

INTRODUCTION AU CHAMANISME AMÉRINDIEN

Eric Navet

RÉALITÉS ET FICTIONS DU CHAMANISME

1. Présentation du chamanisme.

L'intérêt des ethnologues pour les modes de penser « traditionnels » n'est pas nouveau, et il a donné lieu à des travaux classiques comme ceux de Marcel **Griaule** chez les *Dogons* (1948), de Maurice **Leenhardt** chez les *Kanaks* (1947), ou encore d'Alfred **Métraux** chez les *Indiens d'Amérique du Sud* (1967). Mais il est remarquable que, ces dernières décennies, la place prépondérante de ce thème, et en particulier tout ce qui tourne autour du chamanisme dans la littérature ethnologique, ait correspondu, à partir de la « contestation » des années 1960, à un engouement affirmé d'un large public, en mal de mystère et de spiritualité, pour les systèmes de croyance non occidentaux (entre Christianisme et Science) : **religions orientales** et **chamanisme** en particulier.

Dans le domaine du chamanisme, qu'il reste à préciser, nous distinguons chez les ethnologues et chez ceux qui se réclament peu ou prou – à tort et à raison – de la discipline, deux modes d'approche : l'un qui, conformément à la démarche scientifique classique, pose comme principe d'analyse l'objectivation, la distanciation, l'exemple le plus caractéristique est celui du **structuralisme** de Claude **Lévi-Strauss** et du « regard éloigné » (1983) ; le second privilégie, au contraire, une proximité avec l'objet d'étude (objet qui, dès lors, tend à se confondre avec le sujet), et une illustration célèbre de cette perspective nous est donnée par l'œuvre de l'anthropologue américain Carlos **Castaneda**, auteur d'une série de livres *best sellers* sur les « voies de connaissance » (qui font largement recours aux plantes psychotropes) empruntées par le *curandero* (guérisseur) amérindien *yaki* du nord du Mexique, Don Juan. Un autre exemple est celui de Michael **Harner** qui, après avoir étudié les croyances et pratiques religieuses des Jivaros (*Ashuar*) est devenu lui-même un praticien et un enseignant du chamanisme.

Entre une méthode qui se veut rigoureusement scientifique, aspirant à l'être en tous cas, comme le structuralisme, et une autre résolument intimiste, fondée sur une expérience concrète des faits évoqués, nous trouvons tous les degrés intermédiaires représentés par un florilège de publications sur le chamanisme et les croyances et rites associés.

2. Définition et champs d'expression.

On s'accorde généralement à admettre que le mot « chaman » viendrait de *çaman*, un mot emprunté aux Tougous (Evenk), une ethnie turco-mongole de l'est sibérien : « Une étymologie a été proposée mais elle est très contestée : dérivant de *ça-*, connaître, *çaman* signifierait « celui qui sait ». Une autre fait dériver le mot d'une racine verbale signifiant "s'agiter, bondir, danser" » (Perrin, 1995 : 9-10).

Le mot apparaît pour la première fois dans les dictionnaires en français sous la forme « schaman », en 1699 dans *Relations du voyage de M. Evert Isbrand*. L'un des premières descriptions de la transe chamanique et des propriétés hallucinogènes de l'**Amanite tue-mouche** (*Amanita muscaria*) – chez les *Koryak* du Kamtchatka - est celle d'un observateur allemand P. J. **von Strahlenberg**, à la suite de son voyage en Russie, en Tartarie et en Sibérie en 1730.

Jusqu'aux années 1950 le terme s'appliquera exclusivement à certaines croyances et pratiques des peuples de Sibérie. Kai **Donner**, dans son ouvrage *La Sibérie*, publié en français en 1946, souligne l'importance culturelle du chaman définit ainsi la fonction chamanique : « Le chaman-prêtre est dans une très grande mesure le porteur de la tradition religieuses des aborigènes » (Donner, 1946 : 218).

K. Donner définit ensuite la personne et la fonction chamanique :

« La personne centrale du chamanisme, le chaman, le chaman "authentique", est un individu qui – outre qu'il lui faut appartenir à une vieille famille de chamans – exerce ses fonctions par vocation et après avoir reçu une initiation. Il est l'intermédiaire entre le monde des hommes et le monde des esprits, lequel est situé pour une notable part sur la terre, dans les enfers, lieu qu'on croit ordinairement, en Sibérie occidentale, être situé sous l'embouchure d'un grand fleuve, l'Ob ou l'Énisséï. Des dangers menacent constamment l'homme, soit qu'on veuille lui arracher son âme ou son esprit, soit qu'on lui abrège la vie en lui coupant la tige du nombril, etc. Quelquefois il s'agit des maladies nées de ce que l'âme a été éloignée du corps, quelquefois un chaman malveillant ou un esprit mauvais lui envoie des maladies. Dans tous ces cas, le chaman doit se mettre en rapport avec le monde des esprits, trouver la cause de la maladie et un moyen de la guérir, c'est-à-dire que dans la plupart des cas il lui faut amener les esprits, par des entretiens et des conférences avec eux, à renoncer à leurs intentions et à laisser le malade tranquille. C'est ce qui se produit si la concession en est obtenue par divers sacrifices que le chaman accomplit. [...] Le chaman a souvent pour tâche de découvrir ce que l'avenir apportera, mais cela, de même que le fait de trouver une compensation pour une propriété perdue, etc., fait peut-être partie au premier chef des attributions des chamans de moindre importance [...]. Les femmes qui deviennent rarement "chamanes" en Sibérie occidentale, s'occupent généralement de ce genre d'affaires. » (*Ibid.* : 222)

On a su très tôt qu'une partie de ces attributions du chaman sibérien était partagée par d'autres populations. Dès 1557, André **Thevet** membre de l'expédition de **Villegaignon** au Brésil, note à propos des *Tupinamba* qui peuplaient alors la côte :

« Ces sauvages ont encore une autre opinion étrange et abusive touchant quelques-uns d'entre eux qu'ils estiment comme de vrais prophètes, et ils les nomment en leur langue *pagés*, auxquels ils déclarent leurs songes et les autres les interprètent ; et ils ont cette opinion qu'ils disent la vérité. » (Thevet, 1983 : 71).

En Nouvelle-France, **Champlain** résume ainsi les conceptions et les manifestations religieuses des nations algonquines du Saint-Laurent, telles qu'il les observa dans les premières années du 17^{ème} siècle :

« Ils ont parmi eux quelques Sauvages qu'ils appellent Pilotoua, qui parlent au diable visiblement, et leur dit ce qu'il faut qu'ils fassent, tant pour la guerre, que pour autres choses, et que s'il commandoit qu'ils allassent mettre en execution quelque entreprise, ou tuer un François, ou un autre de leur nation, ils obeiroient aussi tost à son commandement. Aussi ils croient que tous les songes qu'ils font sont véritables, et de fait, il y en a beaucoup qui disent avoir veu et songé choses qui adviennent ou adviendront. Mais pour en parler avec verité, se sont visions du Diable, qui les trompe et seduit ; Voilà toute la creance que j'ay peu apprendre d'eux, qui est bestiale. » (Champlain, 1951 : 67.)

Citons encore Nicolas **Perrot**, qui vécut plusieurs années avec les peuples algonquins des Grands Lacs dans la dernière partie du 17^{ème} siècle, nous dit relativement peu de choses de la religion des « Sauvages », sans doute à cause de préjugés particulièrement accentués chez lui dans ce domaine, mais il note cependant :

« Ceux d'entre les sauvages, que les François nomment jongleurs, parlent au démon qu'ils consultent pour la guerre et la chasse. » (Perrot, 1864 : 13)

Mais existait-il assez de traits communs entre toutes ces croyances et pratiques pour appliquer le terme « de chamanisme » à des cultures non sibériennes, et jusqu'à quel point ? C'est d'emblée la question de l'aspect **universel** ou **relatif** du chamanisme qui était posée.

3. Problématiques du chamanisme

Dans le premier ouvrage qui prenne le chamanisme comme objet spécifique de réflexion : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), Mircea **Eliade**, fondateur de **l'histoire des religions**, rassemble suffisamment d'informations pour élargir considérablement le champs d'expression du chamanisme. On ne nie plus guère aujourd'hui qu'il existe un chamanisme authentique ailleurs qu'en Sibérie : en Asie et dans les trois Amériques et même dans une partie de l'Afrique (chez les *Bushmen* d'Afrique du Sud notamment). La question d'une éventuelle extension de la notion de « chamanisme » au reste de l'Afrique, à l'Océanie et à l'Europe, aux sociétés traditionnelles en général reste ouverte. Nous verrons si les éléments dont nous disposons nous permettent d'apporter une réponse à cette question.

Dans un article consacré au chamanisme karib, et plus précisément aux *Kaliña* du Surinam, l'ethnologue Peter **Kloos** écrit : « *Shamanism is a relatively individual form of religion* » (Kloos, 1968 : 3). Que sous-tend une telle remarque ? Qu'il existe des formes plus « individuelles », des formes plus « collectives » de religions ? L'expérience **individuelle** est-elle dissociable de l'expérience **collective** ? Les implications d'une telle réflexion, sans doute basée sur l'observation, ne sont pas sans importance et il faut les soumettre à l'exercice de la preuve. Et comment, surtout si l'on prend en compte une dimension individuelle, vécue, des phénomènes ne pas faire détour par les sciences psychologiques ? La croyance, l'imaginaire et surtout le **rêve** dont nous percevons déjà l'importance et le lien avec le chamanisme dans les sociétés traditionnelles, ne sont-ils pas, avant tout, de l'ordre d'une psychologie ? Comment aborder le problème de la « folie » éventuelle du chaman, un thème classique, sans recourir aux outils conceptuels de la **psychanalyse**, même si c'est pour en mettre en question la pertinence ?

□□□□□

2.

LE CHAMANISME DES INDIENS TEKOS (ÉMÉRILLONS) DE GUYANE

1. Présentation des Tekos/Émérillons.

Les *Teko*, connus sous le nom d'*Emérillons*, appartiennent à la famille linguistique tupi-guarani. Ils constituent l'une des six ethnies amérindiennes présentes en **Guyane française** mais sont les seuls à être intégralement compris dans ce département d'outre-mer. Rassemblant entre 400 et 450 personnes¹, ils se répartissent géographiquement en deux groupes :

- celui de la région Maroni-Tampok, vivant dans trois villages mixtes *Wayana/Teko* ;

- celui de la région Oyapock-Camopi, vivant dans une dizaine de villages, et voisins des *Wayãpi*, le second groupe tupi de Guyane.

Il faut ajouter à cette population une communauté teko, largement métissée, établie à Cayenne mais conservant des liens avec les communautés d'origine.

Les Indiens Teko (Emérillon), une ethnie tupi de 400 à 450 membres, en Guyane française, sont traditionnellement **chasseurs, pêcheurs, collecteurs et agriculteurs sur brûlis**.

¹ Sont comptabilisés les individus issus de mariages entre des femmes teko et des hommes d'autres ethnies et qui appartiennent à deux communautés : Wayãpi/Teko ou Wayana/Teko. Le principe d'uxorilocalité selon lequel l'époux d'une femme teko va habiter dans le village de celle-ci, est encore généralement actif chez les Teko/Emérillon, et il affirme une appartenance linguistique, culturelle et sociale dominante des enfants à la famille de la mère.

2. L'idéal tupi-guarani de la « *Terre sans mal* ».

L'un des faits culturels les plus partagés par l'humanité est ce que Mircea Eliade (1971) appelle « la **nostalgie des origines** », le triste sentiment de la perte de quelque chose de précieux, une aspiration consciente ou inconsciente à retrouver un état de béatitude et de bien-être absolus, un « **paradis perdu** » dont l'antichambre serait les espaces rituels (la *okat* des Teko), représentations archétypales du corps maternel. C'est le constat que fait aussi Jean **Servier** :

« Toutes les civilisations traditionnelles sont conscientes d'avoir perdu un "paradis primordial", toutes se considèrent en état de chute. Les termes du mythe varient d'une civilisation à l'autre mais cependant, quelques traits communs reviennent avec insistance : l'homme était immortel ; il ne travaillait pas pour se nourrir, les arbres pourvoient à sa subsistance ; le ciel était proche de la terre et tous les animaux étaient de pacifiques herbivores obéissant à l'homme. » (Servier, 1964 : 333).

Ce « paradis perdu », les Tupi Guarani – qui constituent l'une des plus grandes familles linguistiques des basses terres d'Amérique du Sud – en parlent comme de la « **Terre sans mal** » : *ywy malã ey*. Hélène **Clastres** la définit en ces termes :

« La Terre sans Mal nous est d'abord décrite comme un lieu d'abondance : le maïs y croît de lui-même, les flèches s'en vont seules à la chasse... Opulence et loisirs infinis. Plus de travail donc : danses et beuveries peuvent y être les occupations exclusives. Pas davantage de règles de mariage [...] Enfin, la Terre sans Mal, c'est le lieu d'immortalité, quand, ici-bas, les hommes naissent et meurent » (H. Clastres, 1975 : 83-84.).

La tradition teko est conforme au principe général : le **mythe** qui est l'expression, le support et le guide de cette tradition, nous dit en effet que *Wîlakala*, le Créateur, voulut réaliser cette « terre sans mal » - les Teko la nomment *Alapukup* –, ce monde parfait exempt de tous maux, sans problèmes et sans questions, sans risque aussi. Ce lieu où se rendent les « âmes » (*elaiwõt*) lorsque le corps est en sommeil ou lorsqu'on meurt, ce lieu donc est plutôt ouranien, localisé vers le haut – la **Lune** figure dans bien des mythes comme référence -, mais on le représente aussi comme une île. Il est dégagé de tout nuage et il n'y fait jamais nuit ; on y retrouve ses parents disparus, on y est immortel et la maladie (le paludisme en particulier) est inconnue. Le manioc et tous les produits cultivés dans les abattis y sont abondants, l'envie seule les fait pousser, et très vite. Il y a tout ce que l'on peut désirer et les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent être, elles sont ce qu'on *veut* qu'elles soient : des roseaux sont en réalité de la canne à sucre, un serpent *dzalalak*² (*Bothrops atrox*) est une

² Ce serpent venimeux, assez courant, est appelé "grage-carreaux" en créole guyanais.

râpe à manioc, une raie *tsepali* (*Paratrygon* sp.) est la platine³, des poissons pacous, *paku* (*Myletes pacou*) sont des éventails à feu, *tapekwa*, etc. Dans ce pays de Cocagne, la fête est permanente, c'est dire que le cachiri, la bière de manioc, *kuku*) coule à flot...

3. Les origines mythiques de la fonction chamanique.

Mais la laborieuse mise en place du monde – après plusieurs échecs conclus, chacun, par une catastrophe⁴ –, n'apparaît possible qu'au prix de ruptures successives et de ce que B. **Karsenti** appelle une « dynamique classificatoire »⁵ qui instaurent des différenciations culturelles et sociales : divorce entre l'homme et l'animal, qui fait du premier un chasseur ; perte de l'immortalité ; distinction des sexes ; diversification des espèces, des peuples, des langues, des clans⁶, des cultures ; introduction du rythme nycthémeral, du cycle des saisons, etc.⁷ Ce qu'« invente » *Wilakala*, le monde vivant – la sortie du chaos⁸ – implique nécessairement des dyades⁹, des couples de qualités non nécessairement antagonistes mais complémentaires. Il s'agit d'abord de qualités sensibles : la nuit s'oppose au jour, le froid s'oppose au chaud, le salé au doux, etc. Mais il est aussi question des caractères des espèces : s'il y a des plantes, il y a des herbivores, et ceux-ci supposent l'existence de carnivores... Question encore des affects et des sentiments : l'amour implique la haine, le plaisir le déplaisir, le bien-être la douleur et, cela nous intéresse particulièrement ici, la santé la maladie, etc.

Le mythe teko nous montre aussi la création comme impliquant l'institution de « règles de savoir-vivre ». Un mythème classique de la culture tupi-guarani,

³ La platine est une large plaque de fonte circulaire posée au-dessus du feu domestique et sur laquelle on étale la farine de manioc pour faire la cassave, sorte de grosse galette consommée comme notre pain.

⁴ La première fut l'anéantissement de toute vie par la chaleur excessive du soleil ; la seconde fut un tremblement de terre ; et la troisième un déluge. Nous sommes, selon la tradition teko, dans la période post-diluvienne.

⁵ L'expression est reprise par F. Keck dans le commentaire qu'il fait de *La pensée sauvage* de C. Lévi-Strauss (Keck, 2004 : p. 39.).

⁶ Les Teko avaient anciennement une organisation clanique qui n'est plus opératoire mais dont le souvenir persiste.

⁷ Voir le récit circonstancié de ce mythe de création dans : Navet, 1992 ; Navet 1995.

⁸ Si une définition classique du mot "chaos" nous donne : « Vide ou confusion existant avant la Création » (Robert, 1982), nous ne l'employons pas ici dans le sens de confusion mais de fusion, pas dans le sens de désordre mais de non-ordre.

⁹ Réunion de deux principes qui se complètent réciproquement.

le mythe de l'**inceste de Lune**, qui figure comme un épisode du grand cycle de la création des Teko, raconte que, pour avoir fait l'amour avec sa soeur, Lune, personnage masculin, a du quitter le monde d'ici-bas, et c'est lui qui, de son séjour céleste, fit la leçon aux hommes :

« Je croyais que nous pouvions faire comme les chiens, comme les animaux, coucher les uns avec les autres, les frères avec les soeurs, les filles avec leurs pères... Oubliez cela, il faut penser à faire des familles maintenant. Ne faites pas comme moi, si je vois que vous agissez ainsi, ce sera la fin du monde. »

Selon la tradition teko, c'est *Wilakala* lui-même qui introduisit l'interdit de l'inceste et des « règles de parenté » qui prescrivent, par exemple, le mariage entre cousins croisés. Ces **règles** sociales se doubleraient, si l'on peut dire, de règles « biologiques », et c'est aussi le Créateur qui inventa les douleurs cataméniales et celles de la parturition :

« Avant, les femmes accouchaient facilement ; le bébé naissait, se levait et criait : "Papa" ! » en courant vers lui. Comme tout le monde couchait avec tout le monde, c'est l'enfant qui reconnaissait son père. Après que Dieu eut donné un sexe à la femme et créé le cycle menstruel, on cessa de faire n'importe quoi. »

Suivant les termes du mythe, c'est clair, ce sont les êtres humains qui créent les complications :

« Dieu, ajoute le narrateur, n'a pas voulu ça. » Il n'a pas voulu que les femmes connaissent les douleurs des règles et de l'enfantement, c'est l'une d'elles qui a trouvé que « ce n'était pas bien comme ça. » : « Ah, dit alors *Wilakala*, puisque c'est ce que vous voulez, vous aurez mal ! »

Le mythe, décidément riche d'enseignements, nous dit aussi pourquoi les choses de ce monde s'inscrivent nécessairement dans une temporalité. Laissons à nouveau parler le narrateur :

« Après avoir créé le plaisir sexuel et défini le processus de reproduction, *Wilakala* s'adressa aux hommes : « Voyez, la femme est enceinte, quand elle accouchera le bébé criera "Papa !" . Alors, le père doit prendre l'enfant dans ses bras. ». Mais le premier homme qui se trouva dans cette situation, dégoûté par l'aspect du nouveau-né, ne s'occupa pas de son enfant qui tomba par terre et se mit à pleurer. C'est pour ça qu'aujourd'hui les bébés pleurent à la naissance, et c'est aussi pourquoi, comparativement avec les autres espèces animales, les êtres humains mettent si longtemps à se développer et à acquérir leur autonomie (langage, locomotion, maturité sexuelle), pourquoi ils sont sujets aux maladies. »

Autrefois, les hommes et les autres espèces animales vivaient en intimité partageant les mêmes espaces, vivant dans les mêmes communautés, ayant des relations sexuelles :

« *Wilakala* avait placé le gibier comme des poules ; le pécaré se promenait dans le village, les animaux n'étaient pas sauvages et tu les tuais comme ça tout simplement quand tu en avais

besoin. Tu allais à la rivière et les poissons *aïmaras*, *tale'it*, étaient là, ils nageaient à côté de toi, ils s'amusaient avec toi ; quand tu voulais en flécher un, c'était facile, *tchac !*, il n'y avait qu'à se servir..."

Mais, une fois encore, un homme s'avisa que "ça n'allait pas comme ça" et *Wïlakala* éloigna les animaux. Désormais, il fallut, à l'homme, effectivement devenu chasseur, parcourir de longues distances en forêt pour tuer de quoi alimenter sa famille. »

Lassé de l'indiscipline des êtres humains, déçu sans doute aussi de ne pouvoir réaliser son rêve de créer une « terre sans mal », *Wïlakala*, suite à une dernière vexation¹⁰, se fâcha et abandonna le monde à son double négatif, *Tembetsi*, figure teko du « diable ». L'être humain, coupé désormais de ses racines et du monde, doit renoncer à la condition paradisiaque et il devient, plus qu'un être de *besoin* – condition de tout être vivant –, un être de *désir*, un être en manque, vulnérable, soumis au mal et à la maladie. L'insatisfaction, la frustration deviennent les moteurs de sa vie.

Toutefois, il leur offre une dernière chance de l'accompagner dans son "pays". Mais, une fois de plus, les hommes ne saisissent pas leur chance, et seul l'un d'entre eux trouve le courage d'affronter l'inconnu. Cet homme, dont on nous dit parfois d'entrée de jeu qu'il est un peu chamane, arrive, après un périlleux voyage¹¹, au pays du Bon Dieu :

"Là, ce n'est pas comme en bas, il n'y a pas de terre, pas de ciel, seulement le vide. Le Bon Dieu peut voir très loin comme avec des jumelles, mais il peut voir aussi ce qui est très petit, comme au microscope. La maison de Dieu est transparente comme une vitre ; on voit les os, le squelette, tous les organes des gens, comme lorsqu'on passe une radio. Accueillant son hôte, *Wïlakala* lui demande : 'Ah, tu es venu me voir *padze*, est-ce que tu as peur ?' - 'Non, je n'ai pas peur' - 'Qu'est-ce que tu veux ?' - 'J'ai faim, je voudrais manger'. Il y a comme un tintement de cloche¹², et la nourriture est là. Quand tu manges, on voit descendre les aliments dans ton corps."

Avant que l'homme reparte, *Wïlakala*, l'intronisant ainsi premier *padze*, lui enseigne tous les secrets de la *malaka*, attribut symbolique de la fonction chamanique ; il lui apprend comment, en l'agitant et en chantant, on peut entrer en contact ("téléphoner") avec les puissances d'en haut qui régulent la vie terrestre :

"Mais surtout, insiste *Wïlakala*, il ne faut pas avoir peur ; si tu as peur, tu ne peux pas voir, tu n'as aucun pouvoir". Le Bon Dieu quitte l'homme en lui confiant : 'Maintenant, j'habite ici, je ne viendrai plus chez vous'. Le lendemain, le *padze* arrive dans son village et explique tout aux autres : 'C'est ça que le Bon Dieu m'a dit : Je vous donne la *malaka* pour me remplacer. S'il tombe trop de pluie, vous faites *malaka*¹³ en vous adressant à Wāndet ; vous parlez un peu avec lui, et bientôt il fait du soleil. Si le soleil chauffe trop, s'il fait trop sec, vous faites *malaka*, la pluie tombe'. Telles sont les paroles de *Wïlakala*."

¹⁰ Alors qu'il avait sollicité du poisson pour son repas, *Wïlakala* ne reçut des hommes qu'un petit poisson plein d'arêtes. Une autre version dit que *Wïlakala* se fâcha parce qu'un homme avait cassé sa flûte en os de daquet.

¹¹ Cette odyssee est décrite dans un autre mythe.

¹² « Comme chez les gens riches » me précise le narrateur.

¹³ "Faire *malaka*" signifie, en termes courants, accomplir un rite chamanique.

Quel est donc ce monde, entre «le diable et le bon dieu», dans lequel les Emérillon mettent de l'ordre, comment y évoluent-ils ? A quelles règles obéissent-t-ils ? Quelles relations instituent-t-ils avec leur environnement humain et non humain, visible et invisible ? Les mythes, sans contredire la science, vont nous aider, là encore, à comprendre une philosophie et des pratiques qu'on pourra qualifier, sans trop anticiper, d' "**écologiques**".

4. La philosophie des Teko.

Un monde sans peine, sans douleur, sans maladie, sans décomposition de ce qui est composé, n'est donc pas possible en *ce* monde ; une « terre sans mal » ne peut simplement pas être réalisée ici-bas. Et il y a aussi, il y a surtout, l'angoisse, le questionnement face aux mystères auxquels les êtres humains se trouvent confrontés : celui de la mort, mais aussi celui de la naissance. S'il y a de la vie, il y a de la mort, la bonne santé n'existe pas sans la maladie, mais quel sens donner à tout cela ? Il semble qu'une grande partie de la vie religieuse – croyances et rituels – de l'humanité corresponde à un effort constant de répondre à cette angoisse existentielle.

La morale de l'histoire, qui est un simple constat, est que la Création – puisque le monde est ici l'objet d'une création -, si elle a perdu cette unité, facteur d'**équilibre** et d'**harmonie**, qui est celle de la « Terre sans mal », n'est pas pour autant un ensemble hétéroclite et kaléidoscopique de parties disjointes. Les Teko ont clairement une **vision holistique** de l'univers : tous les êtres vivants sont dans un rapport d'**interrelation** et d'**interdépendance**, et toute atteinte portée à l'une des parties affecte nécessairement l'ensemble¹⁴. Par exemple, faire souffrir inutilement les animaux que l'on tue pour se nourrir, ou les animaux domestiques, peut être la cause d'une maladie pour soi-même ou l'un de ses proches.

Le monde est ainsi composé d'une infinité d'éléments distincts et différenciés, humains et non humains, visibles et invisibles, et la seule façon de le maintenir dans son fragile équilibre est, pour l'être humain, de respecter des lois naturelles qui sont de **conciliation** et non d'**opposition**, d'ouverture et non de fermeture. Sommairement, on peut caractériser les sociétés traditionnelles – et c'est par quoi nous les définissons ainsi - comme répondant au souci de maintenir un **triple équilibre** :

¹⁴ C'est le fameux "effet papillon".

1. l'équilibre des relations que les êtres humains entretiennent, individuellement et collectivement, avec leurs environnements non humains, visibles et invisibles ;

2. l'équilibre des relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres, au sein de chaque communauté et entre les communautés ;

3. l'équilibre de l'individu.

L'imperfection du monde créé est aussi marquée par l'apparition et la diversification des sentiments et des émotions qui caractérisent au fond, de façons positives ou négatives, la vie elle-même. Le mal et de la maladie sont d'autres manifestations que la Terre sans mal est inatteignable et même, comme lieu du contre-ordre et de l'asocialité¹⁵, contraire à la vie. Si les équilibres qui constituent l'idéal absolu des sociétés amérindiennes, celui de la Terre sans mal chez les Tupi-Guarani, étaient réalisés ce serait l'anéantissement de la création.

La **maladie** et la **mort** constituent le lot commun des créatures vivantes, et il existe notamment, parmi les nombreux désordres qui peuvent affecter l'ordonnement du monde, toutes sortes de **troubles organiques**, physiques ou psychiques. Toutefois, *Wlakala* dont la compassion est constante malgré tous les outrages, a donné à ses créatures, suivant le principe d'une **homéostasie généralisée**¹⁶, les moyens de prolonger leur séjour sur terre et de le rendre agréable : l'environnement offre à chaque individu, à chaque communauté humaine ou non humaine, de quoi réparer les désordres. Il existe d'abord, pour les troubles de la santé, une médecine familiale dont les « **médicaments** » (au sens le plus large) sont une connaissance commune et/ou accessible à tous ; elle est largement, mais non exclusivement, à base de produits végétaux.

5. *Po'āng* : des plantes et des hommes.

La **médecine** teko n'est pas seulement psychosomatique, son caractère holistique, conforme à la philosophie générale, ne s'applique pas uniquement au corps et à l'esprit, mais il implique l'ensemble de la création avec lequel les êtres humains sont dans un rapport d'obligation. Des notions comme celles de maladie, *mbaela'i* ou de thérapie recouvrent donc chez les Teko un champ sémantique plus large que leurs homologues occidentales. Il faudrait, par

¹⁵ Voir, à ce propos la démonstration d'H. Clastres, 1975, p. 83.

¹⁶ Très significative est cette remarque d'une jeune femme teko dans le cadre d'un projet de Parc national dans la forêt guyanaise : « Nous avons tant d'interdits qu'il est inutile, pour ce qui nous concerne, de réglementer la chasse et la pêche ».

exemple, inclure dans les **thérapies** des pratiques qu'on aurait autrefois qualifiées de "magiques" et dont l'**efficacité symbolique** n'est plus à démontrer. On trouvera donc dans la **pharmacopée**, des plantes, les *po'āng*, – pour s'en tenir au domaine végétal – susceptibles de guérir des désordres organiques ou mentaux, des troubles du comportement, mais aussi de garantir de bonnes relations des êtres humains avec le reste du monde, visible (animaux) et invisible (les *kaluwat*).

Dans ce cadre, qui fonde une véritable éthique, en chaque circonstance de la vie, l'homme et la femme ont obligation de respecter un certain nombre de règles, *edzekwaku*, dont le caractère peut être **prescriptif** ou **proscriptif**. Selon qu'il est *padze* (voir plus loin) ; qu'il/elle est nouveau parent, veuf/veuve, ou simplement malade, l'homme et la femme doivent notamment s'abstenir de consommer certains produits, et le chasseur a interdiction de tuer telle et telle espèce animale. Le non-respect de ces règles a des conséquences sur la santé du fautif ou sur celle de ses proches, mais aussi sur les équilibres écologiques et même cosmiques. Comme il existe toujours des solutions aux problèmes du quotidien, afin de rétablir les équilibres perturbés, à quelque niveau que ce soit, il y a des remèdes (végétaux ou animaux) en cas de non-respect des interdits.

Tatu po'āng est une plante que l'on consomme lorsqu'on a pas respecté l'interdit de tuer le tatou à neuf bandes, *tatu* (*Dasypus novemcinctus*). Si l'homme a tué un agouti, *akutsi* (*Dasyprocta aguti*) malgré un interdit, il existe une préparation, *akutsi po'āng*, pour annuler les effets négatifs : on fait bouillir les poils et les os de l'animal et l'on se baigne dans l'eau de cuisson. Pour l'interdit de chasse du sapajou fauve, *ka'i* (*Cebus apella*), on utilise une fougère : *ka'iluwadj*¹⁷ (prob. *Pityrogramma calomelanos*). Pour le singe hurleur roux, *akiki* (*Alouatta seniculus*), on fait bouillir de l'écorce de l'arbre *akikinami*¹⁸ et l'on se baigne avec la décoction. On procède de la même façon pour l'interdit de chasse de l'atèle, *kwata* (*Ateles paniscus*), mais c'est de l'écorce de l'arbre *walolo* (ou *waletsi* ?) – un arbre dont les atèles apprécient les fruits – qui est bouillie. Les Teko connaissent encore un *tawato po'āng* qui concerne les rapaces diurnes, etc.

Comme dans toute société traditionnelle, l'enfant tient une place centrale dans la culture teko, et l'importance du secteur pédiatrique et pédopsychiatrique de la médecine est en proportion. Des précautions doivent être prises avant même la naissance. Il existe des "interdits" (*edzekwaku*) qui concernent la future mère comme le futur père ; ils visent à inscrire le futur nouveau-né dans le tissu relationnel qui inclut toutes les créatures dans un réseau d'interdépendance : animaux, plantes, êtres humains, éléments... Si l'un des conjoints coupe une liane

¹⁷ Litt. « queue de sapajou » .

¹⁸ Litt. « oreille de singe hurleur ». J'ignore la préparation.

ponem, la femme risque d'avoir une fausse-couche. Une femme teko qui attend un bébé ne doit pas consommer, par exemple, des bananes philippines¹⁹ (*imbotutsi*) sous peine de donner naissance à des jumeaux²⁰. Dans ce cas, l'on considère que seul l'un des deux est le fils ou la fille du père géniteur ; l'autre a pour père un esprit (*kaluwat*), et, n'étant pas humain, il est renvoyé dans le monde d'où il vient, en l'occurrence mis à mort et enterré²¹. De même, une femme enceinte ne peut-elle pas manger de main ou de tête de singe atèle, *kwata* (*Ateles paniscus*) ; si elle ne respecte pas cet interdit, l'enfant naîtra, respectivement, avec des doigts surnuméraires (polydactylie) ou dépourvu de raison.

Nous avons détaillé ailleurs²², toutes les précautions qui sont prises par les parents et la communauté pour assurer à l'enfant une bonne entrée dans le monde, et les différentes étapes du développement différencié des filles et des garçons. Nous retiendrons surtout ici ce qui concerne l'usage des plantes guérisseuses : les *pitāng po'āng*²³. Physiquement, il existe de nombreuses pratiques, outre les interdits dont nous avons parlés, pour assurer la bonne santé du nouveau-né. Les feuilles de la plante arbustive *atsiyāmbat* appliquées sur la plaie ombilicale en accélèrent la cicatrisation. Plusieurs plantes sont susceptibles de soigner une diarrhée, un mal dont les enfants, mais aussi les adultes, sont souvent victimes chez les Indiens de l'intérieur guyanais : *akīkika'a*²⁴ (décoction) ; *watīli* (décoction), etc. *Totenakāngala* donne de l'appétit aux enfants, etc.

Juste après la naissance de son enfant, le père, comme la mère, entame une période de repos qui, chez lui, correspond à ce que les ethnologues appellent la « **couvade** ». Durant ce laps de temps il ne doit tuer aucun animal car cela nuirait gravement à la santé du nouveau-né. Jusqu'à trois mois après la naissance, le père ne doit pas tuer d'oiseau Pénélope, *mbalai* (*Penelope marail*, un gallinacée) ; s'il ne respecte pas cet interdit, le bébé peut tomber malade, devenir fou ou mourir. Il faut alors « laver » le nourrisson avec une décoction de toute la plante (tige, feuilles et fleurs) de *mbalaikulukak*²⁵ (Loranthacée ?) dans de l'eau tiède ; « ça fait sortir la maladie ». Le nouveau père n'a pas le droit non

¹⁹ Il arrive que dans un régime deux bananes soient collées par la peau.

²⁰ La naissance d'enfants siamois n'a jamais été évoquée devant nous, mais si une telle occurrence intervenait, l'enfant serait tué comme tout nouveau-né présentant de graves anomalies physiques décelables.

²¹ Signalons un changement récent de la coutume : aujourd'hui, lorsque a lieu une naissance gémellaire, l'un des deux enfants est pris en charge par une autre famille.

²² Voir Navet, 1993.

²³ Litt. : « les remèdes pour les enfants ».

²⁴ *Akīkī* est le singe hurleur roux (*Alouatta seniculus*).

²⁵ Litt. : « cou de Pénélope ».

plus de tuer de hocco, *mbitu* (*Crax alector*, un gallinacée) sous peine de rendre son enfant malade ; le remède au non-respect de cet interdit est *mbituakāngala*²⁶ (*akapila* ?) : on broie les feuilles de cet arbre dans de l'eau froide et on lave les enfants avec cette macération. Le même interdit existe pour le troisième gallinacée commun de ces régions : l'agami, *dzakami* (*Psophia crepitans*). Le contre-poisson est *dzakamika'a*.

D'autres techniques, empruntant aux mondes animal et végétal, garantissent, chez l'enfant, un bon développement des facultés propres à chaque sexe. Ainsi, par exemple, pique-t-on les tétons d'une petite fille avec un bec d'oiseau-mouche (*tukutsi*) pour que ses seins se développent normalement ; elle ne doit pas s'asseoir sur un banc d'homme, concave, car cela nuirait à la croissance de son bassin en rendant difficiles les accouchements. Pour que les enfants grandissent, on leur verse sur la tête de l'eau contenue dans les tiges de bambou *kwamā*, etc. Un bébé chétif, pour qu'il grossisse, sera plongé dans un bain d'eau où a macéré un produit du râpage du rhizome de la plante *alapalu* (*Maranta ruiziana*, marantaceae). Une macération des grandes feuilles d'une plante nommée *tatapililit* calme la fièvre des enfants. Le jus de tabac, *petim* (*Nicotiana tabacum*) est vermifuge. La plante nommée *taine* est, selon les Teko «comme un vaccin» ; l'enfant plongé dans une décoction de ce végétal est supposé prémuni contre toutes sortes de maladies (toux, fièvre, céphalée...).

Une autre plante, *dzalatu'ak* (prob. *Peperomia* sp, Piperaceae), permet d'« apprivoiser », de rendre moins craintifs les petits orphelins qui pleurent beaucoup. Mais on peut aussi « laver » plusieurs fois des enfants qui pleurent trop dans un bain de macération de l'écorce râpée de *Kalaipe'i* (Préfontaine blanc, *Pithecellobium corymbosum*, Mimosoïdae).

6. Une éducation à la nature.

Les principes de base qui régissent l'éducation teko reposent d'abord sur une connaissance fine des composantes de la nature humaine. La grande liberté – liberté "surveillée" il est vrai - laissée à l'enfant, au sein de ses collectivités d'appartenance, de faire ses propres expériences, positives ou négatives, débouche nécessairement sur un sens visible de ses responsabilités. Il importe que l'enfant, comme plus tard l'adulte, se sente bien dans sa peau, dans sa tête, dans son milieu social et dans son environnement naturel et surnaturel.

L'apprentissage *in situ* du comportement animal, mais aussi des propriétés et des vertus des végétaux, comestibles, médicinaux ou poisons, etc., est partie

²⁶ Litt. : « couronne de hocco ».

intégrante de l'éducation. C'est ainsi que, petit à petit, le jeune puis l'adulte acquièrera le savoir nécessaire au chasseur et les bases d'une pharmacopée ordinaire qui lui permettra de soigner les maux courants.

Les plantes médicinales sont récoltées en forêt, sur les rives des cours d'eau, mais on peut aussi les cultiver à la périphérie du village. La croyance existe que si l'on enterre la dépouille d'une loutre, *tsololo* (*Lutra ennudris*) au pied d'un fromager²⁷, *kumaka* (*Ceiba pentadra*), toutes sortes de plantes médicinales pousseront sur le corps pourrissant...

Plusieurs plantes calment les céphalées en général : *akāngalaipo'āng* (*Lycopodium* sp., Lycopodiaceae) est administrée sous la forme de compresses de la racine macérée dans de l'eau appliquées en compresse sur la tête. Un mélange de feuilles de manguier, *māng* (*Mangifera indica*) et de pommier cajou, *kadju* (*Anacardium giganteum*) broyées dans de l'eau que l'on boit (trois jours de suite) après macération supprime la fièvre et les céphalées. On peut, dans le même but, prendre un bain de ces mêmes feuilles. Les feuilles de *tadjalihim* en macération donnent une boisson qui, consommée deux jours, soigne les céphalées. Une macération de feuilles de *pa'idjawa* agit contre une fièvre éruptive.

Alimbakwa, une liane (prob. une Apocynaceae), bue en décoction soulage les maux d'estomac ; en lavage, toujours en décoction, elle est fortifiante. Les petites feuilles lancéolées de *dzādi*, malaxées avec de l'encens, *tsipō*, et du roucou, *uluku* (*Bixa orellana*) et appliquées sur les plaies sont hémostatiques, elles arrêtent l'écoulement du sang. Le produit de râpage du bulbe filamenteux de *djilīwe* macérée, pris en gargarismes est fébrifuge et apéritif. *Dzalat'u'ak*, dont nous avons vu les propriétés sédatives, est bonne aussi en infusion, pour combattre la fatigue et l'aérophagie. Un bain des fleurs de *kwachilata* (*Cassia alata*, Caesalpiniaceae) guérit les dermomycoses et la gâle (*wochi*²⁸). Les feuilles écrasées de *totingapo'āng* en infusion dans de l'eau très chaude et salée donnent un liquide qu'on applique pour soulager les démangeaisons.

Les feuilles de l'arbre *kutsapodj* mélangées avec des feuilles de *tampok* sont apéritives en bain de bouche, mais aussi propitiatoires : on se baigne les mains dans de l'eau où l'on a écrasé des feuilles de *kutsapodj* pour avoir de la chance à la pêche et à la chasse. *Mbale* est aussi une plante arbustive dont la feuille mâchée est apéritive. *Mbukumbuku* (*Montrichardia arborescens*, Araceae) est une plante ripicole²⁹ très commune qui soigne les plaies internes par application de la tige séchée à l'endroit de la lésion. Une infusion des jeunes feuilles de

²⁷ Le fromager est un arbre central dans l'imaginaire teko ; il est censé abriter divers « esprits » (*kaluwat*).

²⁸ *Wochi* est un emprunt au wayana *ōsi*, désignant les dermatoses et/ou les abcès.

²⁹ Le qualificatif de « ripicole » s'applique aux plantes qui poussent le long des cours d'eau.

tampok est bonne contre les vomissements bilieux et une fièvre légère. Le liquide de pressage des racines de bois-canon, (*Cecropia obtusa*) est efficace contre le paludisme. On fait bouillir de l'écorce de l'arbre *watili*, on se baigne dans le produit rouge et l'on boit l'infusion ; cela guérit les diarrhées les plus sévères. En cas de boulimie, on passe des fruits rouges de *yuluweipo'ã* (antiapéritive), sur les lèvres pour couper la faim, etc. De la racine écrasée de *kalawata* (une broméliacée) est appliquée sur une dent douloureuse, tandis que le suc que l'on obtient en écrasant des feuilles de *tap̄tiapo'ãng* versé directement dans l'oreille soulage la douleur.

Les feuilles malaxées de *dzapone*, une plante rare qu'on trouve notamment sur la haute Camopi, sont appliquées sur les morsures de serpent pour faire sortir le venin. On peut aussi gratter l'intérieur du fruit de *mbodjuwila*³⁰ et badigeonner le produit sur la morsure. Un mélange de pétrole de lampe et de tabac écrasé est aussi supposé guérir les morsures de serpent. Le jus de la feuille de *tsepalipo'ãng* est appliqué sur une pique de raie *tsepali* (*Paratrygon* sp.) pour en apaiser les effets douloureux. Pour éliminer les vers macaques *uu* (*Dermatobia hominis*), on applique sur les endroits où ils se sont nichés des racines écrasées de *wiluataджа*. *Dzap̄t̄ilo'u* est vermifuge...

Il existe une maladie connue sous le nom de maladie *oke oke* qui se manifeste par une atrophie des muscles de la jambe avec pour conséquence une pliure de la jambe et qui affectait plusieurs Teko de la période historique. Une préparation non végétale appelée *mbodju kawan*³¹ était un remède contre ce mal : on tue un anaconda *mbodju'u* dont on laisse pourrir la dépouille. On récupère la graisse et l'on pile les os que l'on dépose dans unealebasse. On frotte le genou malade avec la graisse et l'on marche sur l'os pilé afin de pouvoir à nouveau marcher...

Toli est une plante herbacée à bulbe ; si quelqu'un est fâché contre toi, tu grattes le bulbe dans de l'eau froide et tu asperges les lieux fréquentés par la personne autour de sa maison : « Après elle n'est plus fâchée ».

7. Les *ponãng*, l'infortune et la folie.

Les Teko connaissent une autre catégorie de végétaux, les *ponãng* qui ont vertu propitiatoire et sont censés attirer les animaux que l'on convoite à des fins alimentaires ou d'autres usages. Pour avoir de la chance à la chasse, on se frotte les aisselles et les genoux avec des feuilles de l'arbre *dzalatadj* (« ça brûle

³⁰ Litt. « l'arbre du serpent ».

³¹ Litt. « os de serpent ».

comme du piment »). Le chasseur qui porte sur lui des feuilles de *tso'oponãng* attirera les daguets rouges, *tso'o* (*Mazama americana*). On peut aussi mettre un peu du bulbe râpé de *kalidjakuponãng* dans un flacon de parfum et l'on se passe le produit sur le corps ; lorsqu'on va à la chasse on a toute chance de voir un daguet gris, *kalidjaku* (*Mazama gouazoubira*) et de le tuer. Il existe ainsi des *ponãng*, le plus souvent des plantes, portées par le chasseur pour avoir la chance de trouver des pécaris à lèvres blanches, *tadzau* (*Tayassu albirostris*) ; un tapir, *mbaipuli* (*Tapirus terrestris*) ; des singes hurleurs roux, *akiki* (*Alouatta seniculus*). Pour les poissons, on froisse une plante appelée *pilaponãng* pour en extraire un jus dont on mouille l'hameçon et la canne et/ou la main pour attirer le poisson.

Il existe aussi des *ponãng* pour éviter les mauvaises rencontres en forêt, celles d'un jaguar ou d'un serpent par exemple. Dans ce cas, il suffit de porter la plante sur soi.

D'autres *ponãng* permettent de trouver un(e) conjoint(e), un(e) amant(e). A cette fin, on prend, par exemple, de la sève gluante de l'arbre appelé *tsalikwanã* que l'on frotte sur une partie du corps de la femme désirée ; elle reste « collée » à toi, amoureuse, elle ne te quittera jamais jusqu'à la mort. On peut aussi mettre cette substance dans une lotion ; on s'en met sur la main et en dansant on en passe sur le dos de la femme (cela marche aussi dans le sens « femme-homme »). Des *ponãng*, au contraire, provoquent une séparation...

Une menace toujours présente chez un homme est celle d'être atteint du *panem*³², la malchance à la chasse lorsque le gibier semble fuir le chasseur. C'est une plante appelée *uluwatadja* (ou *mbodjapane*) qui, placée intentionnellement sur le chemin du chasseur, fera que celui-ci ne verra pas de gibier. Il existe un rituel complexe pour contrecarrer ce qui est souvent un sort lancé par une autre personne par l'intermédiaire d'un *padze*.

Les Teko accordent la plus grande attention aux rêves³³, premiers psychotropes³⁴, qu'ils considèrent comme porteurs d'informations sur les préoccupations de l'individu, ses rapports avec le monde et avec lui-même, et aussi sur ce que réserve l'avenir. Mais contre certains rêves générateurs d'angoisse il existe une fougère appelée *ka'iluwadj*³⁵ (*Pityrogramma calomelanos*, Pteridaceae) dont on applique les feuilles sur le front des enfants

³² Voir le chapitre que P. Clastres (1972) consacre à ce phénomène chez les Guayaki, une ethnie tupi du Paraguay.

³³ Voir Navet, 1990.

³⁴ Dans une acception large, nous qualifierons de « psychotrope », toute substance ou moyen modifiant l'état de conscience.

³⁵ Ce mot signifie « queue de sapajou » à cause de la forme des vrilles de la plante.

qui font des cauchemars ; de jeunes pousses frottées sur le visage guérissent la folie. Cette plante est aussi efficace contre les céphalées. *Ka'apiye*, la citronnelle (*Cymbopogon citratus*, Graminaceae), macérée, et sous forme de bain, agit aussi contre les cauchemars des enfants, en plus d'avoir une action fébrifuge. Les plantes de la catégorie *mamanōwan a'e po'āng*³⁶, comme *Tutsitina'iñ*³⁷ préservent de la folie.

Au contraire, certaines plantes, dont l'usage relève davantage de la compétence, du pouvoir du *padze* (chaman), peuvent être utilisées pour rendre folle une personne dont on veut se venger. C'est par exemple *mbutugaluwadj*³⁸ (*Trichomanes vittaria*, Hymenophyllaceae), une fougère abondante sur le Maroni qui est utilisée comme « poison » pour tuer quelqu'un. On en met dans la boisson de la personne ou on en pique une feuille dans ses excréments : cela provoque une hémorragie interne et des saignements anaux fatals.

8. L'école des chamanes.

Nous l'avons vu, le mythe d'instauration du monde se termine par l'intronisation par *Wilakala* du premier chaman, du premier *padze*. Parce qu'il a eu le courage d'aller au-delà et d'accompagner Dieu dans sa « maison », là où tout est donné sans qu'il soit besoin de le demander ou de faire effort pour l'obtenir, ceci après avoir affronté de nombreux périls, il mérite d'être l'intermédiaire nécessaire entre Dieu qui ainsi n'abandonne pas totalement les êtres humains au pouvoir de *Tembetsi*, du mal.

Le *padze* est assurément un être d'exception car il peut quitter ce monde, être absent, ce qui implique un certain degré d'asocialité, mais surtout il apprend à contrôler son désir de fuir le monde limité et en proie au mal engendré par *Tembetsi*, pour le bien de ses semblables.

L'**atypie**, une personnalité d'exception ne sont pas forcément facteurs d'exclusion, la marginalité par rapport aux normes courantes, celle que représente par exemple la personnalité exceptionnelle du chaman, est même, dans certaines limites, nécessaire.

Le privilège du *padze*, qui fait de lui un « rêveur professionnel » c'est de pouvoir naviguer à son gré entre les mondes visibles et invisibles. Mais les Emérillon sont bien conscients que cet avantage est à double tranchant : si, en se rendant dans les mondes autres, le *padze* peut découvrir la source des désordres

³⁶ Litt. : « médicament contre la folie ».

³⁷ Litt. : « coeur de la tortue ».

³⁸ Litt. : « queue de grand momot ». Le grand momot, *mbotu* (*Momotus momota*) est un oiseau.

qui perturbent ce monde, s'il peut refaire le monde, il peut aussi, logiquement, le défaire. La société aimerait que le *padze* oeuvre pour son bien-être et qu'il ne tire pas avantage de ses pouvoirs acquis à force de courage et aussi, nous allons le voir d'une certaine abnégation.

Aujourd'hui, chez les Emérillon, la fonction de *padze* est exclusivement réservée aux hommes, pourtant un mythe raconte l'histoire de *Kailu*, une femme-chaman qui combattit un monstre qui venait au-dessus du village dans ce qui est décrit comme une "soucoupe volante", *tsemu*, avec une lance pour percer le cou des gens. Cette femme "bloqua" magiquement la soucoupe en la "collant" sur le flanc d'une falaise. Les occupants de ce véhicule se décomposent et la sanie cadavérique, en tombant, se transforme en serpents grage-carreaux, *dzalalak*. Les Emérillon disent que les femmes sont toutes un peu chamanes par nature et qu'elles seraient trop dangereuses si elles devenaient *padze*, c'est pourquoi l'accès à cette fonction leur est maintenant fermé.

Il existe en fait différentes façons de devenir *padze*. Un *padze* émérillon aura spontanément tendance à transmettre son savoir et son pouvoir à l'un de ses fils, mais si aucun ne révèle de **prédisposition** à cette exigeante formation, il instruira d'autres jeunes hommes. Ce peut être des Emérillon, mais aussi des membres d'autres ethnies (wayãpi, wayana...). Le chamanisme s'affirme, à ce simple niveau, comme transculturel.

L'**initiation** par un chaman confirmé peut développer une aptitude à la fonction chamanique, mais celle-ci peut être révélée fortuitement et soudainement par la confrontation vécue par un homme jeune avec une circonstance exceptionnelle : la rencontre d'un *kaluwat*, l'implication dans un événement bizarre, exceptionnel, etc. Un enfant qui se lève la nuit et disparaît plusieurs jours manifeste certainement une nature chamanique. On dira qu'il s'est fait enlevé par les *kaluwat* qui l'ont ainsi désigné pour être un intercesseur entre le monde humain et les au-delà.

Il existait autrefois un véritable rituel d'initiation chamanique dans une vaste construction ronde, *tapituluwa* entièrement fermée et entourée d'une enceinte de feuilles. On y buvait le *kukue'e* - ce nom signifie, de façon significative, "vraie" bière de manioc - un **cachiri** rouge qu'on ne buvait qu'à cette occasion. Des enfants, dès l'âge de dix ans, étaient initiés par un "maître" qui agitait la *malaka* et leur faisait prendre du *takweni* pour recevoir la vision. Les enfants jeûnaient cinq jours pendant lesquels ils apprenaient aussi les chants ; ensuite ils restaient soumis à des interdits, *edzekwaku*. Les femmes, si elles n'étaient pas initiées, pouvaient toutefois pénétrer dans la *tapituluwa*, "pour voir".

9. La rencontre avec les *kaluwat*.

La prédisposition, marquée par des comportements étranges, comme une propension à rêver, l'implication du candidat chaman dans des événements

exceptionnels, ne suffit pas à confirmer une vocation de chaman. Les Teko s'accordent à dire que la rencontre avec les *kaluwat* est nécessaire ; ce sont eux qui donnent au futur praticien les esprits auxiliaires dont il aura besoin pour opérer, et eux aussi qui ont enseigné aux êtres humains les chants chamaniques : “Si les *kaluwat* ne veulent pas que quelqu'un devienne *padze*, il ne le sera pas ; tu peux rester à jeûner dans ton hamac, le *kaluwat* ne viendra pas te voir.”

Adjela est le fils du *padze Kutšili* ; il nous parle de l'initiation chamanique telle qu'elle se déroule de nos jours :

“Si tu veux devenir *padze*, tu accroches ton hamac en haut du carbet et tu te couches. Tu restes sans manger pendant peut-être trois jours pendant lesquels il ne faut pas non plus avoir de relations sexuelles. Tu peux alors recevoir, dans ton sommeil, la visite d'un *kaluwat* qui s'adresse à toi : “Tu veux être *padze* ?” Et toi tu réponds : “Oui, je veux devenir *padze*, c'est pour cela que je reste là comme ça.” Alors, le *kaluwat* te donne les “lunettes” : “Tiens, je te donne ça”. Tu mets les “lunettes” et, dès lors, tu peux voir la nuit comme le jour.”

Ainsi la rencontre avec les “esprits”, en d'autres termes l'expérience hallucinatoire, qui détermine la vocation chamanique, peut-elle être provoquée par le jeûne, mais elle peut aussi être fortuite. Voici deux témoignages :

« Après, tu vas te coucher et tu restes peut-être deux mois, trois mois comme ça. Les *kaluwat* viennent te voir quand tu dors et te parlent beaucoup. En fait, quand tu dors, c'est *ndelaiwöt*, ton "ombre" qui parle avec les *kaluwat*. »

“Tu peux marcher seul en forêt, tu chasses par exemple. Peut-être portes-tu sur le dos, dans une hotte, le gibier que tu as tué. Soudain, tu entends siffler. C'est un *kaluwat* qui manifeste ainsi son désir de te parler, en sifflant. Tu es surpris car tu es seul ; peut-être, penses-tu, est-ce un animal dangereux qui va te tuer. Plusieurs fois, le *kaluwat* siffle, et, à la fin, tu le vois. Il s'adresse à toi : “Où vas-tu ?” - “Ah, moi je retourne au village”. Tu poses à terre ta hotte de portage et interroge à ton tour le *kaluwat* : “Qu'est-ce que tu voulais me dire ?” - “Je t'ai choisi, veux-tu devenir *padze* ?” Toi tu réponds : “Oui, j'aimerais être *padze* comme toi, je voudrais pouvoir aller partout. Je voudrais ‘voir’”.

Alors, puisque tu veux *voir*, tu prends les “lunettes de la lune” qu'il te tend. Mais toi tu dis : “Je ne veux pas ça, je veux les “lunettes du soleil”, c'est ça que je veux”. Le chaman sort alors du sac qu'il porte au côté les “lunettes” que tu désires ; tu les mets et, immédiatement, tu vois tout. Tu regardes du côté des montagnes et tu vois *Wāndet*³⁹. Tu peux voler et voir, en bas, les gens qui dorment dans leur hamac. Si tu pagayes dans ton canot, tu peux voir aussi au fond de l'eau, les anacondas, les monstres *dzawāndalu*⁴⁰, tous les animaux qui vivent dans l'eau. Tu vois tout comme le soleil qui domine. Avec les “lunettes”, tu vois tout comme *Wīlakala*, tu es *padze*. C'est comme ça que les Emérillon deviennent *padze*. *E-padze*, «il est *padze*” signifie aussi «il voit», «il a les yeux» : *elepīlata*. »

³⁹ *Wāndet* règne sur le niveau des nuages, il est le « maître de la pluie », en régulant le débit de l'eau contenue dans un grand mortier.

⁴⁰ Les Emérillon emploient parfois, par analogie, le terme d' “hippopotames” pour désigner ces monstres aquatiques, marquant ainsi la taille énorme qu'ils leur accordent.

Voici les récits de deux rencontres positives à la base de vocations chamaniques : Un jour, **E. M.** est passé à côté d'un **fromager** (*kumaka*)⁴¹ et a vu un *kulupit*⁴². Il a été "courageux", il s'approcha du *kulupit* et lui dit : "*Endetso padze ?*", "Es tu un chaman ?". Le *kulupit* ne répondit pas. A ce moment E. M. tomba et ensuite il ne se rappelle plus de rien. Mais c'est à la suite de cet épisode qu'il reçut la vision qui décida de sa vocation de *padze*. Par la suite, il fut initié par son beau-frère **Wempi**, un Wayana, aux chants, à la pharmacopée et aux techniques thérapeutiques. Mais toutes ces initiations, tous ces apprentissages n'auraient pu suffire à le rendre chaman s'il n'a pas été "investi" par les *kulupit*.

Un autre, à l'âge d'environ douze ans, alors qu'il habitait sur le **Tampok**, au village de Tukutši, non loin de **Degrad Roche**, s'endormit. Il se rappelle s'être réveillé très loin de là, en pleine forêt, sur une fourmilière de **fourmis-manioc**, *ĩ'a*. Ca n'est qu'ensuite qu'il s'est rendu compte de son pouvoir. Il a pour esprit auxiliaire le «chef» des fourmis manioc, comme son grand-père **Aletsan**.

Sa fille se rappelle qu'un jour l'abattis de son père avait été envahi par les fourmis-manioc⁴³. L'homme disparut et réapparut couvert de mandibules de fourmis-manioc. Après cela, les fourmis disparurent complètement de l'abattis.

Balbē, un chaman wayana, doit son pouvoir aux loutres, *tsololo*, etc.

10. Le *takweni* (*Brosimum acutifolium*) et autres psychotropes.

Avant d'entreprendre son initiation et de commencer à officier, un homme doit passer par une expérience déterminante : la rencontre avec les *kaluwat* qui seront ses "esprits auxiliaires" dans les interventions qu'ils feront pour rétablir tous les équilibres perturbés. Cette rencontre peut être fortuite et survenir lorsque l'homme est en forêt, où qu'il rêve (*opoa'ĩ*), mais elle peut aussi être provoquée par l'absorption de la sève hallucinogène d'un arbre connu des Teko sous le nom de *takweni* (*Brosimum acutifolium*, une moracée). Le candidat *padze* part en forêt en quête d'un *takweni* ; lorsqu'il l'a trouvé, il nettoie un espace autour de l'arbre et il fait un échafaudage (*pali*) qui lui permet d'entailler le tronc à une certaine hauteur : "Le latex est recueilli par incision profonde de l'écorce du tronc. Tout d'abord apparaît un liquide translucide [...] ; au bout de quelques minutes d'écoulement, lui succède un latex rouge légèrement moussant qui sera utilisé" (Grenand, 1987 : 311).

Les effets de l'absorption du *takweni* sont décrits par les Teko comme par les autres ethnies qui ont recours à cet hallucinogène comme terrifiants. Le

⁴¹ En Amérique comme en Afrique le fromager (*Ceiba pentadra*) est censé servir d'habitation à de nombreux « esprits ».

⁴² Un type de *kaluwat*.

⁴³ Cette fourmi fait des ravages dans les abattis.

candidat chaman éprouve des contractions musculaires douloureuses, une sensation de fièvre, et rapidement il est pris d'ivresse, il devient fou, la bave aux lèvres. L'esprit de l'arbre apporte alors un miroir et « sort » tout ce qu'il y a de mauvais en toi ; il le remplace par ceux qui deviendront les « esprits auxiliaires ». Très vite, les esprits de l'arbre se manifestent par leur souffle, des frôlements, ou, lorsqu'il s'agit du jaguar, de rugissements : « Tu vois des choses que tu ne vois pas d'ordinaire, un jaguar qui t'attaque, une grande "cigogne" qui vient te piquer les yeux... » L'homme doit surmonter sa peur et ne pas se retourner, sous peine d'échec.

Kotogin est lui aussi fils de *padze*, il nous donne ici sa version de la formation du chaman et de la consommation initiatique de la sève hallucinogène de l'arbre *takweni* (*Brosimum acutifolium*) :

« Si on veut être *padze*, on boit le cachiri, on fait *tokadj*⁴⁴, on apprend les chants. D'abord le village entier est présent ; ensuite, tu pars tout seul en forêt, de huit heures du matin à trois heures de l'après-midi par exemple, c'est ton maître qui t'envoie. Il y a des esprits qui viennent derrière toi ; là, tu vois l'esprit du singe atèle, l'esprit de l'anaconda, l'esprit "blanc", l'esprit "noir", l'esprit "rouge"...

Après, l'apprenti chaman raconte au "maître" qui interprète ces visions. L'apprenti repart le lendemain en forêt. S'il veut apprendre seul, il prend du *takweni*, très loin dans la forêt. Tu nettoies bien autour de l'arbre, tu fais un échafaudage *pali* (une plateforme comme pour faire un boucan *pali*) à une certaine hauteur le long du tronc. Là, en haut, tu entailles l'écorce, ça coule blanc comme de l'eau. Tu bois tout de suite, ça soûle. Tu es soûl très vite, tu tombes. Les "esprits" arrivent ; l'arbre lui-même est un "esprit". Il faut "avoir le coeur", ne pas avoir peur, sinon les "esprits" te prennent.

L' "esprit" amène alors un miroir et sort tout ce qui n'est pas bon en toi qu'il remplace par des "esprits". Tu es comme mort. Quand tu renaiss, l' "esprit" lave ton corps, tu es chaman. On fait cela [absorber du *takweni*] une seule fois, on n'en reprend jamais. On ne conserve pas le *takweni*, il ne sert qu'une fois... ».

Il ressort aussi des différents témoignages que les esprits auxiliaires sont identifiés à la suite de visions et que ces visions peuvent être provoquées par l'absorption de la sève hallucinogène de l'arbre *takweni* (*Brosimum acutifolium*)⁴⁵. J. **Chanel**, lui aussi fils d'un grand *padze*, précise à propos de la prise initiatique de la sève hallucinogène du *takweni* :

« Il y a un arbre dont le bois est rouge comme le roucou⁴⁶ qu'on utilise pour "rêver". Tu coupes une branche et tu laisses couler la sève dans une bouteille en 'parlant' avec elle. Tu lui

⁴⁴ *Tokadj* correspond à ce qu'en Amérique du Nord, où la pratique est mieux connue, on appelle la « cabane tremblante » (*shaking lodge*). Il s'agit ici d'une construction en feuilles de palmier édifée sous le plancher de l'habitation. Le *padze* y pénètre et, en agitant la *malaka* et en fumant de longs cigares, en chantant aussi, « appelle » les esprits (les *kaluwat*) qui vont lui permettre de soigner les patients qui, un à un, rentrent eux aussi sous la construction. Le rituel a lieu la nuit comme toutes les séances chamaniques.

⁴⁵ Le *takweni*, le *murure* des brésiliens est un grand arbre de la forêt primaire relativement abondant. Le *takweni* est le seul hallucinogène utilisé par les Emérillon, l'autre, *Yapukuliwa*, mentionné pour les Wayâpi doit être brésilien.

⁴⁶ Le roucou, *ruku* (*Bixa orellana*) est une plante tinctoriale largement utilisée dans l'aire guyano-amazonienne et au-delà.

dis : "Moi, je veux être *padze*, alors je te prends..." Ensuite, tu mélanges un peu de cette sève avec du tafia, et alors tu vois tout, des "photos" de jaguar, d'autres choses... Le *takweni* il y en beaucoup dans le coin, c'est un bois pour se droguer. Si vous voulez apprendre à être chamane, c'est ce que mon père a fait : il a coupé le bois, il a fait couler la sève et il l'a donnée à un *padze* pour qu'il lui fasse boire. Le *padze* chante en soufflant et il lui donne à boire, et puis après, quand il boit, ça y est, il est fou, il tombe par terre, il roule, il bave partout. Ton esprit après il voit le bois qui est par terre. Là, tu vois plein de choses que tu ne vois pas ordinairement. C'est comme ça qu'on devient *padze*. N'importe qui peut le faire, mais il faut du courage, il faut être très fort. Tu vois des jaguars, une grande « cigogne » qui vient te piquer les yeux... »

«Des fois, on se fatigue pour rien, dit un émérillon, il y a des enfants que l'on initie mais qui ne deviennent jamais *padze*» ; il y a des gens qui ont essayé mais qui n'ont pas réussi. Edouard, lui, il a réussi. Ça ne se fait pas devant tous les gens, ça se fait dans un coin, en cachette, personne ne le voit. C'est un autre *padze* qui donne à boire [le *takweni*] ; on mélange avec un peu d'eau ou du cachiri si on en a, ou du rhum. Tu bois deux coups, tu t'assoies et puis tout d'un coup tu es soûl, tu ne vois plus personne, tu tombes par terre. Tu as une crise ! Quand la personne est complètement droguée, elle est folle : *omamanõ*.»

Pour recevoir la vision et rencontrer les *kaluwat*, on peut prendre aussi du jus de **tabac** :

« On prend les feuilles, on les écrase, on les pile avec un pilon dans un mortier. Ensuite, on les passe dans un tamis à manioc (*ulupem*). Mais il ne faut pas boire tout de suite ; tu ne dors pas ce soir là, il faut rester éveillé toute la nuit. Le lendemain matin, un chaman te donne à boire en chantant, en mélangeant le tabac dans l'eau, une petite cuillère comme ça. Après, on est soûl comme avec le *takweni*, tu es drogué. Tu as les pieds en l'air et la tête en bas, tu te vois comme ça, complètement renversé.

Ca, on le fait pour être chamane. Et ce jus de tabac est très nécessaire aussi pour les gens, parce que si tu as des vers ; c'est un vermifuge, ça nettoie tout l'estomac. Mais en même temps, tu te drogues, tu as des hallucinations, tu vois des choses qui font peur. Il y en a beaucoup qui ont fait ça pour être chaman, mais pas dans ce village, dans d'autres villages. Il n'y a pas de jeunes qui aient essayé de prendre ça» (J. Chanel)⁴⁷.

Prendre du *takweni* est considéré comme extrêmement dangereux, et la consommation peut être mortelle si elle n'est pas contrôlée⁴⁸ et seuls les *padze* qui sont considérés comme les plus grands en ont fait l'expérience.

Le même interlocuteur précise qu'il ne faut jamais raconter qu'on a vu un *kaluwat*, avec ou non consommation de *takweni* : "il faut mentir". Le savoir chamanique a donc, clairement, une dimension ésotérique ; en parler, le rendre public, en annulerait la portée ; il est un sacré secret. A la fin de la période préparatoire, celle de la quête de la vision, le futur chaman descend de son hamac et il boit beaucoup de cachiri. A ce moment, le *padze* confirmé reconnaît que tu as reçu la visite des *kaluwat*, que tu a reçu la vision : "Ah, j'ai vu, tu as des 'lunettes', peut-être que tu es *padze*". Il te reconnaît, parce que celui qui "fait

⁴⁷ Selon les « anciens », les jeunes délaissent la fonction, non seulement à cause de son ambiguïté qui la rend dangereuse, mais aussi à cause des sacrifices qu'implique l'initiation, tout particulièrement l'abstinence sexuelle.

⁴⁸ Deux hollandais sont morts voici quelques années après avoir absorbé du *takweni*.

malaka" avec toi [le chaman enseignant], quand il se réveille la nuit, voit aussi le *kaluwat* qui vient te voir."

11. Le voyage chamanique.

Si l'on n'est pas *padze*, il y a des lieux à éviter, comme les inselbergs (*palitu*), élévations rocheuses qui émergent de la forêt, ou, si l'on s'y aventure, c'est à ses risques et périls. Kotogin raconte aussi une aventure qui lui est arrivée avec trois compagnons. Ils sont montés en haut du Mont **Alikene** où ils ont rencontré des *taiwöt*. Là haut, c'est comme la mer, il y a beaucoup de vent. On y trouve beaucoup de fruits bons à manger comme le corosol, la pomme cajou, le palmier *watsei*... Il ne faut pas tuer d'animaux là-haut car ce peut être des *taiwöt*. Ils se sont enfuis et ont couru jusqu'en bas... Le même **Kotogin** a vu une fois un *takweni*, mais il a eu peur, il n'a pas bu...

Quel est donc le risque de rencontrer les *kaluwat* ? Non pas qu'ils vous tuent, mais qu'ils vous retiennent simplement dans leur monde. Les *kaluwat* sont contents de voir le visiteur, les plus belles filles *kaluwat* s'offrent à lui et il y a abondance de cachiri. Autant de risques de se perdre dans ce qui est décrit comme ce paradis perdu, cette "terre sans mal" dont parlent toutes les traditions du monde, et particulièrement les Tupi-Guarani.

Il existe nombre de récits mythiques de **voyages chamaniques** à *Alapukup*, le « paradis perdu » des Teko, ou au pays des **anacondas** par exemple, qui racontent ces « visites » que le *padze*, ou futur *padze* peut faire dans les autres mondes, ceux qui ne sont pas visibles aux yeux des simples mortels.

Le *padze* fait ainsi de fréquents aller-retours entre les mondes des esprits et celui des hommes. Il en retire du savoir et du pouvoir : **Tchāndet** puisait avec une calebasse dans le fleuve et il en ressortait des fruits de *palepi* tout préparés. Le *padze* peut aller sous l'eau ou dans les montagnes où il boit du cachiri et d'où il revient soûl.

Dans la rivière, il y a de vrais anacondas, mais certains sont des chamans morts ainsi métamorphosés. En passant près d'eux en canot, on entend comme les hoquets de quelqu'un qui a trop bu ; on sait que ce sont des chamans car « les anacondas n'ont pas le hoquet ».

Ainsi est-ce en permanence, et pas seulement durant la période qui suit la naissance, que les *kaluwat* cherchent à attirer dans leur monde les âmes (*elaiwöt*) des vivants.

12. Les « esprits auxiliaires » et la *malaka*.

Après sa formation première, au hasard de ses séjours dans la forêt, le *padze* rencontre ses « **esprits auxiliaires** », qu'on désigne par l'expression "*ceux qui opèrent avec toi*", qui viennent à sa rencontre et engagent la conversation :

"Bonjour, ça va ?" - "Ca va." - "Tu viens avec moi ?" - "D'accord, je t'accompagne". Ils partent ensemble, ils marchent et ils arrivent sur une grande montagne. Les *kaluwat* qui habitent dans ce genre d'endroits savent que celui qui arrive est *padze* : "Ah, celui-là, c'est un *padze* !"

Ce sont les esprits qui choisissent les hommes qui seront chamans. Parfois, l'esprit révélateur de la vocation, celui qui te donne la vision, qui te promène en forêt, disparaît ensuite, mais tu peux rencontrer d'autres esprits qui deviendront tes auxiliaires et renforceront ton pouvoir. Le chaman a plusieurs esprits auxiliaires, quatre, cinq ; certains peuvent lui être légués par un autre chaman.

La loutre, l'anaconda, les maîtres des différentes espèces animales (*dzat*, voir plus loin), les monstres *polowat* (comme *Ka'idzawat*), si on les domestique, peuvent être les esprits auxiliaires, les alliés des chamans. Quelques-uns tiennent leurs pouvoirs directement des *mbatsikili*, mais c'est très dangereux.

Chaque chaman tient ses pouvoirs des esprits auxiliaires - ce sont des *kaluwat* - qu'il invoque dans des incantations, qui le mettent en relation avec les esprits et qui l'assistent lorsqu'il pratique.

On ne peut connaître les esprits auxiliaires des autres chamans ; leur identité est tenue secrète.

La remise d'une *malaka* par un *padze* confirmé à un plus jeune marque l'institutionnalisation de sa fonction dans le groupe. La tradition veut que ce soit un *padze* qui fasse des «gestes magiques» et des graines - qui ne viennent pas d'ici mais du soleil, des esprits - tombent sur une natte, *witu*, préparée au préalable pour les recevoir. Quand la *malaka* est remplie de ces graines, l'intronisation est définitive. La présence d'une *malaka* suspendue à la solive d'une maison prouve que l'on se trouve chez un *padze*.

On ne peut utiliser la *malaka* qu'à des fins rituelles, pas pour s'amuser.

Edouard a formé beaucoup d'autres *padze* :

"C'est comme apprendre à être docteur ; il t'apprend les médicaments, les piqûres... Si quelqu'un est malade, le chaman fait *malaka* (ou marake) dans le *tokadj*... Avant, il n'y avait pas de dispensaire. Les docteurs, c'est des chamans aussi hein..."

Après, tu demandes où sont les médicaments, les plantes. J'arrache les feuilles de mangue, après des feuilles de *kadju* (pommier cajou). Je les râpe puis les broie dans de l'eau. J'en prends un verre pendant trois jours, après je me baigne avec. Après cela, on n'a plus la fièvre ni mal à la tête...'Dans la forêt, il y a tout, je me débrouille. Il y a des feuilles pour la diarrhée, pour les démangeaisons... »

C'est en faisant des gestes magiques qu'un *padze* fait tomber des graines depuis le soleil sur une natte, *witu*, préparée pour les recevoir. Ces graines sont

placées dans la *malaka* qui est l'instrument spécifique et exclusif de la fonction chamanique.

Les esprits auxiliaires qui donnent son pouvoir au *padze* et qui sont les véritables acteurs de la guérison, sont invoqués dans des incantations qui les font « descendre ».

Il n'est pas bon de devenir *padze* trop tôt, pas avant quatorze ans environ. Il faut d'abord être malade, "avoir la tête qui se tord" (Kotogin).

13. Les fonctions du *padze* .

a. Fonction préventive et propitiatoire.

Ces fonctions du *padze*, clé de voûte du **mode d'être, de penser et d'agir** des Teko sont multiples et observables à tous les niveaux de la culture. Elles sont d'abord *préventives* et *propitiatoires*.

Le *padze* fait des prières aux quatre points cardinaux pour protéger la communauté contre les mauvais esprits qui y résident. Au Nord, *Pananapot*, le *padze* s'adresse aux monstres de la mer (*pinānaloiam*) pour que la mer ne submerge pas tout et que les gens ne se fassent pas dévorer par les «requins», *ipelu* et autres animaux marins, mythiques ou réels ; à l'Ouest, le *padze* s'adresse aux *ka'idzawat*, ce sont des sapajous monstrueux qui vivent par milliers et pourraient déferler et attaquer les êtres humains s'ils n'étaient pas ainsi amadoués ; à l'Est, il y a *Umey* (*Ome'iy*) qui lance parfois des éclairs qui sont «comme réfléchis par des miroirs», et qui déclenche le tonnerre (c'est son «fusil»). *Umey* est marié à *Tsa'i* dont les Teko sur terre sont le peuple. *Tsa'i* essaye de tempérer les colères d'*Umey* en lui rappelant qu'en bas c'est sa «famille», et qu'il ne faut pas les oublier...

Mieux que personne, le chaman connaît le catalogue des *po'āng* et les *ponāng* (voir plus haut) qui peuvent rendre le chasseur chanceux ou qui va faire aboutir positivement la recherche d'une bonne fortune amoureuse ou même, aujourd'hui, financière. Il institue des interdits (*edzekwaku*), adaptés à telle ou telle personne et à telle ou telle circonstance. Il peut aussi annuler un interdit alimentaire en soufflant sur la substance contre-indiquée.

Le *padze* se rend en rêve auprès du « maître des pécaris » (*tadzaudzat*)⁴⁹ pour qu'il lui indique le nombre de pécaris qu'on pourra tuer le lendemain lors d'une chasse collective.

⁴⁹ Il existe aussi un « maître », *dzat*, pour chacune des espèces animales et végétales.

Il applique les vanneries du « marake », un rituel propre à de nombreuses ethnies guyano-amazoniennes, que les Teko appellent *tapidja'ilupa*, et qui consiste à poser sur différentes parties du corps des vanneries de formes symboliques animales où sont insérées des fourmis ou des guêpes ; plusieurs espèces sont utilisées. Ces applications rituelles, accompagnées parfois de chants psalmodiés, plus ou moins douloureuses selon la vitalité des insectes, ont un caractère propitiatoire : sur les bras et sur les cuisses elles sont censées renforcer la musculature ; sur le ventre des femmes, elles favorisent la fécondité ; sur le front, elles stimulent les fonctions intellectuelles, etc. Lors de certains « marakés », le *padze*, tout en appliquant ces vanneries sur le corps des jeunes garçons, énumèrent des listes d'animaux que le futur chasseur trouvera sur le chemin de sa traque s'il supporte bien l'épreuve...

Il chante, accompagné du bâton de danse⁵⁰, pour qu'un voyage jugé périlleux (et quel voyage ne l'est pas !) se déroule bien, pour que les voyageurs reviennent chez eux, retrouvent leur famille en bonne santé.

b. Fonction étiologique et diagnostique.

Le *padze* a aussi une fonction *étiologique* et *diagnostique*. Avec l'aide des esprits auxiliaires, les *kaluwat*, avec lesquels il s'est allié au cours de son initiation, et par la voie du rêve et du voyage chamanique, le *padze* identifie les causes – notamment les ruptures d'interdits – de toutes les formes de désordres qui peuvent affecter l'ordre du monde qu'il contribue ainsi à préserver : sociologiques, écologiques, physiologiques, etc.

Il interprète les rêves, les visions des membres de la communauté et, éventuellement des membres des communautés voisines. D'une façon générale, il explique tous les phénomènes étranges, inhabituels, qui sont la manifestation d'actions positives ou négatives des *kaluwat* ou des esprits néfastes qui interviennent souvent dans le monde visible.

c. Fonction thérapeutique, curative et modératrice.

⁵⁰ Le bâton de danse est composé d'un bâton auquel sont accrochées des sonnailles faites de graines d'un petit arbre appelé *kaway* (*Thevetia ahouai*).

Le rôle *thérapeutique* et *modérateur* du *padze* est, lui aussi, varié : il prescrit des interdits en cas de maladie d'une personne, mais aussi les *po'äng* pour « réparer » le non-respect d'un interdit.

Le *padze* peut, par une procédure appropriée, « lever » le *panem*, la malchance, qui frappe parfois un chasseur. Il peut aussi faire revenir un gibier devenu rare ou, au contraire, éloigner les animaux dangereux.

Grâce à sa connaissance particulièrement développée des vertus médicinales des plantes, il prescrit des phytothérapies qui visent à rétablir l'équilibre physique et/ou mental de la personne perturbée.

La séance chamanique de guérison a lieu, toujours la nuit, dans l'espace ordinaire de l'habitation du guérisseur ou du malade, ou dans un lieu rituel spécialisé appelé *tokadj*, équivalent à ce qu'en Amérique du nord on appelle la *shaking lodge*, un terme couramment traduit dans la littérature ethnologique en français par « tente tremblante ». Le *takweni*, les chants, le son rythmé de la *malaka*, la fumée de tabac (*petim*), le cachiri (*kuku*) – et aujourd'hui d'autres boissons alcoolisées – et, mêlées au tabac, d'autres substances dont les vertus psychotropes éventuelles restent à vérifier, induisent un état de conscience altéré, peut-être une transe légère, peu spectaculaire si on la compare à d'autres dans d'autres cultures (Sibérie, Asie du Sud-Est notamment).

La maladie, qui a toujours une cause exogène, peut être occasionnée par la perte de l'âme, *elaïwöt*, que le *padze* a le pouvoir d'aller récupérer dans l'Au-delà, ou par un « sort » jeté par quelqu'un qui vous veut du mal et qui utilise le plus souvent le pouvoir négatif d'un autre chaman. La maladie est alors causée par la « projection » d'un corps étranger (*ikalalak*, flèches des esprits, morceaux de verre ou de bambou, épines, etc.) et pour l'extraire, et ainsi guérir le malade, le *padze* utilise la technique classique de la succion. La bouche du praticien est directement appliquée sur la partie « malade ».

Le *padze* peut aussi organiser une séance, toujours basée sur le rythme de la *malaka* et un répertoire de chants appropriés, pour rétablir des conditions météorologiques perturbées si, par exemple, la saison des pluies se prolonge empêchant la préparation des abattis⁵¹.

d. Fonction sociale et pédagogique.

⁵¹ L'abattis est une zone défrichée dans la forêt où sont plantés les produits végétaux consommés par les familles ; pour les deux-tiers de la surface ; chez les Teko et leurs voisins Wayana et Wayâpi, il s'agit de manioc amer (*Manihot utilissima*).

La fonction *sociale et pédagogique* du chaman est particulièrement marquée chez les Teko où les chefs de villages, les *tadzat*, étaient traditionnellement des *padze*. Ceux-ci ajoutent en effet à leurs fonctions religieuses et guérisseuses – aux sens étroits, classiques de ces termes – un rôle social important. Incarnation de l'idéal de modération et de compétence du groupe – un idéal par excès – le *padze* règle aussi les conflits sociaux, gère les comportements asociaux. Il organise la vie du groupe dans ses activités de subsistance: chasse, pêche, collecte, agriculture sur brûlis, et autrefois guerre. Il faut à ce propos souligner l'existence dans la tradition teko, très prolixe à ce sujet, d'une classe de chamans-guerriers, les *makan*, auxquels on attribue, outre une force physique hors du commun, des pouvoirs extraordinaires comme celui de se rendre invisible, de voler ou de marcher au fond des eaux pour surprendre l'adversaire.

Le chef-chaman a aussi un rôle *diplomatique* et assure, autant que sa parole et ses dons oratoires le lui permettent, de bonnes relations, d'échange et de convivialité avec les communautés voisines.

Le *padze* est encore un « *porteur de culture* » ; il est souvent à l'origine, car c'est un nomade, un voyageur – mieux armé sans doute que le commun des mortels pour affronter l'étrange et l'inconnu -, des emprunts culturels, des innovations...

Bon ou très bon connaisseur de la tradition orale, le chaman est enfin, dans sa communauté, un transmetteur de la mémoire historico-mythique et des valeurs culturelles qu'elle véhicule et s'efforce de préserver.

e. Fonction rituelle, cérémonielle.

Les rôles *rituels, cérémoniels et festifs* des *padze* représentent une part notable de leurs responsabilités culturelles et communautaires. De la naissance à la mort, le rite – comme l'interdit mais à un autre niveau – est un moyen privilégié de préserver et de pérenniser l'harmonie de la Création. Et il ne s'agit pas seulement, nous l'avons compris, de l'ensemble Êtres humains/Cosmos ; le rite collectif, qui devient alors cérémonie, est aussi l'instrument d'un équilibre des relations qu'entretiennent entre eux les individus et qui leur donnent corps.

Il n'est donc pas étonnant de constater qu'en toutes circonstances importantes du cycle de la vie : naissance, puberté, mort, le chaman intervienne et joue son rôle d'initiateur, de porteur et de transmetteur.

La **naissance** d'un individu remet en cause l'homéostasie généralisée vers laquelle tend la biosphère dont les êtres humains sont un élément :

« Seuls les nouveaux venus, c'est-à-dire les enfants qui naissent, posent un problème : ils sont là. Or n'importe quel système qui traite l'individuation comme une classification [...] risque de voir sa structure remise en cause chaque fois qu'il admet un membre nouveau. » (Lévi-Strauss, 1962 : 237).

La survenue d'une nouvelle vie dans la communauté humaine et dans le monde nécessite de grandes précautions car l'âme du nouveau-né est labile et n'aspire qu'à retourner vers le lieu de béatitude dont elle a été expulsée. Que l'enfant tombe, qu'il ait peur, et son âme, encore mal arrimée au corps, risque fort de s'échapper ; on verra la mère, dans de telles circonstances, faire un geste enveloppant de la main comme pour « ramasser » l'âme dissociée...

Les *padze* jouent naturellement un rôle majeur lors du **rite de puberté** des filles, qui est l'un des grands moments de la vie cérémonielle des Teko. Le sang menstruel, comme chaque fois que s'exprime la nature profonde de l'humain, représente une menace pour les équilibres fragiles du monde créé, et la jeune fille ou la femme en période de règles, voit sa vie sociale fortement ralentie. Elle est tenue à l'écart – autrefois dans un abri prévu à cet effet construit à la périphérie du village – et particulièrement, elle ne doit pas être présente pendant un rituel chamanique. La seule exception, bien sûr, c'est lors de son passage de l'état d'enfance à celui d'adulte, passage qui est donc l'occasion d'une cérémonie publique où on l'enivre – provoquant un changement d'état – tandis qu'un *padze*, parmi les plus âgés, effectue divers rituels qui doivent favoriser chez la jeune femme un caractère convivial, de la retenue dans l'expression des sentiments, la maîtrise de ses émotions négatives – la colère est très mal vue chez les Teko – et une vie longue et féconde⁵².

Les *padze* sont encore très présents lors des rites obituares, de la veillée à l'enterrement, en passant par ce qu'il est convenu d'appeler les « lamentations funéraires » qui accompagnent la mort d'une personne.

f. Fonction festive et prophétique.

Si le *takweni* est réservé à l'usage exclusif de certains *padze*, il est un psychotrope plus doux sans lequel il n'aurait pas de vie collective chez les Indiens de Guyane : la bière de manioc, connue en Guyane sous le terme générique de “cachiri” et que les Teko appellent *kuku*. Il s'agit du produit de

⁵² Pour plus de détails concernant cette cérémonie et le rôle du, ou des chamans, nous renvoyons à : Navet, 1993.

fermentation dans l'eau de la cassave, grosse galette préparée avec de la farine de tubercules de manioc amer, *mandiok* (*Manihot utilissima*).

Le cachiri – les cachiris faudrait-il dire car il en existe plusieurs variétés – s'intègre dans la philosophie générale d'une homéostasie généralisée. Il intervient dans tous les moments d'importance (festifs, cérémoniels, rituels...), et sa consommation permet aussi – comme, à un niveau plus individuel le rêve – de transcender les limites ordinaires du quotidien, de se retrouver dans les expressions multiples des plaisirs du corps partagés par une communauté. Les « fêtes à cachiri », nombreuses chez les Amérindiens de Guyane, surtout à la saison sèche (août-novembre) sont l'expression la plus intense, limite même, le « ciment de la vie collective », selon la formule de P. Grenand (1980 : 61).

La fête est une rupture dans le quotidien, un moment nécessaire où l'on échappe aux contraintes, un passage circonscrit dans le temps et dans l'espace festif, souvent une place ménagée au centre du village et appelée *okat*, là où « tout (ou presque) est permis ».

Mais il existe des circonstances – surtout lorsque ces débordements anomiques ne sont plus permis (par les autorités coloniales et la répression de l'imaginaire et du corps, dans les missions jésuites par exemple), où toute quête d'équilibre entre des pulsions contradictoires – celles qui nous retiennent en ce monde, et celles qui nous attirent au-delà du vivant⁵³ – deviennent impossibles. Il n'est plus alors d'autre solution que de chercher ailleurs un remède au mal. Cet ailleurs peut être géographique, dans un au-delà visible (migrations vers la « Terre sans mal ») ou dans l'au-delà invisible. Dans tous les cas, ce sont les chamans qui mènent la danse, au sens propre comme au sens figuré.

L'utilisation de psychotropes (bière de manioc, tabac et *takweni* pour la Guyane : bière de maïs, ayahuasca, cactus San Pedro, etc., pour l'ouest amazonien) présente un risque auquel nous avons déjà fait allusion : celui de se laisser capter, séduire, par les *kaluwat*⁵⁴, et de ne pas revenir du voyage. Le chaman est donc là pour assurer le retour, éviter l'excès, canaliser les énergies, apaiser les tensions...

Les rêves des *padze* peuvent annoncer de grandes catastrophes et même la fin du monde. Nous n'insisterons pas ici sur la fonction *prophétique* des *padze* puisque nous n'avons pas trouvé trace dans la tradition mythique teko, du rôle que jouèrent les *padze* dans la quête de la « Terre sans mal », préférant renvoyer

⁵³ Elles n'ont rien à voir évidemment avec un quelconque « instinct de mort » dans le sens freudien du concept, puisqu'au contraire elles nous entraînent vers un état non d'anéantissement mais de plénitude.

⁵⁴ L'une des catégories d' "esprits", de *kaluwat*, chez les Teko, correspond au personnage hybride, mi-humain mi-poisson de la sirène (*kudjambolu*), ce qui évoque bien sûr la légende grecque de Jason et des argonautes.

aux travaux très documentés d'A. Métraux (1967) et d'H. Clastres (1975) qui concernent les Tupi-Guarani en général.

14. L'ambiguïté du chaman.

Par une ambiguïté liée à tout pouvoir, le *padze* réparateur du désordre, a aussi la possibilité de semer la zizanie et d'introduire le désordre à tous les niveaux cosmique, planétaire, local et/ou individuel. Un *padze* peut être commandité (et rémunéré) pour tuer quelqu'un, y compris dans sa propre communauté, et s'il est soupçonné la situation intenable peut le mener, comme nous l'avons vu plusieurs fois ces dernières années, jusqu'au suicide. Mais les désordres sont souvent imputés aux chamans des ethnies voisines. Chez les Teko, nous dit l'un d'eux, lui-même *padze* :

« Le *padze* va partout dans les étoiles, il règle le temps qu'il fait. Il se rend ainsi au ciel pour pouvoir guérir les gens. Contrairement aux chamans wayana et wayãpi, nous dit-il, il ne fait pas le mal, il protège les gens. Les chamans wayana, eux, lancent des sorts, ils sont mauvais (*dawadi*). Pour renvoyer le sort à celui qui l'a jeté, le chaman wayana fait subir un certain traitement au cadavre de la personne «ensorcelée» : on lui crève les yeux, on lui perce la langue d'un hameçon, on tire des coups de feu... Les Teko, eux, ne font pas cela. Pourtant les Wayana ont déjà accusé un *padze* teko d'être responsable de la mort de personnes... »

Le même interlocuteur nous dit que les *padze* teko sont des «docteurs», tandis que les chamans wayana sont des «démon». Les Teko accusent collectivement un chaman wayana qui a longtemps vécu chez les Wayãpi, d'être responsable de la chute démographique de leur groupe, une chute qui les a menés au bord du seuil d'extinction⁵⁵. Selon les Teko, si ce chaman wayana est mort plus que centenaire, c'est en tuant des gens – surtout des Teko - et en s'alimentant en quelque sorte de leur force vitale.

Lorsqu'il y a de l'orage, on dit aux enfants de rentrer car le vent, les bourrasques, peuvent transporter les «flèches» maléfiques lancées par les mauvais *padze*.

Les bons *padze*, ceux qui ont soigné les gens, vont au pays des *padze* morts qui est à l'Ouest : *Wilaanga'i* où ils sont accueillis par *Ka'idzawat*. On dit aussi qu'ils se transforment en anacondas. Au Sud se trouve *Wakipi*, pays des morts ordinaires. Les « mauvais » *padze*, ceux qui sèment le désordre, n'ont pas accès à leur « terre sans mal ».

⁵⁵ On considère qu'en dessous d'une quarantaine de représentants, une ethnie est condamnée à disparaître. Au début des années 1950 les Teko étaient réduits à une soixantaine. Grâce à une assistance médicale efficace et à une politique d'intermariages avec les ethnies voisines (Wayãpi et Wayana), ils ont entrepris dans les années 1970 un redressement démographique remarquable – comme l'ensemble des ethnies amérindiennes de Guyane – et ils comptent aujourd'hui près de 450 représentants.

Il reste que, dans l'idéal, chez les Teko comme chez leurs voisins Wayãpi : « ...de la magie dépend l'équilibre éminemment instable qui s'établit entre ethnies, villages, individus » (Grenand, 1982 : 243). D'une façon générale, le *padze* teko agit pour préserver des **valeurs humaines, écologiques⁵⁶ et spirituelles**, ce qui implique de tendre autant qu'il est possible vers des équilibres toujours fragiles. Par sa capacité innée, acquise et entretenue de créer du lien, d'entrer en relation avec le reste du monde – capacité liée à une profonde connaissance des êtres (humains, animaux, végétaux) et des choses -, le *padze*, le chaman teko, est par excellence l'agent de liaison indispensable au bon fonctionnement du monde humain et du monde vivant en général. La fonction chamanique qui assure par des pratiques divinatoires, thérapeutiques et rituelles appropriées où le monde végétal occupe une place centrale, le maintien de ces équilibres, caractérise un certain *mode d'être, de penser et d'agir*, celui qu'ont activé et culturalisé⁵⁷, selon le principe d'une homéostasie généralisée, les sociétés traditionnelles.

Les Teko disent qu'aujourd'hui le chemin de Dieu, la Terre sans mal, n'est plus accessible et le « chemin des Emérillons » - antique voie de passage du bassin du Maroni au bassin de l'Oyapock - est déjà voué à devenir un sentier de randonnée pour les touristes qui viendront visiter le Parc amazonien de Guyane française. Les *kaluwat* eux-mêmes ont abandonné les êtres humains car ils n'aiment pas l'odeur d'essence et le bruit des moteurs. Les derniers grands *padze* sont morts et il n'y a plus de guides. Il reste donc à rouvrir la voie, à inventer de nouveaux itinéraires peut-être...

□□□□□

3.

⁵⁶ Très significative est cette remarque formulée par une jeune femme Teko dans le cadre du projet de Parc amazonien de Guyane : « Nous avons tant d'interdits qu'il est inutile, pour ce qui nous concerne, de réglementer la chasse et la pêche. »

⁵⁷ La théorie que nous proposons n'est en aucune façon une réhabilitation de l'idée d'une « mentalité primitive » qui serait l'apanage exclusif d'un certain type de société dite elle-même « primitive ». Les valeurs écologiques, humaines et spirituelles dont nous parlons constituent une potentialité propre à l'espèce humaine en général, mais seules les sociétés traditionnelles les actualisent et les culturalisent.

LE CHAMANISME DES OJIBWÉ DU CANADA

1. Présentation des Ojibwé.

Les Ojibwé, - ils s'appellent eux-mêmes *Anishnabeg* -, de langue et de culture algonquines, constituent, en importance numérique, la seconde ethnie du Canada, après les Cri, qui leur sont apparentés et sont leurs voisins au nord et au nord-est. Les deux tiers des 139 bandes ojibwé ou mixtes "ojibwé-cri" du pays se trouvent dans l'actuelle province d'Ontario, dans la région des Grands Lacs et, au nord, presque jusqu'à la baie James. Les autres communautés ojibwé du Canada sont réparties, à l'ouest, entre les provinces du Manitoba et du Saskatchewan où ils sont appelés Sauteaux, ainsi qu'au sud, sur le versant "américain" des Grands Lacs. À l'exception d'une fraction, les Bungi, les Ojibwé furent et demeurent largement un peuple de la forêt, une forêt qui marque de son empreinte tout l'univers culturel des peuples qui l'habitent. Les Ojibwé formaient, et forment toujours, avec les Potawatomi et les Ottawa, culturellement et géographiquement proches, la *Confédération des Trois Feux*.

2. La vision primordiale des Indiens Ojibwé du Canada.

Les Indiens Ojibwé du Canada racontent ainsi l'origine du monde :

« *Kitche Manitu*, (le Grand Esprit) reçut une vision. Dans ce rêve, il vit un ciel immense rempli par les étoiles, le soleil, la lune et la terre. Il vit une terre faite de montagnes et de vallées, d'îles et de lacs, de plaines et de forêts. Il vit des arbres et des fleurs, des herbes et des fruits. Il vit des êtres marchant, volant, nageant et rampant. Il assista à la naissance, à la croissance et à la mort des choses. En même temps, il vit d'autres choses continuer à vivre. Au sein du changement était la permanence. *Kitche Manitu* entendit des chants, des lamentations, des histoires. Il sentit le vent et la pluie. Il connut l'amour et la haine, la peur et le courage, la joie et la tristesse. *Kitche Manitu* médita pour comprendre sa vision. Par sa sagesse, *Kitche Manitu* comprit que sa vision devait prendre forme. *Kitche Manitu* devait donner vie et existence à ce qu'il avait vu, entendu et ressenti.

À partir de rien, il fit la pierre, l'eau, le feu et le vent. Dans chacun, il insuffla le souffle de vie. À chacun, il octroya, avec son souffle, une nature et une essence différentes. Chaque substance eut son propre pouvoir qui devint son "âme".

À partir de ces quatre substances, Kitché Manitu créa le monde physique du soleil, des étoiles, de la lune et de la terre.

Au soleil, Kitché Manitu donna les pouvoirs de la lumière et de la chaleur. À la terre, il donna les pouvoirs de faire croître et de soigner ; aux eaux, ceux de la pureté et du renouveau ; au vent, la musique et le souffle de la vie lui même.

Sur la terre, Kitché Manitu forma les montagnes, les vallées, les plaines, les îles, les lacs, les baies et les rivières. Chaque chose était à sa place ; tout était beau.

Ensuite, Kitché Manitu fit les êtres végétaux. Ils étaient de quatre sortes : les fleurs, les herbes, les arbres et les plantes comestibles. À chacune, il donna un principe de vie, de croissance, de guérison et de beauté. Il plaça chacune là où elle serait le plus utile, et il prêta à la terre les plus grands principes d'ordre, d'harmonie et de beauté.

Après les plantes, Kitché Manitu créa les êtres animaux, conférant à chacun une nature et des pouvoirs spéciaux. Il y avait les créatures à deux pattes, les créatures à quatre pattes, les créatures ailées et celles qui nagent.

En dernier, il fit l'homme. Bien que dernier dans l'ordre de la création, et la créature la plus dépendante et la plus démunie par ses aptitudes physiques, l'homme possédait le plus grand don : le pouvoir de rêver.

Kitché Manitu fit ensuite les *Grandes Lois de la Nature* pour le bien être et l'harmonie de toutes choses et de toutes créatures. Les Grandes Lois déterminaient la place et le mouvement du soleil, de la lune, de la terre et des étoiles ; elles régissaient les pouvoirs du vent, de l'eau, du feu et de la pierre ; elles fixaient le rythme et la continuité de la vie, de la naissance, de la croissance et du déclin. Toutes les choses existaient et fonctionnaient suivant ces lois.

Kitché Manitu avait donné vie à sa vision. » (B. Johnston, 1976 : 12-13.)

De cette narration, nous pouvons retenir trois points essentiels :

- a) il n'existe pas de point alpha de la Création, il n'y a ni créateur, ni créature ; la création est un phénomène permanent et continu ; elle s'inscrit dans un **"espace-temps" circulaire** ;
- b) le monde est perçu, conçu, voulu, et créé par essence *"beau, ordonné et harmonique"* ; chaque créature est dans une relation d'**interdépendance** avec l'ensemble des autres ;
- c) *Kitché Manitu*, crée l'être humain en dernier, *"le plus dépendant et le plus démunie par ses aptitudes physiques"*, mais il lui fait un don précieux : le pouvoir de **rêver**.

Le monde de rêve, « beau, ordonné et harmonique » que crée Kitché Manitu est un monde parfait exempt de mal et de conflits. Ce monde c'est le pays algonquin de l'immense forêt subarctique où vivent Micmac, Innuat, Cri,

Algonquin et Ojibwé. Les êtres humains doivent, non « dominer » les autres créatures, mais, au contraire peut-on dire, respecter les « lois naturelles ». Particulièrement démunis les êtres humains doivent imiter l'animal et la plante qui vivent spontanément ces lois.

3. Mise en ordre du monde vivant.

Plusieurs échecs aboutissent à la destruction de plusieurs oeuvres de Création par des catastrophes : la troisième est un **déluge**. Seule créature humaine survivante, la **Femme Céleste**, une femme-esprit, reste seule. *Kitche Manitou* lui envoie un esprit pour conjoint, et, après qu'il l'ait quittée, elle donne naissance à deux enfants : l'un pur **esprit**, l'autre pur être **matériel**. Ces êtres nouveaux, de nature et de substances opposées, se haïssent et, après une bataille rageuse, se détruisent.

La Femme Céleste reçoit du Grand Esprit un nouveau compagnon qui, comme le premier, l'abandonne après l'avoir fécondée. Les créatures de l'eau, survivantes du Déluge, s'apitoient sur le sort de la Femme Esprit et l'invitent à descendre sur le dos d'une **tortue** géante qui, pour la recevoir, est montée à la surface des eaux qui recouvrent tout.

Elle demande alors aux animaux nageurs (castor, martre, plongeon...) de plonger pour tenter de ramener un peu de la terre au fond. Seul le rat musqué y parvient, en dernier. La Femme Céleste, après l'avoir ranimé de son souffle, car, comme les autres, il est remonté à moitié mort, saupoudre la terre qu'il a ramenée dans sa patte tout autour de la carapace de la tortue, et le monde se développe à partir de ce **cercle**. Cette île originelle s'appelle *Mishee Mackinong*, l'"endroit du dos de la tortue" (localisé à Michilimackinac, près de Sault Ste.-Marie).

La Femme Céleste donne naissance alors à des **jumeaux**. Leur nature n'est plus unique (matérielle ou spirituelle), mais **duelle** ; ils sont, chacun, corps **et** esprit. A cette dualité s'ajoute celle de la **sexualisation** de la créature qui s'exprime par la dyade "masculin/féminin". Des deux jumeaux, l'un est garçon, l'autre fille, mais :

"Bien qu'ils aient été différents, ils tendaient à s'unir l'un avec l'autre. Ni l'un ni l'autre n'était complet ou comblé sans l'autre. Ce n'est qu'ensemble qu'ils avaient un sens" (Johnston : 15).

L'inceste, c'est le désordre, il tend vers l'indifférencié, c'est une négation de l'oeuvre créatrice qui est différenciation, multiplicité... Il ne peut y avoir de

société sans **tabou de l'inceste**, sans une **morale** qui régleme la vie des hommes et qui permet de *s'y retrouver*...

4. **Nanabush, le héros ojibwé.**

Femme Céleste, mère de l'Humanité = **Nokomis**, fille de la Lune et mère de **Wenonah**.

Belle jeune fille, adroite à tous les travaux, elle eût bientôt de nombreux prétendants. Le Vent d'Ouest, **Epingishmook**, l'enlève et l'emmène dans les montagnes de l'Ouest. Là, elle se languit de sa mère et de sa forêt natale, et subit la brutalité de son amant et de ses fils, les vents du Nord, du Sud et de l'Est. Lassé de la voir si triste, le Vent d'Ouest renvoie **Wenonah** chez sa mère.

Les joies des retrouvailles sont brèves ; **Wenonah** meurt d'épuisement après avoir donné naissance à un fils sous la forme d'un lapin blanc : **Nanabush**.

Nanabush, (ou **Nanabozho**, etc.) a une nature plus spirituelle qu'humaine. Il peut se transformer à volonté, en lapin, en ours, en arbre, en rocher... Sa figure est celle d'un guerrier :

"Lorsqu'il marchait, la terre tremblait et le son se propageait sous la terre jusqu'à la demeure des mauvais esprits. En l'entendant, ils surent qu'un puissant manitou était né sur la terre et qu'ils devaient le détruire s'ils ne voulaient pas qu'il les soumette. La vie de Nanabozho sur terre allait être un long combat contre les esprits maléfiques" (Reid, 1979 : 16).

Nanabush décide, pour venger sa mère, de combattre son père **Epingishmook**, le Vent d'Ouest. La lutte se termine par un match nul, le père charge son fils d'enseigner aux **Anishnabeg** la sagesse de la **Pipe** : emblème de *paix* et de bonne volonté. **Nanabush**, intermédiaire entre le monde des esprits, les manidos, et le monde humain devient ainsi le premier **chaman**.

Nanabush parachève l'oeuvre de création en définissant les relations d'interdépendance entre les êtres et en donnant à chacun une identité :

"Où que vous portiez votre regard, dans les bois et les lacs, il y a quelque chose qui vous rappelle Nanabozho. Les marques sur les troncs des bouleaux blancs, la formation en V du vol des oies sauvages à travers le ciel, et même les grands rochers qui parsèment le paysage, tous sont une partie de son oeuvre. La terre elle-même fut remodelée par lui après le grand déluge" (Ibid. : 16).

Nanabush forme une sorte de **géographie sacrée** qui définit proprement un pays ojibwé. Il permet aux hommes de passer du "cru" au "cuit" en volant le feu

que retenait un vieux « sorcier-magicien ». Il invente le foret à arc, les herbes à fumer, le canot en écorce, la flèche, les teintures, l'écriture pictographique, etc.

Nanabush est aussi l'inventeur d'une **éthique** selon laquelle, à tous les niveaux, la société doit s'efforcer de préserver un **triple équilibre** :

- a) équilibre des relations entre les êtres humains, individuellement et en tant que membres de communautés, avec le reste du monde créé ;
- b) équilibre des relations interpersonnelles à l'intérieur du groupe et entre les communautés ;
- c) équilibre de l'individu..

5. Relations entre la société humaine et le monde créé.

Importance pour les êtres humains de connaissance des *Lois naturelles*.

"Pour les Ojibwé, écrit D. Jenness (1935 : 128), *vie signifie pouvoir, bénéfique ou maléfique.*" L'homme a-t-il utilisé son "pouvoir" de façon bénéfique ou maléfique ? A-t-il assimilé les leçons de *Nanabush* ?

L'homme n'a pas le pouvoir de refaire le monde, et tout abus de pouvoir est une menace pour l'équilibre de la Création :

"La place, la sphère /de mouvance/ et l'existence de chaque ordre sont prédéterminées par de grandes lois physiques d'harmonie. C'est seulement par l'interrelation entre les quatre ordres que le monde a un sens et une signification. Sans les animaux et les plantes, l'homme n'aurait aucun sens ; il n'en aurait guère davantage s'il n'était pas gouverné par quelque loi immuable. Pour le bien-être de tous, il faut préserver cette harmonie en observant cette loi" (Johnston, 1976 : 21).

Les *Anishnabeg* distinguent :

- a. Les **Lois premières** qui règlent le mouvement des corps cosmiques, l'arrivée et le départ des saisons, la croissance et la décroissance de la lumière et de l'obscurité, l'activité de la pierre, du feu, de l'eau et du vent. Ce sont les lois de la Nature, - et, ajoutons-nous, les lois scientifiques du fonctionnement de la biosphère, et l'homme comme les autres créatures doit s'y conformer ;
- b. Les **Lois secondaires**, dépendantes des premières, qui régissent les comportements des êtres humains et des autres êtres vivants. Les choix (la liberté ?) sont ici possibles pourvu qu'ils n'aillent pas contre les Lois premières.

e. L'animisme ojibwé.

La **mort**, pour les Ojibwé, n'est qu'un changement d'état, le passage d'un mode d'existence à un autre, d'un monde à l'autre. C'est ce que dit L.-V. **Thomas** :

"La mort n'est pas rupture, elle est encore accumulation. L'humanité, dit-on, aurait connu, au cours de sa longue histoire, autant de morts qu'il y a d'étoiles dans notre galaxie. La plupart d'entre eux ont disparu définitivement, réintroduits dans les cycles vitaux. C'est que la vie se nourrit de la vie, donc de la mort. Les atomes et les molécules qui constituent les vivants d'aujourd'hui, plantes et animaux, ont déjà été impliqués dans des milliards d'autres organismes et ils le seront dans l'avenir théoriquement sans fin" (Thomas, 1980 : 9).

La *vitalité* de toute créature, des quatre ordres de la création, comme leur caractère *immortel*, est, pour les Ojibwé une évidence logique :

"Quand un arbre pourrit et tombe, il ne meurt pas vraiment, il dort seulement ; tôt ou tard, il se réveillera et vivra à nouveau" (John Manatuwaba).

"L'arbre ne meurt pas; il grandit à nouveau là où il est tombé. Quand un animal est tué, son âme va dans la terre avec son sang; mais plus tard, il revient et se réincarne là où le sang a coulé. Tous les arbres, les oiseaux, les poissons et autres animaux (et dans les premiers temps, les êtres humains aussi), tout retourne à la vie ; tandis qu'ils sont morts, leurs âmes attendent simplement leur réincarnation. Mon oncle a vécu quatre ou cinq vies, 500 ans en tout" (Jim Nanibush).

"Il arrive parfois qu'un arbre tombe sans le moindre souffle de vent. C'est que son âme est morte, tout comme l'âme des hommes meurt et part vers le pays de l'Ouest" (Francis Pegahmagabow) (Jenness, 1935 : 21).

La **conception ternaire** (un corps physique, une "âme", une "ombre") propre à l'être humaine s'applique aussi aux autres créatures : animaux, plantes, minéraux, éléments :

"L'eau coule ; elle aussi possède la vie, elle doit donc avoir une âme et une ombre. Et observez comment certains minéraux provoquent la décomposition des roches voisines qui deviennent fragiles et friables ; à l'évidence, les roches aussi ont un pouvoir, et le pouvoir signifie la vie, et la vie implique une âme et une ombre" (Ibid. : 20-21).

Certains objets sont investis, eux aussi, d'une âme, ce qui implique que, comme tout être vivant, ils doivent être **respectés**. Ainsi, à Parry Island, un homme ne devait pas :

"jeter négligemment son chapeau, mais l'accrocher à une patère ; si son fusil ne lui porte plus chance, au lieu de s'enrager contre lui /il doit/ le remiser pour un temps ; et s'il transporte du bois de chauffage, /il doit/ l'empiler soigneusement d'un côté et ne pas en laisser

tomber sur le chemin /.../ Mais il suit ces principes plus strictement quand il s'agit de choses plus importantes. Quelquefois, lorsqu'il termine la fabrication d'un canot, il prie son âme pour qu'elle protège quiconque peut manier la pagaie, et lorsqu'il passe un rapide ou débouche sur une large étendue d'eau, il prie souvent l'âme de son embarcation pour qu'elle le conduise sain et sauf de l'autre côté" (Ibid. : 21).

Les conceptions vitalistes des Ojibwé ressortent aussi nettement sur le plan linguistique: la **langue ojibwé** est une langue de verbe ; presque les 4/5 des mots sont des verbes. Contraste entre une langue, l'anglais, qui privilégie l'*effet* et la *cause*, et une autre, l'ojibwé, qui privilégie l'*action*.

La langue ojibwé divise les objets en deux classes : **animé** et **inanimé**. Pierre, terre, soleil, étoiles, tambour, pipe, montre, certains arbres (bouleau, orme...), etc. sont "animés" ; sont "inanimés" les objets manufacturés, mais aussi certaines parties du corps comme la dent, le pied et une partie des arbres (érable).

f. Les connaissances écologiques des Ojibwé.

"Il est impossible, écrit D. Jenness, de comprendre la vie quotidienne des Ojibwé de Parry Island (et sûrement de n'importe quel autre peuple) sans quelque connaissance de leurs croyances religieuses, et celles-ci ne sont intelligibles que si l'on sait de quelle manière ils interprètent ce qu'ils voient autour d'eux. Ils vivaient bien plus proches de la nature que la plupart des hommes blancs, et ils voyaient d'un oeil différent les arbres et les rochers, l'eau et le ciel. On est presque tenté de dire qu'ils étaient moins matérialistes, plus spirituellement orientés que les Européens, car ils ne concevaient aucun abîme entre l'espèce humaine et le reste de la création ; ils interprétaient le monde environnant dans les mêmes termes qu'ils se percevaient eux-mêmes" (Ibid., p. 18).

Ainsi est définie une **philosophie écologique** : volonté des Ojibwé, individuellement et collectivement, d'entretenir des relations de *familiarité* et d'*intimité* avec un environnement globalement sacralisé. L'homme fait partie intégrante des équilibres naturels, comme le disent les **Mohawk** : *"Considérons-nous comme une partie de cette terre, non comme des étrangers qui chercheraient à lui imposer leur volonté"*.

Cette exigence requiert une grande **connaissance du milieu**. :

"Pour affronter les rigueurs d'un climat toujours changeant, la dureté de l'hiver, et souvent la pénurie de nourriture, hommes et femmes devaient développer courage, force d'âme, endurance, patience, persévérance, bonne humeur, générosité, savoir-faire. Mais, plus que cela, il fallait comprendre les lois qui gouvernent la nature et les autres créatures, et l'obligation de régler sa vie suivant les changements des saisons et les lois de ce monde" (Johnston, 1976 : 138).

Connaissance des **biorythmes** (rythmes nyctéméraux) et de leur dépendance du milieu et de ses variations: luminosité, influence de la position de la lune sur les marées, sur la croissance des arbres, sur les comportements humains (être "mal luné"...), etc.

Toute vie est organisée selon un cycle "**naissance-croissance-déclin-mort**", et, écrit B. Johnston, *"un principe d'harmonie régissait les opérations des lois primaires et secondaires"* (Ibid. :139).

"Les hommes étaient dépendants pour leur bien-être de l'harmonie du fonctionnement des lois primaires et secondaires, et de la nécessité, pour les corps cosmiques et les êtres, de demeurer dans la sphère propre assignée à chacun d'eux. Et, bien que les saisons, les jours et les nuits aient tendu vers l'équilibre, il y avait des moments où les hivers étaient trop longs et les jours trop froids. Il arrivait que la pluie soit trop abondante et détruise toute chose ; quand le soleil chauffait trop fort et brûlait tout ; quand intervenaient des variations climatiques excessives, la naissance, la croissance et la maturité des plantes et des animaux, étaient retardées, perturbées, voire même empêchées. Sur de tels changements, l'homme n'avait aucun contrôle /sauf l'intervention d'un chaman faut-il préciser/ ; il devait supporter et faire en sorte de s'adapter à ces changements" (Ibid.).

L'être humain, individuellement et collectivement, est conçu comme partie intégrante d'un **écosystème**.

g. L'Ojibwé et l'animal.

Les animaux, expliquent les Indiens de Parry Island, *"ressemblent davantage aux hommes ; ils voient et entendent comme nous, et, à l'évidence, ils raisonnent sur ce qu'ils observent"* (Jenness : 20).

La sagesse pour l'homme est de s'inspirer des créatures qui obéissent spontanément aux lois naturelles, à commencer par ceux qui lui sont le plus proches : les animaux.

Il fut un temps où l'homme et l'animal partageaient les mêmes villages, se comprenaient, mais les animaux se rebellèrent contre l'homme qui voulait les soumettre à sa volonté et ils le quittèrent. Pour compenser le divorce entre l'homme et l'animal, *Kitche Manido* crée les **clans totémiques exogamiques** (caribou, orignal, grue, ours, etc.) qui définissent une relation privilégiée et un rapport de *dépendance/solidarité* entre les deux catégories de créatures et entre les hommes eux-mêmes.

Un mythe rapporté par D. Jenness raconte comment les animaux et les végétaux furent créés à partir d'êtres humains présentant des particularités morphologiques préfigurant, peu ou prou, celles de ces espèces.

Non seulement la **psychologie animale** est analogue à celle de l'homme, mais la **société animale** est organisée comme la société humaine :

"Les animaux ont leurs familles et leurs maisons comme les êtres humains ; ils se réunissent et agissent de conserve comme les Indiens sur leurs lieux de chasse et de pêche. Un grillon qui trouve de la nourriture prévient ses compagnons ; si vous le tuez, un messenger s'en va prévenir tous les autres grillons du voisinage qui viennent et dévorent tout. Un ours, un cerf, etc. peuvent ainsi porter très loin l'information à ceux de leur espèce.

*De même que les Ojibwé ont leurs chefs (**ogimma**), il y a des **ogimma** (des boss, disent les Indiens salariés) chez les animaux, grands et petits, et même chez les arbres. Il n'y a pas **un seul** chef qui dirige toute la nation ojibwé, mais un chef pour chaque bande ; même chose pour les animaux et les plantes, il y a un chef pour chaque région. Les "chefs" sont toujours plus grands que les autres représentants de l'espèce, animale ou végétale, et, dans le cas des animaux, y compris oiseaux et poissons, ils sont invariablement blancs..." (Ibid. : 22-23).*

Les âmes des animaux ont leur demeure à *Bitokomegog*, le "monde d'en dessous". Les âmes des canards et des oies ont leurs "maisons" loin au Sud, là où **Shauwanigizik** (l'être surnaturel qui gouverne le ciel du Sud et qui créa les animaux) les créa ; les âmes des mouettes vont au ciel car elles volent au-dessus des nuages. Quelquefois de nombreuses âmes remontent d'"en dessous" pour renaître, parfois seulement quelques-unes ; il en résulte qu'il peut y avoir plus ou moins d'animaux sur cette terre.

Les "chefs" de chaque espèce règlent leur nombre, sachant à l'avance si quelque épidémie ou autre catastrophe doit dévaster la contrée. Là encore, cette "politique" malthusienne a un équivalent dans le monde humain. Ainsi, une région peut regorger de lièvres un hiver et en avoir fort peu le suivant, simplement parce que leur "chef" leur a ordonnés d'aller dans un autre secteur, ou qu'ils les a renvoyés dans le monde d'"en dessous".

Un animal peut emmener un être humain avec lui ; celui-ci revient parmi les siens des mois ou des années après.

h. Muhquah, l'ours.

L'**ours** est l'animal le plus proche de l'homme par sa façon de vivre et son comportement : *"Il est comme un homme"*, disent les Ojibwé. Une légende affirme qu'il fut un temps où l'ours avait une forme humaine. Il jouit d'une

considération particulière chez tous les peuples circumpolaires : Same, Evenk, Yukagir, Aïnu, Inuit, Innut, Cri, etc.

L'ours a donné sa chair pour sauver les enfants de la première humanité. Les Ojibwé le respectent ; si un chasseur se moque de lui, il le sait. L'Ojibwé qui trouve un ours hibernant dans sa tanière, un trou de neige, ou, si l'hiver est doux, entre les racines d'un cèdre, l'invite à sortir avant de le tuer en l'assommant. Il ne doit pas l'insulter en le traînant sur le sol. Car l'âme de l'ours est prête à partir pour son séjour souterrain et son ombre accompagne la dépouille pour être l'"hôte" de la maison du chasseur. Avant de cuire la viande, le chasseur libère l'âme en extrayant les yeux et en les frottant avec du charbon de bois ; puis ils les enterre avec une petite offrande de tabac. L'âme peut alors partir satisfaite sans revenir déranger les âmes de la famille du chasseur. Enfin, le crâne, une fois la chair consommée, doit être pendu dans un arbre hors d'atteinte des chiens.

Vision du grand-père de l'artiste ojibwé Norval **Morriseau** : il croyait avoir un corps d'ours dans son enveloppe humaine, il pouvait le sentir dans son dos, dans ses hanches (voir Morriseau, 1965 : 45). Cette croyance lui donnait une grande force physique, mais aussi certains pouvoirs associés à cet animal : les omoplates, peintes, étaient un charme de longue vie ; un os creux d'une des pattes était utilisé dans la technique de thérapie par succion ; le crâne, peint, avait des vertus propitiatoires ; la possession d'une peau d'ours albinos attirait l'estime sur son propriétaire. Les **Cri** de Mistassini s'enduisaient les cheveux de graisse d'ours pour avoir "de bonnes pensées"...

De nombreuses parties de l'ours sont utilisées comme charmes ou comme instruments dans les pratiques chamaniques : os creux, canines, griffes...

L'ours a aussi enseigné aux hommes la connaissance de centaines de "remèdes", et des baies comestibles.

L'ours a un rapport très spécial avec le monde surnaturel. D. Jenness rapporte un mythe où il est dit que les étoiles (la Grande Ourse et d'autres) proviennent des os d'un ours tué par deux « êtres-tonnerre ».

i. La leçon des animaux.

"L'homme était dépendant des animaux pour sa nourriture, pour ses vêtements et ses outils ; l'homme était aussi dépendant des animaux pour la connaissance du monde, de la vie et de lui-même" (Johnston : 49).

L'homme doit réapprendre les Lois premières des animaux. Intérêt de pouvoir prévoir les variations climatiques. Capacité à lire les "signes" que la Nature prodigue à ceux qui savent *voir* et *entendre*. Importance des **facultés sensorielles**, mise en évidence chez les **Inuit** par J. Malaurie (1984).

Les aigles, les oies et les merles ne se laissent pas surprendre par l'arrivée du froid, ils partent vers le Sud. C'est alors que l'écureuil fait ses provisions d'hiver, que l'ours et le raton laveur cherchent un abri...

Une femme découvre en observant une femelle d'élan, un remède pour faciliter les accouchements (Morrisseau : 52).

Dans les mythes, les animaux sont souvent les conseillers des êtres humains.

Nombre de danses sont **mimétiques**, l'homme imitant le comportement de tel ou tel animal.

j. L'Ojibwé chasseur.

Adaptation de l'homme aux habitudes du gibier : **nomadisme saisonnier**. Importance de savoir lire les signes (traces, déjections, etc.) dans le domaine cynégétique.

Mythe : comment les hommes partirent à la recherche des cerfs, des élans et des caribous prisonniers des corbeaux : *"Honorez et respectez nos vies, nos existences, dans la vie comme dans la mort (...) Cessez par vos actes d'offenser nos esprits"* (Johnston : 57). Les animaux peuvent se passer des hommes, mais les hommes ne peuvent se passer des animaux.

Rites et interdits de chasse et de consommation nombreux... :

*"Ne torturez jamais un animal, car, si vous le faites, c'est **votre propre âme** que vous torturez, et vous attirerez sûrement le malheur sur vous ou sur vos proches : votre enfant tombera malade, ou bien il se mettra à bégayer, etc."*

Chaque acte de l'homme ou de toute créature est un **acte responsable** qui n'est jamais sans effet sur ce grand ensemble harmonique que constitue l'univers.

Prière auprès de la dépouille de l'animal abattu + partage entre les membres de la communauté = réseau d'interrelations, d'interdépendance...

On rejette les arêtes de poissons dans la rivière afin que symboliquement, à partir de ces restes, les espèces puissent se réincarner.

Règles écologiques : on ne tue pas les femelles gravides ou celles qui ont des petits à la mamelle ; les jeunes ne sont pas tués ; un couple de chaque espèce doit être laissé en vie sur un territoire donné, afin d'assurer la reproduction de l'espèce. Les os doivent, autant que possible, être utilisés.

Car les animaux fournissent aux hommes, non seulement leur chair pour manger, leur peau pour faire les vêtements et la "literie", mais aussi tous les éléments symboliques : plumes, os, dépouilles, etc., qui interviennent dans la compositions des objets rituels : pipes et "paquets sacrés", vêtements cérémoniels, objets chamaniques rituels, etc., et représentaient la parenté de l'homme avec toute la Création. Les Ojibwé n'appellent-ils pas les animaux "nos frères" ?

k. L'Ojibwé et les plantes.

Le monde végétal occupe le second rang dans l'ordre de la Création, avant les animaux et avant les hommes qui, tous, en dépendent. Cela donne la chaîne de vie : plantes= herbivores=prédateurs.

Les plantes dépendent moins des autres créatures, elles ne dépendent que des éléments créés avant elles, pour leur survie :

"Les plantes peuvent exister seules, mais ni les animaux ni les hommes ne peuvent exister sans les plantes. Sans les plantes, ou quand leur équilibre est perturbé, la qualité de la vie et de l'existence décline" (Johnston : 43).

Les plantes sont aussi composées de trois parties et : *"l'arbre doit avoir une vie qui ressemble à la nôtre, même s'il lui manque la faculté de se mouvoir"* (Jenness : 20). Les arbres sont d'ailleurs des hommes transformés. Les arbres d'un diamètre exceptionnel sont les "chefs" de leur espèce

Nanabush, par sa nature semi-divine possédait au plus haut degré cette capacité d'être à l'écoute ; il savait parler aux arbres et les comprendre :

"Quand les feuilles des arbres frissonnent et mirmurent, c'est sûrement qu'ils /les arbres/ se parlent. Il est vrai que nous ne savons plus les comprendre aujourd'hui, mais Nanibush, le grand héros de l'ancien temps, conversait avec eux, et une fois, une fleur interpella un homme qui passait, "Ne m'écrase pas !" car les fleurs sont comme de petits enfants" (J. King, cité par Jenness : 20).

3. L'imaginaire ojibwé.

a. Rêve, mythe, vision.

Les premiers observateurs des sociétés amérindiennes remarquent l'importance que les "sauvages" accordent à leurs songes, dans la formation de l'individu, la vie quotidienne. **Champlain** résume les conceptions et manifestations religieuses des Algonquins du Saint-Laurent au début du 17^{ème} siècle :

"Ils croient que tous les songes qu'ils font sont véritables, et de fait, il y en a beaucoup qui disent avoir vu et songé choses qui adviennent ou adviendront. Mais pour en parler avec vérité, se sont visions du Diable, qui les trompe et séduit ; Voilà toute la creance que j'i'ay peu apprendre d'eux, qui est bestiale" (Champlain, 1951 : 67).

Citation du Père **Brébeuf** vers 1645 (in : Douville & Casanova, 1967).

Citation de Nicolas **Perrot**, à la fin du 17^{ème} siècle : *"Ceux d'entre les sauvages, que les François nomment jongleurs, parlent au démon qu'ils consultent pour la guerre et la chasse"* (Perrot, 1864, p.13).

Première allusion ici au **chamanisme** et à la relation entre expérience chamanique et expérience onirique.

Jenness confirme cette importance du rêve dans la culture ojibwé à une date plus récente : c'est par le rêve ou une vision que les Ojibwé acquièrent la connaissance des vertus curatives de certaines plantes, qu'ils trouvent des noms pour leurs enfants, qu'ils apprennent ce que leur réserve l'avenir (rêves prémonitoires), qu'ils perçoivent des présages favorables ou défavorables, etc. Surtout, le rêve, en particulier la grande vision de l'adolescence est révélateur de la personnalité profonde ; il définit et détermine la destinée de l'individu.

C'est dans une "vision", un rêve éveillé, que *Kitche Manitu* vit le monde auquel il donna forme. C'est là, au point de départ de la Création, que se trouve le sens des choses et l'on se souvient que le Créateur fit don aux hommes du rêve pour pallier ses carences et retrouver la source des lois naturelles. C'est par l'âme (*udjitchog*) que l'homme peut garder le contact avec le sacré ; lorsque l'être humain rêve, c'est que son "âme" voyage dans l'au-delà, le monde des esprits, le monde de l'**inconscient**.

La vision, écrit B. Johnston, permet à l'homme de trouver un guide qui l'aidera à se réaliser :

"De la même façon que Kitche Manitou a reçu une vision et lui a donné corps, les hommes doivent la rechercher et l'accomplir" (Johnston, 1976, p. 15).

D. Jenness résume en disant que la vision permet à l'ombre et à l'âme d'être guidées et de fonctionner en harmonie avec le corps. Cette théorie ojibwé est en accord avec la psychanalyse qui a montré le caractère nécessaire du rêve. Irving **Hallowell**, autre grand spécialiste de la culture ojibwé, commence un article sur le rôle des rêves dans la culture ojibwé, en posant ce principe :

"Le rêve n'est pas seulement un fait humain universel, mais (...) il est lié de façon vitale aux fonctions psychobiologiques de l'homme, et peut-être à son niveau particulier d'adaptation du comportement" (Hallowell, 1967 : 257).

Toute l'éducation donnée au garçon vise à le préparer à la grande vision qu'il doit recevoir à l'adolescence, à ce moment exceptionnel où il retrouvera son lien avec le reste de la Création : *"Dans la solitude, il s'efforçait de mettre en accord son corps et son être intérieur, en essayant, en même temps, de s'unir avec la terre, les créatures animales et les êtres végétaux qui se trouvaient sur les lieux de sa vision. Ne faire qu'un avec le monde, ou découvrir le sens de l'unité dans la paix et le silence, n'était pas chose aisée"* (Johnston, 1976, p. 125).

Un rêve de l'artiste ojibwé Norval **Morriseau** :

"Je me rappelle le temps où j'étais dans le ventre de ma mère. Le coeur de ma mère était le tonnerre. Quand elle avalait de l'eau, c'était une rivière. Je me sentais comme à l'intérieur d'un wigwam. J'avais ma porte et le ventre /le vagin/ de ma mère comme fenêtre. J'étais une femme alors, mais parce que mes pieds étaient tordus et que cela aurait nuit à mon apparence si j'avais été une femme, le Grand Esprit me parla à travers ma mère et me dit : 'Red Sky, je te laisserai être un homme plutôt qu'une femme'" (Morriseau, 1965 : 61). :

Le **corps de la mère** est le premier **microcosme** ; il est une représentation du wigwam qui, lui-même est une image de l'univers, etc. Ce que reflète l'imaginaire exprimé dans un tel rêve est plus que la manifestation d'un inconscient individuel ; au-delà des individus, il y a le groupe, et la pensée commune a trois sources identifiables :

a) les expériences biopsychologiques communes à l'espèce : la vie intra-utérine, l'expulsion du corps maternel, le sevrage, la puberté, le vieillissement, la mort du corps. Il s'agit toujours d'expériences du **corps**, plus petit dénominateur commun de notre espèce ;

b) les expériences propres au groupe, à la communauté définie historiquement et géographiquement. Ces expériences, au niveau d'un tel ensemble humain, sont, elles aussi, relativement homogènes. Homogénéité qui tient largement au fait que les membres du groupe (de l'ethnie) partagent ou ont

partagé un environnement commun. L'environnement géographique détermine un environnement humain, aux niveaux physique et psycho-biologique ;

c) les expériences propres de l'individu. Dans les sociétés traditionnelles, cette part se confond largement avec l'expérience collective, plus évidemment que dans les sociétés industrielles où l'homme fait subir à l'environnement de multiples transformations et où chacun vit davantage dans un monde propre.

"Rêves, mythes et croyances ne sont qu'autant d'expressions du même phénomène : la fonction de l'inconscient" (Mohia, 1993).

Universalité des **symboles** :

"Le symbole universel a ses racines dans les propriétés même du corps humain, des sens et de l'esprit, propriétés communes à tous, et, par conséquent, non limitées aux individus comme tels, ou à un groupe déterminé. En effet, le langage du symbole universel a permis à l'espèce humaine de forger l'unique langue commune à tous les hommes (...) Il n'est pas besoin, pour expliquer le caractère universel des symboles, d'invoquer un héritage racial. Tout être humain qui participe des traits essentiels de la structure mentale et physique et mentale de l'humanité est capable de parler et de comprendre la langue symbolique, fondée sur les propriétés même de l'espèce" (Fromm, 1953 : 19-20).

Toute création, y compris les fantasmes de l'imaginaire, est d'abord une projection du **corps** ; toute appréhension du monde passe par le corps, part de lui et y revient. La sensation - comme J. **Malaurie** l'a reconnu chez les Inuit - est le premier moyen de perception et de connaissance d'un monde désobjectivé.

E. **Fromm** écrit encore :

*"La plupart des rêves ont un caractère commun ; ils n'obéissent pas aux lois de la logique qui gouverne la pensée de la veille. Les catégories de l'espace et du temps sont ignorées" (Ibid., p. 8). D'où le raccourcissement du temps dans le rêve, son caractère **prémonitoire** : "Une fille eut un rêve qui présageait la venue des hommes blancs. Elle annonça à son peuple qu'un homme étrange avait pris pied sur le continent, avec une croix dans une main et une épée dans l'autre. Dans un autre rêve, son manido la transporta dans tout le pays et lui montra les chemins de fer et les cités qui allaient naître. Cela aussi, elle le prédit à son peuple" (Jenness, 1935 : 47).*

b. **Cosmogonie ojibwé**

Les Indiens de Parry Island "*concevaient la terre comme un minuscule satellite dans le système solaire, lui-même n'étant qu'un parmi de nombreux systèmes similaires*".(Jenness, 1935 : 28).

Ces mêmes Ojibwé imaginaient une terre plate et recouverte, comme par un plafond, d'un ciel lui aussi plat. L'homme peut voir seulement la face inférieure du ciel ; la face supérieure est comme cette terre, les bois, les cours d'eau et le gibier y sont abondants, mais la misère et le malheur y sont ignorés.

Selon d'autres sources, il existerait six mondes superposés dans le ciel du dessus, et six correspondant dans le monde du dessous, ou bien quatre et quatre...

La **Voie lactée** tient la terre en l'air comme l'anse incurvée d'un panier. Elle résulte des éclaboussures de la queue d'une tortue...

Il existe de nombreux mythes décrivant les origines des étoiles, du soleil et de la lune, des phénomènes naturels, etc.

c. Les êtres du rêve : le panthéon ojibwé

Du monde "surnaturel" et des figures de l'imaginaire, imaginaire et "réalité"...

Les "esprits", les *manido* font partie de l'ordre naturel, ils sont doués d'intelligence et d'émotion et peuvent être mâles ou femelles, avoir des familles, une vie sociale, etc. Tous sont, dans les circonstances ordinaires, invisibles, mais ils ont la faculté de se rendre visibles sous la forme qu'ils désirent. Ils peuvent se manifester de multiples façons et sous n'importe quelle forme : un phénomène atmosphérique inhabituel, un feu-follet, un rocher de forme étrange, etc. :

"Il n'est sûrement pas un seul adulte à Parry Island qui n'ait eu l'occasion de rencontrer au moins une fois dans sa vie l'un ou l'autre de ces manido" (Jenness : 43-44).

Jadis les *manido* étaient nombreux, mais les Blancs les ont presque tous fait disparaître.

Il existe un *manido* pour chaque point cardinal, pour la Lune, le Soleil qui jouent un rôle particulièrement important. On leur sacrifie des **chiens blancs**.

Il y a encore le "maître du vent", les "oiseaux-tonnerre", **Nzagima**, le maître des serpents d'eau, ennemis de l'homme et du tonnerre et qui peuvent se déplacer sous terre et voler l'âme des hommes.

Les *memengiweciwak*, lutins ou farfadets, grégaires et bienveillants, mais de tempérament facétieux, aiment bien jouer des tours aux Indiens. Leur face est couverte de poils, aussi, pour n'être pas reconnus, se mettent-ils les mains sur le visage lorsque quelqu'un peut les voir. Ils vivent dans des grottes au bord des

lacs où on les voit parfois pagayer dans leurs canots en pierre. Pour se concilier leurs grâces, on dépose une offrande de tabac, nourriture ou vêtement sur un rocher avant de s'engager sur le lac.

Les *dibanabe* sont des sirènes de forme humaine sauf les membres inférieurs transformés en queue de poisson. Les voir assis sur le rivage présage de la mort d'un parent. Les enfants *dibanabe* font souvent des vagues lorsqu'ils jouent.

Crainte de la sorcellerie et de la malchance, de la pénurie.

Figure de l'**angoisse** ojibwé, celle de la faim, de la maladie, de la sorcellerie : ***Pauguk***, le squelette vivant" (Jenness : 127-129). La pire destinée n'est pas de mourir mais de rester entre-deux", comme les fantômes des traditions anglo-saxonnes, ni vivant ni mort. Le squelette est l'image-symbole d'un état de **chaos** qui ne se situe nulle part, ni dans ce monde ni dans un autre. *Pauguk* n'appartient ni au monde des vivants ni à celui des morts ; le squelette *existe* mais ne *vit* pas.

Le ***Windigo***, géant cannibale : un mauvais chamane pouvait empêcher un homme de tuer tout gibier et réduire ainsi sa famille à une telle extrémité que l'un des membres, rendu fou par la faim, tuait et mangeait un frère ou une soeur. Ainsi son appétit pour la chair humaine devenait insatiable. Le corps du cannibale grandissait jusqu'à atteindre la taille d'un pin et il devenait dur comme la pierre, impossible à pénétrer par les flèches ou les balles, et insensible au froid. Nu, à l'exception d'une bande-culotte, le monstre rôdait dans la contrée, cherchant sans cesse plus de victimes à dévorer. Son souffle est comme le sifflet d'un train, on l'entend à des kilomètres et ses hurlements ramollissent les jambes d'effroi de ceux qu'il poursuit. Il hante le pays en hiver seulement, attaquant ses victimes pendant les blizzards ou les périodes de froid exceptionnel ; après la première fonte des neiges, il se retire vers le Nord où le climat reste froid toute l'année (voir Jenness : 40-41).

6. LE CHAMANISME OJIBWÉ

L'essentiel a été dit : les ruptures successives de l'homme d'avec l'unité primordiale de la Création, la générosité mal récompensée des animaux qui lui donnèrent leur chair, la mansuétude de *Kitche Manitu* qui, pour pallier la faiblesse de sa dernière créature, lui fit don du rêve afin qu'il puisse retrouver, dans son sommeil ou dans la vision, l'état originel, qu'il puisse découvrir les causes des désordres et, avec l'aide des esprits, y remédier.

Tout un chacun avait donc accès au “monde primordial”. Pourtant, nous dit Diamond Jenness :

« seulement [...] un petit nombre devenaient d’authentiques hommes-médecine à la suite de ce contact [...] ; ou, comme pourrait l’interpréter un psychologue, seulement ceux qui possédaient les dispositions mentales adéquates » (Jenness, 1935 : 60).

De quelles « dispositions » s'agit-il donc ?

D. Jenness précise que le statut de chamane et la pratique chamanique ne sauraient être seulement l'affaire d'un apprentissage ; il existe bien une “vocation” révélée lors du jeûne à l'adolescence au cours d'une vision. Sur les contenus spécifiques de telles visions électives, l'auteur n'est pas très prolixe, le récit de ces songes éveillés étant l'objet d'un tabou. Il précise, par contre, que la vision conférant à tel ou tel des pouvoirs de guérison ou de divination devait être confortée par un long apprentissage des rites et des propriétés thérapeutiques des plantes, selon la catégorie de “voyant-guérisseur” à laquelle était rattaché l'impétrant.

Les Indiens de Parry Island distinguaient donc trois catégories de chamanes : les *wabeno*, les *djiskiu* et les *kusabindugeyu* (*Ibid.*).

Le premier *wabeno* reçut son pouvoir de la Lune, et les *wabeno* sont à la fois des psychothérapeutes et des faiseurs de charmes (de chasse, d'amour, etc.). Comme les autres chamanes, le *wabeno* ne pouvait exercer son art qu'après avoir atteint la maturité ; lui, en particulier, devait d'abord faire la démonstration publique de ses pouvoirs extraordinaires : manipuler des pierres brûlantes ou plonger ses mains dans l'eau bouillante, etc. Les “hommes de l'aube”, ainsi qu'on appelait aussi les *wabeno*, entretenaient un rapport particulier avec le feu. John A. Grim ajoute qu'en fixant le feu, les *wabeno* atteignaient un état de transe, et qu'alors ils étaient capables, outre leurs pouvoirs de guérison, d'interpréter les rêves (Grim, 1983 : p. 67.). Selon les informateurs de D. Jenness, les pouvoirs des *wabeno* étaient jugés supérieurs à ceux de tous les autres chamanes.

Le *kusabindugeyu* était surtout un “visionnaire” capable de prédire des événements à venir : il pouvait aussi discerner des choses éloignées ou voir à l'intérieur du corps, pour localiser les corps étrangers causes d'une maladie. Mais il était aussi guérisseur, sa méthode spécifique étant la succion de la partie atteinte par l'intermédiaire d'un os creux. Il savait encore retrouver les âmes perdues ou ravies, et, enfin, il ne recourait pas aux plantes. J. A. Grim emploie le terme de *nanandawi* pour désigner ce type de guérisseur.

Troisième catégorie de voyants-guérisseurs mentionnée par D. Jenness, le *djiskiu* ou *djasakid* (que Grim appelle *tcisaki*) est aussi devin et thérapeute, mais sa fonction se caractérise par l'emploi d'une méthode spécifique de diagnostic basée sur la construction de la “cabane tremblante” (*shaking tent*), que les Ojibwé nomment *djiskan*. Outre la description de l'ethnologue canadien (Jenness, 1935 : 157.), nous trouvons des présentations précises de ce rite chez plusieurs auteurs contemporains, parmi lesquels James Redsky (1972 : 26, 37,

114-116.), Norval Morriseau (1965 : pp. 70-81.), Frances Densmore (1970 : 45-46.), John A. Grim (1983 : 65-66, 154.). Excepté les *mede*, une catégorie probablement post-coloniale de chamanes que l'on retrouve partout, les différents auteurs ne reconnaissent pas tout à fait les mêmes types de voyants-guérisseurs, suivant les régions de l'aire ojibwé qu'ils considèrent : ainsi, Walter James Hoffman (1891) ne distingue pas le *kusabindugeyu* du *djiskiu*, pas plus que ne le fait Ruth Landes (1971). Par contre, J. A. Grim distingue bien, comme D. Jenness, chez les chamanes ojibwé trois spécialités. Basil Johnston (1976) ne précise aucune catégorie particulière, englobant tous les guérisseurs dans une même rubrique.

Mises à part ces nuances de classification, et au-delà des spécialités propres de chaque catégorie, les chamanes ojibwé possèdent en commun un certain nombre de caractères : ils tirent tous leurs pouvoirs d'une vision reçue à la puberté et confortée par un long apprentissage auprès de pratiquants confirmés ; ces pouvoirs, l'individu ne peut les utiliser que lorsqu'il dispose de la plénitude de ses moyens physiques et mentaux, et il ne doit surtout pas en abuser, la tradition ojibwé insiste beaucoup sur ce point. C'est qu'en effet la vie suppose la mort, nous l'avons vu, mais elle suppose aussi la maladie, et l'on peut penser, suivant la logique qui m'a conduit jusqu'ici, que la disparition de la maladie, par le pouvoir l'excès de pouvoir des chamanes serait le retour au chaos (ni la vie ni la mort).

C'est par la voie du rêve que l'on a accès au sens des choses, accès aussi aux “raisons d'être” des choses et, notamment, des maladies. Le “monde du rêve”, le “temps du rêve” dont parle notamment Géza **Róheim** (1952) à propos des Australiens est, en fait, hors du temps et de l'espace ; c'est ce qui fait que le rêve renvoie aussi bien aux origines de l'humanité qu'il nous “expédie” dans le futur, et l'on parle alors de “rêve prémonitoire”. À l'échelle d'une culture, cela s'appelle une prophétie. Le chamane possède un “don” particulier de se transporter à volonté ou sur commande, lorsqu'il est “requis” d'opérer pour le compte de la communauté, dans cette quatrième dimension à laquelle le commun des mortels n'a accès que dans le rêve nocturne. Le chamane est, nous rapporte R. **Landes**, *manido kazo*, « celui qui est capable de s'entretenir et de traiter avec le surnaturel » (Landes, 1971 : p. 70.).

Nous pouvons, bien sûr, nous en tenir à la “théorie” ojibwé pour expliquer le surplus de dons du chamane : des pouvoirs conférés par un “esprit” lors du jeûne et de la vision de l'adolescence, mais peut-être est-il possible de traduire cette théorie dans “notre” langage. Le débat opposant, au sein de notre profession, les tenants de la “folie” du chamane et ceux qui affirment qu'un phénomène reconnu culturellement et intégré ne saurait être assimilé à une quelconque symptomatologie occidentale, ce débat n'est pas clos ; il oppose souvent les ethnologues “psychologisants” et les adeptes d'un relativisme culturel sans concession.

George **Devereux**, par exemple, l'un des fondateurs de l'ethnopsychiatrie, insiste sur la personnalité d'exception du chamane :

« Alors que presque tous les membres d'une tribu se marient, élèvent des enfants, construisent une hutte et se livrent à diverses autres activités courantes, seuls quelques-uns d'entre eux se consacrent entièrement à une activité rituelle ou chamanique, ou en font leur principal moyen d'existence. Les autres demeurent des profanes ou, au mieux, des “consommateurs du surnaturel”. » (Devereux, 1970 : 14.).

L'auteur ne fait que renforcer ici l'idée que la personnalité du chamane ressortit au domaine de la psychopathologie : le chamanisme est, selon lui, un « désordre sacré » (*Ibid.*: 13). Nous pourrions opposer à cette proposition la remarque de R. Landes relative aux Ojibwé du sud-ouest de l'Ontario, selon laquelle la personnalité du chamane est « l'apothéose de l'idéal masculin » (Landes, 1971 : 105), mais G. Devereux n'exclut pas que l'idéal d'une société, dans certaines circonstances, puisse être pathologique⁵⁸. Je ne prétends pas répondre à une question, celle de la “normalité” ou de l’“anormalité” de la personnalité du chamane, dont la réponse, me semble-t-il, ne peut revêtir qu'un caractère tautologique. Car si l'on fait l'effort d'abstraire tout préjugé de sa réflexion, ce débat apparaît largement affaire de point de vue. Et celui des peuples sur lesquels porte notre analyse me paraît aussi intéressant que celui de la science psychologique occidentale.

S'il faut trouver de la “folie” quelque part, le point de vue ojibwé n'est-il pas que la culture toute entière est une folie dont l'homme n'a de cesse de sortir ? Le raisonnable pour eux ne se situe-t-il pas davantage là où l'Occident a longtemps placé et continue souvent de placer le déraisonnable, dans le rêve, dans l'imagination ?

G. Devereux n'est pas prêt, semble-t-il, à accepter la théorie indigène puisqu'il déclare péremptoirement : « Le chamane est ou bien un névrosé grave, ou bien un psychotique en état de rémission, et [...] il a donc un besoin urgent d'aide psychiatrique. En effet, ce genre d'individu n'est en rémission *que* par rapport à un milieu social déterminé : sa propre tribu. Il est plus ou moins bien adapté à ce milieu, et *seulement* à ce milieu. » (Devereux, 1970 : 75.)

Il semble bien, en fait, que le chamane vive plus intensément des conflits inconscients généralisés dans son groupe. C'est cette expérience vécue, avec des manifestations dramatiques parfois, qui, comme c'est le cas chez le psychanalyste occidental, l'autoriserait à exercer. Et la pratique chamanique, selon G. Devereux, permettrait de transformer des conflits idiosyncrasiques (individuels) en conflits “conventionnels” admis par la culture. Ainsi, selon cet auteur, tant le chamane après sa “crise” que les “malades” après consultation du chamane sont bien adaptés aux normes de la société. Là réside l'efficacité de la cure chamanique, reconnue par la psychanalyse, qui admet qu'effectivement la thérapie chamanique apporte “réconfort et soulagement”. Ceci admis, l'efficacité au moins partielle ou relative des techniques de guérison chamaniques, il ne reste que le problème de l'état de santé de la société globale, car, comme le remarque le psychologue : « Cet ensemble de faits ne se réduit pas à la seule personne du chamane ou du guérisseur, et ces phénomènes doivent être

58. Il donne l'exemple de l'Allemagne nazie.

considérés dans leur importance culturelle et psychologique. Peu importe, encore une fois, que le chaman guérisse ou non, le fait essentiel est qu'il existe. » (Mohia, 1985 : 96-97.)

Pourquoi, pour qui le chamane existe-t-il ? Indiscutablement, les documents dont nous disposons en apportent amplement la preuve, les pratiques chamaniques sont efficaces ; si nous laissons de côté le problème de savoir si le chamane guérit ou s'il ne guérit pas - la notion de "guérison" comme celle de "maladie" n'est-elle pas relative ? -, il est évident que son action répond à ce que l'on attend de lui. Nulle société ne supporterait des millénaires, comme beaucoup d'observateurs occidentaux semblent le croire (avec beaucoup de cette naïveté qu'ils prêtent aux autres), le parasitisme de ces "charlatans", de ces "jongleurs", ainsi que les missionnaires appelaient les chamanes amérindiens.

Le chamane est là pour aider l'individu malade, c'est dire souffrant de déséquilibres ou de désordres organiques et/ou psychiques (ces deux domaines n'étant pas considérés séparément par les peuples traditionnels), à réintégrer l'ordre. Mais, et c'est là que j'aimerais insister car cela n'est pas fait suffisamment, il ne s'agit pas seulement de l'ordre social ; cet ordre social fait lui-même partie d'un ordre beaucoup plus large qui inclut l'ensemble de la création. Il ne s'agit de rien de moins pour le chamane que de garantir le maintien de l'équilibre cosmique dans lequel l'homme, la société des hommes ne sont que des éléments.

Nous voici conduits à proposer une autre définition du normal et du pathologique. Cette définition ne prend pas l'homme pour base, ce qui ne correspondrait pas à la logique ojibwé, mais l'ensemble des créatures, des « étants », selon l'expression d'Emmanuel **Désveaux** (1987). Dans cette optique serait normal, non pas l'homme adapté à sa société - sur ce point, je suis d'accord et les Ojibwé aussi avec G. Devereux, mais la société des hommes adaptée aux écosystèmes, aux équilibres naturels. Les autres éléments des écosystèmes, plantes, animaux, etc., s'adaptent naturellement (plutôt qu' "instinctivement"), quant à eux, à l'harmonie de la création voulue par le Grand Esprit. Pour être dans le "normal", il est nécessaire, quoique nullement suffisant, que chaque individu s'inscrive sans contradiction dans sa société ; encore faut-il que cette société ait conscience qu'elle fait partie d'un équilibre qui la dépasse largement qu'elle ne contrôle donc pas, et qu'elle accepte, dans ses principes, de tout faire pour s'y conformer. C'est le choix des sociétés traditionnelles telles que je tenterai plus loin de les définir.

Ainsi, les psychologues, même s'ils vont un peu plus loin que d'autres spécialistes, ne font-ils qu'une partie du chemin vers la conception traditionnelle, notamment ojibwé, du rapport entre l'homme et le monde. Connaître, c'est dépasser les limites figurées par notre corps physique et les contraintes sociales d'un anthropocentrisme qui nous cache les vérités premières. Le rêve nous permet d'échapper momentanément à notre corporéité ; l'âme s'envole, mais l'attachement aux choses de ce monde, les multiples distractions provoquées par nos sens nous font parfois oublier nos rêves. C'est pourquoi la quête de la vision, en particulier pour l'adolescent et le chamane, se fait dans la solitude, dans

l'isolement, dans le recueillement. « Le silence, dit une amérindienne⁵⁹, est la parfaite communion du corps et de l'esprit », il est une voie d'accès à un "sacré" qui n'est nulle part ailleurs qu'en nous-mêmes qui contenons toute entière la Vision primordiale du Grand Esprit⁶⁰.

Le chamane ojibwé nous dit qu'il tient ses pouvoirs d'un *manido* dont il a reçu, en jeûnant alors qu'il était adolescent, la visite et les instructions. Ainsi J. Redsky raconte-t-il la vision de *Mis-quona-queb* (Nuage Rouge) qui fut, vers le milieu du XIX^{ème} siècle, un *djiskiu* et un chef de guerre renommé :

« Quand le temps fut venu de jeûner, Mis-quona-queb se rendit à l'endroit en forêt que ses parents avaient préparé pour lui. C'était un lit moussu sur un affleurement rocheux, sans protection contre le vent, le soleil ou la pluie. Mis-quona-queb resta étendu là, revêtu seulement de sa bande-culotte, trois jours et trois nuits. La quatrième nuit, l'esprit apparut devant lui. Le jour suivant, Mis-quona-queb retourna vers ses parents et raconta ce qu'il avait vu pendant son jeûne.

"Il est venu vers l'endroit où j'étais étendu. Il était environné d'une lumière radieuse ; on aurait même dit que la lumière irradiait à travers son corps. Et son corps entier était couvert de poils, de la tête aux pieds. Je ne pouvais voir son visage qui était caché sous ses cheveux.

Je ne pensais pas lui parler, car j'étais submergé de surprise et de peur. Je n'avais jamais pensé que je pourrais avoir devant moi un être semblable. Il m'est très difficile de vous décrire ce que j'ai vu.

Lorsqu'il s'adressa à moi la première fois, sa voix résonnait comme un écho venu du ciel. Je ne pouvais comprendre ce qu'il disait, j'étais si effrayé. Je me contins et pensai à tes paroles, Si-Si-Bas [sa mère]. Alors, ma peur s'évanouit et je me repris. Il m'adressa des paroles rassurantes:

"Ke-koko-ta-chi-ken. Petit-fils n'ai pas peur."

En parlant, il leva son bras dans un geste amical. Il était évident qu'il n'était pas venu pour me faire du mal, mais pour m'enseigner les choses que j'étais venu apprendre. Au bout de quelques instants, il paraissait si amical que mes craintes disparurent. Il me parla à nouveau :

"Je sais ce que tu veux sans que tu me le demandes. Je t'aiderai aussi longtemps que tu vivras. Ton avenir est clair et lumineux. Si tu suis mes conseils, je te protégerai de tout mal." » (Redsky, 1972 : 25-26.)

Alors le *Memegwicio* (J. Redsky écrit *May-may-quay-shi-wok*), car c'en était un, enseigna à Mis-quona-queb les secrets de la "cabane tremblante". Il lui apprit comment planter les six perches, en cercle, avant de les recouvrir de huit plaques d'écorce de bouleau. Mis-quona-queb fut ainsi capable d'appeler à lui les esprits, en particulier la "tortue", messagère de l'"au-delà", et de parler en différentes langues sans les avoir jamais apprises. La glossolalie, ainsi qu'on définit cette aptitude, est un phénomène que l'on retrouve dans les états de transe propres à d'autres religions. Selon la théorie ojibwé, cette polyglossie particulière correspond au pouvoir spécifique du chamane de retourner à un état antérieur à la diversification des langues (voir plus haut), un état où, non seulement tous les hommes communiquaient les uns avec les autres dans un langage commun, mais aussi où l'homme comprenait les animaux, les plantes, etc., et pouvait, à volonté, changer son apparence.

59. Entendu lors d'une conférence dans les années 1970.

60 Les philosophies orientales insistent beaucoup sur le fait que la nature « divine » n'est pas hors de nous, mais en nous.

Car tels sont, entre autres, les pouvoirs du chamane ojibwé, le religieux par excellence, c'est-à-dire “celui qui relie”, qui relie les hommes avec le lieu de tous les sens, l'espace intemporel, le temps de nulle part, là où toute angoisse s'évanouit. La théorie ojibwé sur la fonction chamanique échappe peut-être au discours scientifique, mais elle satisfait sans doute les Ojibwé eux-mêmes qui y trouvent réponse, du moins partielle à leurs interrogations. L'homme, selon eux, a besoin de “garder le contact” avec ce qui donne un sens à sa vie, comme à toute vie, et le chamane, *wabeno*, *djiskiu* ou *kusabindugeyu*, de par sa faculté exceptionnelle de rêver, de percevoir le monde intérieur et extérieur, est là pour l'y aider. C'est ce qui fait dire à l'anthropologue américain Weston **La Barre** :

« Le chamanisme dans son essence est à la fois la plus ancienne et la plus nouvelle des religions, parce qu'il est la source de facto de toute religion. » (La Barre, 1972 : 352.)

L'être humain a perdu le sens des choses, il ignore le pourquoi de son existence, les raisons d'être ou de ne pas être, et les pouvoirs chamaniques sont l'un des dons de *Kitche Manitu* à l'homme pour pallier la déficience constitutionnelle de l'espèce : « Les êtres humains sont conçus comme des êtres ayant un constant besoin d'aide, de la naissance à la mort. Une telle assistance est si essentielle qu'aucune performance, de quelque nature qu'elle soit, n'est considérée comme l'accomplissement des capacités ou des efforts de l'individu. » (Hallowell, 1947 : 551.)

J. A. Grim, dans l'ouvrage qu'il consacre aux chamanismes ojibwé et sibérien, réserve un chapitre entier aux phénomènes de transe qui accompagnent les démonstrations de pouvoir des chamanes, mais il reconnaît, ce que je constate moi-même, que les informations dont nous disposons ne font pas état de la presque fameuse “prédisposition” révélatrice de la vocation chamanique : « les Ojibwé ne parlent pas d'une “maladie chamanique” » (Grim, 1983 : pp. 173-174.). Si l'on s'en tient à la littérature existante, y compris les auteurs ojibwé, il ne semble pas que, dans cette culture, on ait tenu les chamanes pour des gens “dérangés”. Ce qui ressort nettement, par contre, c'est la reconnaissance et la crainte des “pouvoirs” chamaniques. Un chamane qui tournait mal pouvait utiliser les dons qu'il avait reçus des *manido* à des fins négatives. C'est dire qu'il pouvait soigner, mais qu'il pouvait aussi donner la maladie et la mort par jalousie ou par ambition, traits éminemment pathologiques chez les Ojibwé. Les filtres d'amour qu'il savait préparer, le chamane pouvait s'en rendre le premier bénéficiaire, et les biographies de femmes ojibwé rapportées par R. Landes (1971) révèlent la crainte omniprésente de ces femmes d'être ravies contre leur gré par tel ou tel puissant chamane.

7. LES OJIBWÉ ET L'AMANITE TUE-MOUCHE (*AMANITA MUSCARIA*)

Très souvent, sinon toujours, les pratiques divinatoires ou thérapeutiques des chamanes s'exercent en état de transe. La transe s'exprime, gestuellement et physiologiquement, par un "dépassement" des limites humaines : glossolalie, lévitation, état analgésique (absence de douleur) qui permet l'accomplissement de "performances" inconcevables dans l'état normal et souvent inexplicables par la science ordinaire : manipulation d'objets brûlants ou coupants, etc. Ainsi D. Jenness nous parle en ces termes des fêtes publiques organisées par les *wabeno* pour célébrer une guérison et faire étalage de pouvoirs :

« Ces fêtes et ces danses [...] étaient ouvertes à tous, hommes, femmes et enfants. Elles se tenaient dans un wigwam suffisamment grand, commençaient et finissaient par un festin, et elles duraient, selon la règle, toute la nuit. Le *wabeno* qui dirigeait commençait la danse en avançant au centre du wigwam et en battant son tambourin, sur la membrane [en peau de cerf] duquel figurait parfois, peint, le *manido* de son propriétaire. Les gens qui formaient une ligne derrière lui, dansaient et chantaient autour du feu central. Quand le premier *wabeno* s'arrêtait de jouer du tambour et rejoignait son siège, un autre s'avance pour mener la foule. À intervalles, pendant les danses, un des hommes-médecine pouvait chanter et danser seul autour du feu, et, soudain, s'arrêtant, il saisissait une pierre chaude parmi les braises ; ou bien il plongeait ses doigts dans l'eau bouillante d'une marmite pour en extraire un morceau de viande qu'il avalait sans douleur apparente. Certains disaient qu'il tenait ces pouvoirs de quelques produits dont il s'enduisait les mains. Bien qu'il jeûnât quatre jours et quatre nuits avant la cérémonie, sa force, d'après eux, demeurait intacte. » (Jenness, 1935 : 62-63.)

Le son du tambour, frappé selon un certain rythme, peut suffire à provoquer la transe⁶¹, mais dans les sociétés traditionnelles en général, les voyants-guérisseurs avaient souvent recours à des psychotropes, c'est-à-dire des drogues, altérant le psychisme et le comportement humains, en particulier, en Amérique, des substances à effets psychédéliques, comme la mescaline que l'on trouve dans le peyotl. De telles substances ont pour effets, selon Ronald Verbeke :

« ... d'inhiber divers mécanismes de contrôle et de défense du moi, d'entraîner une redistribution générale de la sensibilité et de faire émerger dans le champ de la conscience des images de soi, du monde et des autres inhabituelles ou déconcertantes, sources fréquentes d'états soit anxieux, soit proches de l'extase » (Verbeke, 1978 : 125).

Depuis les années 1950, de nombreux témoignages et travaux de spécialistes, ceux de R. Gordon Wasson et Roger Heim surtout ont décrit l'utilisation et les effets de champignons hallucinogènes, des genres *Psilocybe* et *Stropharia* (Heim, 1963 : 215.), chez plusieurs ethnies du Mexique, anciennes ou contemporaines. La littérature sur le **peyotl**, ou peyote (*Lophophora williamsii*), cactus psychotropique connu des Indiens du nord du Mexique et du

⁶¹ C'est le cas dans les zawia de Kabylie où, à ma connaissance, il n'est fait usage d'aucun psychotrope pour provoquer la transe ; seuls le son des tambours des khouan et le conditionnement psychique interviennent.

sud-ouest des États-Unis⁶², est relativement abondante. Mais, c'est une constatation que peut faire tout ethnologue s'intéressant aux Indiens d'Amérique du Nord, l'**ethnomycologie** a bien peu de choses à se mettre sous la dent, si l'on ose dire, lorsqu'on passe en revue les sources écrites, pourtant innombrables, consacrées aux cultures indigènes au nord du rio Grande.

Dans un article paru dans *L'Homme* en 1970 et reproduit dans *Antropologie structurale* deux en 1973, Claude **Lévi-Strauss** commente un ouvrage de R. G. Wasson (1968), dans lequel l'auteur entend démontrer que le Soma, plante enivrante consommée par les prêtres et souvent mentionnée dans le *RigVeda*, n'est autre que l'amanite tue-mouche, ou fausse oronge (*Amanita muscaria*). L'usage de cet agaric à des fins hallucinogènes est attesté depuis le XVIII^{ème} siècle chez la plupart des peuples paléo-asiatiques : Kamchadal, ou Itelmen, Koryak, Chukchee, Yukaghir et d'autres ethnies sibériennes comme les Nenet, ou Samoyèdes, les Ostyak, Yakoute, TOUNGHOUSE, etc.

Après avoir appuyé de façon convaincante la thèse de R. G. Wasson concernant le Soma, C. Lévi-Strauss s'interroge sur « l'ignorance apparente des champignons hallucinogènes dans la majeure partie de l'Amérique du Nord : celle comprise entre la Sibérie orientale et le Mexique » (Lévi-Strauss, 1973 : p. 274). Sans prétendre à l'exhaustivité, l'auteur fait une sorte de panorama de nos connaissances relatives au rôle culturel des champignons dans cette aire, et remarque, d'une façon générale, que, « pour ce qui est de l'Amérique du Nord, les informations disponibles font davantage état des champignons à l'ouest plutôt qu'à l'est des Rocheuses » (*Ibid.* : 275). Toutefois, plusieurs ethnies algonquines de la forêt et des Plaines, comme les Cri, Micmac, Blackfoot et Cheyenne, intégraient aussi des champignons à leur régime, mais souvent comme « nourriture de disette » (*Ibid.* : 277.), et « les danseurs Arapaho [autre groupe algonquin des Plaines] dits “crazy dancers” portaient des champignons en guise de pendants d'oreille. » (Kroeber, 1904, cité par Lévi-Strauss, 1973 : 278)

Le recours aux substances psychotropiques ou aux simples excitantia⁶³ comme le tabac (*Nicotiana* sp.) a aussi à voir avec le numineux, avec le sacré. Nous verrons la place centrale du tabac, ou des végétaux à fumer, dans la pratique religieuse des Indiens d'Amérique, en particulier des Ojibwé, mais, jusqu'à la publication, en 1970, de l'article de C. Lévi-Strauss, nous trouvons fort peu de références, même sous forme allusive, à des excitants plus “performants” et, a fortiori, à des produits psychotropiques de type hallucinogène dans la littérature relative aux Indiens d'Amérique du Nord. Cette lacune pouvait avoir deux raisons, dont la première semblait a priori la plus évidente :

a) les Amérindiens ignoraient effectivement ou avaient oublié l'usage de champignons psychotropiques ;

62 Le peyotl, ou peyote, est un cactus que l'on trouve surtout dans le nord du Mexique et qui contient une substance hallucinogène ; la plante est utilisée dans les rites des Indiens mexicains et dans ceux de la *Native American Church*, cadre d'une religion synchrétique créée en 1918 et répandue chez les Indiens d'Amérique du Nord jusqu'au Canada.

63 Le mot « *Excitantia* » a été proposé en 1924 par Louis Lewin dans le cadre d'une classification des psychotropes en fonction de leurs effets. Les *Excitantia* désignent les substances à action stimulante (Verbeke, 1978 : p 67).

b) la mycophobie traditionnelle des peuples anglo-saxons⁶⁴ aurait conduit inconsciemment les chercheurs, issus pour la plupart de ce milieu culturel en ce qui concerne l'Amérique du Nord, à faire l'impasse sur le sujet, et la documentation serait demeurée tout simplement lacunaire.

Une double argumentation contredit le premier point : d'une part, les peuples naturels ont une parfaite connaissance des ressources de leur environnement, nous l'avons vu à propos des Ojibwé (voir plus haut) ; d'autre part, il semble que l'homme ait, en tous temps et en tous lieux, exploité tous les recours possibles pour parvenir à des "états de conscience altérés"⁶⁵ susceptibles de transcender les limites de nos capacités ordinaires.

N. Morriseau, confirmant ce qui vient d'être dit, précise : « Toutes les herbes⁶⁶ de la forêt sont utilisées par les Ojibwé, de même que les racines et l'écorce des arbres. » (Morriseau, 1965 : p. 51) La majeure partie de l'ethnie ojibwé résidait traditionnellement et réside encore dans la région forestière boréale, qui est essentiellement composée d'une association de conifères (épinettes, tamarac, pins et sapins) et de bouleaux. C'est au pied de ces arbres que pousse l'Amanite tue-mouche, et c'est dans un paysage comparable (voir Donner, 1946 : 13) que les peuples de Sibérie nommés plus haut ramassaient ce champignon afin de tirer parti de ses propriétés hallucinogènes.

Amanita muscaria, c'est ce champignon à chapeau rouge parsemé de points blancs popularisé par le dessin animé et la bande dessinée. On le trouve dans les climats tempérés comme dans les climats froids soit une assez large partie du globe, et il est un élément de l'environnement ojibwé. Sur cette simple constatation, il est curieux que les chercheurs, et aucun des spécialistes des Ojibwé ne fait exception⁶⁷, ne se soient pas au moins posé la question de la consommation possible de la fausse oronge, à des fins chamaniques ou autres, par les Amérindiens subarctiques.

Nous pouvons noter que, même s'ils consommaient exceptionnellement des champignons et plus sûrement des espèces polypores, poussant sur les troncs et les souches, les peuples algonquins de la forêt boréale semblent devoir être plutôt classés dans la catégorie des peuples mycophobes, ainsi qu'en témoigne cette présentation de l'auteur algonquin Bernard Assiniwi :

« Dans l'Artique [sic] presque toutes les formes de végétations sont comestibles *sauf les champignons* [je souligne]. » (Assiniwi, 1972 : 13)

Voici, plus précisément, ce qu'il dit des amanites en général, et de l'Amanite tue-mouche en particulier, dans son ouvrage *Survie en forêt*, à la rubrique « plants poisons » :

64 Ce sont surtout R. Gordon Wasson (1968) et Claude Lévi-Strauss (1973) qui développent cette pertinente argumentation.

65 L'expression est de Carlos Castaneda, anthropologue américain, célèbre pour une série d'ouvrages où il relate son expérience initiatique avec le chamane yaqui Don Juan. Dans ses premiers livres, il insiste sur le rôle des psychotropes comme voies d'accès à la connaissance.

66 « Herbes » a, dans ce contexte, une acception générique englobant tous les végétaux.

67 N'est-il pas surprenant qu'un auteur comme John A. Grim, qui consacre la plus grande partie de son ouvrage au chamanisme ojibwé, insiste tant sur l'importance, pour l'accession à l'état de transe, du rythme musical, du tambour et de la danse, mais ne fasse aucune mention du recours aux psychotropes ?

« Tout comme l'amanite tueuse [*Amanita phalloides*], sa couleur varie du blanc au brun, en passant par le jaune⁶⁸. Une chose est sûre, elle tue plus vite, et plus sûrement que sa cousine. Il ne faut pas plus de douze heures, pour connaître ses effets, et encore, il est trop tard pour tenter le nettoyage d'estomac, quand les douleurs de l'empoisonnement commencent à vous assaillir. À ne toucher, sous aucune considération⁶⁹. » (*Ibid.* : 157)

En Occident, on a aussi longtemps classé l'amanite tue-mouche au même rang que l'amanite phalloïde :

« L'Agaric meurtrier⁷⁰ [*Amanita Phalloides*], la fausse oronge [*Amanita Muscaria*], sont au contraire très-vénéneux. Mais il est des espèces plus nuisibles encore... » (Fallet, 1884 : 96).

Il s'agit de contrevérités que la science mycologique a rectifiées. Si l'amanite phalloïde est bien mortelle - ce qui n'est pas évident dans la citation précédente, car qu'est-ce qui pourrait être « plus nuisible » qu'un effet mortel ?- , la fausse oronge, ou amanite tue-mouche, n'a qu'une :

« action indiscutablement mais non gravement délétère, provoquant les symptômes d'une intoxication gastro-intestinale rarement sérieuse⁷¹, généralement banale, mais surtout propriétés délirantes, ébrieuses, aphrodisiaques, hallucinatoires, qui ont fait croire à son pouvoir divin ou démoniaque. » (Heim, 1963 : 188)

Le tabou, assorti d'une erreur de jugement, appliqué par les peuples algonquins du Nord aux champignons, trouve sa justification naturelle dans une croyance rapportée par J.-G. **Kohl** (1860) et mentionnée par Claude Lévi-Strauss dans l'article déjà cité :

« Les Ojibwa [...] voyaient dans les champignons l'aliment des morts. » (Lévi-Strauss, 1973 : p. 277.) N. Morriseau étaye cette affirmation lorsqu'il raconte : « Une autre fois, ce vieil homme rêva qu'il allait dans le lointain Sud à une place connue des Ojibwé comme l'endroit où les Indiens partaient après leur mort. En arrivant là, il vit des Indiens, morts depuis longtemps, qui étaient en train de faire un festin de champignons, et on lui en offrit. Mais il n'accepta pas cette offre. L'Indien croyait que s'il en mangeait, il ne retrouverait pas sa forme humaine et l'endroit où il s'était endormi. » (Morriseau, 1965 : 113)

Une lecture attentive des textes les plus anciens nous permet de constater que certains faits ethnographiques y sont présents, en clair ou entre les lignes, même s'ils n'ont pas reçu par la suite les développements qu'ils méritent. A la fin de son article, C. Lévi-Strauss cite un témoignage du père jésuite Charles **Lallemant**, relatif aux peuples algonquins qui résidaient au début du XVII^e siècle près de Québec. Le missionnaire écrit en 1626 :

68 Il est possible que l'auteur confonde ici *Amanita muscaria* avec *Amanita pantherina* plus conforme à sa description. Elle est aussi classée comme « fortement toxique » et parfois mortelle.

69 L'auteur ajoute, non sans humour : « ...à moins que la personne à qui vous l'offrez vous soit absolument antipathique » (Assiniwi, 1972 : p. 157).

70 La dénomination anglaise de ce champignon, *Deadly Agaric*, met l'accent sur son caractère létal.

71 R. Heim écrit : « L'Amanite tue-mouche ne tue pas ou très exceptionnellement » (Heim, 1963 : p. 129.)

« Ils croient [...] l'immortalité de nos âmes; et de fait, ils assurent qu'après la mort ils vont au Ciel, où elles mangent des champignons, et se communiquent les uns avec les autres. » (*Relations des Jésuites*, éd. de Québec, 3-4). » (Lévi-Strauss, 1973 : 278-279).

A partir de cet extrait, C. Lévi-Strauss pose l'hypothèse d'une connaissance des vertus psychotropiques de l'amanite tue-mouche par les Amérindiens subarctiques : « la tentation serait forte d'y voir le souvenir de coutumes semblables à celles des peuples sibériens. » (*Ibid.* : 279.) Et la perche tendue a été saisie par celui qui était sans doute le plus à même de prospecter le filon. Intrigué par la remarque du père Lallemand et les commentaires de C. Lévi-Strauss, R. G. Wasson, grand spécialiste des champignons hallucinogènes, a cherché et obtenu confirmation de l'usage de l'amanite tue-mouche par les chamanes ojibwé et peut-être d'autres peuples algonquins des forêts du Nord :

« Les preuves existent qui indiquent que les Ojibwé et d'autres groupes de langue algonquine vivant dans les forêts de ce pays [les États-Unis] et du Canada avaient recours à l'amanite tue-mouche comme guide spirituel dans leurs rites chamaniques. » (Wasson, 1979 : 25)

D'où R. G. Wasson tirait-il une telle certitude ? À la suite de diverses circonstances, il était entré en relations épistolaires avec une chamane ojibwé nommée **Keewaydinoquay** (aux cinq-huitièmes ojibwé, est-il précisé), âgée d'une soixantaine d'années, et vivant dans une île du lac Michigan. Cette femme faisait partie d'une génération d'autochtones dépositaires d'une riche tradition culturelle et capables, par leur connaissance conjointe des deux mondes, le Blanc et l'Amérindien, par une bonne maîtrise de l'anglais parlé et – éventuellement écrit, de se faire leurs propres ethnologues. À l'instar d'un N. Morriseau ou d'un B. Johnston, autres ethnologues ojibwé, du Canada ceux-ci, Keewaydinoquay était disposée à transmettre un savoir demeuré jusqu'alors largement ésotérique.

En août 1976, R. G. Wasson rencontra chez elle Keewaydinoquay, qui lui fit don d'un rouleau en écorce de bouleau, sur lequel était relaté, sous la forme pictographique traditionnelle⁷², le mythe situant l'origine de l'usage par les Ojibwé de l'amanite tue-mouche. Cette preuve tardive d'une telle pratique chez les Amérindiens subarctiques se concrétisa par plusieurs articles dans des revues scientifiques spécialisées. En février 1978, Keewaydinoquay a publié un article sur l'utilisation des champignons par les Anishinabeg (l'auto-dénomination des Ojibwé rappelons-le) dans *Ethnomycological Studies*. Invitée à participer à une tribune sur le rôle culturel des psychotropes, elle y narra le mythe d'origine dont il vient d'être fait mention ; ce mythe, accompagné d'un article d'introduction de R. G. Wasson, a été reproduit en 1979 par le *Journal of Psychedelic Drugs*.

Cette communication fut une révélation à plus d'un titre, révélation ancienne pour les Ojibwé, et révélation nouvelle pour les spécialistes occidentaux, qui découvraient ainsi un fait culturel jusque là demeuré dans les limbes de la pensée ethnologique. Voici le récit de ce mythe :

⁷² Les Ojibwé et d'autres peuples algonquins de la forêt représentaient parfois leur histoire, ou des histoires, sous forme de dessins symboliques gravés avec une pointe sur des rouleaux d'écorce de bouleau.

« Ceci est l'histoire de *Miskwedo*, le champignon au chapeau rouge qui est le fils spirituel de *Nokomis Giishik*, la Grand-mère Cèdre, et de *Nimishomiss Wigwass*, notre Grand-père Bouleau⁷³. Cela se passa, pense-t-on, durant la grande migration des Ojibwé à travers le continent, depuis le Pays du soleil levant jusqu'au Pays du soleil couchant.

Il y avait deux frères, de la même mère, du clan du Hibou et du même père, du clan de l'Esturgeon. Trop jeunes pour avoir reçu le nom d'adultes (voir plus loin), ils s'appelaient simplement Grand Frère et Petit Frère. Ils vivaient seuls tous les deux, car leurs parents étaient morts sur le chemin de la grande migration. Ils chassaient le même gibier, mangeaient la même nourriture et partageaient toutes choses dans la paix et l'harmonie, et c'était bien ainsi.

Un jour, ils eurent très faim, leurs estomacs étaient vides. Comme il y avait des montagnes à cet endroit, ils gravirent la pente rocheuse pour chercher à manger. À la fin, ils parvinrent à une grotte creusée sur le flanc de la montagne. On aurait dit que de la lumière sortait de l'entrée de la grotte. Un son extraordinaire, comme le bourdonnement d'innombrables abeilles, se faisait entendre. Prudemment et sans bruit, les frères s'approchèrent, jetant un regard curieux par l'ouverture. Ils virent une belle prairie dans laquelle poussaient quantité de champignons blancs et rouges. C'était de très beaux *wajashkwedeg*⁷⁴, qui tournaient sur eux-mêmes, bourdonnant et murmurant un étrange chant de liesse sous un ciel éclatant de soleil.

Prompt comme l'éclair, Petit Frère franchit l'ouverture et s'abandonna joyeusement dans la prairie aux champignons chantants.

“Stop ! Attends ! lui dit Grand Frère. Nous ne savons pas quels esprits se trouvent ici”. Mais Petit Frère ne tint pas compte de l'avertissement, il était déjà parti.

Petit Frère courut vers le champignon le plus beau, le plus rouge, le plus grand de tous. Les mouchetures blanches de son chapeau flottaient comme des nuages tandis qu'il tournait sur lui-même.

Grand Frère vit alors avec horreur son frère se transformer à côté du champignon géant. Bientôt, avec son chapeau rouge brillant, il se mit à tourner de plus en plus vite dans le soleil. Grand Frère nota rapidement la position du grand champignon et du petit champignon qui avait été son frère. Ensuite, il courut aussi vite qu'il put, loin de la prairie enchantée et de la grotte, dévalant les hauteurs escarpées jusqu'au village.

Là, il fit appel aux sages et aux chamanes, qui lui dirent n'avoir jamais ouï parler d'un tel phénomène. Grâce au tambour, toutefois, ils purent lui indiquer un remède susceptible de contrecarrer le charme. Grand Frère devait se rendre près d'une falaise battue par les vagues le long du lac ; là il trouverait le sable magique *Onaman*. Ce sable, il le mettrait avec du tabac dans un sac en peau de cerf bien fermé. Poursuivant son chemin, il parviendrait à l'“Endroit où poussent les grands arbres et où nichent les aigles”. Dans l'arbre le plus élevé se trouve le plus grand des aigles : l'Oiseau-tonnerre. Après lui avoir pris quatre plumes de la queue, Grand Frère devrait retourner à l'endroit où brillait la lumière par le trou dans la montagne.

Arrivé là, il procéda suivant les recommandations des chamanes. Ayant repéré le plus beau, le plus gros des champignons c'est-à-dire le chef⁷⁵, il y planta l'une des plumes. Le champignon s'arrêta de tourner. Grand Frère fit la même chose avec “le plus vieux et le plus sage” des champignons, qui stoppa, lui aussi, sa rotation. La troisième plume d'aigle, il devait la planter dans celui des champignons qui était son frère cadet. Il répandit le sable sacré *Onaman* sur ce dernier, avant de l'extraire précautionneusement⁷⁶ et de l'emmener rapidement par le trou dans la montagne, non sans avoir déposé à l'entrée la dernière plume d'aigle protectrice.

73 Le mythe exprime l'association biotopique entre l'Amanite tue-mouche et certaines espèces d'arbres propres à la zone boréale ou tempérée (cèdre, bouleau).

74 Le dictionnaire de l'Ojibwé de B. Baraga donne deux noms pour les champignons : *wajashkwedo* et *pikwadjish* (Baraga, 1878). La distinction est sans doute faite entre les champignons à pied et les champignons d'arbre, ou polypores. Le dictionnaire du Rév. E. F. Wilson ne donne que *pikwujish*.

75 Les végétaux, organisés socialement comme les êtres humains et les animaux, reconnaissent aussi pour “chefs” les plus remarquables de leurs représentants.

76 Le mythe précise que si Grand Frère avait le moins du monde brisé en l'extrayant un morceau du champignon, c'est à la chair même de son frère qu'il aurait porté atteinte.

Tandis qu'il s'éloignait en courant de la montagne, Grand Frère sentit augmenter le poids de son fardeau, jusqu'au moment où son frère reprit entièrement sa forme humaine ; pas tout à fait pourtant, puisque la plume d'aigle resta toujours fichée dans la chair de Petit Frère comme si elle y avait poussé naturellement. Revenus au camp de leur peuple, les deux garçons vécurent à nouveau dans la même maison, dans la paix et l'harmonie. Tout était bien.

Pourtant, peu à peu les choses commencèrent à changer.

Grand Frère se levait le matin mélancolique et le cœur chargé de tristesse. Il s'ennuyait, il était malheureux. Au contraire, Petit Frère se réveillait souriant chaque matin, le cœur joyeux et la chanson aux lèvres.

Grand Frère remarqua alors que Petit Frère allait très souvent derrière le wigwam pour uriner. Il y restait beaucoup plus longtemps que nécessaire, et, particulièrement à la pleine lune, il y restait très très longtemps. À la fin, bien qu'il n'aimât pas jouer les espions, Grand Frère décida que, pour le bien de son frère, il devait enquêter. Il alla derrière le wigwam et s'aperçut que son frère n'était pas en train d'uriner. Il était parti par un chemin à travers bois. Grand Frère le suivit jusqu'à une clairière.

Dissimulé, il vit son jeune frère debout au milieu d'un large espace entouré d'une foule de gens. Petit Frère tenait ses bras ouverts comme le chapeau d'un champignon. Il portait une belle robe d'un rouge brillant et des touffes de duvet blanc dans les cheveux. D'une voix haute et exaltée, comme le bourdonnement d'innombrables abeilles, il chantait :

“Grâce à mon expérience surnaturelle

Au pays des *Miskwedo*,

J'ai un remède pour guérir tous vos maux,

Pour chasser tous vos malheurs.

Si seulement vous venez à mon pénis

Boire les eaux qui en jaillissent,

Vous aussi serez éternellement heureux.”

Chaque fois que les nuages obscurcissent la lune, il urine. Les gens récupèrent cette urine dans des récipients en écorce de bouleau. Ils boivent ce liquide qui est un don des esprits *Miskwedo*. Tous les membres du culte du champignon, tous les adeptes de *Miskwedo*, Petit Frère, qui est le 'chef des champignons', le 'chef au tambour', les trois "Anciens", et les trois équipes de sous-officiants, entonnent, chacun leur tour, leur chant *Miskwedo*. Tous ces gens, dans l'intensité du moment chantent leur bonheur, leur cœur est fort et chacun fait le travail de dix.

Grand Frère refusa d'emprunter la “voie du champignon”, il ne but pas de l'élixir doré et il continua à être rongé par l'ennui. Petit Frère ne comprit pas davantage comment opérait le Champignon sacré, mais il suivit cette voie et, comme tous ceux qui la suivent, il connut le bonheur. » (Keewaydinoquay, 1978.)

Ainsi fut donc révélé aux Ojibwé le pouvoir psychotropique de l'amanite tue-mouche. Les effets « modificateurs du psychisme » (Verbeke, 1978 : 128) de ce champignon aux vertus hallucinogènes sont ainsi décrits par R. Verbeke :

« Entre 15 minutes et une heure après l'ingestion de un à quatre champignons apparaîtront le plus souvent les effets suivants : stimulation, euphorie, sensation de légèreté des pieds, envie de danser, modifications du niveau de la perception visuelle et auditive, contractions nerveuses, incoordination des mouvements volontaires, dilatation pupillaire et hyperthermie. Cette phase initiale sera suivie d'une phase de sédation et l'expérience se terminera par un désir intense de sommeil. » (Verbeke, 1978 : 20.)

Dans la légende de *Miskwedo* rapportée par Keewaydinoquay, les champignons, dont la description ne laisse aucun doute quant à leur

identification à l'amanite tue-mouche, sont les premiers sujets aux effets des substances psychotropiques qu'ils contiennent : euphorie, légèreté, envie de danser... Notons aussi, sans la développer ici, l'association récurrente qui est faite entre l'amanite tue-mouche et le bourdonnement des abeilles⁷⁷. Bien sûr, Petit Frère et les autres adeptes du culte de *Miskwedo* éprouvent, eux aussi, ces sensations de joie, de plénitude, de légèreté... Mais, selon le récit qui vient d'être reproduit, les effets de l'ingestion de fausse oronge pourraient aussi être obtenus par la consommation de l'urine d'une personne ayant mangé du champignon. Ce point mérite attention.

Dans la Sibérie orientale, les peuples paléo-asiatiques avaient remarqué que l'urine d'un consommateur d'amanite tue-mouche, appelée aussi “bolet des Kamchadal”, pouvait avoir des effets comparables et même supérieurs à ceux de la substance première. C. Lévi-Strauss écrit à ce propos :

« certains composés chimiques, présents dans le champignon et responsables de symptômes désagréables, s'élimineraient au cours de leur passage dans le corps, tandis que le ou les alcaloïdes hallucinogènes seraient préservés. Les Sibériens pratiquaient donc deux modes de consommation distincts : soit du champignon lui-même, soit de l'urine excrétée par une personne en état d'ébriété. » (Lévi-Strauss, 1973 : 268)

Les Ojibwé avaient donc, à l'instar de leurs homologues sibériens, une parfaite connaissance des vertus et des pouvoirs psycho-physiologiques de l'amanite tue-mouche ; ceci ne peut qu'accréditer l'affirmation faite par Keewaydinoquay à R. G. Wasson concernant l'ancienneté des pratiques liées à l'absorption d'amanites chez son peuple. Il est bien question, dans le mythe qu'elle nous raconte, d'un véritable culte, avec prêtres et zélateurs organisés selon une structure hiérarchique à la façon du *Midewiwin* (voir plus haut), autre célèbre association ojibwé à but thérapeutique. Il est plausible que seul l'officiant principal, le “chef des champignons” héritier de Petit Frère, consommait le champignon, les autres adeptes pouvant boire son urine.

Keewaydinoquay insiste aussi sur le fait que les rituels associés à l'absorption d'amanites tue-mouche seraient encore pratiqués aujourd'hui⁷⁸. Ou bien veut-elle simplement parler de la pérennité de la philosophie associée à ces rituels ? Il est difficile d'en juger. En tous cas, dans l'article de R. G. Wasson publié dans la même revue, celui-ci nous présente “Kee”, ainsi qu'il l'appelle familièrement, comme quelqu'un qui consommerait, presque chaque année, trois à cinq fois le champignon hallucinogène. Dans une communication personnelle à l'ethnomusicologue Anton Frederick Kolstee (Kolstee, 1988.), N. Morriseau a récemment confirmé le rôle actuel de l'amanite tue-mouche dans l'initiation chamanique. Avec ces deux seuls témoignages, c'est une large portion de l'habitat ojibwé subarctique en général qui est concernée, puisque, originaire du

77 R. Heim, étudiant les différentes dénominations et croyances liées à l'Amanite tue-mouche, développe l'idée que, par association avec la « folie » qu'engendre sa consommation, elle pourrait être appelée « le champignon qui a des insectes dans le chapeau » plutôt que d'en faire un « tueur » d'insectes (Heim, 1963 : p. 193.). Cela s'accorde mieux avec la version de Keewaydinoquay dans laquelle les champignons « bourdonnent comme des abeilles ».

78 Je n'ai malheureusement pas pu me procurer, au moment d'écrire ces lignes, la communication de Keewaydinoquay publiée dans la revue *Ethnomycological Studies* par l'Université de Harvard, en 1978. Dans cet article, l'auteur développe les données relatives aux pratiques et rituels associés à l'ingestion d'amanite tue-mouche chez les Ojibwé.

lac Michigan, Keewaydinoquay se rattache aux Ojibwé du Sud-ouest, tandis que N. Morriseau, dépositaire de la tradition des Indiens du lac Nipigon, représente les Ojibwé du Nord (carte 1).

C'est dans les écrits du même N. Morriseau que j'ai trouvé une autre version de la légende de *Miskwedo* racontée par Keewaydinoquay. L'auteur intitule son récit *Les champignons magiques*⁷⁹. Je ne reproduirai pas ce texte *in extenso* car une large partie recouvre presque point par point celui de "Kee" ; toutefois, quelques nuances, et même des écarts importants, méritent d'être relevés.

Dans le récit de Norval Morriseau, les deux frères portent un nom : l'aîné s'appelle Courant Rapide (*Swift Current*), tandis que le cadet a pour nom Nuage d'Argent (*Silver Cloud*). Souffrant de la faim au cours d'un hiver particulièrement sévère et rigoureux, ils poursuivent un cerf, et c'est alors qu'ils tombent par hasard sur une ouverture dans la roche, conduisant, « comme un tunnel », à un grand champ parsemé de « succulents champignons rouges entourés d'une multitude bourdonnante d'abeilles et d'insectes multicolores ». On reconnaît sans difficulté des amanites tue-mouche⁸⁰. Malgré les mises en garde de son frère, Nuage d'Argent mange de ces champignons ; alors, « une impression de béatitude et de paix » le submerge, et il se transforme lui-même en champignon. Ce ne sont pas les chamanes, mais l'ours, considéré comme chamane, l' "Ours-chamane" dit-on d'ailleurs (voir plus haut), qui donne à Courant Rapide la formule pour ramener son frère à sa forme humaine. Il n'est question que de trois plumes d'aigle, un aigle "ordinaire", semble-il, mais abattu avec une flèche magique donnée par l'Ours, et c'est après être sorti de la prairie enchantée que Courant Rapide saupoudre avec le sable sacré *Onaman* son "frère-champignon", qui reprend son apparence humaine.

N. Morriseau conclut sur la chance des deux frères qui, sur le chemin du retour, tuent un gros cerf et sauvent leur village de la famine. Et la morale est la suivante : « Voici pourquoi, aujourd'hui encore, les Ojibwé ont peur de manger des champignons. » Ainsi le mythe, dans la première version, présente l'origine d'une pratique chamanique (l'absorption d'amanites tue-mouche pour atteindre un autre état de conscience), mais surtout, dans les deux récits, est mise en évidence une attitude générale très ambivalente des Ojibwé envers les champignons. Il est possible que N. Morriseau n'ait pas voulu trahir un savoir éminemment ésotérique, en ne nous présentant pas l'expérience de Nuage d'Argent comme initiant un savoir et une pratique chamaniques, mais il n'en reste pas moins que la mise en relation des deux versions de ce mythe dégage une proposition simple : manger des amanites tue-mouche peut être bénéfique ou maléfique. Keewaydinoquay, dans les confessions qu'elle fit à R. G. Wasson, lui raconta qu'elle avait été initiée dans sa jeunesse à la connaissance des plantes par une femme-chamane, Nodjimahkwe, qui s'opposait « fermement, même fanatiquement, à l'utilisation d'*Amanita muscaria* » (Wasson, 1979 : 26.). C'est

79 Ce récit figure avec d'autres dans un document ronéoté qui porte le titre : Norval Morriseau, artiste et conteur, et dont j'ignore s'il a donné lieu à publication.

80 L'idée que la Fausse-Oronge attire les mouches et les tue est présente dans plusieurs traditions européennes (en Allemagne, France, Grande-Bretagne, Pologne, Tchécoslovaquie) et une ancienne dénomination anglaise de ce cryptogame, *Bug Agaric* – comme diverses pratiques – nous convainc que le pouvoir attractif, sinon meurtrier, de *Amanita muscaria* s'étend, au moins au niveau de l'imaginaire, à d'autres insectes.

d'un autre chamane que Keewaydinoquay apprit l'art et la technique de consommation du champignon sacré.

L'ambivalence de l'attitude des Ojibwé envers tout ce qui représente un certain "pouvoir" est une constante, nous l'avons vu, de leur philosophie et un déterminant d'une éthique dont B. Johnston nous dit qu'elle constituait le fond de leur culture. Un autre mythe, figurant dans le même recueil de récits de N. Morriseau, justifie en quelque sorte la morale des Champignons magiques : « Les Ojibwé ont peur de manger des champignons. » Ce mythe met en scène un puissant sorcier, Ours Boiteux (*Limping Bear*), qui, pour convaincre un homme, lui-même chamane réputé, *Ishkaa Maatuk*, de lui donner sa fille, lui fit fumer un tabac mélangé avec de la poudre de champignon, une « médecine très puissante et très maléfique », précise le narrateur : « Très vite un sentiment diffus de bien-être obscurcit le jugement d'*Ishkaa Maatuk* et il donna à Ours Boiteux la main de sa fille. » L'hypothèse qu'il soit, là aussi, question de *Amanita muscaria* est étayée par R. G. Wasson, qui, parlant des formes sibériennes du délire provoqué par cette espèce, le décrit comme « en général paisible et bienveillant » (cité dans Lévi-Strauss, 1973 : 274).

Le champignon, telle la langue d'Esope, apparaît comme "la meilleure ou la pire des choses" ; chargé d'un pouvoir intrinsèque, il est marqué positivement ou négativement selon la façon dont on l'utilise. Dans un roman d'une bonne fiabilité ethnographique, Nan Salerno et Rosamond **Vanderburgh** mentionnent une formule susceptible de protéger des méchants et de porter chance ; cette « poudre médicinale est composée de plusieurs ingrédients : racine de gingembre sauvage, racine d'acore, poireaux sauvages et champignons fluorescents séchés » (Salerno & Vanderburgh, 1981 : 364).

Pour les Ojibwé, s'il est un personnage qui est potentiellement "la meilleure et la pire des choses", c'est bien le chamane. Le chamane, qu'il soit *wabeno*, *djiskiu* ou *kusabindugeyu*, est, dans et pour la société, celui qui maintient le contact avec l'"au-delà", avec le lieu sans lieu, le temps sans temps où les choses prennent un sens. Ce "lieu" et ce "temps" innommables parce qu'ils transcendent les notions mêmes de "lieu" et de "temps" s'incarnent dans la Vision primordiale. La tradition ojibwé veut en effet que *Kitche Manitu*, le Grand Esprit, ait créé le monde et l'univers suivant le modèle d'une vision qu'il reçut : « Kitche Manitou comprit que sa vision devait prendre forme, [qu'il] devait donner vie et existence à ce qu'il avait vu entendu et ressenti. » (B. Johnston, 1976 : 12)

Kitche Manitu créa donc les éléments : la pierre, l'eau, le feu et le vent, à partir desquels il fit les corps célestes, les corps physiques de cette planète, puis les êtres végétaux, les êtres animaux, et enfin, l'homme, le plus démuné, le plus isolé, le plus dépendant des êtres vivants... L'homme est le seul, parmi toutes les créatures, à devoir choisir sa voie. Mais il n'est qu'une bonne voie, celle que prescrit l'éthique ojibwé : respecter les lois naturelles. En termes écologiques, cela signifie respecter les équilibres naturels ; en termes philosophiques, c'est réaliser la Vision, c'est-à-dire donner vie.

Plus que tout autre, le chamane a le pouvoir, pouvoir forcément illusoire puisqu'il n'y a pas de véritable alternative mais seulement une voie et des impasses, de maintenir les équilibres vitaux. Mais il a aussi le pouvoir, s'il en abuse, de détruire ces équilibres. Il semble que c'est face à ce dilemme que se trouvent placés les deux frères dans les deux versions du mythe des champignons rapportées plus haut.

Le caractère chamanique dudit mythe est évident. L'itinéraire des deux frères est celui d'un voyage chamanique classique. Mircea Eliade fait de la "descente aux enfers" du chamane altaïque un modèle-type : « Le chaman, dans sa chevauchée, se dirige vers le Sud, escalade une montagne et descend ensuite par un trou en Enfer. » (Eliade, 1968 : 170) Nous retrouvons ces éléments dans les deux versions du mythe ojibwé reproduit ici, mais nous y rencontrons aussi deux figures éminemment "chamaniques" : celles de l'ours et de l'aigle⁸¹.

Les recherches du Dr. Raymond **Moody** sur *La vie après la mort* (1977) étayent l'analogie établie par M. Eliade entre le voyage chamanique et celui de l' "âme"⁸² au pays des morts :

« L'extase n'est que l'expérience concrète de la mort rituelle ou, en d'autres termes, du dépassement de la condition humaine, profane. Et [...] le chaman est capable d'obtenir cette "mort" par toutes sortes de moyens, des narcotiques et du tambour à la "possession" par les esprits. » (Eliade, 1968 : pp. 90-91)

L'amanite tue-mouche est présentée, dans le mythe qui nous occupe, comme un moyen redoutable d' "enracinement" dans un "enfer" qui ressemble bien à un "paradis". Il est peu utile d'épiloguer sur cette contradiction apparente ; la plupart des auteurs, la totalité des auteurs amérindiens en tout cas, s'accordent pour dire que l'opposition manichéenne "enfer/paradis", lorsqu'elle est introduite dans une tradition, est due à une influence chrétienne. Il n'est, pour l'Ojibwé, que deux "états" concevables, celui qui précède, ou, plutôt (car les notions de temps et d'espace sont ici transcendées), celui qui est au-delà de la Vision primordiale de *Kitche Manitu*, et celui du monde créé (par projection de cette Vision) avec tous ses "étants", animés ou inanimés.

En consommant des champignons, c'est-à-dire en accomplissant un acte chamanique irréversible puisqu'il se situe d'emblée dans l'au-delà, Nuage d'Argent/Petit Frère atteint un état de béatitude (« une impression de béatitude et de paix le submergea »), il ne ressent plus ni la faim, ni le froid, ni l'angoisse qui tourmentent les vivants (les "étants"). Par la "magie" du champignon, le héros réintègre l' "ordre universel des choses", le non-lieu et le non-temps ; il devient lui-même champignon, c'est-à-dire que son identité se confond avec celle de toutes les autres créatures. Il n'est plus rien, il est tout, il est l'indicible.

81 A propos de l'aigle, Mircea Eliade écrit : « Dans le folklore sibérien, le héros est maintes fois porté par un aigle ou par un autre oiseau du fond de l'Enfer à la surface de la terre. » (Eliade, 1968 : p. 170, note 1). L'ethnologue soviétique D. Zélénine précise : « L'origine des chamanes iakoutes est, d'après la légende, en liaison avec un totem animal, l'aigle, ou végétal, le mélèze ou le bouleau » (Zélénine, 1952 : p. 260).

82 Il n'est pas lieu de développer ici, mais il est intéressant de savoir que certaines personnes qui disent avoir vu la mort de près – en état de mort clinique, en coma profond – ont gardé l'impression d'avoir été « emporté avec une grande rapidité à travers un obscur et long tunnel » (Moody, 1977 : pp. 35-36). Nous trouvons la même image dans les deux versions du mythe ojibwé des champignons, et ce n'est que l'une des nombreuses analogies qui existent entre l'état de mort présumée et l'imaginaire onirique et mythique.

En n'écouter pas son frère, qui représente le versant social, raisonnable de la Création, Nuage d'Argent/Petit Frère contrevient à l'injonction suprême du Grand Esprit qui est de rester dans le cycle projection de la Vision-renaissance". C'est la porte ouverte à tous les excès, à tous les désordres, non pas seulement à la mort du corps, ce qui est dans l'ordre "normal" des choses, mais la "non-Vie", à l'anti-monde". Les champignons, chez les Ojibwé, nous l'avons vu, sont la nourriture des morts, d'une part parce qu'ils peuvent effectivement donner la mort, mais aussi, d'autre part, parce qu'ils caractérisent et assurent le maintien dans l'état de mort à ce monde, la dissolution de l'Être et des "étants". Consommer les champignons avec les morts (voir plus haut) empêche le retour à ce monde.

Le "retour au monde" après l'expérience extatique ou onirique - la pratique chamanique combine les deux - n'est possible que par la ritualisation, la socialisation de cette expérience qui en limite la portée et en assure la maîtrise. C'est précisément ce que fait Petit Frère, dans la version de Keewaydinoquay, lorsqu'il transforme son expérience personnelle en une pratique collective gérée par une institution. Alors, et alors seulement, le champignon sacré voit sa charge culturelle passer du négatif au positif.

C'est grâce au sable sacré *Onaman* que Courant Rapide/Grand Frère va "sortir" son cadet du "non-être" et le ramener à la vie. N. Morriveau nous dit l'origine de ce sable sacré : « à une époque quand le monde était nouveau, un énorme castor vivait là dans un grand étang. Peut-être était-ce le lac Supérieur. Un jour que le grand castor faisait surface, les Oiseaux-tonnerres planaient au-dessus de lui. L'un d'eux, connu sous le nom d' "Oiseau de la faim", vit le castor, descendit en piqué, le saisit et l'emporta dans les airs pour se régaler de sa chair. Les serres de l'oiseau-tonnerre pénétrèrent profondément la peau et la chair du castor. Des blessures du castor sourdit un sang qui se répandit sur la terre. C'est de ce sang qu'est fait le sable sacré appelé *onaman*. » (Morriveau, 1965 : p. 19.)

Ce "sable" entrait dans la composition d'un "talisman", tel qu'il est décrit dans le mythe des champignons, qui portait chance à la chasse, mais il intervenait aussi dans la préparation d'un "charme" d'amour (voir Morriveau, 1965 : 53 et 56). Une même ambivalence se rapporte aux champignons : dans leur rapport avec la moisissure et la pourriture, ils sont associés aux excréments corporels et à la mort⁸³ ; comme symboles phalliques (voir l'association avec le pénis dans la version de Keewaydinoquay), ils représentent aussi la vie⁸⁴.

Issu de la mort pour donner la vie, le "sable sacré" *Onaman*, sans doute une terre à forte teneur en oxyde de fer, joue un peu le rôle de contrepoison pour un "étant" : l'amanite tue-mouche, qui, d'un côté, est symbole de vie (on parle à son sujet de "génération spontanée"⁸⁵), et, de l'autre, est aussi voie d'accès à une

83 Les Indiens Toba, en Amérique du Sud, appellent par exemple les champignons « excréments de l'arc-en-ciel », tandis que les Mataka parlent d' « excréments de renard » (cité dans Lévi-Strauss, 1973 : 277).

84 En Amérique du Sud, « les Warrau prescrivaient une infusion de champignons du genre *Nidularia* aux femmes stériles désireuses d'avoir un enfant. » (*Ibid.*)

85 D'après A. Skinner et J. V. Satterlee (1915), que cite C. Lévi-Strauss (1973 : p. 276), les Menomini, culturellement proches des Ojibwé, tenaient pour un puissant « esprit » un certain champignon d'arbre (polypore), croyant qu'il poussait spontanément une fois l'an et qu'en cette occasion, il criait comme l'enfant qui vient de naître.

“petite mort” (l'état hallucinatoire, proche de l'état onirique) par ses effets psychotropiques, et à la “grande mort” par ses effets toxiques⁸⁶.

L'idée que c'est l'excès, plutôt que la négation, d'un pouvoir qui est jugé dangereux, l'abolition de l'opposition “bien/mal”, cette idée est omniprésente dans la pensée des Ojibwé. Nous en avons l'expression dans une variante d'une croyance évoquée plus haut et qui nous est rapportée, sans précision de source, par Jean Servier :

« Chez les Ojibwa, au sud-ouest de l'Ontario [...], lorsqu'un homme meurt, on croit qu'il reste doué d'autant de sensibilité que de son vivant. La mort ne fait que l'empêcher de communiquer avec les siens de façon à être reconnu⁸⁷. Son âme parfaitement consciente, agitée de tous les désirs humains, se dirige vers le pays des morts jusqu'à ce qu'elle parvienne à une énorme fraise. Si elle y goûte, tout retour à la vie et au pays des vivants lui sera à jamais impossible. Si elle refuse d'y toucher, elle conserve la possibilité de revenir sur terre. » (Servier, 1964 : 90)

Il est intéressant de constater que, sur le plan de leurs propriétés spécifiques, amanite tue-mouche et fraise des bois (*Fragaria vesca*) sont dans un rapport de complémentarité ; l'ingestion de fraises réduit l'action toxique, laissant intact le pouvoir hallucinogène, de l'amanite tue-mouche. Ce fruit astringent diminue les symptômes de l'intoxication gastro-intestinale, et une décoction de feuilles fraîches a un effet positif contre l'hypertension consécutive à l'absorption du champignon⁸⁸ (Palaiseul, 1972 : 143).

Il reste bien sûr de nombreux commentaires possibles relativement à une coutume restée quasiment ignorée des spécialistes jusqu'à ce qu'une simple citation, celle de Claude Lévi-Strauss dans son article de 1970, n'amorce des recherches, celles de R. G. Wasson surtout, qui devaient rapidement aboutir à la révélation de l'utilisation des propriétés psychotropiques de l'amanite tue-mouche par les Ojibwé.

Une lecture attentive des témoignages et travaux ethnologiques anciens, déjà entreprise par R. G. Wasson et, dans ces pages, par moi-même (et sûrement d'autres encore), et une enquête systématique qui n'en est qu'à ses débuts, ont déjà révélé que d'autres ethnies nord-amérindiennes vivant dans les forêts où pousse l'amanite tue-mouche, avaient recours à ses propriétés psychédéliques⁸⁹ : les autres peuples algonquins de la forêt boréale⁹⁰, mais aussi les Iroquois, les Indiens de la côte Nord-Ouest⁹¹, les Déné du Yukon, etc.

86 Roger Heim précise cette polyvalence des effets de l'amanite tue-mouche : « L'Amanite tue-mouche livre deux actions : l'une, toxique, due, à la présence de la muscarine, la seconde, hallucinogène, produite par une autre substance dont la nature définitive n'est encore que suggérée. » (Heim, 1963 : 110)

87 Un autre trait caractéristique et constant des « visions » post mortem, selon R. Moody, est justement l'impression de conserver toute sa sensibilité, mais d'être dans un « autre monde », sans communication possible avec celui des « vivants ». L'un de ces rescapés de la mort raconte par exemple : « je ne pouvais rien toucher, ni communiquer avec l'entourage. » (Moody, 1977 : 72)

88 Les Kamtchadal buvaient des extraits froids ou chauds, laiteux ou aqueux d'Amanite tue-mouche, « tels quels, ou bien mélangés avec le suc de *Vaccinium uliginosum* (Airelle des marais) ou avec celui de l'Epilobe à feuilles étroites (*Epilobium angustifolium*). Les habitants du Kamchatka préparent, dit-on, un breuvage uniquement avec cette dernière plante » (Lewin, 1970 : 141).

89. Voir notamment : Navet, 2004.

90 Les Cri du nord-Québec disent qu'une trop grande consommation de « thé des bois », une plante à baies (peut-être *Gaultheria procumbens*), peut provoquer des troubles psychosomatiques (D. Chambaron, communication personnelle).

91 Le musicologue A. F. Kolstee, déjà mentionné, donne quelques indices plaidant en faveur d'une utilisation d'Amanita muscaria par les ethnies de la Côte Nord-Ouest (Kolstee, 1988 : 101).

S'il a fallu attendre la fin des années 1970 pour mettre à jour un trait culturel aussi crucial que l'utilisation de l'amanite tue-mouche par des Indiens d'Amérique du Nord, c'est que le plus séduisant des champignons “tueurs”, comme tout ce qui touche au domaine spirituel, pousse dans le jardin le plus secret des cultures autochtones. Dans cette culture même, nous l'avons vu, il n'était pas à mettre entre toutes les mains, car si les Ojibwé croient que la voie du *Miskedo* est potentiellement celle de la sagesse⁹² et non de l'illusion, ils n'en sont pas moins persuadés qu'il n'y a pas loin de la sagesse à la folie.

8. LA FONCTION DES RITES

Les rites sont au monde “sacré” ce que la politesse est au monde des hommes. L'étiquette est d'abord une éthique, elle vise comme la religion à établir un lien, à le renouer plutôt, entre les hommes. Il existe de même une étiquette régissant les rapports que les hommes entretiennent avec le numineux, car l'intimité avec les “dieux” se mérite ; pénétrer dans le monde de l'autre, homme ou dieu, ne peut se faire que par un apprivoisement réciproque, un peu à la façon dont le *Petit Prince* de Saint-Exupéry gagna l'amitié du renard.

Il s'agit d'abord dans le rite de reconnaître en l'autre ce que nous avons en commun avec lui ; l'aboutissement normal de cette identification qui est aussi celle de soi, c'est ce que l'Occidental traduit généralement par “amour”. Nous aimons, nous vénérons dans les dieux ce vers quoi nous aspirons : l'unité fondamentale des choses. Le rite est donc, par excellence, le moyen de se ré-unir au monde, la voie pour retrouver l'harmonie de la vision primordiale, entre l' “en dedans” et l' “au-dehors”.

On peut distinguer, pour la clarté de l'exposé, trois types de rites et de cérémonies :

1) le rite individuel par lequel un homme ou une femme établit un contact personnel avec les “forces obscures” : prière, rites de chasse et de consommation, etc. ;

2) les rites à caractère essentiellement “religieux” par lequel le groupe local (la communauté villageoise ou familiale) entre en relation avec la Création, le plus souvent par l'intermédiaire du chamane : rites de la “cabane tremblante”, rite d'attribution du nom (voir plus loin), rite célébré à l'occasion du premier gibier tué par un jeune garçon, etc. ;

3) les rites collectifs qui sont, plus que les autres encore, des “faits sociaux totaux” visant à renforcer la solidarité entre les vivants, les “étants”, la solidarité

92 Ce n'est évidemment pas un hasard si Keewaydinoquay, peut-être l'une des dernières adeptes du culte du champignon chez les Ojibwé, affirme son appartenance au clan de la grue, celui des chefs, donc celui des sages (voir : Wasson, 1979).

des vivants avec les morts, la solidarité entre les sociétés des hommes et le monde créé. Les meilleurs exemples en sont la Fête des morts et la Danse du soleil (celle-ci pratiquée par la fraction de l'ethnie dite "Ojibwé des Plaines" ou Bungi).

Les rites sur lesquels je vais maintenant dire quelques mots n'appartiennent à aucune de ces catégories exclusivement ; ils sont, en quelque sorte, les "rites de base", intervenant dans, ou préliminaires à toutes les autres cérémonies.

a. La prière et la Pipe sacrée.

La prière du guérisseur, lorsqu'il récolte les plantes médicinales, répare la séparation du végétal d'avec la **Terre-mère** ; elle rend à ce végétal la sacralité perdue. Nous l'avons vu plus haut, le chamane fait toujours le tour de la plante qu'il souhaite utiliser dans le sens de la progression du soleil, avant de se tenir, en priant, face à l'Est ; ainsi la plante demeure-t-elle dans le cercle de la Création, et ainsi seulement peut-elle conserver ses pouvoirs. De même, la prière du chasseur auprès de la dépouille de l'animal qu'il vient de flécher est l'expression du respect, la reconnaissance du lien qui unit toutes les créatures ; ce lien, provisoirement rompu, sera renoué, et l'harmonie de la Création rétablie par la prière et le rite.

La prière, muette ou verbale, est donc la première façon pour l'homme de communiquer avec le monde, de réintégrer l'équilibre cosmique. Mais *Nanabush* reçut de son père, *Epingishmook*, la Pipe, symbole de paix, afin de concrétiser leur réconciliation après un combat épique (voir plus haut) : « Nanabush prit la pipe et remercia son père. Ensemble, ils fumèrent la Pipe de Paix, dans l'union de leurs cœurs et de leurs esprits. » (B. Johnston, 1976 : 19)

Ainsi, pour les Ojibwé, la Pipe devint le symbole même du point invisible qui relie toutes les créatures au monde de l'Incréé. B. Johnston ajoute que, de toutes les cérémonies accomplies par son peuple :

« aucune n'était aussi essentielle et chargée de sens que la cérémonie de la Pipe de Paix. On pouvait l'accomplir indépendamment, mais aucune autre cérémonie ne commençait sans que l'on ait d'abord fumé la Pipe. » (*Ibid.* : 134)

La Pipe est l'objet religieux par excellence, pour la plus grande partie des Indiens d'Amérique du Nord ; la fumée qui s'en élève est le véhicule de la prière, et le rituel qui accompagne la consommation du tabac est un élément central de toute expression spirituelle. C'est un Sioux Lakota-Minneconjou, **Tahca Ushte** (Cerf Boiteux), qui nous parle du symbolisme de la Pipe de Paix :

« ... le calumet, c'est nous. Le tuyau est notre épine dorsale, le fourneau est notre tête. La pierre⁹³ [rouge] est notre sang [...]. L'ouverture du fourneau est notre bouche et la fumée qui s'en élève notre haleine, l'haleine visible de notre peuple.

De la grand-mère terre, nous élevons en prière le calumet sacré, son tuyau forme le pont qui va à travers nos corps de la terre au ciel, jusqu'à Wakan Tanka⁹⁴, l'esprit grand-père. Comme la pipe est bourrée du tabac saint d'écorce de saule rouge, chaque minuscule grain de tabac représente l'une des formes vivantes de cette terre. Toutes les créations du Grand Esprit, l'univers entier, se trouvent dans la pipe sacrée. » (Tahca Ushte, Erdoes, 1977 : 275-276)

Nous retrouvons dans cette description le principe d'“inclusions réciproques” que j'ai emprunté à **Sami-Ali**. Les choses créées se reproduisent à l'infini, en miroir, et tout “étant” est donc en lui-même un symbole du Tout dans lequel il est inscrit, symbole de l'infinité d'éléments qui se reflètent en lui. L'univers entier se trouve dans la pipe sacrée, déclare Cerf Boiteux/Tahca Ushte, et B. Johnston précise :

« La Pipe représente toutes les relations, entre l'homme et le cosmos, l'homme et le monde des plantes, l'homme et l'animal, l'homme et l'homme » (B. Johnston, 1976 : p. 134.) : "Seule, la cérémonie de la Pipe possède cette signification profonde et universelle. Les autres rituels étaient porteurs de sens et symbolisaient des relations présentes, temporelles ou matérielles. La Pipe représentait toutes les relations, de l'homme à Kitche Manitou, de l'homme au cosmos, de l'homme au monde des plantes, de l'homme au monde animal, de l'homme à l'homme, de l'homme avec son état, la qualité de la vie, l'être et l'existence. Comme telle, la Pipe prenait le pas, en substance, en nature, en caractère, en expression, sur toutes les autres cérémonies. » (B. Johnston, 1976 : 134)

Le rite de la Pipe proprement dit est décrit par B. Johnston (1976 : 134-140) pour les Ojibwé, et de nombreux auteurs pour d'autres ethnies nord-amérindiennes ; l'expression et le sens de ce rite sont très homogènes d'une extrémité à l'autre du continent. Je ne m'y attarderai pas davantage puisque mon propos n'est pas strictement monographique, sinon pour réaffirmer que, tant dans le sens que dans l'expression, fumer la Pipe sacrée, c'est renouer avec toutes les forces vives de la Création, dans les quatre directions cardinales, mais aussi vers le “haut” et vers le “bas” où l'on oriente les bouffées de fumée... “Renouer”, c'est reconstituer l'harmonie voulue par le Grand Esprit.

b. La hutte à sudation.

Le rite de la hutte à sudation (*sweat lodge*), sauna à la façon amérindienne, nous offre une autre quintessence de la spiritualité traditionnelle. Des toundras glacées aux déserts du Sud-Ouest, peu d'ethnies d'Amérique du Nord en ignoraient l'usage. N. Morriseau nous donne une brève description de la

⁹³ Il s'agit de la catlinite, une roche rouge que l'on trouve notamment dans le Minnesota.

⁹⁴ *Wakan Tanka* est l'équivalent sioux de Kitche Manitou des Algonquins.

construction de la hutte et du rite tel que le pratiquaient les Ojibwé du lac Nipigon :

« Les Ojibwé avaient ce que nous appelons une “hutte à vapeur” [*steam house*] qui ressemblait à un bol renversé, faite de branchages et couverte de peaux ou de toile, avec le sol recouvert de branches de cèdre. Les Ojibwé avaient recours à la hutte à sudation pour guérir certaines maladies dont ils souffraient. Des pierres chauffées au rouge sont placées à l'intérieur et de l'eau versée dessus pour faire de la vapeur. Toutes sortes d'herbes odoriférantes sont brûlées, mais, chez les Ojibwé du lac Nipigon, on utilise surtout du cèdre séché. En même temps, cela purifie le corps et l'âme de l'homme. On croyait que lorsqu'un Indien s'était ainsi purifié, les esprits étaient plus susceptibles de lui apparaître en rêve et qu'il avait plus de chances de parler au Grand Esprit. Le bain de vapeur était utilisé par certains hommes-médecine pour parler à la divinité des eaux, à l'oiseau-tonnerre ou aux “serpents-médecine, ou bien pour prier la nature de donner du beau temps. » (Morrisseau, 1965 : 52-53)

N. Morrisseau précise dans la même source que les Ojibwé érigeaient deux types de loges à sudation pour des fonctions différentes. Le premier, celui qui vient d'être décrit, était le plus courant et il était construit sur le sol ; les esprits y étaient appelés par le chamane, pour aider à la guérison d'un malade. Le second était destiné aux “oiseaux-tonnerres” et la hutte était dressée sur une plateforme à un mètre de hauteur ; elle était utilisée à titre individuel ou par un chamane dont on pouvait attendre une bonne gratification (*Ibid.* : 53).

Le symbolisme de la “loge à sudation” est extrêmement riche et plutôt que d'emprunter une nouvelle fois à d'autres des données à ce sujet, je crois intéressant de reproduire ici mon expérience de ce rite. La séance dont je vais faire le récit s'est déroulée à la Conférence œcuménique de Morley⁹⁵, dans une réserve des Indiens **Stoney** de l'Alberta, en juillet 1977⁹⁶ :

"Les corps nus baignés de sueur, recroquevillés, visages inclinés vers le sol. Crépitement de l'eau versée sur les pierres brûlantes. Épaule contre épaule, moiteur, obscurité, dans le ventre de la Terre-mère. L'homme-médecine qui dirige les rites psalmodie, et sa prière est reprise, amplifiée par les voix des six ou sept hommes venus des quatre horizons et réunis ici pour participer au mystère de la hutte à sudation.

La philosophie de la *sweat lodge* est aussi recherche de l'harmonie : parfaite intégration de l'habitat humain dans le décor naturel, équité des relations entre tous les êtres vivants, animés ou inanimés, beauté des gestes et des attitudes, mais aussi santé et bien-être du corps et de l'esprit.

Tout vient de la Nature et y retourne. Les douze branches de saules coupées à la rivière et fichées en terre au sommet de la colline, derrière l'immense camp des tipis. Elles forment la charpente d'un dôme de deux mètres de diamètre que l'on recouvre de couvertures (qui ont remplacé les peaux utilisées jadis). À l'intérieur, le noir est total. La hutte fait face à l'Ouest⁹⁷.

Des pierres dures, de taille moyenne, sont placées dans un feu plusieurs heures, jusqu'à devenir rouges. Le feu représente le soleil, tandis que la hutte, tapissée de rameaux de cèdre, symbolise la Terre-mère. Le chemin qui les relie est un cordon ombilical qui joint ces deux

95 La Conférence œcuménique s'est déroulée jusque dans les années 1990 au mois de juillet, à Morley, dans une réserve des Indiens Stoney (Assiniboine) de l'Alberta. Pendant une quinzaine de jours, des Amérindiens venus de toutes les parties de l'Amérique du Nord et au-delà, et également des Blancs, pratiquaient les rites et cérémonies traditionnels : hutte à sudation, Danse du soleil, réunions de la *Native American Church*, etc.

96 Il y avait, à cette occasion, un Navajo, maître de cérémonie, un Ojibwé, un Indien du Mexique, deux Français...

97 Certains auteurs disent que l'ouverture de la hutte à sudation doit être ménagée à l'Est, et il est vrai que, souvent, chez les Amérindiens, l'entrée des lieux cérémoniels est orientée vers l'Orient, là où le soleil commence sa course (le camp de la Danse du soleil, les aires de danse des pow-wows, etc.).

sources de la Vie. Au centre de la hutte, un trou est creusé pour y déposer les pierres. Tous les mouvements, autour du feu et du trou, sont effectués par la gauche, sens de la progression du soleil. L'espace est ainsi sacralisé ; toute la Création s'y trouve projetée.

Le bain de vapeur est une re-crédation, et les Anciens (*Elders*) appellent ce rite « rentrer dans le ventre de sa mère ». Et on est bien dans la hutte comme dans le sein maternel, entièrement nu, à genoux, et l'on se retrouve en position fœtale, serrés les uns contre les autres.

L'homme-médecine, assis au fond, allume la pipe sacrée avec un tison pris au foyer, et il la fait circuler autour du cercle en priant. Un peu de “flouve” (*sweet grass*) brûle et purifie l'atmosphère.

Un assistant, de l'extérieur, à l'aide d'une fourche, introduit une par une les pierres rougies qui sont déposées dans le trou central. La couverture de l'entrée est rabattue et l'officiant, avec un rameau de sauge, asperge d'eau les pierres qui représentent le feu. Par ce geste hautement symbolique, l'homme-médecine établit un lien entre les quatre éléments vitaux : le feu, l'eau, l'air et la terre.

Les pierres grésillent, une abondante vapeur se dégage et la sueur ruisselle sur les corps, accentuant l'idée d'une régression utérine : chaleur, humidité, obscurité, position “en chien de fusil”... On se fouette le torse, les bras, les jambes, avec un rameau de sauge passé de main en main, s'imprégnant des effluves bienfaisantes.

Chacun prie et, à haute voix, livre ses sentiments. L'émotion est intense et la chaleur humide suffocante. Tout juste est-il permis de soulever un instant le bas des couvertures pour laisser pénétrer un souffle d'air frais.

Si l'on supporte bien l'épreuve, on ressort de la hutte, au bout d'une ou deux heures, avec une sensation de bien-être qui ressemble effectivement à une régénération. Il est souhaitable, le corps encore ruisselant, d'aller se plonger dans un cours d'eau s'il en existe un à proximité. »

De la naissance à la mort, le rite, comme l'interdit mais à un autre niveau, est un moyen privilégié de maintenir et de rétablir les harmonies du monde originel. Mais il ne s'agit pas seulement de l'ensemble “Homme/Cosmos”, ou “Homme/Création”, le rite collectif est aussi l'instrument d'un équilibre des rapports entre individus de la même espèce, l'Homme n'étant peut-être qu'un exemple. Ceci nous conduira à envisager de quelle façon, selon quels principes, les Ojibwé concevaient et organisaient les rapports interpersonnels. Mais il nous reste à considérer d'autres domaines à inclure dans la réflexion et concernant les relations des Ojibwé avec l'environnement.

9. CONCLUSION.

En conclusion, nous pouvons affirmer que le chamanisme n'est pas un épiphénomène de la culture et on ne peut traiter des croyances et des pratiques qui lui sont liées sans prendre en compte le système culturel dans sa globalité. Il procède de la logique – mieux, il l'incarne -, d'un **mode d'être et de penser et d'agir**, propre à l'ensemble des **sociétés traditionnelles** (et qui les définissent comme telles) fondé sur le principe d'« **harmonie, d'ordre et de beauté** » entre

les différentes composantes de la création, humaine et non humaine, visible et invisible. Le chaman, véritable « **réparateur du désordre** », assure le maintien et/ou la restauration des harmonies, des équilibres qui caractérisent la vie dans toutes ses dimensions. Le chamanisme à l'articulation de toutes les relations qu'entretiennent entre eux les différents éléments de cette création, est la **clé de voûte** qui tient debout l'architecture d'une culture et d'une société.

□□□□□

Bibliographie

Bibliographie sur le chamanisme en général :

CASTANEDA, Carlos, 1973 : *Voir, Les enseignements d'un sorcier yaqui*, Paris, Gallimard.

DEVEREUX Georges, 1970 : *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

DONNER Kai, 1946 : *La Sibérie, La vie en Sibérie, Les Temps anciens*, Paris, Gallimard.

ELIADE, Mircea, 1951 : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

-1968 :

-1971 : *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard.

GRIAULE, Marcel, 1948 : *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemméli*, Paris, Fayard.

HAMAYON, Roberte, 1982 : « Des chamanes au chamanisme », *L'ethnographie, Voyages chamaniques* deux, n°87-88, 1982-2, pp. 13-48.

-1990 : *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

HARNER, Michael J., (ed.), 1973 : *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press.

JUNG, Carl Gustav, 195 : *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard.

-1969 : *Magie et schizophrénie*, Paris, Anthropos.

-1973 (1952): *Les portes du rêve*, Paris, Payot.

KARSENTI, B., 1997 : *L'Homme total, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France.

KECK, Frederik, 2004 : "Individu et événement dans La pensée sauvage", *Les Temps Modernes*, août-sept.-oct. 2004, n°628 : Claude Lévi- Strauss, pp. 37-57.

LEENHARDT, Maurice, 1947 : *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962 : *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

-1970 : « Les champignons dans la culture, À propos d'un livre de M. R. G. Wasson », *L'Homme*, Revue française d'anthropologie, vol.X, n 1, pp. 5-16.

-1973 : *Anthropologie structurale* deux, Paris, Plon.

-1983 : *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

NAVET, Eric, 2004 : « Fonctions religieuses de l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*) dans les sociétés traditionnelles », *Actes du 6^e Symposium International d'Aromathérapie & Plantes médicinales*, 5, 6 et 7 mars 2004, Grasse, pp. 49-61.

PERRIN, Michel, 1995 : *Le chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je ?).

ROBERT, Paul, 1982 : *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Société du Nouveau Littré.

SERVIER, Jean, 1964 : *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont.

VERBEKE, Ronald, 1978 : *Un dictionnaire critique des drogues*, Paris, Christian Bourgeois.

WASSON, R. Gordon, 1968 : *Soma : Divine Mushroom of Immortality*, New York, Harcourt, Brace & World.

Bibliographie sur le chamanisme sud-américain :

CLASTRES, Hélène, 1975 : *La Terre sans mal, Le prophétisme tupi- guarani*, Paris, Editions du Seuil.

CLASTRES, Pierre, 1974 : *La société contre l'Etat, Essais d'anthropologie politique*, Paris, Editions de minuit.

-1972 : *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*, Paris, Plon, "Terre humaine".

GRENAND, Pierre, 1980 : *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF.

-1982 : *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire "wayãpi"*, Paris, ORSTOM, coll. Travaux et documents, 148.

GRENAND, Pierre, JACQUEMIN, Henri, MORETTI, Christian, 1987 : *Pharmacopées traditionnelles en Guyane, Créoles, Palikur, Wayãpi*, Paris, Editions de l'ORSTOM, Coll. Mémoires n° 108.

KLOOS, Peter, 1968 : « Becoming a Pïyei : Variability and Similarity in Carib Shamanism », *Anthropologica*, n°24, déc. 1968, pp. 3-25.

MÉTRAUX, Alfred, 1967 : *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.

NAVET, Eric, 1990 : "Introduction à une ethnologie du rêve chez les Indiens Emérillon de Guyane Française", *Cahiers de sociologie économique et culturelle (Ethnopsychologie)*, n°14, déc. 1990, pp. 9-29.

-1992 : "Les sources mythiques de la fonction chamanique chez les Indiens Emérillon de Guyane française", *Cahiers ethnologiques*, 14, *Actes du colloque "Magie et imaginaire"*, pp. 49-77, Université de Bordeaux 2, Centre d'Etudes Ethnologiques.

-1993 : "L'héritage des Indiens Emerillon de Guyane française", *L'ethnographie*, 114, pp. 17-42, Paris, Société d'Ethnographie.

-1995 : "Qu'est-ce qui fait bouger le mythe ? Création et recréation du mythe chez les Emérillon de Guyane Française", *Transitions plurielles, exemples dans quelques sociétés des Amériques* (F. Grenand, V. Randa, éd.), Paris, Editions Peeters-Selaf 349, pp. 91-113.

THEVET, André, 1983 (1557) : *Singularités de la France Antarctique*, Paris, La Découverte.

Bibliographie sur le chamanisme nord-américain :

ASSINIWI Bernard, 1972 : *Survie en forêt*, Ottawa, Léméac.

BARAGA R. R. Bishop, 1973 (1878) : *A Dictionary of the Otchipwe Language*, Minneapolis, Ross & Haines.

CHAMPLAIN Samuel, 1951 : *Les Voyages de Samuel Champlain, Saintongeais, Père du Canada*, Paris, Presses Universitaires de France.

DENSMORE, Frances, 1970 (1929) : *Chippewa Customs*, Minneapolis, Ross & Haines.

DÉSVEAUX Emmanuel, 1987 : « La métamorphose comme limite de l'animalité symbolique », *Cahiers de littérature orale*, 22, pp.57-68.

DOUVILLE René, CASANOVA Jean-Daniel, 1967 : *La Vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*, Paris, Hachette.

FALLET C., 1884 : *Minéraux, végétaux et animaux*, Rouen, Mégard et Cie.

FROMM Erich, 1953 : *Le Langage oublié, Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes*, Paris, Payot.

GRIM John A., 1983 : *The Shaman, Patterns of Siberian and Ojibway Healing*, Norman, University of Oklahoma Press.

HALLOWELL Irving A., 1926 : « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist*, vol. 28, n° 1, pp. 1-175.

-1947 : « Myth, Culture and Personality », *American Anthropologist*, vol. XLIX, n° 4, pp. 544-556.

-1967 : « Le rôle des rêves dans la culture ojibwa », in *Le rêve et les sociétés humaines* (sous la direction de R. Cailliois et G. E. von Grunbaum), Paris, Gallimard, pp. 256-276.

HEIM Roger, 1963 : *Champignons toxiques et hallucinogènes*, Paris, Boubée & Cie.

HOFFMAN Walter James, 1981 : « The *mide'wiwin* ; or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa », in U.S. *Bureau of American Ethnology. Seventh Annual Report*, 1885-86, pp. 143-300. Washington D.C. Government Printing Office.

JENNESS Diamond, 1935 : *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*, Ottawa, Canada department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin 78, Anthropological Series n° 17.

JOHNSTON Basil, 1976 : *Ojibwa Heritage*, Toronto, McClelland and Stewart.

KEEWAYDINOQUAY, 1978 : « Puhpowee », *Ethnomycological Studies*, n 5, février 1978, Cambridge, Massachusetts, Botanical Museum of Harvard University.

KOHL, Johann Georg, 1956 (1860) : *Kitchi Gami. Wanderings Round Lake Superior*, n. Ed., Minneapolis.

KOLSTEE Anton Frederick, 1988 : *To impersonate the Supernatural : Music and ceremony of the Bella Bella/Heiltsuk Indians of British Columbia*, Thèse de Musicologie de l'Université de l'Illinois, Urbana-Champaign.

KROEBER Alfred-Louis, 1904 : « The Arapaho. III, Ceremonial Organization », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVIII, 2, New York.

LA BARRE Weston, 1972 : *The Ghost Dance, The Origins of religion*, New York, Dell Publishing Company.

LANDES, Ruth, 1968 : *Ojibway Religion and the Midewiwin*, Madison, University of Wisconsin Press.

-1971 : *The Ojibwa Woman, Male and Female Life Cycles among the Ojibwa Indians of Western Ontario*, New York, The Norton Library (Columbia University Contribution to Anthropology).

LEWIN, Dr Louis, 1970 (1927) : *Phantastica*, Paris, Payot.

MALAUURIE Jean, 1984 : « Les Cinq Sens : les pouvoirs sensoriels dans la vie tribale », in Pour comprendre, *Actes du Colloque McLuhan et 1984*. Ottawa, Commission canadienne pour l'UNESCO, pp. 269-283.

MOHIA, Nadia, 1985 : *La thérapeutique traditionnelle dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique*, Thèse de 3^{ème} cycle en Psychanalyse (sous la direction de Sami-Ali), Université Paris 7.

-1993 : *Les thérapeutiques traditionnelles dans la société kabyle, Pour une anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan.

MOODY Dr. Raymond, 1977 : *La vie après la mort, Enquête à propos d'un phénomène : la survie de la conscience après la mort du corps*, Paris, Robert Laffont.

MORRISEAU Norval, 1965 : *Legends of my People, the Great Ojibway*, Toronto, The Ryerson Press.

NAVET Eric, 1988 : « Les Ojibwé et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LXXIV, Paris, Musée de l'Homme, pp. 163-180.

-2007 : *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé du Canada*, Paris, Homnisphères.

PALAISEUL Jean, 1972 : *Nos grands-mères savaient... La vérité sur les plantes et la vie naturelle*, Paris, Robert Laffont.

PERROT Nicolas, 1864 : *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, Leipzig 1 Paris, Lib. A. Frank.

REDSKY, James, 1972 : *Great Leader of the Ojibway : Mis-quona-queb*, Toronto, McClelland and Stewart.

REID Dorothy, 1963 : *Tales of Nanabozho*, Oxford University Press.

RÓHEIM Géza, 1957 : *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard.

SALERNO Nan, VANDERBURGH Rosamond, 1981 : *La fille du chaman*, Paris, Robert Laffont.

SAMI-ALI, 1970 : *De la projection, Une étude psychanalytique*, Paris, Payot.

TAHCA USHTE, ERDOES Richard, 1977 : *De mémoire indienne. La vie d'un Sioux voyant et guérisseur*, Paris, Plon (coll. « Terre humaine »).

THOMAS, Louis-Vincent, 1980 : *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Éditions Complexe.

WASSON, R. Gordon, 1979 : "Traditional Use in North America of *Amanita muscaria* for Divinatory Purposes", *Journal of Psychedelic Drugs*, Vol. 11(1-2), Jan-Jun, 1979, pp. 25-28.

WILSON Rév. Edward, n.d. : *The Ojebway Language. A Manual for Missionaries and Others employed among the Ojebway Indians*, Toronto, Roswell and Hutchison.

ZELENINE D., 1952 : *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, Payot.

Annexe

Les noi'ade : approche du chamanisme sâme

Karen Hoffmann.

Les Sâmes, longtemps appelés Lapons, sont un des peuples autochtones de l'Europe du Nord, au même titre que les Inuit du Groenland, province autonome du Danemark. Il y a environ 100 000 Sâmes répartis dans les parties septentrionales des Etats de Norvège, de Suède, de Finlande et de Russie. Culturellement, on peut les rattacher à un vaste ensemble civilisationnel qui rassemble les peuples arctiques et circumpolaires : « petits peuples » de Russie, Aïnou de l'île d'Hokkaido, Inuit et Amérindiens Déné d'Alaska, Déné, Cri, Ojibwé et Innuat du Canada, Inuit du Groenland...

Comme tous ces peuples, les Sâmes ont subi l'impact d'une colonisation qui s'est notamment exprimée par l'évangélisation missionnaire catholique, protestante et orthodoxe. Cette entreprise a profondément modifié les systèmes de croyances et les pratiques religieuses traditionnelles. Le chamanisme a été la première cible des propagateurs de la foi chrétienne. On assiste aujourd'hui, un peu partout dans ces régions, à un renouveau de ces croyances et de ces pratiques. Si, par exemple, il n'existe plus de chamans déclarés chez les Sâmes, les survivances chamaniques sont bien vivantes et alimentent, là aussi, un profond mouvement de renaissance culturelle.

Les croyances sâmes se situent essentiellement dans le rapport de l'homme et de la nature. Chaque élément de leur environnement est animé par une âme ; le chaman, appelé *noi'ade*, participe à la liaison entre le monde des esprits et celui des vivants par la transe au son des roulements du tambour et des *joik*. Le *joik* est un chant qui n'est accompagné d'aucune musique. Il peut être écrit et récité mais parfois aussi une expression spontanée d'un sentiment très fort provoqué par différentes situations.

Le *noi'ade* est un homme, rarement une femme, qui, pour être reconnu en tant que *noi'ade* doit subir une épreuve très rigoureuse, nécessitant entre autres, une démonstration devant un jury de praticiens avertis, de sa capacité à accomplir le voyage dans le monde des esprits. Pour ce faire, il doit « *entendre les battements de cœur du tambour* », bien *joiker* et rêver sans peur ni appréhension. Le *noi'ade* ne porte pas de vêtements spécifiques lors de ses moments spirituels, qu'ils soient seul ou en groupe pour les effectuer, sauf une ceinture et un bonnet. La ceinture peut se porter autour de la taille mais également autour de la poitrine c'est-à-dire sur l'épaule droite et sous l'épaule gauche ; elle est large et décorée d'anneaux et d'amulettes en laiton, métal sacré chez les Sâmes, en argent, en os, en bois de rennes et en dents d'ours ou de loups. Le bonnet est, quant à lui, en peau de rennes, le poil en dedans. D'après Arthur Spencer, en 1908, un bonnet en peau de loup a été trouvé dans le Nord

de la Suède. Il était doublé d'un tissu rouge, surmonté de deux cornes de chèvres, muni de diverses amulettes et de pièces de monnaies. Les tambours sâmes sont toujours de forme ovale ou elliptique. Leur taille varie de 22.2 à 85 centimètres de hauteur et de 17.8 à 35 centimètres de diamètre. Ils sont principalement taillés dans du bois de bouleau mais parfois aussi dans du bois de pin et appartiennent généralement à deux types : les tambours 'à cadre' (*grieve*) et les tambours 'à coupe' (*kabdes*). Les tambours à cadre, très fréquents dans les zones les plus septentrionales du Sâpme, sont creusés dans un solide morceau de bois et présentent des fentes allongées sous leur fond pour servir de poignée. Il existe trois sortes de tambours 'à cadre' : le cadre recourbé, le cadre à anneau et le cadre angulaire. Le tambour à cadre recourbé est formé d'une mince bande de bois d'environ dix centimètres d'épaisseur, recourbée tout autour pour constituer un tambour aux côtés plats. Le tambour à cadre à anneau est composé d'un morceau de bois courbé naturellement. En Finlande essentiellement, certains tambours dits à cadre angulaire, sont composés de deux morceaux de bois coupés à angle droit et joints pour former le cadre. Les tambours 'à coupe' n'ont pas de poignées, mais tout comme les tambours 'à cadre', ils sont richement décorés. De plus, des amulettes en laiton et en argent, des dents de rennes et d'ours et parfois également des couteaux et pointes de lances miniatures, sont attachés au tambour à l'aide de lanières en cuir. Une lanière en cuir était attachée au fond du tambour pour que son propriétaire puisse l'accrocher à sa ceinture lorsqu'il se déplaçait. La peau du tambour, en peau de jeune renne ayant un pelage de préférence clair, était fixée au cadre du tambour par du fil de tendon ou par des rivets en os ou en bois. Elle est toujours décorée de symboles colorés en rouge, représentant le sang. Le pigment rouge est issu de l'écorce d'aulne mastiquée et est appliqué à l'aide d'une plume ou d'un bâton pointu. Certains tambours possèdent plus d'une centaine de dessins très stylisés mais chaque peinture (dieu, homme, animal, pierre,...) est indépendante l'une de l'autre. Elles ne racontent pas une mais des histoires. Les tambours sâmes accordent cependant une place importante au soleil qui se trouve souvent au centre du tambour ; le soleil peut être représenté avec ou sans ses rayons, de façon ronde, ovale ou encore en forme de losange. Le *noi'ade* ne frappait pas le tambour ; il devait utiliser un indicateur (*arpa* ou *vuorbe*) c'est-à-dire un morceau d'os angulaire ou circulaire ou encore un disque de cuivre ou un anneau de laiton, sur la peau et tambouriner avec un marteau en forme d'Y ou de T (*staura* ou *vetjere*). Le marteau était également décoré et le manche, muni d'une lanière en cuir pour l'attacher au tambour quand il ne servait pas, était souvent couvert de peau de castor. La vibration de la peau du tambour faisait sautiller voire sauter l'indicateur, autrefois appelé 'la grenouille', considéré comme un animal sacré qui se déplace à la fois sur terre et dans l'eau. D'après la marche de cet indicateur, le *noi'ade* pouvait indiquer aux chasseurs avec précision où se trouvait le gibier, notamment les troupeaux de rennes, les élans, les ours et les loups. C'est grâce aux roulements cadencés du tambour, accompagné par le *joik*, que le *noi'ade* entre peu à peu en transe. Pour atteindre son objectif, le *noi'ade* demande de l'aide à ses accompagnateurs c'est-à-dire à des animaux bien spécifiques (rennes, baleines, ours,...) ou à des événements naturels comme l'aurore boréale par exemple. Si cela s'avère utile, il peut même se transformer en 'accompagnateur' pour aider quelqu'un

de sa communauté. D'après les dires d'Anciens résidants actuellement à Kautokeino, des combats dits spirituels existaient entre *noi'ade*. Lors de ces combats, les deux *noi'ade* se transformaient chacun en un accompagnateur et le perdant pouvait au meilleur des cas, rester dans la peau de son accompagnateur et, au pire des cas, ne jamais reprendre connaissance.