای پژوهش‌هایی به صدا درآورد که سعی دارند تفاوت‌های ارثی بین گروه‌های قومی مختلف را اثبات کنند، تفاوت‌هایی که برخی به «نژاد» مرتبطشان می‌دانند. بیبو تأکید می‌کند که مفهوم «نژاد» را نمی‌توان بطور قطعی به تفاوت‌های موجود بین گروه‌های انسانی تعمیم داد. امروزه، زنجیرهٔ ژنوم انسان این امکان را فراهم می‌آورد تا به جای تمایز گروه‌های مختلف انسانی، «همسانی خارق‌العادهٔ نوع بشر» را آشکار ساخت. اگر چه پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که مفهوم «نژاد» قابل تحقق نیست، «ما شاهد بازگشت نژادپرستی در علوم هستیم. این نژادپرستی خطرناک است تا حدی که گاه گروه‌ها را بر مبنای نشانه‌های زیستی تبیین می‌کند و گاه بر مبنای میراث ژنتیکی، محیط زندگی افراد و ارزشهای فرهنگی گروهی که به آن متعلقند»[۲۲].

برتراند ژوردان[۲۳] زیست‌شناس مولکولی و مدیر تحقیقات در مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه (CNRS) به نوبهٔ خود به محافل تحقیقاتی به دلیل وجود افرادی که او آنان را شیادان ژنتیک می‌نامد، هشدار داد. ژوردان اظهار داشت که:

تقریباً تمام اطلاعاتی (معضل اعتیاد به الکل، هم‌جنس‌گرایی، اسکیزوفرنی) که گاه با سروصدای فراوان منتشر می‌شوند، مطالبی هستند که نه در گذر زمان و نه در مقابل تحقیقات دیگر گروه‌ها ثباتی ندارند و چون مربوط به محدوده‌ای مشخص هستند، گام ابتدایی در اثبات پژوهش‌های علمی محسوب می‌شوند. به علاوه، اکثر آنها بر نتایجی تکیه دارند که ناپایداری آنها به محض خواندن مقالهٔ مربوط آشکار می‌شود. بنابراین، چرا چنین مطالبی منتشر می‌شوند؟[۲۴]این پژوهشگر اذعان داشت که با پیروزی جهانی روش تولید سرمایه‌داری، جوامع تجاری و فردگرا سعی در خدشه دار کردن همبستگی و شانه خالی کردن از زیر بار تمام مسئولیت‌هایی دارند که در آیندهٔ افراد وجود دارد.

به علاوه، خصوصی بودن پژوهش‌ها و جستجوی سود و افزایش نرخ‌های بورس، بی‌ارتباط با گسترش این گفتمان نیست، گفتمانی که می‌خواهد تمام مشکلات اجتماعی و سلامت را که انسان درگیر آن است به ژنتیک نسبت دهد. بدین‌ترتیب، شرکت‌های زیست-فناوری که دوست دارند شاهد افزایش نرخ سهام شرکتشان باشند، بی‌درنگ با انتشار اطلاعات مهیج، «کشفیات» خود را در بوق و کرنا می‌کنند. این اطلاعاتِ نمایشی به سرعت در نشریات تکرار می‌شوند و

اثرات انکارناپذیر و قابل توجهی روی بورس دارند.[۲۵] سوئیسا در این خصوص اشاره می‌کند که انتشار کشفیات ژن‌های خاص اعتیاد به الکل، در ابتدا نوعی خوش‌بینی علمی را بوجود آورد که با مشخص شدن کاربردی نبودنشان، به سرعت از بین رفت.[۲۶]

اگر مطالعاتی را که مربوط به بروز مشکلات اجتماعی یا سلامتی می‌شوند، صرفاً به تفاوت‌های فیزیکی از جمله تفاوت‌های ژنتیکی بین گروه‌های قومی مختلف محدود کنیم، حوزهٔ پژوهش را محدود کرده‌ایم. استدلال‌های خانم کورَن کاملاً برای تحقق هشداری علیه این گرایش محدودگرا مناسب است، گرایشی که شرایط بروز مشکلاتی مثل اعتیاد به الکل در جوامع بومی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. به عقیده کورن، استفاده از معیارهای مبتنی بر گروه قومی از جمله مکان تولد یا ظاهر جسمی بی‌فایده است و یک خطر بالقوه. وی تأکید می‌کند که این مشخصه های قومیتی:

گروه‌هایی را به وجود می‌آورد که ظاهراً شبیه به هم هستند ولی در واقعیت وجود ندارند. (...) شاخص واحدی چون قومیت نمی‌تواند بطور مناسب، شاید هم اصلاً نتواند، جایگاه پیچیده‌ای را که افراد در حوزهٔ اجتماعی و فرهنگی دارند، نمایان کند.[۲۷]

این روش قومیتی کردن مسألهٔ اعتیاد در جامعهٔ بومی، احتمالاً پیامدهای ناگواری در ذهنیت فرد بومی و نیز غیربومی دارد. این تأثیر آنقدر زیاد است که بر مبنای ادبیات پزشکی، بومیِ آمریکایی بودن از «رفتار» و «عامل خطرپذیری» مشخص است.

الکل و هویت

هویت در وهلهٔ نخست، مسئلهٔ نمادها و حتی ظواهر است. (Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*)

اظهارات اینوها که در چارچوب پژوهشی در مورد دیابت در بین بومیان گردآوری شد، ما را بر آن داشت که نگاهمان به رفتار غذایی[۲۸] با دیدگاه محافل حوزهٔ سلامت در این باب متفاوت باشد.[۲۹] این محافل در اغلب موارد این امر را به «عادت غذایی» محدود کرده‌اند. یک رفتار، سازندهٔ چهارراههای کوچکی است[۳۰] که می‌تواند ارزش‌های یک جامعه، رویدادهای مختلف تاریخی و همچنین نحوهٔ ارتباط فعالان اجتماعی را در سطح محلی و جهانی آشکار سازد.

اگر حقیقت دارد که انسان از پروتئین،

کربوهیدرات‌ها، ویتامین‌ها و چربیها تغذیه می‌کند، پس در عین حال مجموعه‌ای از نمادها، افسانه‌ها و رؤیاها را هم تجربه می‌کند. آیا در مراسم عشاء ربانی (نان و شراب)، شراب به «خون» تغییر شکل نمی‌یابد؟ آیا همان‌طور که رولان بارت[۳۱] در کتاب اسطوره شناسی[۳۲] اشاره می‌کند، شراب برای فرانسوی‌ها یک نوشیدنی توتمی[۳۳] نیست؟ رفتار غذایی که رفتار نوشیدن جریی از آن است، یک عمل انسانی جمعی است که انسان را در مجموعهٔ خودش نشان می‌دهد.[۳۴] رفتار غذایی در بطن تعاملات اجتماعی، خلق روابط ، ایجاد همبستگی و بویژه در شناخت، تمایز و هویت‌یابیِ گروهی از «افراد» در مقابل «دیگران» قرار دارد. پژوهش‌های پرشماری به کشف پیوند عمیق میان تغذیه و هویت اختصاص دارند.[۳۵] مطالعات گریچن چسلی لانگِ[۳۶] انسان‌شناس به کشف روابط موجود بین فرهنگ غذایی مردم داکوتا[۳۷] و هویت جمعی‌شان می‌پردازد. نشان دادن عناصر اصلی رفتار غذایی داکوتاها سهم عمده‌ای در تعیین مرزهای هویت‌یابی آنان و «دیگران» یعنی «سفیدپوستان» دارد.

در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۹ منتشر شد ریچارد ر. ویلکِ[۳۸] انسان‌شناس به مسئلهٔ آشپزی ملی در جزایر کارائیب و بطور خاص، تحلیل فرهنگ آشپزی کشور بلیز[۳۹] (هندوراس قدیم) پرداخت. در این مقاله مؤلف نشان داد که در سطح محلی، انتخاب مواد غذایی مصرفی بیش از آن که حاصل دیدگاه اجتماعی و سیاسی باشد، برخاسته از یک دیدگاه شخصی است تا تعلق فرد را به یک گروه و یک ملت نشان دهد و یا او را از دیگران متمایز کند. به علاوه، ویلک ثابت کرد که آنچه به عنوان مادهٔ غذایی اصالتاً ملی معرفی می‌شود نشان دهندهٔ فرایند طولانی اما اجتناب‌ناپذیر تولید آن است. البته این مفهوم با در نظر گرفتن بافت کنونی و نیز بافت تاریخی بهتر آشکار می‌شود. بنابراین ویلک پیشنهاد می‌کند که «مشاجرات گذشتهٔ سرزمین بلیز را به خاطر آوریم، ما نیاز داریم تا از رژیم استعماری مصرف‌گرا شروع کنیم و به توصیف نحوهٔ زمینه‌سازی آن بپردازیم و چشم‌اندازی برای ترکیب محلی و جهانی ترسیم کنیم».[۴۰]

مصرف الکل و هویت

گفتمان بومی این امکان را فراهم می‌آورد تا تغییرات عمیقی را که فرهنگ غذایی اینو در طول دهه‌های اخیر در خوردن و آشامیدن به خود دیده‌است، مشخص کرد. این بازهٔ زمانی زمینهٔ مساعدی را ایجاد کرد تا تعداد قابل ملاحظه‌ای از مواد غذایی مرتبط با نوگرایی در ساختار هویتی اینوها وارد شود. در مقابل، مواد غذایی دیگری در پیوند با نوگرایی هم وجود دارد که نتوانستند وارد مرزهای جوامع بومی شوند.

ما در پژوهشی که در شهر پسامی[۴۱] و در میان منابع آگاه انجام دادیم[۴۲] به دنبال مشخص کردن تعدادی از معیارهای پذیرش و طرد در جامعهٔ اینو بودیم. آیا این امکان وجود داشت که در سطح محلی، نشانه‌های مهم و اجتناب‌ناپذیر هویت اینو را باز شناخت؟ رفتار غذایی بعنوان یکی از منابع مهم کسب آگاهی راجع به هویت اینو خودش را نشان داد. یک اینو با رفتارغذایی خودش میتواند این حق را داشته باشد که از طریق همترازان خود یک «بومی واقعی» شناخته شود، یا این حق را از دست بدهد. در بطن رفتارهای غذایی، الکل و رفتارهای مربوط به مصرف آن از جمله عناصر مهمند. ما با تکیه بر اطلاعات جمع‌آوری شده در چارچوب این پژوهش، بطور مختصر نشان می‌دهیم که چگونه الکل و رفتارهای مرتبط با آن، در طول دهه‌های اخیر تغییر کردند تا عهده‌دار یک نقش نمادین و هویتی شوند.

تدابیر و مقاومت اینوها

قانون مربوط به بومیان درخصوص منع مصرف الکل، نقش بسیار مهمی در لایه بندی اجتماعی نوشیدنی‌های الکلی در نیمهٔ اول سدهٔ بیستم ایفا کرد. الکل در تبلیغات و بطور کلی در گفتمان جامعهٔ آمریکای‌شمالی ارزش بالایی یافت؛ همان الکلی که «سفیدپوستان» هر روز بدون ترس از مزاحمت‌های مأموران دولتی مصرف می‌کردند، بطور کلی برای بومیان، لااقل از مجرای قانونی، غیر قابل دسترس بود. اینویی که می‌خواست الکل مصرف کند، آرزوی خود را با تمام مخاطراتش عملی می‌کرد.

دیگران («سفیدپوستانی» که در محدودهٔ *NDLR* کار می‌کردند) در خفا مشروب‌خوران قهاری بودند. آنان پنهانی مشروب می‌نوشیدند. (خنده) سفیدپوستان وارسی نمی‌شدند زیرا پرستار بودند. سفیدپوستان هرگز آنها را وارسی نمی‌کردند، تاجران را هم همین طور. (مردی از ملت اینو، ۵۷ ساله)

زمانی که مردان چهل سال به بالا حوادث مربوط به مصرف الکل را که در سال‌های ۱۹۵۰ اتفاق افتاده بود تعریف می‌کردند، لحنشان شاد و حتی پیروزمندانه بود. چیزهایی که راویان به خاطرش زندگی خود را به خطر انداخته بودند همگی ماهیت یکسانی داشتند. همهٔ این افراد در مقابل منع مصرف الکل، یعنی قانون مربوط به بومیان و مرجع فدرال که نماد آن بود، قرار می‌گرفتند. آنان در مقام یک «قهرمان» قرار می‌گیرند که به نبرد با متجاوز می‌پردازد. این متجاوز که در پوشش مأمور پلیس سلطنتی کانادا (GRC) قرار داشت، نمایندهٔ سلطهٔ دولت و قانون آن بود. این قانون با تعیین مجازات، مصرف الکل را برای فرد بومی ممنوع می‌کرد. این کالای ممنوعه اما در دسترس همواره مورد جستجوی قهرمان بود. همان کالایی که در خارج از اقامتگاه‌های بومیان، در سرزمین «سفیدپوستان» کاملاً دست‌یافتنی و آزاد بود. قهرمانان این روایتها همیشه موفق می‌شدند نگهبانان قانون را فریب دهند، به منطقهٔ دشمن نفوذ کنند، کالای مورد جستجو را به چنگ آورند و پیروزمندانه به اقامتگاه‌های خود بازگردند تا در نهایت، ضیافتی برپا کنند.

داستان‌های متعددی که بیشتر از زبان مردان اینوی ۵۰ سال به بالا نقل شده‌است، همگی از مقاومت آنان در مقابل خشونت‌های روزانهٔ دولت حکایت دارد. همگی این خشونت‌ها با پوششی قانونی، در منزوی کردن فرد بومی، جدا کردن او از زندگی و محروم کردنش از کالاهای مصرفی، که از لحاظ اجتماعی پر معنا و در دسترس تمامی اعضای جامعهٔ غالب قرار داشت،

سهیم بودند. فهرست مختصری از محصولات مصرفی که در نیمۀ اول قرن بیستم و نیز در سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۵۰ به لحاظ اجتماعی دارای ارزش بودند، نشان می‌دهد که میزان قابل توجهی از محصولاتی که امروزه، محافل حوزۀ سلامت آنها را مردود اعلام می‌کنند، در آن زمان بسیار ارزشمند بوده و در موفقیت اجتماعی نقش داشتند. یقیناً الکل در این گروه از محصولات جای داشت.

داستان‌های شنیده شده حاکی از آنند که در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ سدۀ نوزدهم، حوادث مهمی در حول و حوش موضوع الکل رخ داده است. این حوادث باعث شده‌اند که الکل به یک کالای مورد تقاضای مهم و دایمی تبدیل شود. مصرف این کالا برای بومیان از سوی نمایندگان جامعۀ غالب ممنوع شده بود و تصاحب آن توسط شخصیت یا شخصیتهای داستان‌ها، از این بومیان قهرمان ساخته بود.

در رگنو[۴۳] می‌شد چیزی پیدا کرد. آنجا الکل فروخته می‌شد. نیروی پلیس چندبار در سال آنجا را زیر نظر می‌گرفت. با این وجود می‌شد در آنجا آبجو تهیه کرد. این کار را با دردسر و زحمت انجام می‌دادیم. بارها پیش می آمد وقتی که نیروی پلیس آنجا را می‌پایید، چیزهایی پیدا می‌کردیم، چند جعبه‌ای مشروب بود که بتوان با آن به اقامتگاه برگشت. شوهر خواهرم، گاهی اوقات، صندوق‌هایی را پیدا می‌کرد، و دیروقت، آنها را پر از مشروب برمی‌گرداند. افرادی بودند که با قایق می‌رفتند، آنها را پر از مشروب می‌کردند و بعد می‌فروختند. وقتی چیزی ممنوع باشد، آدم آن را بیشتر انجام می‌دهد و وقتی ممنوع نباشد انجامش نمی‌دهد. به جوانان اینجا و جاهای دیگر نگاه کنید، به آنها گفته می‌شود مشروب نخورید اما آنها بیشتر می‌خورند. وقتی مشروب می خورند، نمی‌دانیم کجا هستند و چه بر سرشان می آید. همگی با هم مشروب می‌خورند و نیمه‌شب به خانه برمی‌گردند. پیش از این، در سال‌های ۶۰-۱۹۵۰ همه قبل از برگشتن به اقامتگاه‌ها می‌نوشیدند. امروزه، وقتی کارناوالی برگزار می‌شود آنها مشروب می‌خورند، در حضور بچه‌هایشان. بچه‌ها، می‌بینند که بزرگترها این کار را می‌کنند. (مردی ۴۹ ساله)

در تمام داستان‌های مربوط به مصرف الکل مردان پِسامی در طول سال‌های ۱۹۵۰، این افراد متحمل مقاومت و ستیزه جویی در مقابل سلطه شده‌اند. نیروهای پلیس سلطنتی اغلب اوقات به اقامتگاه پِسامی می‌رفتند و حضور این نمایندگان قانون، این تفکر را تقویت می‌کند که دولت با مخالفت‌های زیادی روبرو بوده و ملزم به اتخاذ اقدامات تنبیهی می‌شده‌است. با توجه به داستان‌های شنیده شده از پسامی به نظر می‌رسد که اینوها سلطۀ فدرال را که دسترسی آنها را به این محصول مصرفی ممنوع می‌کرد، بدون مخالفت نمی‌پذیرفتند.

اینجا مصرف الکل در خفا انجام می‌شد. نیروی پلیس (*GRC*) آن را ممنوع کرده بود. اگر دهان کسی بوی مشروب می‌داد، او را توقیف می‌کردند. اما اگر آنها مرا بازخواست می‌کردند، به نفعشان بود که خوب رفتار کنند! اگر مثل آدم برخورد نمی‌کردند، من هم رفتار خوبی نداشتم. اغلب اوقات کتک‌کاری می‌کردم. دو تا بومی در ادارۀ پلیس بودند، اما آنها... . یک بار، یک شب‌نشینی داشتیم. در یک چشم به هم زدن، پلیس‌ها ریختند سرم. من مست نبودم ولی شنگول می‌زدم. آنها از پشت به ما حمله کردند. یک مشت به من زدند. من گفتم: «بس کنید، بس کنید! اگرچه شما دو یا سه نفر هستید، من هم از خودم دفاع می‌کنم». آنها دست از کتک زدن برداشتند، و بله! من از زد و خورد با پلیس لذت می‌بردم.

یک بار هم داشتم راه می‌رفتم، کار خاصی نمی‌کردم ولی مست بودم. مأمور پلیس بازوی من را گرفت و گفت: «هی تو، برگرد». من گفتم: «ولم کن، و گرنه بد میبینی». ولی او قبول نکرد. پلیس‌ها را که می‌شناسی. خوب، من هم کتک‌کاری کردم.

من اغلب اوقات در زندان بودم. آنجا می‌ماندم. پلیس‌ها با من بدرفتاری نمی‌کردند چون میترسیدند کتک بخورند. یک بار گفتم: « شما سه تا بیایید جلو» آنها نیامدند. من آمادۀ [دعوا] بودم. (مردی ۵۷ ساله)

توسعۀ سریع شهر به-کومو[۴۴] در اواخر سال‌های ۱۹۵۰، سهم مهمی در طرد اینوها از اقتصاد تجاری داشت. ورود شمار زیاد افرادی که از مراکز شهری از جمله مونترال و کبک به این شهر می‌آمدند و به دنبال کار می‌گشتند، بافت جمعیتی ساحل شمال[۴۵] را به شدت تغییر داد. اگر اینوهای پسامی و ساکنان سواحل شمال[۴۶] تا آن روز با هم روابط نسبتاً صمیمانه‌ای داشتند، این موهبت عمیقاً و به سرعت تغییر کرد. اینوها که در میان فعالان جامعۀ غالب، البته به جز در بخش تولید، به حاشیه رانده شده و در تهیۀ برخی محصولات مصرفی ناتوان بودند جذب بحثهای سیاسی فزایندۀ بومیگرایی و نیز منطق مقاومت، مطالبه و تأکید بر تمایز خود با دیگران می‌شدند. در این فضا افرادی که موفق می‌شدند این محصول کاملاً ممنوعه را برای خود فراهم کنند، از دید سایر افراد جامعه، « قهرمان»، «مردان واقعی» و «مبارز» تلقی می‌شدند.

داستان‌های شنیده شده حکایت مردانی است که مکر و حیله به کار می‌بستند تا خود را به محل تهیۀ این غنیمت ارزشمند، یعنی مشروب برسانند. اینو باید خود را به شهر همجوار که غالباً شهر رگنو بود، می‌رساند. وقتی هم به این شهر می‌رسید باید فروشنده را راضی می‌کرد و با او رفیق می‌شد تا راضی شود به او مشروب بفروشد. فروشنده هم با قبول فروش مشروب به یک بومی خطر بزرگی می‌کرد اما به خاطر این که پول هنگفتی به جیب بزند، این خطر را می‌پذیرفت. به موجب مواد قانون مربوط به بومیان، کسی که مشروب در اختیار یک بومی قرار می‌داد با مجازات کیفری رو به رو می‌شد. دادن پول بیشتر بابت خرید، اکثر اوقات کفایت می‌کرد تا فروشنده به نقض قانون متقاعد شود و الکل مورد تقاضا را در اختیار بومی قرار دهد.

اینو هم بعد از تصاحب مشروب، باید موفق می‌شد آن را مصرف و با میهمانانش تقسیم کند، بی آن که خود را گرفتار قانون کند و غنیمت ارزشمندش را از دست بدهد. خطر کار خیلی بالا بود. مبالغ هنگفتی بابت مشروبات پرداخت می‌شد. به دام مأمور افتادن مساوی با ازدست دادن سرمایه ای بود که به بهای گزاف به دست آمده بود. علاوه بر این خطر زندانی شدن هم وجود داشت. در این مواقع، شناخت اینوها از مناطق اطراف اقامتگاه بومیان، برگ برندۀ ارزشمندی به شمار می‌آمد اما عزم راسخ آنان برای بردن این کالای مطلوب به منطقۀ خودشان شاید نمایانگر انگیزه و توفیقی بسیار مهم بود.

راه‌هایی که دارندگان این غنیمت ارزشمند از آن عبور می‌کردند، زیاد بودند. گاهی اوقات، راه بازگشت از جنگل و کوره‌راه‌هایی بود که فقط خود اینوها می‌شناختند. بعضی وقت‌ها هم راه آبی بهتر بود. الکل با قایق و از طریق رودخانه‌ای گاهاً خروشان به اقامتگاه بومیان می‌رسید. جادۀ ۱۳۸ هم یک مسیر احتمالی دیگر بود. برای این کار می‌بایست الکل بخوبی در ماشین جاسازی می‌شد. یک امکان دیگر هم این بود که به یک رانندۀ

تاکسی پول هنگفتی می‌دادند تا بپذیرد که چند جعبهٔ آبجو را مخفیانه به اردوگاه بومیان ببرد.

باید خود را پنهان می‌کردند. مردمی که در آن زمان می‌خواستند مشروب بنوشند، می‌رفتند و خود را در جنگل پنهان می‌کردند. آن‌ها مشروباتشان را در جنگل مخفی می‌کردند. عصر یا شب می‌رفتند دنبال مشروبات و آنها را با خود به اقامتگاه شان می‌بردند. اگر کسی از طریق جاده برمی‌گشت، حتما بازرسی می‌شد. همه چیز حساب شده بود. درست از زمانی که نیروی‌های پلیس از آن‌جا می‌رفتند، ما فرصت برگرداندن الکل به اقامتگاه‌ها را داشتیم. به خاطر می‌آورم. افرادی بودند که خانهٔ پدرم را توقیف می‌کردند. آنها ماهی یکبار و بعضی اوقات هم، دو ماه یک بار آنجا می ریختند. تابستان‌ها خیلی گیر نمی‌دادند. در این موقع، فقط به اقامتگاه ما می‌آمدند و یک ساک دستی داشتند که چند بطری آبجو در آن می‌گذاشتند. می‌توانم بگویم که تا سال‌های ۵۵-۵۹ هنوز مأموران پلیس سلطنتی (*GRC*) اینجا بودند. یک مأمور پلیس بود که گاهی‌اوقات با ما ورق‌بازی می‌کرد. در اردوگاه افرادی بودند که آبجو درست می‌کردند و مأمور پلیس با آنها ورق بازی می‌کرد اما آنها را دستگیر نمی‌کرد. (مردی ۶۲ ساله)

مردی حدوداً پنجاه ساله تعریف می‌کرد که در جوانی‌اش یک بار به همراه دیگر مردها با یک یا چند بطری آبجو جشن می‌گرفتند. بطور مخفیانه، در جنگل مشروب می‌خوردند و مست می‌کردند. باید تمام مشروب‌ها را به سرعت مینوشیدند. اغلب اوقات، جعبه‌های آبجو به اقامتگاه‌ها نمی‌رسید. مردها مشروبات را در مکان امنی که مطمئن بودند نیروی‌های پلیس هرگز به آن‌جا نمی‌آیند، به سرعت مصرف می‌کردند.

حدود سال‌های ۱۹۶۵ بود... بله، ۶۵ چون دارم از ممنوعیت‌ها حرف می‌زنم. در آن زمان استفاده از شراب، الکل، آبجو و حتی عطر قدغن بود، حتی عطر. فکر می‌کنم که سلطهٔ ژاندارمری بر جامعه همچنان پا برجا بود. بعنوان مثال، اگر رایحهٔ عطر یا بوی محلول اصلاح صورت از کسی به مشام نیروی‌های پلیس میرسید او را می‌گرفتند و به زندان می‌انداختند. چون در ترکیبات عطر الکل وجود داشت. و بدتر از آن، افرادی هم که دهانشان بوی مشروب می‌داد، به زندان می‌رفتند و برای خروج از زندان، باید مبلغ دوازده دلار جریمه پرداخت می‌کردند. اما آن موقع، واقعاً دوران محدودیت بود و سپس، حوالی سال ۱۹۷۰ این اوضاع شروع به تغییر کرد. ما برای فسخ قانون مربوط به بومیان و برداشتن مادهٔ قانونی مربوط به الکل همه‌پرسی برگزار کردیم. در آن زمان، همهٔ مردم می‌ترسیدند. امروزه جهشی صورت گرفته است. پیش از این، اگر کسی جعبهٔ ۲۴ تایی الکل را در خارج از منطقه، چه در رگنو و چه در سنت- ترز[۴۷] در اختیار داشت، باید تمام آن را قبل از بازگشت به اینجا مصرف می‌کرد. خوب طبیعتاً همه مست می‌شدند و حوادث زیادی هم اتفاق می‌افتاد. بعد از آن، ما حق داشتن مشروب را در اقامتگاه‌هایمان به‌دست آوردیم. در طول سه یا چهارماه اول، مردم به مقدار تقریباً زیادی می‌نوشیدند. بعد از مدتی همه چیز روال عادی به خود گرفت. سپس مردم همانند دورهٔ ممنوعیت، شروع به مصرف الکل کردند یعنی وقتی جعبهٔ دوازده‌تایی از مشروبات به دستشان می‌رسید، می‌بایست همهٔ آن را می‌خوردند و مست می‌شدند. (مرد، ۵۵ ساله)

اینوی واقعی بودن یا نبودن و نشانه‌های هویتی مرگبار

در تحقیقی که در فرانسه انجام شد، کستولن[۴۸] نشان داد که رفتارهای مرتبط با الکل در کارگران باراندازِ جزیرهٔ آوِر[۴۹] قبل از هر چیز، برگرفته از معیارهای هویتی است که عمیقاً در تاریخ آنها ریشه دارد و نقش مهمی در پیوند فرد با گروه ایفا می‌کند. این نویسنده توضیح می‌دهد آن چه که «اعتیاد به الکل» می‌نامند ریشه در ناآگاهی، طردشدگی و حقارت دارد: «ما فقیران، وجود نداریم، ما هیچ‌چیز نیستیم، و برای همین است که مشروب می‌خوریم، تا با همیاری یکدیگر برای خود کسی باشیم».[۵۰] مصاحبه‌هایی که در میان اینوهای پسامی انجام شد، سعی در آشکار کردن فضای ناآگاهی، طردشدگی و حقارت داشت که میتواند به توصیف کستولن از کارگران بارانداز شباهت داشته باشد.

با نقض قانون مربوط به بومیان، یعنی با ایجاد هزار و یک روش برای دستیابی به الکل، این کالای مصرفی ممنوعه در میان بومیان بار نمادین گرفت. اینو با دستیابی به این محصول، ایستادگی خود را در برابر طرد و محروم شدنش توسط جامعهٔ غالب نشان می‌داد. افرادی که موفق می‌شدند قانون را دور بزنند و گاه با نیروهای پلیس درگیر شوند، در جمع خودشان وجههٔ قهرمان می‌یافتند.

وقتی به دنبال مشخص کردن برخی معیارهای جذب یا طرد شدن در گروه اینوهای پسامی بودیم منابع آگاه توجه ما را به دورانی جلب کردند که این جماعت در طول حیاتشان مزهٔ طرد شدن را حتی در بطن جامعهٔ خود چشیده بودند. صحبت‌های جمع‌آوری شده بویژه در میان جوانان یک نوع پویایی هویتی درونی قدرتمند را بر ما آشکار کرد. به نظر می‌رسد که در پسامی، سرباز زدن از مصرف الکل (یا از هر گونه تلاش برای دستیابی به آن) اهانت بزرگی به یک معیار رفاه اجتماعی است. به این ترتیب، فرد یا گروهی که به مخالفت با عادات مصرف الکل به پا می‌خاست، در واقع حکم کسی را داشت که مظاهر محرومیت از حقوق اجتماعی و ملی[۵۱] را، حتی در بطن جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، به خطر انداخته باشد. در همین

خصوص، زن جوان سی ساله‌ای تعریف می‌کرد که در دوران نوجوانی‌اش صراحتاً اعلام کرده که مایل نیست چیزی بنوشد. این تصمیم که او را از دوستانش منزوی کرد، به قیمت تنها شدن و شنیدن نیش و کنایه‌های بسیار تمام شد، از جمله: «تو دیگر عضو گروه ما نیستی»، «تو یک مونتانی[۵۲] واقعی نیستی» و یا بدتر از آن این که « تو دلت می‌خواهد مثل یک سفیدپوست، مغرور باشی».

یکی از افرادی که در مرکز سلامت پسامی با ما وارد صحبت شد می‌گفت فردی که می‌خواست از مصرف الکل دست بردارد مهمترین مشکلش این بود که مورد هجمهٔ انتقادات رنجش‌آور و فشارهایی قرار می‌گرفت که اطرافیان به او تحمیل می‌کردند:

آنها تحت فشار دوستان مشروب‌خوار خود قرار می‌گرفتند. این افراد به آنها می‌گفتند : «تو شبیه کشیش شده ای.»، «تو دیگر دوست ما نیستی»، «تو دیگر جزو گروه نیستی»، «تو یک اینوی واقعی نیستی»، «تو از ما نیستی»...

اینها همه حرف‌هایی بود که گفته‌می‌شد و شنیدن آن برای کسانی که مصرف کنندهٔ الکل نبودند، خیلی سخت بود. آنها احساس می‌کردند که مورد قضاوت دوستانشان قرار گرفته‌اند ... آنها از عوض کردن دوستانشان هراس داشتند. چون اگر تو دوست الکلی‌ات را عوض کنی در واقع این فرصت را به او می‌دهی که یک دوست غیرالکلی دیگر بگیرد. در اینجا افراد خیلی با هم حرف نمی‌زدند. اگر می‌خواستی دوست دیگری پیدا کنی، طول می‌کشید. به خصوص افرادی که سال‌های سال مصرف کنندهٔ الکل بودند. (یک اینو)

امروزه مصرف الکل در جامعه‌ای مثل پسامی و در میان برخی اقشار جمعیت، بعنوان معیار نسبتاً مهمی جهت الحاق به گروه تلقی می‌شود. برخی خواهند گفت که این‌گونه اشکال همبستگی در جوامع غیر بومی نیز مشاهده می‌شود، نمونهٔ کارگران بارانداز کاستلن یکی از آنهاست. اما این مشخصه در جوامع بومی در کنار ابعاد سنگین سیاسی مطرح می‌شود. این بعد سیاسی از جمله در پدیده‌های محرومیت‌زا و متعصبانه از جمله نژادپرستی ریشه دارد که چندین دهه بر بومیان تحمیل شده‌است.

از دست دادن دوست یا گروهی از دوستان و منزوی شدن در میان جامعه‌ای که به آن تعلق داری، یک مسئله است. اما برچسب «سفیدپوست» یا «بومی غیر واقعی» خوردن از جانب دوستان و نیز خائن تلقی شدن در جامعهٔ خود، قربانی را به ناکجا آباد پرتاب می‌کند. معاشرت با دنیای «سفید پوستان» بومی را به حاشیه‌نشینی سوق می‌داد. بومی که در خارج از مناطق ویژه قربانی نژادپرستی بود، حال که خود را از این قاعدهٔ تفاهم اجتماعی جدا می‌کرد در بطن جامعه‌ای که به آن تعلق داشت با گونهٔ دیگری از تعصب مواجه بود. اما این بار این تعصب از جانب نزدیکان خودش به او تحمیل می‌شد و گاه اشکال بسیار بیرحمانه‌ای می‌یافت. این تعصب فرد را به طور مضاعف به حاشیه‌نشینی می‌کشاند و او را از محیط زندگی خودش، از به قول خیلی‌ها «سرزمینش»، به خارج از منطقهٔ ویژه طرد می‌کرد.

سخنان کستولن مبنی بر این که برای کارگران آور «نوشیدن الکل منطبق بر هنجارهای جمعی یکی از نشانه‌های هویت گروهی است و هیچ کارگر باراندازی که شایستهٔ این نام است از آن سر باز نمی‌زند، حتی اگر به قیمت محکومیت او تمام شود»[۵۳] در مورد یک جامعهٔ بومی نظیر پسامی نیز صدق می‌کند.

می‌بینی از وقتی که از مصرف الکل دست کشیده‌ام، کاملاً تنها شده‌ام. دیگر دوستی ندارم. دوستانی که قبلاً داشتم. به این دلیل می‌گویم دوستان من چونکه به صورت دانگی پول مشروب را با هم حساب می‌کردیم. این روزها به آن‌جا می‌روم. می‌روم تا دوستانم را ببینم. اما آنها با من حرف نمی‌زنند چون من مشروب نمی‌خورم. این است که دلم کمی تنگ شده‌است برای دوستانی که قبلاً آنجا داشتم. میدانی، ما آن زمان، موقع مشروب‌خواری خیلی با هم حرف می‌زدیم. اما حالا، آنها نمی‌آیند. با من حرف نمی‌زنند. می‌گویند که با من راحت نیستند. ولی من از این که آنها جلوی من مشروب بنوشند، اصلاً ناراحت نمی‌شوم. این کار اذیتم نمی‌کند. آنها دیگر به من نمی‌گویند که مشروب بخورم. یک بار به من گفتند: «آهان! تو می‌خواهی خودت را فهمیده جلوه بدهی برای همین است که مشروب نمی‌خوری، آن وقت ما مشروب میخوریم و...» من گفتم: «نه، دلم نمی‌خواهد مشروب بخورم. شما بخورید و راحت باشید، ولی من مثل قبل پولی نمی‌دهم. من پولش را حساب نمی‌کنم...» (خنده) (مرد اینو، ۴۶ ساله)

کستولن تصدیق می‌کند که از نظر بومیان پرهیز از مصرف الکل یا قطع کامل آن واکنش‌های طرد شدن را در پی دارد. این واکنش‌ها فردی را که رفتارهای ناسازگارانه دارد به انزوا می‌کشاند. بدین‌ترتیب، فردی که از مصرف الکل دوری کند به منزلهٔ دیوانهٔ آن منطقه، مطرود محله و یک حاشیه‌نشین است.[۵۴] در برخی جوامع بومی فردی که از سازگار شدن با این عنصر هویت محلی سر باز زند، در معرض اتهاماتی چون «سفید پوست بودن»، «بومی واقعی نبودن» و «ترسو بودن» قرار می‌گیرد.

با در نظر گرفتن این موضوع، چندان تعجب‌آور نیست که در مرکز بازتوانی و ترک اعتیاد میام اوپوکوم[۵۵] واقع در مالیوتونام[۵۶]، شاهد میزان بالای بازگشت به اعتیاد در میان مردان و زنانی هستیم که بعد از چند هفته درمان، موفق به ترک اعتیاد به الکل یا مواد مخدر شده بودند. یکی از افراد این مرکز طی مصاحبه‌ای با ما خاطر نشان کرد که علت رشد روزافزون بازگشت به مصرف الکل مستقیماً در پیوند با این نکته است که: «بومیان وقتی به محیط زندگی خود باز می‌گردند، بابت رفتار جدیدشان در قبال الکل از جانب خانواده حمایت نمی‌شوند». بر عکس در محیطی قرار می‌گیرند که به مقولهٔ مصرف الکل بها می‌دهد. به همین دلیل اثرات مثبت به دست آمده در افرادی که با نیت ترک مصرف الکل در مرکز بازپروری میام اوپوکوم بستری می‌شوند، بلافاصله بعد از بازگشت به محل اقامتشان از بین می‌رود و بعضی از آنها دوباره مبتلا می‌شوند.

نقش همیاری در میان بومیان کجاست؟

وقتی از بومیان می‌خواهیم که اساسی‌ترین ارزش‌هایی را که به آنها نشاط می‌بخشد نام ببرند، همیاری تقریباً همیشه در جایگاه نخست قرار می‌گیرد. در جدیدترین مطلب منتشر شده توسط کانون پرستاران کبک[۵۷] (OIIQ) می‌خوانیم: «ارزش‌های متداول جوامع بومی (ملل بومی NDLR) عبارتند از همیاری، روحیهٔ جمعی و اهمیت به خانواده».[۵۸] اگر بپذیریم که همیاری نزد همهٔ بومیان عملاً بعنوان یک ارزش بومی و پایه‌ای مطرح است، پس این امر هم حقیقت دارد که فردی که از مصرف الکل دست بکشد هم محکوم است در انزوا زندگی کند. او از «شبکهٔ همیاری» اخراج می‌شود. زنان آلگونکین جوامع کیپاوا[۵۹]، تیمیسکامینگ،[۶۰] لونگ پوئن[۶۱] گزارش‌هایی در این زمینه تنظیم کرده‌اند. براساس این گزارش‌ها در واقع همیاری در محیط هایی

که رفتارهای مرتبط با الکل مهم باشند بسیار قوی است. با این حال، این همیاری در مورد کسانی که تصمیم به ترک مصرف افراطی یا مداوم الکل می گرفتند، بسیار اندک و غیر قابل دسترسی بود. بر عکس، این گونه افراد معمولاً تنها و منزوی به حال خود رها می‌شدند. مگر در مواردی که این افراد به خانواده‌ای تعلق داشتند که برای این رفتار جدید ارزش قایل بودند.

همین روحیات و رفتارها در پسامی نیز، همانند کارگران بازانداز آور، در قبال افرادی از جامعه که در امور مرتبط با مصرف الکل مشارکت نمی‌کردند اعمال و منجر به اخراج آنان از گروه و از شبکهٔ همیاری می‌شد. گزیدهٔ مصاحبهٔ قبلی و نیز سخنان آن بومی که در مرکز سلامت با ما وارد صحبت شد روشن کنندهٔ این شباهتند. مرد ۳۳ سالهٔ دیگری نیز با ما از تجربه‌اش گفت زمانی که تصمیم می‌گیرد مصرف الکل را کنار بگذارد.

بله، گروه ما مراسم جشن شکارچی[۴۲] برپا کرده بود. ما در مرحلهٔ آخر بازی باختیم. ولی به هر حال، دوستانم آبجو خریدند. حدود نُه نفر آنجا بودیم. برای همدیگر داستان تعریف می‌کردیم. حدود پانزده قمارباز در گروه داشتیم. ما نه نفر بودیم و همین نه نفر با هم بازی می‌کردیم چون بقیه با زنهایشان بودند. نُه، ده نفری که می‌شدیم، مشروب می‌خوردیم، حدود بیست بطری آبجو، جعبه‌های «دوازده» تایی، هر کدامان تقریباً یک جعبه «دوازده» تایی می‌خودیم. من هم آبجو می‌خوردم. یک‌شنبه بود، در بازی آخر، ما باختیم. اما من قبلاً، روزهای جمعه، شنبه و همان یکشنبه در بازی آخر، چند جرعه‌ای خورده‌بودم. همان‌طور که نگاه می‌کردم، می‌دیدم در اطرافم چه می‌گذرد. به مردم نگاه می‌کردم، من مست نبودم. واقعاً من اطرافم را نگاه می‌کردم و این تأسف‌بار بود، چون مردم داشتند رنج میکشیدند. همه دراز به دراز روی زمین افتاده بودند. افرادی هم بودند که در آن گوشه به زد و خورد همدیگر مشغول بودند. بعد از آن، در هر حال، من از آن‌جا رفتم ... در هر حال، من در پایان آن نمایش مسخره، تصمیم گرفتم از آن‌جا بروم، برای من دیگر آخرش بود ... پایان الکل بود، دیگر تمام شده بود! بعد از میهمانی، وقتی داشتم به خانه بر می‌گشتم مأموران پلیس را در خیابان، در خیابان اصلی دیدم. کسی در خیابان نبود. مردم همه در آن شب‌نشینی بودند. بعد آنجا، من یکی را دیدم که دراز به دراز روی زمین افتاده‌بود. پلیس داشت به سمت او می‌رفت. رفتم که ببینمش، رفتم ببینم زنده هست یا نه. مست لایعقل بود. می‌دانی، چیزهایی هست که ... من ... دیدینشان آزارم می‌دهد. به خانه برگشتم و به مادرم گفتم ... مادرم در را برایم باز کرد و گفت: «چی شده که این‌قدر زود برگشتی؟» به مادرم گفتم: «دیگه بسه، تأسف‌باره، دیگه این زندگی نکبت‌بار الکل و مواد مخدر کافیه، من این زندگی را دوست ندارم. دیگه دست می‌کشم». و از آنجا بود که من واقعاً از مصرف الکل دست کشیدم ...
دوستانم، در ابتدا... برخیشان تشویقم می‌کردند. مطمئنم. بعضی از دوستانم در ابتدا تشویقم می‌کردند. ولی بعضی دیگر واقعاً بیرونم می‌انداختند. بعد از ترک الکل، یک دفعهٔ دیگر به بار برگشتم. شاید یک یا دو سال بعد رفتم تا به دوستانم سر بزنم و با آن‌ها حرف بزنم. بعضیشان، فقط بعضیشان گفتند: «تو این‌جا چی کار می‌کنی؟ تو این جا در بار، کاری نداری». اصلا آنجا احساس راحتی نکردم، دیگر پایم را آنجا نگذاشتم. دیگر اصلاً پایم را در بار نگذاشتم. آنها هرچه دلشان می‌خواست می‌گفتند. من می‌گفتم: «هرچه آنها بگویند من در تصمیمم مصرتر می‌شوم». اما به این راحتی‌ها نبود. اصلاً آسان نبود. چون برایم پیش می‌آمد. خیلی کم از خانه بیرون می‌رفتم. از شب‌نشینی‌های اجتماعی بیزار بودم. تنها بودم ... بله به یک معنا تنها بودم. (مرد، ۳۳ ساله)

دست کشیدن از مصرف الکل پیامدهایی چون از دست دادن دوستان، تنهایی و محرومیت از شبکهٔ همیاری را برای مردان در پی دارد. این پدیده در مورد زنانی که تصمیم به ترک عادت الکلی دارند، نیز صدق می‌کند. بنابراین همان طور که قبلاً اشاره شد جوانی که تصمیم می‌گیرد مصرف الکل را ترک کند یا کلاً الکل مصرف نکند، این خطر برایش وجود دارد که از جمع دیگر جوانان جامعهٔ خودش طرد شود. این پدیدهٔ محرومیت در بین زنان مسن بومی نیز تجربه شده‌است. در پسامی یکی از زنان بومی برایمان تعریف کرد که به دلیل فعالیت‌هایش برای همراه کردن زنانی که مایل به تغییر زندگی خود هستند، تهدیدهایی دریافت کرده که امنیتش را به خطر می‌انداخته است. بسیاری از این زنان خودشان به تنهایی یا در کانون خانوادگی‌شان با مشکلاتی مختلفی در خصوص مصرف الکل درگیر بوده‌اند.

گویی مرا کمتر از قبل دوست دارند. نه، مطمئنم که دوستان واقعی‌ام را از دست نداده‌ام. اما خیلی از روابطم را از دست داده‌ام. چون هنگام خوردن مشروب با افراد زیادی در ارتباط بودم. اما اینها لزوماً دوست نبودند. اغلب ملاحظه می‌کردم. اطرافیانم تغییر کردند. بعضی افراد در قبال ما ساکت بودند. حالا که قرار بود دیگر مشروب نخوریم، آنها حتی نمی خواستند ما را ببینند. اما من متأثر نمی‌شدم چون اینها دوستان واقعی نبودند. انتقاداتی که بیش از همه متأثرم می‌کرد از جانب کسانی بود که با هم کار می‌کردیم و من به کسانی که مشکل داشتند یاری می‌رساندم. اما حالا آنها بازنشسته شده‌اند، آنها دیگر به من اعتماد ندارند چون من دیگر مشروب نمی‌خورم. چون دیگر مشکلاتشان را نمی‌فهمم. چون دیگر مشروب نمی‌خورم. والدین بچه‌هایی که من با آنها کار می‌کردم هم همین برخورد را داشتند. این موضوع مرا ناراحت می‌کرد ولی نه تا آن حدی که آزارم دهد. من همیشه معتقد بودم که آدم باید تعادل ذهنی داشته باشد. به همین دلیل است که من اکثراً با اطرافیانم این گونه مشکلات را داشته‌ام و واکنشم در قبالشان منفی نبوده است. با خودم می‌گفتم . نمی‌شود مردم را مجبور کرد. (زن، ۴۶ ساله)

در سدهٔ بیستم تغییرات اساسی به وجود آمد. در زمان «حکومت سفیدپوستان»، تاریخ ساحل شمال و اینو با حضور بومیان تأثیرات مهمی روی روابط بین خود اینوها در جوامع شان، روی روابط اینوها با غیربومیان، بین اینوها و «سفیدپوستانی» که در اطراف اقامت‌گاه‌ها زندگی می‌کردند، بین نهادها و محصولات مرتبط گذاشت. در این فرایند، گفتمان هویتی همانند مطالبات سیاسی در سطح خرد و کلان اجتماعی دچار تغییر اساسی شد.

گفتمان اینوهای پسامی همانند سایر جوامع نشان می‌دهد که رفتارهای مشاهده شدهٔ مرتبط با الکل در این جوامع، به صورت انکارناپذیری وارد ساختار هویتی قدرتمندی شده و روزانه شمار قابل توجهی از بومیان به آن می‌پیوندند و با آن سازگار می‌شوند. فرد خائن، کسی که از الکل از این نشانهٔ هویت‌ساز دوری می‌کند، با گوشه‌نشینی رنج‌آوری روبرو می‌شود. او به حاشیهٔ جامعه‌ای رانده می‌شود که خود قبلاً گوشه‌نشین شده‌است. او به ناکجاآباد طرد می‌شود. این فرد خائن دو انتخاب رنج‌آور در مقابل خود دارد: زندگی کردن زیر نگاه‌های «سفیدپوستانی» که او را با اوصاف «وحشی‌گری»، «تن‌پروری»، «مشروب خواری» تحقیر می‌کنند یا زندگی

کردن زیر نگاه بعضی از بومیان که او را پیش از این «خائن»، «اینوی غیرواقعی»، «بی غیرت» و حتی صریحاً «سفیدپوست» می‌خواندند.

اگرچه این جنبه‌های ساختار هویتی اینو به هیچ وجه با گفتمان سیاسی رسمی سازگار نیست، ولی این امر بطور حتم به معنای بی‌فایده بودن آن نیست. این نشانهٔ هویتی بومی که در سطح محلی (سطح خرد اجتماعی) ساخته شده‌است، به وضوح در چارچوب تعاملات رسمی و غیررسمی آشکار می‌شود. رفتارهای مرتبط با مصرف الکل بطور عمیقی در روش زندگی و کارکردن افراد در بخشهای مختلف این مکان که ما آن را اقامتگاه می‌نامیم، ولی از دید یک بومی ابعاد «سرزمین درون سرزمین» به خود گرفته، رسوخ کرده است.

الینسکی[۶۳] به وضوح نشان داد افرادی که به اقشار محروم (افراد ضعیف) جامعه تعلق دارند، بافت هویتی محیط خود را در مخالفت یا در نزاع با گروهی می‌سازند که موقعیت اجتماعی بهتری نسبت به آنها دارند. عناصر پویای هویتی که محیطهای بومی را حیات می‌بخشند، از طریق نزاع موجود و رو به رشد میان دنیای بومی و دنیای «سفید پوستان» عمیقاً تقویت می شوند. از سوی دیگر این بستر برای ظهور و گسترش سریع بنیادگرایی[۶۴] بومی مناسب است.

پژوهش‌های متعددی که دربارهٔ هویت گروه‌های مختلف اجتماعی انجام شده نشان می‌دهد که بافت هویتی مستلزم تعیین مبناهای الحاق به یک گروه یا اخراج از آن است. چه کسانی عضو آنند؟ چه کسانی خارج از آن قرار می‌گیرند؟[۶۵] در این بافت، مصرف الکل در منطقهٔ ویژه فضای مهمی است که در آن بومیان از غیربومیان متمایز می‌شوند و در آنجا مشخص می‌شود که فرد بومی با چه کسی می‌تواند یا نمی‌تواند ارتباط داشته باشد. البته نباید از نظر دور داشت که حتی امروزه هم «منطقهٔ ویژه» مکانی است که فرد بومی در آن به دور از هر نگاه غیرِ بومی، بیشتر احساس می‌کند در خانهٔ خودش قرار دارد. در این منطقهٔ ویژه هر کاربر باید خود را با فرایند عمومی شناسایی وفق دهد. او باید از دیدگاه دیگر اعضای آن محیط «شایسته» باشد و این دیدگاه از این جهت تعیین کننده است که به فرد حق یک زندگی با آرامش نسبی را در آن محیط اعطا می‌کند. برای توضیح عقیدهٔ دوسرتو[۶۶] میتوان گفت که هر کاربر باید بخشی از وجود خود را وقف عدالت‌خواهی برای دیگری کند.

فرد بومی با تولد در یک «منطقهٔ ویژه» و به خصوص با انتخاب این مکان برای ماندن و زندگی دایم، هر روز سبک زندگی و حضور در میان جامعهٔ خود را می‌پذیرد یا دست کم آن را مورد بحث قرار می‌دهد. البته در فضای چنین منطقه‌ای جایگاه مذاکره نسبتاً محدود است. دستورالعمل‌های «منطقهٔ ویژه» طی یک قرارداد دسته جمعی غیرعلنی مشخص می‌شود. این قرارداد اگرچه مکتوب نمی‌شود، اما همهٔ اعضای جامعه می‌توانند آن را در مجموعهٔ تفاهمات اجتماعی مربوط به جسم، حرکات، زبان گفتاری و نیز آداب خوردن و آشامیدن مشاهده کنند. اطاعت نکردن از این قوانین یا سرپیچی از آنها توجه همه را جلب می‌کند و انتقادات را بر می انگیزد. افرادی که خود را با «حکم اجتماع» وفق ندهند به انزوا کشیده می‌شوند، آن هم انزوا در جامعه ای که خود پیش از این به شدت منزوی شده‌است. این معیارها برای طرد کردن کسانی که با آن سازگار نمی‌شوند، بسیار مشقتبار است.[۶۷] ■

1Drogue, santé et société, vol. 4, n° 1, 2005, p. 85-125, Bernard Roy, Université Laval, Faculté des sciences infirmières, Université Laval.
2 Champlain
3 Fouquet & De Borde, 1990
4 Acte des Sauvages
5 Déclaration canadienne des droits
۶ دولت کانادا، ۱۹۹۶:۳۱۶
7 Suissa. 1998 : 96
8 Ibid., p. 68
9 Leland, 1979; fishier, 1987
10 Leland, 1976: 2
11 Garret et carrol, 2000 : 379
12 Opitciwan
13 Roy, 1996
14 Suissa, 1998: 112
15 Human Genetics
16 Mulligan & al., 2003: 334
17 American Journal of Psychiatry
۱۸ پیوند دو ژن ADH۲ و ADH۳
19 Wall, Carr & Ehlers, 2003 : 46
20 Bennion et Li, 1976.
21 Gilles Bibeau
22 Bibeau, 2004 : 71
23 Bertrand Jourdan
24 Jourdan, 2000 : 64
25 Ibid., p. 69.
26 Suissa, 1998: 189
27 Corin, 1996: 134-135
28 acte alimentaire
29 Fishier, 2001
30 Giard, 1994
31 Roland Barthes
32 Mythologies, 1957.
۳۳ توتم (Totem) اصطلاحی است که اروپاییان برای نمادهای مقدس بومیان به کار می‌برند. بومیان معتقدند که این توتم‌ها یا نمادها، ارواحی هستند که از انسان محافظت می کنند . بسیاری از این نمادها به شکل جانوران هستند و برخی نیز کنده کارهایی اند که با تنهٔ درختان ساخته می شوند. در میان قبایل مختلف بومیان آمریکای شمالی، هر فرد باید توتمی را که در زندگی از او محافظت می‌کند بشناسد . این شناختن هم معمولاً به این شکل است که شخص خود را چندین روز گرسنه نگه می دارد، آنقدر که قدرت بینایی اش به شدت رو به تحلیل می رود، سپس توتم‌های قبیله را که در اشکال گوناگون هستند، از راهی دور نشانش می‌دهند. هر کدام را که فرد روزه دار از فاصله ای دور به خوبی و بهتر از دیگر توتم‌ها شناخت و تشخیص داد، می‌شود توتم یا روح نگاهبانش و از آن به بعد، در تمام زندگی‌اش به آن توتم امید می بندد و با او راز و نیاز می‌کند. (م)
34 Fishier, 2001
35 Giard, 1994; Garine, 1995; Counihan &Van Sterik, 1997; Beardsworth & Keil, 1997
36 Gretchen Chesley Lang, 1989.
37 Dakota
38 Richard R. Wilk, 1999
39 Belize
40 Wilk, 1999 : 249
41 Pessamit
42 Roy, 2002
43 Ragueuneau
44 Baie- comeau
45 Côte- Nord
46 Nord- Côtiers
47 Sainte-Thérése
48 Castelain, 1989

49 Havre
50 Castelain, 1989: 67
51 Ostracisme
52 Montagnais (e)
53Castelain, 1989: 61
54 Ibid., p. 72.
55 اصطلاح «Miam Uapukum» در زبان اینو به معنای «مثل یک گل» است. مرکز بازتوانی و ترک اعتیاد میبام اوپوکون، واقع در مالیوتینام، جزء برنامهٔ ملی مقابله با اعتیاد به الکل و مواد مخدر در میان بومیان کانادا است.
http://www.hc-sc.gc.ca/fnihb-dgspni/dgspni/pc/pnlaada/centres_de_traitement/miam_uapukun.htm
56 Maliotenam
57 L'Ordre des infirmières et infirmiers
58 Paré , 204 : 6
59 Kipawa
60 Timiskaming
61 Long point
62 Powwow
63 Alinsky, 1971
64 Intégrisme
65 Abramas et Hogg, 1990
66 De Certeau
67 Mavol, 1994 : 26

Références:

- Abrams, D., Hogg, M. (EDS). (1990). *Social Identity Theory:*
- *Constructive And Critical Advances*. New York: Springer-Verlag.
- Alinsky. (1971). *Rules for Radicals*. New York: Random House.
- Barthes, R. (1957). *Mythologie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bennion L., Li, T. (1976). « Alcohol Metabolism In American Indians And Whites », *New England Journal of Medicine*, 294: 9-13.
- Bibeau, G. (2004). *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*. Montréal : Boréal.
- Beardsworth, A & Keil, T. (1997). *Sociology On The Menu: An Invitation to The Study and Society*. London: Routledge.
- Carlsson, S. *et al.*(2003). « Alcohol Consumption and The Incidence of Type 2 Diabetes. A 20-Year Follow-Up of the Finnish Twin
- Cohort Study». *Diabete Care*. 26 (10) : 2785-2790.
- Castelain, J.P. (1989). *Manières de vivre, manières de boire. Alcool et Sociabilité sur le port*. Paris : Imago.
- Certeau, M. De. (1990). *L'invention du quotidien I*. Arts de faire. Paris : Gallimard.
- Corin, E. (1996). « La matrice sociale et culturelle de la santé et de la
- Maladie » : 103-141, In : R.G. Barer & T.R. Marmor (Dir.). *Être ou Ne pas être en bonne santé. Biologie et déterminants sociaux de la maladie*. Paris: Presses universitaires de Montréal.
- Counihan & Van Esterik. (1997). *Food And Culture*: A Reader. New York : Routledge.
- Fisher, A. (1987). « Alcoholism and Race: The Misapplication of Both Concepts to North American Indians ». *Revue canadienne de Sociologie et d'anthropologie*. 24, 1 : 81-98.
- Fischler, C. (2001). *L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps*. Paris: O. Jacob.

بافت اجتماعی فرهنگی اسطوره‌ها و آیین‌های مونتانی[1]

دنیای اسطوره‌ای مونتانی

برگردان: هادی دولت آبادی

مونتانی‌ها دارای دو نوع اسطوره هستند: اسطوره‌های سُنت‌های مقدس و اسطوره‌هایی در پیوند با سنت‌های محلی.[2] در این دو گروه، اسطوره‌هایی یافت می‌شوند که به آنها اسطوره‌های «قهرمانی» می‌گوییم و اتفاقات عصر را بیان می‌کنند؛ «عصر قهرمانی» حکایت دوره‌ای است که قهرمانان فرهنگی یا تمدن‌ساز در آن می‌زیسته‌اند. اسطوره‌های محلی تغییر ماهیت داده و مطابق با دغدغه های جدید غنی شده‌اند و تغییر دادنشان آسان‌تر است. اسطوره‌های سنت مقدس به گونه‌ای بنیادین از نسلی به نسل دیگر یکسان می‌مانند.

تمامیت اسطوره‌های سنت مقدس با دستوراتی که هیچ فرد مونتانی قادر به سرپیچی از آن نیست تضمین می‌شود. در درجهٔ اول، مادر بومی می‌بایست هر شب این اسطوره‌ها را برای فرزندانی که هنوز به سن بلوغ نرسیده‌اند حکایت کند. چنین است که هر فرد مونتانی که با این روش اسطوره‌ها را شناخته است می‌تواند آنها را در اجتماع نیز حکایت کند، چرا که این میراث به وی رسیده است. حکایت معمولاً شب هنگام با صدایی آهسته و در کنار آتش نقل می‌شود و تمام افراد قبیله به این مناسبت گردهم فرا خوانده می‌شوند. این فراخوانی زمانی اجباری می‌شود که مراسم مذکور به مناسبت مرگ اولین خرس در بهار انجام پذیرد. حاضرین در تمام مدتی که نقل حکایت به طول می‌انجامد، در سکوت به آن گوش می‌دهند و اگر نقال دچار فراموشی و یا اشتباه در نقل حکایت شد به سرعت آن را تصحیح می‌کنند. اسطوره‌ای هم وجود دارد که استثناست و می‌توان بعد از ظهر آن را حکایت کرد، مخصوصاً برای پذیرایی از سفید پوستی که مورد احترام قبیله است.

اسطوره‌های سنت مقدس به منشأ اشیاء و رویدادها و سپس به مجموعهٔ شرایط بشر می‌پردازند. نه آنکه این اسطوره‌ها شرحی علمی بر نظم جهان باشند بلکه بیانگر یک فهم شهودی و تقریباً ماوراء طبیعی از جهان و سرنوشت آنند. به نظر می‌رسد در این اسطوره‌ها، یک قهرمان تمدن‌ساز مسئولیت انسان فانی را بر عهده می‌گیرد و بعنوان سرمشق مورد استفاده قرار می‌گیرد. برعکس، اسطوره‌های محلی زمان را پشت سر می‌گذارند و با این وجود به روان بومیان این امکان را می‌دهند که با افزوده هایی، که گاه به سادگی قابل شناسایی‌اند، به صورتی ادامه‌دار به حکایت بپردازد. قهرمان اسطوره ممنوعیت‌ها را برای برآوردن نیازها و تمایلات گروهش زیر پا می‌گذارد. این زیر پا گذاشتن به نظر می‌رسد به طرز معجزه آسایی امکان تسلط بر شرایط زندگی انسانی را فراهم می‌کند. بعنوان مثال می‌توان شخصیت ولورین[3] را نام برد که با ادرار خود انسان‌ها را می‌کشد و مانند آن.

گونه های متعدد اسطوره‌های محلی به روشنی نشان می‌دهند که، به همراه اسطوره‌های

سنت‌های مقدس، ریشه در تو در توی عوالم گذشته دارند که دیگر در دسترس نیستند. برای به بیراهه نکشاندن چشم انداز اسطوره‌های مورد بررسی، نخست به صورت خلاصه دنیای اسطوره‌ای مونتانی را معرفی می‌کنیم.

الف. نگاهی کلی به دنیای اسطوره‌ای مونتانی

پرهیز از بررسی زندگی مذهبی مونتانی از خلال صافی باورهای مذهبی و فلسفی‌مان ضروری است. فرد بومی به باورهای فلسفی ما کاری ندارد ودین او اساساً بر سنت استوار است. مفاهیم الوهیت متعالی، ثنویت در مذهب و غیره در ذهن نویسندهٔ این متن بیش از ذهن یک مونتانی روشن هستند. انسان مونتانی بیشتر در دل مشغول نیروهایی است که در محیط زندگی‌اش حس می‌کند تا خدایانی دوردست و دست نیافتنی. برای وی ابداً دشوار نیست که همزمان هم به عقاید مسیحیت و هم به میراث فرهنگی خود معتقد باشد. وی به روح‌القُدُس و کلیسای مقدس کاتولیک و در عین حال به تمام ارواحی که در گیاهان، صخره ها، آبها و در حیوانات زند گی می‌کنند، باورمند است. ارواحی که به نظر می‌رسد گاه می‌میرند تا به حیاتی دوباره با جهشهایی جدید تحت متنوع‌ترین اشکال ممکن دست یابند. در این دنیای خیالی، به نظر می‌رسد حیوانات جایگاه مهمی داشته باشند.

انسان مونتانی می‌پذیرد که در عصر قهرمانی، تکلم آزادانه با حیوانات محتمل است چرا که بسیاری از آنها همزمان ماهیتی انسانی، حیوانی و الهی داشته‌اند. بنابراین ناممکن نبود که حیوانی به شکل انسان ظاهر شود و اندیشه ها و احساساتی همسان انسان داشته باشد. قدرتی که مونتانی‌ها برای حیوانات، مخصوصاً برای چارپایان عصر اسطوره‌ای قایل هستند ما را شگفت زده می‌کند. این پدیده منحصر به این قبیله نیست. بعنوان مثال استرالیایی ها (...) «مانند تقریباً تمام بدویان معتقدند که حیوانات آگاهند و از انسان نیز تواناترند. دانستن و توانستنی که باید از دید آنها تعریف شود. دانستنی مورد نظر است که آنها برای خود در آن اغراق می‌ورزند، یعنی نه اینکه به ماهیت چیزها نفوذ کنند و قوانین آنها را تعیین کنند، بلکه دانستن پیشینهٔ آنچه به خوبی و یا به شومی اتفاق می‌افتد، آیا کاری موفق خواهد بود یا با شکست

روبرو خواهد شد و مخصوصاً «جای‌گیری‌های مساعد و یا نامساعد موجودات آشکار و پنهان که آنها را احاطه کرده‌اند. به این دلیل است که برخی حیوانات «می‌دانند» و در بسیاری ازجوامع با اشتیاق فراوان از آنها مشورت خواسته می‌شود و توقع دریافت فال و اقبال از آنها می‌رود».[۴]

مونتانی‌های قدیمی می‌گفتند که حیوانات در گذشته در هیچ زمینه‌ای مغلوب انسان‌ها نمی‌شدند. حیوان استدلال می‌کرد و با انسان و همانند وی سخن می‌گفت. او اکنون تمام توانایی‌های گذشته‌اش را از دست نداده است. هنوز چند مونتانی می‌توانند با ارواح حیوانات، خواه به کمک طبل، خواه به وسیلهٔ خیمه‌ای لرزان سخن بگویند. مراسم خیمهٔ لرزان تا همین چند سال پیش در هفت جزیره[۵] بر گزار می‌شد.[۶] اما مونتانی‌های منگان[۷] همان نتایج را با طبل به دست می‌آورند.

چنین است که همواره برای مونتانی‌ها حیوانات به صورت موجوداتی واقعاً برتر و گاه دارای صفات مقدس و ویژگی‌های روانی خاص ظاهر شده‌اند. همهٔ این موجودات در اسطورهٔ مونتانی دارای اهمیتند، با این وجود، به نظر می‌رسد دو نوع از آنها به صورتی ویژه نقش مهمی بردوش دارند: خرس و دله.[۸] در جریان تحقیقات، خرس نه تنها بعنوان دوست مونتانی‌ها در نظرمان جلوه‌گر شد، بلکه متوجه شدیم این حیوان چونان قدرتی برخاسته از سرمنشأ زندگی و ایفا کنندهٔ نقشی بسیار مهم است. به این دلیل، خرس نه تنها در نقطهٔ محوری قرار دارد بلکه گاه به محل تلاقی تقریباً تمام اسطوره‌ها و مراسم مونتانی تبدیل می‌شود. دله نیز جایگاه بزرگی در اسطوره‌شناسی مونتانی به خود اختصاص می‌دهد که برای حجیم نشدن بیش از اندازهٔ این پژوهش مجبور شدیم آن را از تحلیل‌ها حذف کنیم. در ادامه، پیش از پرداختن به شخصیت بلامنازع دنیای حیوانی مونتانی یعنی خرس، مایلیم چند حیوان از دنیای اسطوره‌ای مونتانی را معرفی کنیم.

ب. حیوانات دنیای اسطوره‌ای مونتانی

تقریباً تمام قبیله های آلگونکی[۹] نام خرگوش بزرگ[۱۰] را به روحی که به نظرشان برتر می‌آمد نسبت داده‌اند. برخی شان آن را میشابو[۱۱] و برخی دیگر، اتوهوکان[۱۲] نامیده‌اند. بیشتر آنها می‌گویند این روح قدرتمند که مانند تمام ساکنان سرزمینش شامل حیوانات چهار دست و پا، بر روی آبها می‌زیسته[۱۳]، زمین را از یک دانهٔ شن که از ژرفای اقیانوس برداشته بود و انسان‌ها را از پیکرهای مردهٔ حیوانات پدید آورد. در طول تلاشمان در راه کشف سرزمین خرگوش بزرگ، به تدریج مهم‌ترین حیوانات اسطوره‌های مونتانی را باز می‌یابیم. دوویل[۱۴] با بازخوانی یک اسطورهٔ آلگونکی دربارهٔ تکوین، خرگوش بزرگ را بعنوان رئیس معرفی می‌کند. وی بر نقش سگ آبی، سمور و موش آبی تأکید می‌ورزد، موش آبی با دانهٔ شنی که زمین را خلق کرد، می‌آید. انسان‌ها برخی از خرس و برخی از یک جنبش آنی زاییده می‌شوند.[۱۵] اعضای شورای خرگوش بزرگ دقیقاً شخصیت‌های مهم اسطوره‌شناسی مونتانی هستند.

- خرگوش

به نظر می‌رسد خرگوش در آستانهٔ حذف کامل از دنیای مذهبی انسان مونتانی- ناسکاپی[۱۶] است. او می‌پذیرد که اجدادش «خرگوش بزرگ» را بعنوان نخستین «روح»[۱۷] می‌شناخته‌اند، اما امروزه دیگر به موجوداتی چنین دور از دسترس علاقه نشان نمی‌دهد. وی اسطوره‌هایی را ترجیح می‌دهد که از محیط پیرامون و کارهای عینی موجودات فراطبیعی سخن بگویند. حال دیگرخرگوش بعنوان حیوانی مطرح است که یک مونتانی به آن احترام می‌گذارد و گوشت خوبش را تحسین می‌کند. اما نه در اسطوره‌ها و نه در آیین‌های خود، دیگر از ویژگی‌هایش بعنوان خالق یاد نمی‌کند. اهمیت تقلیل یافتهٔ خرگوش در اسطوره‌شناسی مونتانی ابتدا ما را در شک فرو برد. اما با مراجعه به کتاب آک هولتکرانتز[۱۸] با عنوان مذاهب بومیان بدوی آمریکا[۱۹] مشاهده کردیم که این موضوع در مجموعهٔ اسطوره‌های بومیان تکرارشده‌است: «همچنین بسیار کم پیش می‌آید که موجود برتر به صورت حقیقت اسطوره شناسانهٔ قابل درک ظاهر شود. اگر برخی حکایات دربارهٔ پیدایش و چند اسطورهٔ دیگر در مورد منشأ زمان را کنار بگذاریم، موجود برتر معمولاً در خارج از دنیای اسطوره‌ای قرار می‌گیرد. آن که جایش را می‌گیرد، قهرمان تمدن ساز است که اغلب مانند عنصری «فریبکار»[۲۰] و یا دوقلوهای مقدس[۲۱] طراحی شده‌است.[۲۲] میرسا الیاد[۲۳] با گستردن پژوهش به انسان‌های بدوی بر ناپدید شدن موجودات برتر آسمانی از رأس زندگی مذهبی تأکید می‌کند که جای خود را به نیروهای جادویی مذهبی یا شخصیت‌های الهی فعال تر، مؤثرتر و یا بطور کلی به موجوداتی می سپرند که در ارتباط مستقیم تر با «زندگی» قرار دارند.[۲۴]

- سگ آبی

در اسطوره‌های مونتانی، سگ آبی جایگاهی فراتر از یک حیوان دارد. او به شکل یک نماد الحاق شده به کل نظام نمادین است. موجودی است که بر روی صخره‌ای بزرگ یعنی در دنیایی برتر زندگی می‌کند. او بسیار بزرگ است اما همواره از عقابی هراس دارد که ظاهراً نماد مر گ است. جادوگرانی که ما آنها را نماد وسوسه و ترس از مرگ می‌دانیم، پوستش را خراش می‌دهند. [بنا به برخی اسطوره‌ها] این موجود در آب زندگی می‌کند و از مجموعهٔ اسطوره‌ها بر می‌آید که او در نقطهٔ کمال حیات قرار دارد. هر کسی بخواهد در معرض از دست دادن آن قرار می‌گیرد. او خطرناک است و اگر برای کاربردی نادرست استفاده شود، می‌تواند انسان‌ها را نابود کند. سگ آبی پدیدآورندهٔ زمین نیست ولی زمین را بازسازی کرده است. موجودی خطرناک ولی قابل کنترل است. وی قادر است زندگی ایجاد کند و یک نر و ماده است. او رهایی بخش خورشید است.

تمام این عناصر نشان می‌دهند که وی نیرویی قدرتمند، بازسازنده و رهایی بخش است که در دل جهان است و باید برای برقراری وحدت «ازلی» فعالیت کند. در بسیاری از اسطوره‌های سرخ‌پوستی به نظر می‌رسد سگ آبی به منظومهٔ شمسی نمادین می‌پیوندد. وی [فرآیند] تکوین را کامل می‌کند و زمین را با آوردن آتش و نور ترمیم می‌کند.

سرخ‌پوستان تامپسون[۲۵] می‌گویند که بشر در ابتدا آتش نداشت و برای پختن خوراکی می‌بایست به خورشید تکیه کند. در آن زمان خورشید بسیار بیشتر از امروز گرم بود و انسان‌ها برای پخت غذا آن را در معرض خورشید و یا مقابل اشعه هایش می‌گذاشتند و می‌پختند. با این همه [خورشید] به اندازهٔ آتش گرما نداشت، از اینرو سگ آبی و عقاب تصمیم گرفتند به جستجوی آتش در جهان بروند و اگر امکان دارد آن را برای انسان‌ها به ارمغان بیاورند. آنها کوهستان‌ها را پیمودند تا جایی که «سرشار از رموز» شدند و توانستند به کمک سِحرشان کل دنیا و مرزهایش را بپایند. آنها پی بردند که در کلبه‌ای کوچک در لیتون[۲۶] آتش وجود دارد و بنابراین مهیای سفر شدند. آنها محل سکونتشان را در دهانهٔ رود فرازر[۲۷] ترک کردند و در امتداد این رود بالا

رفتند تا به لیتون رسیدند. عقاب با افراشتن بال‌هایش از سگ آبی دور شد و توانست پوستهٔ صدفی را از آبهای شیرین به دست آورد. سگ آبی به خلیج کوچکی رفت که انسان‌ها از آنجا آب می‌کشیدند و در کلبه‌ای زیر زمینی زندگی می‌کردند. دختران جوانی که صبح برای آوردن آب به خلیج کوچک می‌رفتند، دوان دوان خبر آوردند که یک سگ آبی در محل برکشیدن آب وجود دارد. جوانان با تیر و کمان شتابان به آن سو رفتند، آن را شکار کردند و به محل زندگی خود بردند و با دقت بررسی‌اش کردند. در این مدت، سگ آبی با خود فکر می‌کرد : «آه، برادر بزرگترم دیر کرد، دیگر دارم می‌میرم». در همان موقع عقاب بر قلهٔ صخره قرار گرفت و توجه انسان‌ها را به خود جلب کرد. پس به هوس شکار عقاب، سگ آبی را از یاد بردند، اما با وجود پرتاب تیرهای فراوان به سویش، نتوانستند آن را بکشند. در آن مدت، سگ آبی خانه را در آب غرق ساخت. عقاب در آن بلبشو صدف را در آتش افکند. سگ آبی با شتاب آن را از آتش پر کرد، بر کولش گذاشت و به سرعت در آب خزید. او آتش را در تمام سرزمین پراکند. از آن پس سرخ‌پوستان توانستند با چوب درختان آتش بسازند. برخی می‌گویند که سگ آبی آتش را در تمام انواع چوب‌ها و درختانی که در نزدیکی قلمرو سکونتش می‌رویند قرار داده است، درحالی‌که عقاب آن را در درختانی قرار داده که در مناطق مرتفع و دوردست سرزمین، دور از جریان‌های آب و دریاچه ها می‌رویند.[28] جالب است به ارتباط و نزدیکی سگ آبی، خورشید، آتش و عقاب توجه کنیم که در بسیاری از اسطوره‌های سرخ‌پوستی یافت می‌شوند. سگ آبی عمل خورشید را کامل می‌کند و به نوعی تأثیراتش را پیوسته اعمال می‌کند تا برخی از موقعیت‌های سخت را از بین برده و یا ترمیم کند.[29]

- سمور

به نظر می‌رسد در اسطوره‌شناسی آلگونکی، سمور با آب ارتباط دارد و تقدم آب بر آتش را نشان می‌دهد.[30] با این وجود، این حیوان از اسطوره‌شناسی مونتانی ناپدید شده‌است. درک دلایل این گم شدگی مستلزم پرداختن به مطالبی است که از گسترهٔ این پژوهش فراتر می‌رود.

- موش آبی

مونتانی‌ها احترام و عزت فراوانی را برای موش آبی قایلند. مونتانی‌های قدیمی پس از کشتن آن غمگین می‌شدند.[31] کشتن این حیوان، که برای سرخ‌پوستان بسیار مفید بود، با تأسف انجام می‌یافت. می‌دانیم که اسطوره‌های آلگونکی می‌گویند این موش آبی بود که دانهٔ شنی را پیدا کرد و زمین از آن سر بر آورد. پس از کشتن این حیوان معمولاً مانند خرس، در سوراخ‌های بینی‌اش دود تنباکو می‌دمند. بدین سان می‌خواهند از موش آبی بخشش در برابر این قتل تأسف‌بار اما غیر قابل اجتناب را به دست آورند. [به ذائقهٔ مونتانی‌ها] موش آبی گوشتی معطر دارد. «دُم جوشیدهٔ آن خوراک لذیذی است که با بیکنی و چاشنی ادویه قابل مقایسه است».[32] نگهداری گوشت لطیف این حیوان که خوراک‌هایی این چنین خوشمزه فراهم می‌کند، لازم به نظر می‌رسد. مونتانی‌ها گاه به افتخار موش آبی، برخی آیین‌ها را برپا می‌سازند که معمولاً برای خرس انجام می‌شود. در اسطوره‌های مونتانی، موش آبی در دو موقعیت خاص ظاهر می‌شود : او دانهٔ شنی را پیدا می‌کند که زمین را شکل می‌دهد و زمانی‌که انسان‌ها رفتار بدی دارند سگ آبی را آگاه می‌سازد. آیا این نمایانگر خردی نیست که سرچشمه های باروری را می‌یابد و از خطرات می‌پرهیزد؟

- خرس

ما تمام نمادپردازی‌های خرس در اسطوره‌شناسی مونتانی را مورد بررسی قرار نخواهیم داد و ترجیح می‌دهیم وظیفهٔ معرفی این حیوان را، که در تحلیل نهایی بعنوان قدرت مسئول زندگی در «دنیای زیرین» شناسایی می‌شود، به خود اسطوره‌ها بسپاریم، جهانی که با گسستی «ازلی» از هم پاشیده است. خرس حقیقتاً پادشاه جنگل سرخ‌پوستی است. پیکر زمخت و تنومند و زندگی انفرادی‌اش به او اُبهت می‌دهد. این حیوان ماهر، زیرک و محتاط با قدرتی خارق‌العاده دارای قدر و منزلت بالایی نزد مونتانی‌هاست که سعی می‌کنند با وی ارتباطات خویشاوندی پدید آورند، مثلاً آن را «پدر بزرگ» یا «مادربزرگ» می‌نامند. این خویشاوندی که انسان مونتانی عمیقاً به آن وابسته است به نتیجه گیری نهایی ما می‌رسد که بنا به آن، خرس برخاسته از سرچشمهٔ اولیهٔ زندگی و در جای جای همین زندگیِ جهان زیرین پراکنده است. انسان مونتانی در خلال آیین‌های گوناگون می‌خواهد الطاف این حیوان را به خود جذب کند، حیوانی که همیشه آن را با هراس می‌کُشد و اگر موقعیت پیش آید مونتانی خرس را زنده نمی‌گذارد. با وجود تمام خطراتی که این حیوان دارد پوست این حیوان ارزشمند و گوشتش خوشمزه است و چربی آن برای درمان استفاده می‌شود، چنگال‌هایش هم کاربرد جادویی دارند. برای مونتانی ساحل شمالی، خرس واقعاً یک حیوان است، اما باید در بارهٔ معنی این واژه به تفاهم برسیم. نخست اینکه، حیوانی است که نمی‌میرد:[33] مونتانی‌ها بدون اینکه به تناسخ روح خرس معتقد باشند به بقای این حیوان ایمان دارند. به علاوه، خرس که به گونه‌ای خاص خردمند است، به وضوح از انسان برتر به نظر می‌رسد. آیا مونتانی‌ها آن را قادر مطلق می‌دانند؟ به نظر جان مکلین،[34] قادر مطلق برای یک سرخ‌پوست وجودی است که قادر به انجام کارهای خوب و بد است و همزمان در همه چیز قادر به پاسخگویی به نیازهای

بشر است و یا حتی قادر است ماجراهای بامزه‌ای بیافریند که بومیان را، زمانی که از فتوحاتشان می‌گویند، به خنده وا دارد.[۳۵] در اسطوره‌های بسیاری از قبایل، خرس آشکارا بعنوان یک قادر مطلق ظاهر می‌شود. بعنوان نمونه، بومیان رود کلامات[۳۶] حکایت می‌کنند که از دیرباز خرس حاکم این قسمت از رود کلامات بود، بسیار پیشتر از آنکه اجازهٔ مشاهدهٔ زیبایی های شگفت جهان و دیدن شاهکار روح بزرگ صادر شود که پرندگان و گل‌ها، رودخانه‌ها و دریاچه ها، کوهستان‌ها و دره ها و هر چیز زنده‌ای را آفریده است. در واقع انسان‌ها و تمام حیوانات آن ناحیه از او هراس داشتند.[۳۷]

مطالعهٔ ایروینگ هالوول[۳۸] که آیین مربوط به خرس را خصوصاً در آمریکا، اروپا و آسیا روایت کرده است، بر اهمیت این حیوان در کرهٔ زمین صحه می‌گذارد.[۳۹] اسطوره‌های مونتانی ساحل شمالی خود بیانگر تمام چیزی هستند که خرس برای مردمان این قبیله نمایان کرده است. با این وجود امروزه به نظر می‌رسد حیوان دیگری با وی رقابت کند: گوزن قطبی. راوی اسطوره‌ها اغلب می‌گوید: «خرس یا گوزن قطبی، یکی است». به دلیل اینکه جمعیت خرس در منطقه تقلیل یافته‌است، گوزن قطبی جایش را در زندگی اقتصادی، اجتماعی و حتی اسطوره شناسی مونتانی گرفته است.

- گوزن کانادایی

زبان مونتانی خود نشانگر اهمیتی است که گوزن قطبی در حال حاضر دارد. ما سه واژه را برای نامیدن خرس پیدا کردیم : ناپسک،[۴۰] خرس نر، اوسکوئسک[۴۱] خرس ماده، ناپسکوس[۴۲] بچه خرس کوچک. ژاک روسو[۴۳]

نام عمومی	attik
گوزن قطبی نوزاد	na : pétekush
بچه	attikus
حیوان نر یک یا دو ساله	so : tshoteshish
حیوان نر سه تا شش ساله	so : ishoteow

برای نرهای هفت تا سی ساله، نامشان چهار مرتبه در طول سال تغییر می‌کند:

در طی زمستان	ôpènoé
در ابتدای تابستان	ya : péotuk
در تابستان	Wishak
در پاییز	minawsnéo

مادر بنا بر وضعیتش تغییر نام می دهد :

اگر به فرزندش غذا دهد	no : shétuk
اگر آبستن باشد	iskwétuk
اگر مادر جوانی باشد	now : shétukus

اما دوازده واژه برای نامیدن گوزن قطبی یافت:

هر چه حیوانی برای گروهی خاص دارای اهمیت بیشتری باشد، نام‌هایش متعددتر می‌شوند. روسو نمونه ای در این‌باره ارایه می‌دهد: آن چیزی که انسانِ شهری به سادگی «اسب» می‌نامد، در روستا «اسب تخم کشی»، «مادیان»، «کره اسب» و یا «کره مادیان» نامیده می‌شود. مونتانی ساحل شمالی مدتی از سال را با گوزن قطبی گذران زندگی می‌کند. بنابراین آیین خاصی وقفش می‌کند و آن را بر طبق رسومی خاص می‌خورد. این حیوان به نظر می‌رسد پیوند عمیقی با زندگی اقتصادی، اجتماعی و مذهبی مونتانی دارد.

- سنجاب

کودکان کانادایی به ندرت روزی را بدون دنبال کردن سنجاب می‌گذرانند. این کار ورزش مورد علاقهٔ کودکان مونتانی نیز است. تقریباً هر بخش از اسطورهٔ پایه‌ای با شکار سنجاب آغاز می‌شود که نمادی عالی است. قهرمان دوست دارد بتواند به همان راحتی که سنجاب را شکار می‌کند خرس را نیز شکار کند. در یک اسطوره [قهرمان] در واقع خرس را به سنجاب تبدیل می‌کند. اما در اسطوره‌ای دیگر می‌بینیم که سنجاب یک هیولاست. قهرمان تساکاپیش[۴۴] باید دست به آفرینشی بزند تا آن را شکست دهد.

اکنون ما حیوانات دنیای اسطوره‌ای مونتانی را می‌شناسیم اماعناصر دیگری نیز، به دلیل اهمیتی که در اسطوره‌های حاضر دارند، می‌توانند مورد توجه قرار گیرند.

ج. عناصر مهم دنیای اسطوره‌ای مونتانی

در حال حاضر نمی‌خواهیم به موشکافی آن چیزهایی بپردازیم که اسطوره‌ها با بلاغت رسالت توصیفشان را برای ما دارند. ما می‌خواهیم تنها بر اهمیت برخی عناصر تأکید کنیم که امکان درک سریع ساختار اسطوره‌های مونتانی را برای ما فراهم می‌کنند. این عناصر را می‌توان در پنج دسته طبقه بندی کرد: روابط بین دو دنیا، قدرت‌های زندگی، اشباح وسوسه گر، مشکل غامض برادر- خواهر و بالاخره نمادپردازی ماه - خورشید.

- روابط میان دو دنیا

چهار عنصر مسئول نمادپردازی روابط دو دنیا هستند: کوهستان‌ها، درختان، رؤیاها و دُم‌ها. سگ آبی (روح رهایی بخش) بر روی کوهستانی بلند زندگی می‌کند. تمام قطعات اسطورهٔ تساکاپیش در دل جنگل اتفاق می‌افتد. گشایش آگاهانه به دنیای واقعی (مرحلهٔ دوم) و ورود به زندگی بی‌پایان (مرحلهٔ هشتم) از طریق رؤیا انجام می‌پذیرد و بالاخره عروج قطعی با کمک یک دُم بلند انجام می‌شود.

اسطوره‌ای که توسط دانشجویان دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه مونترال ارایه شده‌است، کوهستان را چونان محل کاملی برای زندگی که فتح آن دشوار است معرفی می‌کند. در این جا می‌خوانیم که در مکانی اسطوره‌ای در شمال شبه جزیرهٔ لابرادور[۴۵]، کوهستانی وجود دارد که سپیدی‌اش را از پشم گوزن قطبی به عاریه می‌گیرد و دارای حفرهٔ بزرگی است که در طی تابستان هزاران هزار گوزن قطبی در آن جمع می‌شوند. اسطوره به این حفره اشاره می‌کند: « زمستان گذشته حفره‌ای در زمین دیدم [...] آنها در حفره پنهان شدند». در این کوهستان تمام گوزن‌های قطبی تحت سلطهٔ رهبرشان زندگی می‌کنند. هنگامی که برای مهاجرت پاییزی قلمرو تابستانی‌شان را ترک می‌کنند، این مرد/گوزن قطبی (اتیک ناپئو)[۴۶] تعدادی از رعایایش را به شکارچیان تسلیم می‌کند. ارواح گوزن‌های قطبی کشته شده توسط شکارچیان، احتمالاً به دنیایی بهشتی باز می‌گردند که گوزن‌های قطبی دیگر نیز در آن حلول می‌کنند. اطراف خانهٔ گوزن‌های قطبی بعنوان منطقه‌ای در نظر گرفته می‌شود که در آن همه چیز خطرناک است: مگس‌ها در آن جا به بزرگی پرندگان، روباه ها به بزرگی گرگ و گرگ‌ها به بزرگی گوزن هستند. ورود به تمام منطقهٔ اطراف رسماً ممنوع است و کسانی که خطر ماجراجویی در آنجا را به جان بخرند،

توسط گرگی که نگهبان منطقهٔ ممنوعه است مورد تعقیب قرار می‌گیرند.[۴۷]
این گرگ‌ها که کوهستان اسطوره‌ای را احاطه می‌کنند، آیا نیمه مرده هایی نیستند که به زندگی کامل رهنمون‌مان می‌سازند؟ در طی این پژوهش، هر حیاتِ محکوم به مرگ‌های سلسله وار نیمه‌زندگی (v) نام دارد و در تقابل با زندگی کامل (V) قرار می‌گیرد که غلبهٔ قطعی بر مرگ است. نیمه‌مرگ (m)، به مرگی اطلاق می‌شود که به زندگی منجرشود (v یا V) و مرگ کامل (M) مجموعه‌ای از مرگ‌های جزیی (m) است، مرگ‌هایی که بر روی خود بسته شده و دیگر قادر نیستند به کمال گشوده شوند. این نوع تفکر نوعاً تفکری مونتانی است. سرخ‌پوست مونتانی معمولاً در برابر اعلام آن چیزی که سفیدها «مرگ» می‌نامند، بسیار آرام است. مرگ برای وی تنها آخرین مرحله از تسلسل بی‌وقفهٔ نیمه مرگ‌ها و نیمه زندگی‌هاست. او زندگی را در خود جذب می‌کند و هر روز آن را با پذیرش شرایط بشری خود «می‌خورد». بعنوان مثال، به نظر می‌رسد که خوردن چربی خرس، تا حد بیمار شدن، نماد آن است. عبارت «خوردن» یعنی زندگی را از آن خود کردن، مرتباً در اسطوره شناسی مونتانی تکرار می‌شود.

درخت بعنوان رابط میان نیمه زندگی (v) و زندگی کامل (V)، از ابتدا تا انتهای اسطورهٔ بنیادین حضور دارد و به نظر می‌رسد همواره کسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد که به دشواری رمز «زندگی-مرگ» را درک می‌کنند: کودکی که از مرگ زاییده می‌شود، قهرمانی که با شجاعت و پذیرش نیمه مرگ‌های پرشمار می‌جنگد و بالاخره تساکاپیش که به سختی به خورشید و ماه می‌رسد. به نظر می‌رسد دُم همان نقش درخت را ایفا می‌کند و امکان دستیابی به خورشید را پس از مشکلات فراوان ایجاد می‌کند.
رؤیا نیز بعنوان عامل ارتباط میان نیمه زندگی و زندگی کامل ظاهر می‌شود. فرصت این را داریم که به تفصیل نمادپردازی رؤیا را مرور کنیم، امری که هنوز با قدرتی زیاد با روح مونتانی ارتباط دارد. «فرد به واسطهٔ رؤیا از روح-ذهن[۴۸] خود الهاماتی دریافت می‌کند مربوط به محلی که شکار قرار دارد؛ روشی که برای شکار باید پیش گرفت، روشی که با آن روح حیوان شکار شده را اغناء کند و غیره. حتی زایش اندیشه ها در واقعیت به صورت الهام در روح- ذهن تفسیر می‌شود. شمار بیشتر رؤیاها و یا الهامات پیوند عمیق‌تری میان فرد و روح-ذهنش برقرار می‌سازد».[۴۹] در نگاهی کلی تر به نظر می رسد که رؤیا، کوهستان، دُم و درخت نماد گشودگی موقعیتی بسته و ناقص هستند برای عروج به سوی شیوهٔ دیگری از زندگی، به سمت کمال. مثلاً از نظر روانشناسانه، هر کدام از این عروج‌ها ترجمان تجربه‌ای از باززایی هستند و هنگامی که وارد دنیای اسطوره‌ای به معنای واقعی آن شویم، این داده ها دقیق‌تر می‌شوند.
جالب می‌شد که نمادهای عمودیت مونتانی‌ها را با نمادهای مردم دیگر مقایسه می‌کردیم. به نظر سباستین استرکس[۵۰] هر گروهی از مردمان کوهستان مقدس مخصوص خود را دارد و در همه جا درخت «همزمان رمز عمودی شدن، رشد شگفت انگیز به سوی آسمان، باززایی مداوم و نه تنها پیشروی زندگی، بلکه پیروزی همیشگی بر مرگ است. درخت بیان کامل رمز زندگی می‌باشد که حقیقت مقدس جهان است. طرحی گسترده تر از طرح یک جهان زنده که درخت نماد آن باشد، وجود ندارد».[۵۱]

رؤیا نیز نقش بزرگی در دنیای دینی بسیاری از مردمان ایفا می‌کند.[۵۲] برای نمونه، در قبیلهٔ اوتاواها[۵۳] سرخ‌پوستان حیوان عجیبی را تکریم می‌کنند که تنها در رؤیا به آن دست می‌یابند. مونتانی‌ها هم برای دست یافتن به برخی حیواناتِ بویژه قدرتمند از رؤیا مدد می‌جویند. آنها می‌گویند یک سگ آبی غول پیکر مسئول سگ آبی‌های دیگر است و فقط با رؤیا می‌توان به آن دست یافت.

- **قدرت‌های زندگی**

آب، مو، ماهی، سر، چربی و استخوان‌ها برای ما به سان قدرت‌هایی ظاهر شدند که پیوندی نزدیک با زندگی و مرگ و یا بهتر بگوییم با فتح زندگی داشتند. اسطوره‌ها نگاهی کلی به این نمادها را به دست می‌دهند. آب که توسط تمام نطفه های زندگی قابل دریافت است در اسطوره‌های مونتانی گاه نماد عالم شب یا مرگِ باززاینده و گاه نماد جوانیِ بی‌پایان و یا شکوفایی زندگی است. دانهٔ شنی که زمین را تشکیل خواهد داد از آب سر بر می آورد. قهرمان در آب به شرایط بشری خود آگاهی می‌یابد که به مرگ محکوم است و نیروی سرشار از جوانی بی پایان از آب بیرون می‌آید. آب صراحتاً حیات‌بخش و زایندهٔ زندگی است، اما قبل از اینکه با این نقش ظاهر شود همیشه مرگی غیر قابل اجتناب را طلب می‌کند. این ایمان را در قدرت زندگی‌بخش آب در تمام آمریکا می‌یابیم، در آیین‌های جادویی متعددی که هدفشان باززایی حیات، موجودات انسانی و یا بازگشت مردگان به زندگی است.[۵۴] ماهی نیز زندگی را با تظاهر به ربودن آن حفظ می‌کند. قهرمان تساکاپیش، پس از اینکه بلعیده و تقریباً در رودهٔ ماهی هضم شد، زندگی آگاهانه‌ای را در دل جهانی آغاز می‌کند که تصویر دیگری خواهد داشت. در اسطوره‌ای [دیگر] ماهی مفهوم مجموعهٔ عناصری که قادر به حفظ زندگی هستند را در خود دارد. در واقع برای گفتن این مطلب که خرس جان کودک را نجات داده است، به سادگی می‌گویند: «خرس به او ماهی داد». بنابراین ماهی بعنوان خوراک، فراهم‌آورندهٔ خوراکی کامل و تضمین‌کنندهٔ ادامهٔ‌حیات است. به نظر می‌رسد سر، مرکز تمام قسمت‌های حیاتی است. خوردن سر خرس به معنای تسلط بر آن در نظر گرفته می‌شود. قهرمان تساکاپیش مجبور می‌شود با سر خرس بازی کند و بهترین استفادهٔ ممکن را از زندگی، تحت سلطهٔ ارباب زندگی یعنی خرس، می‌برد. موها به نظر ما بسان نماد زندگی نوزا یا «در قدرت» و مانند ابزار شکار برای فتح زندگی کامل پدیدار شدند. در آیین‌های مونتانی از بدو تولد کودک چند تار موی او را در کیفی از پوست خرس قرار می‌دهند. جاودانگی و جوانی بی‌پایان با چربی نشان داده می‌شود. چربی خرس در

کوچک‌ترین جزییات زندگی روزمره از حیات حفاظت می‌کند. همچنین با خوردن چربی خرس است که به صورت دوره‌ای داستان پیشامدهایی را به خاطر می‌آورند که در دوران ازلی به وقوع پیوسته‌اند. بنابراین چربی همزمان نماد زندگی بی‌پایان و خاطرهٔ جاودان است. استخوان نشان‌دهندهٔ سرچشمهٔ زندگی است و عصارهٔ زندگی در استخوان متمرکز می‌شود. هم حیوان و هم انسان از استخوان دوباره زاییده می‌شوند. معمولاً به استخوان باید نَفَس را اضافه کرد تا زندگی ایجاد شود. می‌دانیم که این نمادها منحصراً مونتانی نیستند. ایروینگ هالوول[۵۵] با مطالعهٔ آیین خرس در سراسر دنیا به همین عناصر استخوان، سر و چربی، به مثابهٔ قدرت‌های حیاتی نزد مردمان سیبری، انوهای[۵۶] ژاپن، نزد اینوویت‌ها و دیگران رسیده است. ما می‌خواستیم در این پژوهش بر نمادهای خاص یعنی نمادهای مونتانی متمرکز باقی بمانیم.

- اشباح وسوسه گر

سه شبح وسوسه گر از ابتدا مانع شکوفایی زندگی می‌شوند: جادوگران، همجنس خواران و غول‌ها. با این وجود نقش آنها چنان شبیه هم به نظر می‌رسد که از خود می پرسیم آیا همهٔ آنها یک واقعیت واحد نیستند. این آدمخواران، جادوگران و غول‌ها هر یک در جایگاهی دختران و پسران را می دزدند، انسان‌ها را می‌کشند و آنها را می خورند، پوست را خراش می‌دهند، کودکان را می ربایند و انسان‌ها را گمراه می‌کنند. به نظر ما جادوگران، غول‌ها و آدمخواران بسان موجوداتی هستند که بیش از دیگران عمیقاً رمز «مرگ» را تجربه می‌کنند. نقش آنها یادآور پیشامدهای رخ داده در دوران بدوی برای انسان است. انسان از مرگ برای حیاتی زاده شده‌است که نتیجهٔ تسلسل نامعلوم مرگ و بقاست. انسان برای تضمین ادامهٔ زندگی و برای بر عهده گرفتن مسئولیت‌های خود در دنیا باید بکشد و کشته شود. این یک رفتار بدوی نیست، بلکه فرمانی دیکته شده از سوی خود خالق زندگی است. کشتن، یعنی تسلط بر اشخاص، چیزها، کل هستی؛ کشته شدن عبارتست از پذیرفتن مرگ برای ورود به یک زندگی عمیق‌تر.

به علاوه انسان باید مسئولیت تمایلات جنسی خود را تا حد آخر آن، یعنی هوسرانی، به عهده بگیرد. جادوگران و آدمخواران، چربی (جاودانگی) را پیشکش می‌کنند، مونتانی باید از آن بخورد تا حدی که از خوردن آن بیمار شود. می‌بایست زندگی جدیدی تولید شود. اما این زندگی توسط موجودی پیشکش می‌شود که مرگ را عرضه می‌کند؛ آیا گفته نمی‌شود که برای رسیدن به آن می‌بایست سرنوشت خود را به عهده بگیریم؟ هر دو جنس باید با هم این سرنوشت سخت را بپذیرند و به این دلیل است که در اسطوره‌ها، تساکاپیش و خواهرش به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر متحد هستند.

- مشکل غامض برادر/خواهر

دو قدرت که ظاهراً رقیب هستند در طول اسطوره‌های موجود نقش اصلی را دارند. پیش از همه قدرتی پدید آور است که در دل کل هستی گسترده شده و در اسطوره‌ها توسط قهرمان تساکاپیش شخصیت‌پردازی شده‌است. خواهر، سرچشمهٔ باروری، سعی می‌کند عمل قدرت پدید آورندهٔ زندگی را حفظ کند، از ترس اینکه وی زندگی را از بین نبرد. در مرحلهٔ آخر، این دو قدرت با هم سازش می‌کنند تا تولید کنندهٔ حیات باشند؛ در این زمان می‌بینیم که آنها عناصری از یک حقیقت واحد بوده‌اند، ورود به خورشید و ماه نماد این سازش است.

- نمادپردازی ماه- خورشید

خورشیدی کردن موجود برتر، به نظر نمی‌رسد بخواهد بر حضور قوی او در زندگی دینی تأکید کند، بلکه بیشتر می‌خواهد آن را «چیز دیگری» معرفی کند. خواهر (سرچشمهٔ باروری) می‌رود تا در خورشید زندگی کند، او با برادر شوهرش می‌رود: این زوج زندگی را پدید می‌آورد. این گذر از خالق به بارورکننده اهمیت غلبه گر ارزش‌های حیاتی را نشان می‌دهد و تمام اینها زمانی که تساکاپیش (پدیدآورنده) برای بارور کردن با دختران به ماه (باروری) می‌رود، شدیدتر می‌شود. بدین ترتیب ماه و خورشید همزمان اعتبار باروری و قدر و منزلت خورشید را دارند.

- اسطورهٔ اینوویت: سرچشمهٔ خورشید و ماه

در زمان‌های قدیم در یک دهکدهٔ ساحلی مرد و زنی زندگی می‌کردند. آنها دو کودک داشتند، یک دختر و یک پسر. زمانی که کودکان بزرگ شدند، پسر دلباختهٔ خواهرش شد. به دلیل اینکه پسر مرتب با تلاش فراوان در پی او بود، دختر بالاخره به آسمان پناه برد و ماه شد. از آن به بعد پسر به شکل خورشید همواره دنبالش دویده است. گاه به او می‌رسد و موفق می‌شود او را در بر بگیرد و بدین ترتیب ماه گرفتگی ایجاد می‌کند. پس از آن که فرزندان پدر را ترک کردند، وی تاریک و سرشار از نفرت در برابر بشریت شد. او به همه جای دنیا رفت و بیماری‌ها و مرگ را پراکند و قربانیانِ بیماری‌ها خوراک وی شدند؛ با این همه حرص و ولعش به حدی رسید که دیگر نمی‌توانست اغنا شود، بنابراین شروع کرد به کشتن و خوردن انسان‌های سالم.[۵۷] از خلال اسطوره‌های مورد مطالعه، می‌توانیم مشاهده کنیم که مرگ، بیماری و شکست در غیبیت خواهر پیش می‌آیند. حضور وی همیشه شکل جدیدی از زندگی می‌آورد و در جلسهٔ آخر، تمام عناصر مجموعهٔ نمادین «برادر- خواهر- ماه - خورشید» برای تولید زندگی متحد خواهند شد. اکنون ما عناصر اصلی دنیای اسطوره‌ای مونتانی را می‌شناسیم. این دنیا ارتباطات نزدیکی با دنیای کری‌ها،[۵۸] اوژیبواها،[۵۹] آلگونکی‌های تمیسکامینگ[۶۰] و نسکاپی‌ها حفظ کرده است.

د. اقوام وابسته به دنیای اسطوره‌ای مونتانی

اگر اقوام وابسته به دنیای اسطوره‌ای مونتانی را به ترتیب اهمیت، یعنی بر حسب درجهٔ نزدیکی اسطوره‌هاشان به اسطوره‌های مونتانی گروه‌بندی کنیم، این فهرست به دست می‌آید : اوژیبواها، آلگونکی‌های تمیسکامینگ، کری‌ها و اینوویت‌ها.

- اوژیبواهای تیماگامی

ما برای ارایهٔ نگاهی کلی به این گروه، اساساً بر اطلاعاتی که اسپک[۶۱] به دست داده تکیه می‌کنیم. اوژیبواهای تیماگامی شمار نسبتاً قلیلی را شامل می‌شوند. در سال ۱۹۱۳ اسپک از ۹۵ نفر صحبت می‌کند. می‌دانیم که این گروه هنوز وجود دارد و لااقل در تابستان در جزیرهٔ خرس[۶۲] واقع در دریاچهٔ تیماگامی[۶۳] در شمال اونتاریو سکونت دارند. این گروه به وضوح بخشی از اوژیبواهای دریاچه های بزرگ[۶۴] و مردمانش شکارچی هستند. خرس، سگ آبی، گوزن قطبی و راسو از شکارهای مورد علاقهٔ آنهاست. توتم‌باوری نزد آنها افتخار است. پیوندهای زناشویی

با افراد قبایل دیگر منجر به افزایش شمار آنها شده‌است. کودک از همان بدو تولد اهمیت دارد. در سن یک سالگی او را نام‌گذاری می‌کنند؛ اسمی که بسیار شاعرانه باشد و بیانگر صفت غالبی منسوب به کودک. این نام‌گذاری در یک جشن رسمی به انجام می‌رسد. فعالیت اصلی مردمان این قبیله شکار است و در این حوزه ممنوعه های فراوانی دارند. آیین‌های فراوانی نیز در ارتباط با حیوانات برگزار می‌شود. رقص که یک فعالیت اجتماعی بزرگ است به ویژه به افتخار خرس و اردک انجام می‌شود. این گروه بسیار مدیون همسایهٔ مهربانش، آلگونکی‌های تمیسکامینگ است.

- آلگونکی‌های تمیسکامینگ

این گروه شمال اونتاریو، در انتهای دریاچهٔ تمیسکامینگ در مرز اونتاریو و کبک، را بعنوان محل سکونت برگزیده است. جمعیت آنها تقریباً ۲۵۰ نفر است. پیوندهای زناشویی میان اوژیبواها و آلگونکی‌های تمیسکامینگ بسیار متداول است. از اینجا متوجه می‌شویم که این دو قبیله چگونه از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند. اینجا هنوز توتم‌باوری از اهمیت بالایی برخوردار است. این سرخ‌پوستان به «تربیت» حیوانات شهرت دارند. سگ‌های آبی جزیره به دقت شمارش می‌شوند و سن هر کدام از آنها مشخص می‌شود. در برخی مناطق، گوزن‌های قطبی به مدت یک سال محافظت می‌شوند و سال بعد به حیوانات یک منطقه دیگر رسیدگی می‌شود. فرزندان میراث‌دار شکار پدرانشان هستند، زیرا آنها در واقع دارایی‌های پدر هستند. زن در منزل همسرش می‌ماند و فقط زمانی که زمین شکار حاصلی ندارد به دیدن پدر همسر می‌روند. سالخورده ها مسئول تمامی مسایل زناشویی هستند.

- کری‌های شرق کانادا

اسطوره‌های کری‌های شمال کانادا مشابه اسطوره‌های مونتانی‌هاست. کری‌ها در شرق خلیج هادسون، لابرادور و شمال اونتاریو زندگی می‌کنند. زبان آنها مورد فهم اوژیبواها و به معنای واقعی کلمه آلگونکی‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد شکار سگ آبی کار مورد علاقهٔ افراد این قبیله است. آیین خرس آنها نسبتاً نزدیک به آیین مونتانی‌هاست.[۶۵] اسپک معتقد است اسطوره‌های مونتانی بیشتر با اسطوره‌های واباناکی‌ها[۶۶] در جنوب سن‌لوران[۶۷] تفاوت دارد تا اسطوره‌های کری‌ها. این سه قبیله، یعنی کری‌ها، اوژیبواها و آلگونکی‌های تمیسکامینگ به خانوادهٔ آلگونکی متعلق هستند. اما راجع به اینوویت‌ها باید گفت که مونتانی‌ها ظاهراً با آنها هیچ دوستی و قرابتی ندارند.

-اینوویت‌ها

بنا بر پژوهش‌های قوم‌شناختی کنونی، اینوویت‌ها آخرین قومی هستند که به آمریکا آمده‌اند. در سال‌های ۹۸۳-۹۸۲ اریک لوروژ[۶۸] ایسلندی در هنگام کاوش‌های باستان‌شناسی، به آثار سکونت و بقایای فرهنگ اینوویت‌ها در گروئنلند دست یافت.[۶۹] نحوهٔ زندگی اینوویت‌ها شباهت‌هایی با زندگی اجداد پارینه‌سنگی دارد. به نظر کازنو[۷۰] امکان دارد نژاد شانسلاد[۷۱] که در اروپا زندگی می‌کرده است در دوران ماقبل تاریخ با گله های گوزن به سمت شمال مهاجرت کرده و در کرانهٔ اقیانوس منجمد مستقر شده باشد و بدین ترتیب اینوویت‌ها از نسل آنها و میراث‌داران فرهنگ سرزمین‌های اینوویت‌های گروئنلند[۷۲] می‌باشند.[۷۳] وجود اینوویت‌ها تابع روند فصلی است. در زمستان در کلبه های برفی کنار ساحل مستقر می‌شوند تا شیرماهی و پستانداران دریایی دیگر را شکار کنند. در تابستان نیز در پناه چادرهایی کنار رودها زندگی می‌کنند تا ماهی آزاد صید کنند و به شکار گوزن نیز بپردازند. اینوویت‌ها به سان مونتانی‌ها، مراسم شکار و ماهی‌گیری و اعتقادات شمن‌باوری[۷۴] دارند. به نظر می‌رسد چند اسطورهٔ مونتانی از اینوویت‌ها تأثیر گرفته باشند و به نظر اسپک، احتمال دارد روابط میان اینوویت‌ها و مونتانی‌ها در سدهٔ هفدهم قطع شده باشد؛ مونتانی‌های آن دوره احتمالاً از شمال بزرگ کنده و به سمت ساحل رانده شده‌اند.[۷۵]
در مجموع، مونتانی‌ها و اینوویت‌ها عناصر مشترک اندکی در اسطوره‌هایشان دارند، درحالی‌که شباهت میان اسطوره‌های مونتانی، آلگونکی، اژیبوا و کری شگفت آور است. تقریباً هر جزیی از اسطوره‌های مونتانی در اسطوره شناسی یکی از این قبایل وجود دارد.
تا کنون قوم‌شناسان[۷۶] تلاش کرده‌اند شباهت تعجب آور پیروزی‌های به دست آمده توسط قهرمانان فرهنگی این مردم را نشان دهند. بویژه می‌توانیم به پژوهش‌های مارگارت و. فیشر[۷۷] و آک هولتکرانتز[۷۸] اشاره کنیم. اما در جریان این پژوهش آن چیزی که ما را شگفت زده کرد این بود که قهرمان اسطوره‌ای نزد مونتانی‌ها عامل مستقلی به نظر نمی آید و حرکات و رفتارش پیوسته به خرس ارجاع دارد. در هر مرحله خرس شخصیت اصلی است و موضوع پایه‌ای برخی آیین‌ها قرار می‌گیرد. اسطورهٔ تساکاپیش فقط وسیله ای بوده است تا ما را وارد خودِ ساختار قدسی کند، چرا که خرس در جهانی در حال تغییر، اسطورهٔ ارباب زندگی و مرگ می‌شود.
مونتانی نسل آسیایی-اروپایی در محیطی بسیار متفاوت از اجداد دیرینش، متحول شده‌است. آب و هوای سخت، شرایط زندگی دشوار و فقدان ارتباط بین قاره‌ای از او انسانی قوی و آرام ساخته که در دنیایی بسیار ویژه زندگی می‌کند. مونتانی که به جنگل های بومی آمریکای شمالی پیوند دارد ارتباطات بسیار نزدیکی با آنها دارد. در حال حاضر مونتانی سرخ‌پوست که هویتش را در تهدید دست‌اندازی فنون مختلف می‌بیند، با شدت فزاینده‌ای به میراث فرهنگی خود علاقه‌مند است. هرچند این میراث ویژه باشد، اما نزدیکی هایی با برخی قبایل بومیان آمریکا دارد. ■

۱ نوشتهٔ پیش رو ترجمهٔ فصل دوم از بخش اول کتابی است به نام « اسطوره‌ها و مناسک بومیان مونتانی» که مشخصات کتاب‌شناسی آن بدین شرح است. در این متن که چونان فصلی مستقل ترجمه شده‌است، موارد ارجاعی به دیگر فصل‌ها و محتوای آنها را حذف کرده‌ایم. خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند کتاب کامل را در پیوند http://classiques.uqac.ca/ بیابند. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ مونتانی‌ها به مقالهٔ «نخستین اقوام و زبان‌ها» در همین ویژه‌نامه مراجعه کنید.

Mythes et rites chez les Indiens Montagnais, ,۱۹۷۱ ,Yvette BARRIAULT s.c.q. (Innus-Québec-Labrador) Hauterive, Québec : La Société .historique de la Côte-Nord

2 Folkloriques

۳ ولورین (wolverine) یا کارکاژو (Carcajou) جانوری از خانوادهٔ راسویان و بومی آمریکای شمالی است که با نام «دله» می‌شناسیم. (م)

4 Lucien Lévy Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, ۱۹۳۵, p. ۵۵.

5 Sept-Îles

۶ خانم گرگوار ژوردن (Grégoire Jourdain)- مادر خانم آنتوان ژوردن– Antoine Jourdain – در گذشته مراسم خیمهٔ لرزان را برگزار کرده است.

7 Mingan

8 Carcajou

9 Algonkien

10 R. W. Harris, op. cit., p. 128 & Ake Hultkrantz, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1963, p. 39.

11 Michabou

12 Atohocan

13 François-Xavier Charlevoix, Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, vol. 6, Paris, Rollin, 1744, p. 173.

14 Douville

15 R. Douville et J.-D. Casanova, *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*, Paris, Hachette, 1967, p. 95-96.

16 Naskapis

17 Manitou

18 Âke Hultkrantz

19 *Les Religions des Indiens primitives de l'Amérique*

20 Trickster

21 Jumeaux divins

22 Âke Hultkrantz, *op. cit.* p. 32.

23 Mircea Elyade

24 Mircea Eliade, Bibliothèque scientifique, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 117.

25 Thompson

26 Lytton

27 Fraser

28 James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, ۱۹۳۱, p. ۲۰۹-۲۰۸.

29 James George Frazer, *Op. cit.*, p. 213-214.

30 *Idem, Ibid.*, p.. 217 et ss.

31 Madame Antoine Jourdain, *op. cit.*

32 Jacques Rousseau, *Essai sur la gastronomie amérindienne,* Les Cahiers des Dix, no 22 Montréal, Les Dix, 1957, p. ۲۰۱.

۳۳ خانم آنتوان ژوردن ازهفت جزیره (ست ایل) این را برایمان تأیید کرد: خرس نمی‌میرد. بدنش به نظر مرده می‌رسد ولی به زندگی ادامه می‌دهد.

۳۴ John Maclean

35 John Maclean, *Canadian Savage* Folk, Toronto, William Briggs, 1896, p.433.

36 Rivière Klamath

37 Charles Graves, Los Angeles, *Lore and Legends of Klamath River Indians*, Press of the Times, 1929, p. 86.

38 Irving Hallowel

39 A. Irving Hallowell, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, in *American Anthropologist*, vol. 28, no 1, Janvier 1926, p. 1-175.

40 Napesk

41 Uskuesk

42 Napeskusse

43 Jacques Rousseau, *Notes et Communications*, in, *Anthropologica*, no 1,1955, p. 212-215.

44 Tsakapish

45 Labrador

46 Atik Napeo

47 Andrée Michaud et autres, *L'homme caribou* (Atik Napeo), in *Lettres et Écritures*, vol. 2, no 2, Décembre 1964, p. 24.

48 âme-esprit

49 Andrée Michaud et autres, *op. cit.*, p. 23.

50 Sébastien Stercks

51 Sébastien Sterckx, *Le Monde des* symboles, Bayeux, Weber, 1966, p. 298.

52 Mircea Eliade, *Mythes, rêves et* mystères, Paris, Gallimard, 1957, p. 155 et ss. 46

53 Âke Hultkrantz, *op. cit.*, p. 75 et ss.

54 Âke Hultkrantz,*op. cit.*, p. 64.

55 Irving Hallowell, *op. cit.*, p. 1-175.

56 Ainu

57 Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 302.

58 Cris

59 Ojibwas

60 AlgonquinsTémiscamingue

61 Speck

62 Île Ours

63 Timagami

۶4 Grands Lacs

65 Irving Hallowell, *op. cit.*, p. 1-175

66 Wabanakis

67 Saint-Laurent

68 Eric Le Rouge

69 F. G. Speck, The Montagnais Naskapi Tales From the Labrador Peninsula, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 38, ne 147, Janvier-mars 1925, p.2.

70 Caseneuve

71 Chancelade

72 Thulé

73 Marius Barbeau, *op. cit.*, p. 48-51

۷۴ Chamanisme: مذهب شمنی بر این اعتقاد مبتنی است که نیروها یا نفوس نامرئی در جهان مادی ساری و در زندگی موجودات مؤثرند. (م)

75 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 1.

76 Margaret W. Fisher, The Mythology of the Norlhern and Northeastern Algonquins in Reference to Algonkian Mythology as a whole, dans Man in Northeastern North America, par Frederic, Johnson, and Papers of Robert S. Peabody Foundation for Archeology, vol. 3, Wisconsin, Philips Academy, 1946, p. 226-262.

77 Margaret W. Fisher

78 Âke Hultkrantz