

La Grande Médecine des Ojibways*

par J.-L. Michon

Avant-propos

Les données qui vont suivre ont été recueillies à l'occasion d'un bref séjour dans une Réserve d'Indiens Ojibways (juin 1958) à Mille Lacs (Minnesota, Etats-Unis d'Amérique), ainsi que dans un certain nombre d'ouvrages : témoignages de voyageurs américains ou européens, études ethnographiques, travaux sur la mythologie et la symbolique des religions amérindiennes.

La diversité de ces sources documentaires reflète la double préoccupation qui a guidé notre démarche : réunir un matériel ethnographique solide et homogène, et lui demander de nous ouvrir les portes d'un univers psychique et spirituel particulier, celui de la Grande Médecine.

Pour répondre à la première de ces exigences, et comme nous n'avions pu procéder nous-même aux minutieux relevés et aux patientes observations sur le terrain qui sont le fondement d'une étude de ce genre, nous avons mis à contribution les travaux d'ethnologues chevronnés, en particulier des spécialistes du Bureau of American Ethnology (Smithsonian Institution), auxquels il nous est agréable de rendre ici un hommage admiratif. En outre, tenant compte de l'aire de diffusion très vaste de la religion considérée et des variations locales qui peuvent se présenter, nous avons circonscrit notre étude à un seul sous-groupe ethnique : les Ojibways, et à une zone géographique délimitée : celle des forêts et des lacs qui s'étend à l'est et au nord de l'extrémité orientale du Lac Supérieur et englobe la partie nord du Minnesota (Etats-Unis d'Amérique) et une fraction méridionale de l'Ontario (Canada). Ce choix était d'autant plus justifié que, pour des raisons tenant à la fois à l'histoire et à la topographie, la

région où notre enquête a débuté, au cœur du Minnesota, est considérée comme celle où les traditions et les pratiques de la Grande Médecine se sont conservées sous leur forme la plus pure.

Pour la partie interprétative de notre travail, nous avons surtout extrait des notations ethnographiques les indications didactiques ou simplement allusives, mais suffisamment claires, contenues dans les paroles des chants sacrés, les enseignements des chamanes, les témoignages des adeptes et des observateurs. Souvent aussi, pour compléter ces indications ou y suppléer, nous nous sommes adressé à la méthode comparative, qui repose sur la constatation qu'il existe un fonds de signes et de symboles commun à toutes les religions de l'humanité, dont la signification métaphysique présente une remarquable constance.

Nous ne nous cachons pas qu'un tel essai de regroupement présente des lacunes et des raccourcis, et qu'il ne pourrait être transformé en une véritable étude de synthèse qu'au prix d'un effort d'éluclaidation supplémentaire mené sur place. Si nous avons néanmoins cédé à la tentation de le présenter au public sous cette forme quelque peu fragmentaire, c'est parce que les informations qu'il contient possèdent une valeur à la fois actuelle et permanente. D'une part, il montre que malgré les vicissitudes et les attaques incessantes dont elle a été l'objet pendant plusieurs siècles, la vieille religion des Ojibways – la Grande Médecine – encore pratiquée par plusieurs milliers de Peaux-Rouges, survit en plein milieu d'une des nations les plus «civilisées» du globe. D'autre part, et bien que nous ayons conscience de n'avoir pas épuisé, et encore moins explicité, toute l'ampleur et la profondeur des rites et des symboles décrits, ceux-ci nous sont apparus comme une expression parfaitement éloquente et adéquate de la Révélation universelle, une des Voies authentiques qui ont été tracées à l'homme pour communiquer avec l'invisible mais omniprésente Réalité divine.

* Des résumés de ces communications ont paru dans : Société suisse des Américanistes, *Bulletin*, mars 1964, n° 27, pp. 16-17 et sept. 1964, n° 28, pp. 13-14.

Cet essai reprend, avec quelques modifications et adjonctions, le texte de deux communications faites devant la Société suisse des Américanistes, au Musée d'Ethnographie de Genève, les 17 février et 20 avril 1964.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à M. André Jeanneret, Président de la Société suisse des Amé-

ricanistes et Directeur du Musée d'Ethnographie de la ville de Genève, qui a bien voulu patronner la publication de ce travail, ainsi qu'à M^{me} Lise Girardin, conseiller administratif délégué aux Beaux-Arts et à la Culture, dont le généreux appui en a permis la réalisation.

Genève, mars 1972.

J.-L. M.

PARTIE I

GRANDS ESPRITS ET ESPRITS. L'ORDRE INITIATIQUE DES MIDÉS

Quelques mots sur les Ojibways

Je rappellerai que les Indiens Ojibways, ou Chippewas, sont une des grandes tribus de la famille algonquienne, famille linguistique très importante puisqu'elle occupait jadis un immense territoire allant de Terre-Neuve aux Montagnes Rocheuses et de la zone subarctique à l'Ohio et à la Virginie. Cette famille a donné des tribus dont la culture et le mode de vie se sont beaucoup diversifiés au cours des siècles. Il suffit de citer, par exemple, les Cheyennes, les Arapahos et les Blackfoot qui sont devenus des chasseurs des Plaines, vivant sous le tipi et dont l'économie était naguère centrée sur le bison ; les Shawnees qui étaient en partie trappeurs et chasseurs mais surtout des agriculteurs sédentaires, vivant dans le bassin de l'Ohio où ils avaient acclimaté des espèces de maïs qui sont devenues une des grandes richesses agricoles des Etats-Unis ; et, enfin, les Sauk et Fox, les Delawares et les Ojibways qui sont des Indiens de la Forêt et des Lacs : chasseurs, trappeurs, pêcheurs, vivant aussi de la cueillette et possédant des villages, au moins temporaires, près desquels ils cultivent souvent des jardins familiaux¹.

Aux Etats-Unis, les Ojibways vivent maintenant groupés dans des Réserves qui sont situées dans les régions mêmes qu'ils habitaient à l'arrivée des Blancs : territoires minuscules, morcelés, où la plupart du temps ils ne sont pas encore à l'abri des empiètements de l'homme Blanc mais où, en tout cas, ils peuvent tant bien que mal maintenir un mode de vie traditionnel auquel ils restent très attachés. Leurs principales ressources sont encore la chasse, la pêche, la récolte du sucre d'érable et celle du

¹ Il existe également des Ojibways des Plaines, qui vivent surtout au Canada (Ontario, Manitoba et Saskatchewan) et dont le mode de vie était autrefois semblable à celui des chasseurs des Plaines bien qu'ils pratiquassent la religion de la Midé et non celle de la Danse du Soleil. La population Ojibway compte aujourd'hui quelque 40 000 âmes et se répartit à peu près également entre les Etats-Unis et le Canada.

riz sauvage. La Réserve où je me suis rendu est celle de Mille Lacs (voir carte, fig. 1), située à une centaine de kilomètres au nord de Minneapolis.

Pendant les mois d'été, on y voit, mais seulement près des routes, des touristes en quête de couleur locale. Quelques commerçants – ce sont toujours des Blancs – ont installé des comptoirs (*trading posts*) où les Peaux-Rouges viennent faire leurs achats et vendre les produits de leur artisanat. Parfois, ces commerçants ajoutent à leur magasin un hameau indien où quelques familles viennent vivre pendant l'été et où l'on peut voir les habitations indigènes : les wigwams, faites de branchages et recouvertes de plaques d'écorce de bouleau. Voici (fig. 2) l'occupant d'un de ces wigwams ; cet homme s'appelait Oeil-d'Aigle et il m'a longuement parlé des malheurs de son peuple et des problèmes que pose la survie de l'Indien dans le monde dit civilisé. Il s'exprimait dans un anglais sommaire, mais imagé, légèrement empâté par une chique de

Fig. 1. L'Etat de Minnesota, au nord des Etats-Unis, abrite encore quelque 20 000 Peaux-Rouges (90% Chippewa et 10% Sioux)

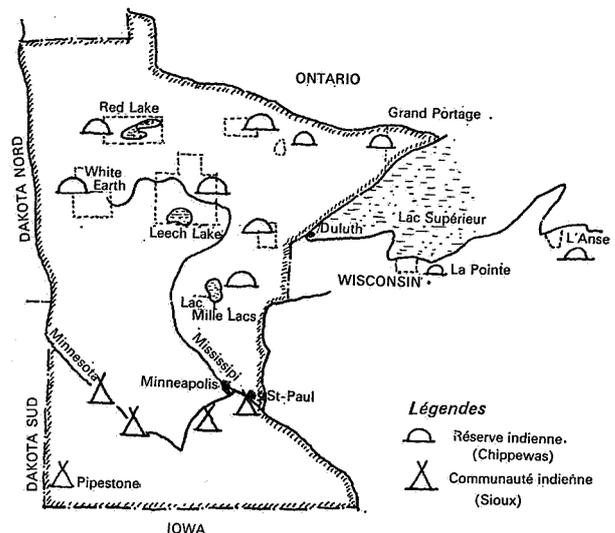




Fig. 2 Œil-d'Aigle devant son wigwam (Photos A. Kohler)



Fig. 3 Un pow-pow chez les Ojibways de Mille Lacs

tabac qui lui gonflait la joue. En le quittant, je lui demandai comment on disait «au revoir» dans la langue de son peuple : «Bounjou», répondit-il, ce qui me fit souvenir que les Français avaient longtemps trouvé dans les Ojibways de fidèles alliés, avant que ces derniers, chevaliers des causes perdues, ne se rangeassent du côté des Anglais contre les Américains lors de la Guerre d'Indépendance.

Le dimanche, pendant la belle saison, les Indiens se réunissent dans ces lieux pour des pow-wows. Ce sont, d'une part, des spectacles de chants et de danses donnés à l'intention des touristes et qui rapportent un peu d'argent à leurs exécutants. Mais, plus encore, ce sont pour les Indiens des occasions de se réjouir dans la musique, de porter leurs costumes traditionnels et de se retrouver en famille et entre amis (fig. 3).

Cependant, à l'écart des routes et en dehors de la saison du tourisme, la Réserve mène encore une existence dont bien des Américains ignorent tout. Et il s'y perpétue des traditions que les Peaux-Rouges préservent avec un soin jaloux et secret. La plus haute et la plus ancienne de ces traditions, chez les Ojibways, est celle de la Grande Médecine ou, pour l'appeler de son nom indien, la *Midéwiwin*, ou, plus simplement, la *Midé*.

Nous voici maintenant en vue de notre sujet ; mais, avant de l'aborder, posons quelques définitions :

Le terme *Midéwiwin* désigne la religion ojibway, à laquelle est consacrée la présente étude ; il désigne également la Société de la Grande Médecine, c'est-à-dire l'ordre qui groupe tous les fidèles, initiés à la *Midé*.

Ces fidèles sont appelés *Midéwininis*, terme qui s'abrège également en *Midé*, et nous dirons donc que le *Midé* – ou *Midéwinini* – est l'adepte de la *Midé* – ou *Midéwiwin*.

Les termes «homme-médecine» (angl. *medicine-man*) et «chamane» seront employés ici comme synonymes pour désigner les *Midéwininis* qui, en raison de leurs aptitudes, de leur expérience reli-

gieuse et de leur degré de développement spirituel, exercent des fonctions d'instructeur et de pontife dans la *Midé*. Les Ojibways n'ont pas de terme pour les désigner spécifiquement et parlent simplement de «*Midé initiateur*», par opposition au «*candidat*» ou «*chercheur de vie*» qui est le novice en attente de l'initiation.

Le temple, enfin, où se réunissent les *Midéwininis* est le *Midéwigamig* («wigwam-médecine») dans lequel nous pénétrons plus tard.

Magiciens et hommes-médecine

En disant de la Grande Médecine qu'elle est une «religion», je viens déjà d'émettre un jugement de valeur. J'employais en effet le mot religion dans son sens courant, qui indique l'établissement d'un «lien» précis et efficace entre notre monde terrestre et un Au-delà source de toute puissance et de toute vie. L'existence de ce lien et les modalités qu'il revêt seront illustrées par la description des symboles et des rites de la *Midé*. Avant d'entrer dans cette description, il me faut cependant préciser ce que la *Midé n'est pas*, c'est-à-dire la distinguer nettement des pratiques adventices avec lesquelles il serait faux de l'assimiler ou de la confondre : pratiques magiques, d'une part, exercice de la médecine traditionnelle, d'autre part.

Parlons, pour commencer, des pratiques magiques. C'est là une question d'importance, d'abord parce que ces pratiques existent effectivement et qu'elles ont des rapports étroits avec la vie sociale et religieuse ; mais aussi, et surtout, à cause des confusions et des erreurs d'interprétation auxquelles elles peuvent donner lieu.

En raison sans doute de la fascination assez compréhensible qu'exercent les phénomènes magiques, mais plus encore à cause de l'écart qui sépare notre forme de pensée rationaliste de la démarche non discursive, mais analogique, symboliste, «visionnaire» peut-on dire, de l'Indien, on qualifie souvent sa mentalité de «magique». On emploie cette expression dans un sens très proche de la trop fameuse «mentalité prélogique» des sociolo-

gues, c'est-à-dire que l'on y attache la même nuance évolutionniste et progressiste (le progrès se faisant dans notre direction et en notre faveur, bien entendu). Ainsi, on déclare que cette prétendue «pensée magique» correspond à un stade caractéristique de l'homme que nous appelons «primitif» ou «sauvage», et l'on ajoute – ou l'on sous-entend – que ce stade sera ensuite dépassé par celui de la pensée rationnelle, celle-ci constituant le terme et le sommet de notre schéma de l'évolution. De là à faire du «primitif», avec sa «mentalité magique», un être inférieur ou arriéré, digne tout au plus de notre sollicitude condescendante, il n'y a qu'un pas, et ce pas est vite franchi.

Une des conséquences les plus fâcheuses de ce préjugé évolutionniste lorsqu'il est projeté sur l'étude des cultures de type traditionnel, est de faire ranger dans la catégorie des faits magiques tout ce qui sort de nos catégories mentales et échappe à nos modes d'investigation dits «scientifiques». C'est ainsi que des expressions comme «influence» ou «puissance magique», «cérémonie magique» et même «culte magique» reviennent à tout propos, et souvent tout à fait hors de propos, dans les descriptions des voyageurs, des missionnaires et aussi – la sincérité m'oblige à le relever ici – dans certaines observations ethnologiques ou anthropologiques.

Dans ces conditions, il devient totalement impossible de distinguer, en particulier, ce qui appartient au domaine de la magie et ce qui appartient au domaine véritablement religieux ou spirituel, et l'on en arrive à des discussions aussi savantes qu'interminables sur les rapports entre la magie et la religion, discussions où chacun met sous l'une ou l'autre de ces rubriques ce qui lui plaît, en tentant de justifier son classement par des critères plus ou moins arbitraires.

Je ne citerai ici qu'un seul exemple de jugements de ce genre, parce qu'il est très typique et directement en rapport avec notre sujet : c'est la définition qu'un ethnologue contemporain donne de la Grande Médecine à la fin d'une enquête qu'il a effectuée récemment parmi les Ojibways de l'Ontario : «Concluons donc, dit-il, que les rituels Midéwiwin possèdent des éléments que l'on peut disposer sur toute l'étendue du continuum magico-religieux, idéal particulier aux cultures primitives, et que par conséquent on peut les définir comme véritablement magico-religieux tout à la fois»². Une telle formulation ne fait, à mon sens, qu'embrouiller les choses et empêcher d'en comprendre la nature.

Pour essayer de mettre un peu d'ordre dans ce chaos, j'aurai recours à des critères à la fois simples et précis. Ce ne sont pas, je m'empresse de le dire, des critères que j'ai élaborés et choisis moi-même et qui viendraient s'ajouter aux listes existantes. Mais ce sont les critères qui nous sont donnés, soit par les Indiens eux-mêmes, soit par les représentants compétents de civilisations non améri-

diennes, mais où la magie et la religion occupent des places comparables : la civilisation tibétaine notamment. Ces critères sont résumés dans les définitions de la religion et de la magie que je donnerai ci-après.

Nous verrons tout à l'heure exactement pourquoi et comment la Grande Médecine est une religion, et pas autre chose. Disons pour l'instant, en termes généraux, que la religion est un culte, un service rendu à un ou à une pluralité de principes supérieurs dont la nature échappe aux déterminations quantitatives et formelles ; elle comporte nécessairement un aspect enseignant et doctrinal – à forme mythologique, théologique, théogonique ou métaphysique selon les cas –, et un élément rituel et sacrificiel, fait pour stimuler la dévotion de l'individu humain et actualiser son rapport avec la ou les divinités en cause. En bref, le but de la religion dépasse les limites, non seulement du monde ordinaire et visible, mais du cosme tout entier puisque ce but consiste avant tout à assurer à l'homme la vie éternelle par un rapprochement, et éventuellement l'union avec une Réalité qui ne meurt pas.

Quant à la magie, elle est une science et un art. Elle est une science parce qu'elle implique la connaissance du monde intermédiaire où se situent les entités subtiles avec lesquelles on veut communiquer ; ces entités, d'ailleurs ne sont pas des êtres mystérieux ; elles sont connues et cataloguées comme les plantes d'un herbier. L'art magique consiste à entrer en contact avec elles, à les évoquer, puis à les canaliser vers une fin particulière qui peut être, selon les circonstances et la personnalité de l'opérateur, d'ordre matériel ou psychique, individuel ou collectif, bénéfique ou maléfique.

On constate sans doute que de nombreuses civilisations ont connu un stade – c'était le cas tout récemment encore au Tibet – où la magie était une branche de la religion, où son exercice était réservé aux membres – ou à certains membres – de la classe sacerdotale. Telle fut sans doute la norme qui prévalut pendant de longues périodes aussi bien dans l'Égypte ancienne que dans les cultures chamanistiques de l'Asie orientale. Certains mythes ojibways racontent en particulier comment Menaboju³, le grand Législateur et Initiateur primordial, enseigna à ses enfants, c'est-à-dire à la nouvelle race humaine qu'il venait d'engendrer après le Déluge, les lois religieuses qui sont celles de la Midé, et comment il leur communiqua aussi les moyens de vivre et de prospérer en ce monde. Parmi ces moyens, il y avait l'art de faire le feu, celui de fabriquer des arcs et des flèches et plusieurs autres sciences parmi lesquelles la médecine herbaliste et ce que l'on peut appeler la magie évocatoire, c'est-à-dire l'art de conjurer les «esprits» pour qu'ils assistent des entreprises humaines.

C'est pourquoi les chamanes ou Midéwininis (affiliés à la Midé), qui sont les héritiers et les continuateurs de Menaboju, le Grand Ancêtre,

² Asen Balikci, «Remarques sur le Midéwiwin», *Anthropologica*, Ottawa, n° 2, 1956, p. 191 sq.

³ Sur ce héros et principe mythique, voir *infra*, p. 60.

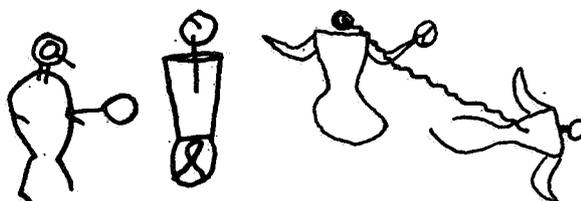
peuvent exercer à la fois le rôle de prêtre et celui de mage. Mais il faut bien comprendre que la magie reste dans ce cas, et dans l'état normal des choses, la servante de la religion. Elle est un moyen auxiliaire qui est donné à l'homme pour faciliter son intégration et son harmonisation avec le monde qui l'entoure, mais ceci dans l'intention expresse de favoriser la réalisation de ses fins dernières.

C'est un fait, cependant, que par un processus très général de diversification, corollaire sans doute d'une certaine décadence spirituelle et sociale, les deux fonctions primitivement unies, celle de prêtre et celle de mage, ont eu tendance à se dissocier, la seconde se détachant plus ou moins de son contexte religieux. Il s'est ainsi créé une classe de magiciens indépendants, «laïcs» en quelque sorte, que les Ojibways nomment *djasakids* et dont nous reparlerons dans un instant. A côté de ce phénomène de scission, il faut aussi mentionner une autre forme de dégénérescence qui s'est produite, celle-ci, au sein même de la classe sacerdotale : ce sont alors les chamanes eux-mêmes qui ont déchu en donnant à la magie une importance disproportionnée, et ceci au détriment de leurs fonctions les plus hautes. Les Ojibways ne sont pas restés à l'abri de ce genre d'abus, bien qu'ils paraissent avoir été beaucoup moins fréquents chez eux que, par exemple, chez les chamanes de Sibérie. Lorsque l'Ojibway d'aujourd'hui parle de ces «mauvais hommes-médecine», les Mitcha Midé ou *wabenos*, c'est avec une réprobation mêlée de tristesse : car il a le sentiment que ces chamanes déviés portent une grande responsabilité des malheurs qui se sont abattus sur son peuple.⁴

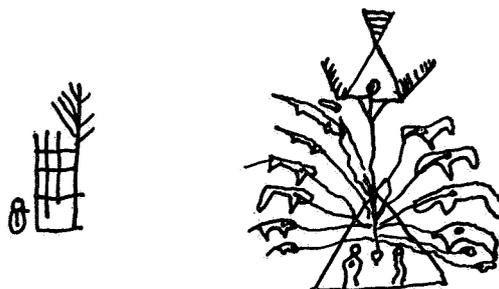
Revenons donc aux *djasakids* et à leur «art magique» (pour employer l'expression pittoresque des Vieux Canadiens français), art qui, je le répète, est entièrement distinct de celui des chamanes.

Il existe, parmi les *djasakids*, plusieurs catégories de praticiens : les «jongleurs» (angl. : *jugglers*) qui, comme ceux qu'a connus notre Moyen Age, se donnent pour fonction de distraire et d'ébahir le public, les devins (angl. : *wizzards*) et les guérisseurs (angl. : *Indian* ou *Chippewa doctors*) (voir fig. 4). Tous se caractérisent par la pratique qui leur a donné leur nom : le *djesakee* ou «tremblement de la loge» (angl. : *lodge* ou *tipi-shaking*). Pour savoir en quoi il consiste, suivons la représentation donnée par un jongleur à l'occasion d'une fête. Arrivé dans le village, le jongleur se fait ligoter par quelques spectateurs et enfermer dans un filet jusqu'à «avoir l'air d'une balle» ; après quoi on le transporte sous un faisceau de perches bien arrimées et profondément enfoncées dans le sol. Une fois qu'il se trouve dans cette position pitoyable, le *djasakid* lance une voix vers le ciel. A cet instant, les assistants entendent résonner autour d'eux, dans toutes les direc-

⁴ Cf. *infra*, p. 65. Au sujet de l'art magique des *wabenos* (terme que Hoffman traduit par «Men of the Dawn» parce qu'ils pratiquent à l'aube), Schoolcraft dit que les Indiens intelligents le considèrent comme d'origine récente et ajoute : «They regard it as a degraded form of the mysteries of the Meda» (*Information...* Philadelphie, 1851, vol. I, p. 362).



Djasakid soignant une femme. Il tient un hochet à la main et, dans la bouche, un os creux ; a diagnostiqué la cause du mal et il s'apprête à l'exorciser (White Earth, Minn.).
Djasakid soignant un homme. Il tient un hochet ; son œil est dirigé vers le haut ; a diagnostiqué la cause du mal et il s'apprête à l'exorciser (White Earth, Minn.).



Loges de djasakid (Djasakân).

a) Loge cylindrique souvent utilisée pour les séances de divination ; elle est formée de plusieurs perches (quatre ou plus) autour desquelles sont disposées des plaques d'écorce de bouleau ou des couvertures.
b) Loge en forme de wigwam utilisée pour le «tipi shaking» et pour traiter les malades. Les manidos que le djasakid a le pouvoir d'évoquer sont représentés par leurs formes extérieures ; une ligne unit leur cœur au centre de la loge ; au sommet : l'Oiseau-Tonnerre ; au centre de la loge : la Tortue.

Fig. 4. L'ART MAGICAL d'après les pictographies (extraites de Hoffman, *op. cit.*).

tions, des appels, des cris d'animaux, des voix étranges. La lourde structure de perches se met à trembler, puis elle est secouée de mouvements frénétiques. «C'est», dit un témoin oculaire, «comme si une tornade soufflait. Et pourtant», ajoute ce même témoin, «le ciel était serein et il n'y avait pas de vent.» Un instant plus tard, les liens qui attachaient le jongleur glissent comme par enchantement et volent en paquet vers les assistants. Ceux-ci les examinent avec attention : les nœuds sont intacts et le jongleur est libre.

Une description détaillée de ce phénomène a été donnée par Frances Densmore, la regrettée doyenne des ethnologues américains, qui concluait son compte rendu par ces mots : «*The accounts of these performances are authentic, but the ability to perform the feat has never been explained*», c'est-à-dire que l'on peut ajouter foi aux témoignages rapportant ces faits, mais qu'aucune explication n'a jamais été fournie sur la manière dont cette prouesse est exécutée⁵.

⁵ Frances Densmore, *Chippewa Music*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, *Bulletin* n° 45, 1910, p. 123. Le même phénomène est décrit par Hoffman, Hilger, etc. (voir bibliographie, *in fine*). Un grand nombre d'observations, s'étendant sur 320 ans, sont résumées par Richard S. Lambert dans un ouvrage intitulé : *Exploring the Supernatural*, Toronto, 1955 («The Shaking Tent», pp. 113-128).

Public et ficelage en moins, le *tipi-shaking* est pratiqué de la même façon par les autres *djasakids*, devins ou guérisseurs, qui s'en servent pour entrer en contact avec les entités subtiles susceptibles de les renseigner sur des événements cachés ou futurs, ou sur la condition de leur malade. On voit sur l'un des dessins pictographiques de la figure 4 un *djasakán*, autrement dit, une loge de *djasakid*, avec tous les esprits de l'air que le magicien a le pouvoir d'évoquer. On reconnaît le plus élevé d'entre eux par sa position axiale, au-dessus de la loge : c'est l'Oiseau-Tonnerre. Immédiatement en-dessous vient l'esprit de la Tortue (Makano), qui joue un rôle de messenger entre le *djasakid* et les autres esprits. Cet esprit de la Tortue est connu pour son humeur bouffonne : il s'exprime d'une voix de fausset, dit aux hommes des vérités souvent désagréables et des choses fort impudiques. Mais il a également l'utile vertu de ramener les objets égarés.

Les *djasakids* guérisseurs ont aussi recours à d'autres techniques. Pour traiter leurs patients, en particulier, ils procèdent de la façon suivante (fig. 5) : le malade étant allongé sur le dos, le *djasakid* s'agenouille à sa droite ; il chante en secouant une calebasse dont, parfois, il se frappe la poitrine ; il passe ses mains sur le corps du patient ; enfin, point crucial de l'opération, il aspire la maladie dans quatre ou cinq petits os creux et cylindriques (c'est ce stade de l'opération que montre l'image) et avale ces os avec de puissants mouvements de déglutition⁶.

Je ne m'étendrai pas davantage sur les *djasakids*, qui demanderaient à eux seuls une étude spéciale. On aura remarqué le caractère très précis, technique, de leurs interventions. Il s'agit là d'un trait commun à toutes les pratiques magiques et qui ne permet donc pas de différencier l'art d'un *djasakid* de celui d'un Midéwinini qui s'adonne également à l'art magique (ce qui n'est, de loin, pas le cas de tous les hommes-médecine). On ne peut pas non plus prendre comme critère les résultats concrets obtenus par l'une et l'autre catégorie de « praticiens », car ces résultats peuvent être tout à fait identiques et il arrive qu'un authentique médecine-man retrouve, lui aussi, des objets perdus, prédise l'avenir ou guérisse des malades. S'il utilise, pour obtenir ces résultats, la méthode du *djasakee* – le tremblement de la loge – nous pouvons être sûrs qu'il s'agit alors, et le cas n'est nullement exceptionnel, d'un *djasakid* déjà confirmé qui a obtenu son rattachement à la Midéwiwin et qui continue d'exercer son art comme auparavant, à côté ou en complément des rites de la Grande Médecine⁷. En outre, il ne faut jamais oublier que le monde des entités subtiles est si proche de l'Indien, si accessible à son psychisme, qu'un individu quelconque peut recevoir, à l'occasion d'un

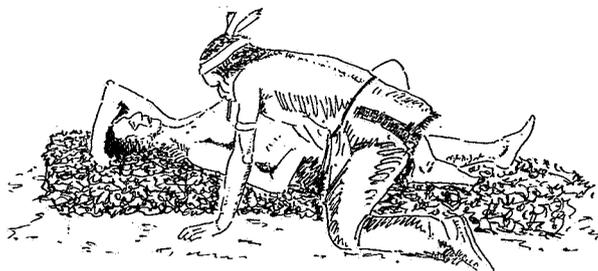


Fig. 5. *Djasakid* traitant un malade (d'après Hoffman, *op. cit.*).

jeûne, d'une maladie, d'une grande épreuve en particulier, un songe ou une vision lui conférant des pouvoirs spéciaux d'ordre magique : c'est du reste par cette voie d'initiation subtile que les *djasakids* eux-mêmes acquièrent leur art, tandis que d'autres hommes préfèrent s'abstenir d'employer le talisman qui leur a été révélé, ou le réservent pour de graves occasions. Cette dernière attitude est très caractéristique de la mentalité et du code éthique qui règnent parmi les Midéwininis et c'est elle qui, avant tout, les distingue des *djasakids* ordinaires. Chez ces derniers, l'exercice des pouvoirs reçus est une fin en soi, une sorte de vocation professionnelle spécialisée. Le Midéwinini, au contraire, a tendance à regarder les pouvoirs magiques avec un certain détachement, sinon avec défiance, et à ne pas les exercer en son nom propre. Que des pouvoirs de ce genre lui aient été donnés avant son affiliation à la Midé ou, *a fortiori*, qu'il ait acquis ses connaissances de magie et d'autres sciences sacrées au cours de son cheminement à travers les degrés de l'Ordre, il sait que ces connaissances ne sont pas sa propriété. C'est une règle très stricte – et rarement enfreinte – qu'il ne doit pas les exercer pour un profit matériel, ni pour s'acquérir un prestige personnel. Il ne doit les utiliser qu'à bon escient, pour servir le but et les intérêts de l'Ordre auquel il appartient, c'est-à-dire pour se faciliter à lui-même et aux autres Midéwininis l'obtention d'une «bonne et longue vie» – c'est l'expression consacrée – dans ce monde et dans l'Au-delà. Tout au plus a-t-il le droit, si les circonstances le justifient, de faire des prodiges pour donner à certaines personnes une preuve manifeste de la puissance de la Midé.

Voici à ce propos un récit que je tiens directement d'un ami américain : M. Fred Blessing, membre actif de la Société d'Archéologie du Minnesota qui est devenu, dans cet Etat, un défenseur énergique et efficace des Indiens. A l'époque où se place ce récit, Fred était âgé d'une vingtaine d'années. C'était un garçon très ouvert, exerçant le métier de dessinateur industriel, épris de vie au grand air, mais que rien ne prédisposait spéciale-

⁶ Un article de Joseph B. Casagrande : «The Ojibwa's Psychic Universe» (*To-Morrow*, vol. 4, n° 3, New York, 1956, p. 33-40) décrit avec précision une «healing seance» (*sic*) exécutée par un *djasakid* en 1941, sur la Réserve de Lac Court Oreilles (Wisconsin), au moyen de la technique des tubes.

⁷ W. J. Hoffman note à ce propos : «The fact is that there is not the slightest connection between the practice of the Jessakid and that of the Midé'wiwin, and it is seldom, if at all, that a Midé becomes a Jessakid, although the latter sometimes gains admission into the Midé'wiwin, chiefly with the intention of strengthening his power with his tribe» (*The Midé'wiwin or «Grand Medicine Society» of the Ojibwa*, 7th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol., 1885-1886, Washington 1891, p. 158).

ment aux études ethnologiques qui, depuis, ont fait de lui un connaisseur hors pair des Indiens Ojibways. Je lui laisse la parole :

«Je voudrais vous raconter ma première rencontre avec un *medicine-man*, qui remonte à plus de vingt ans» (soit vers 1938).

«J'avais coutume, à cette époque, d'aller chasser la perdrix aux environs de Leech Lake, non loin des sources du Mississipi. Je connaissais déjà plusieurs Chippewas qui habitaient ces parages, dont quelques vieillards qui pratiquaient les rites de la Great Medicine Lodge, la *Midé*. J'avais aussi une certaine conscience de l'influence qu'exerce la *Midé* sur la communauté, mais rien de plus.

«Un après-midi, alors que je marchais, la gibecière déjà chargée, près de la rive du lac, j'aperçus la tête d'un sconse qui dépassait au-dessus d'un tronc d'arbre abattu. Ayant entendu dire que la rage sévissait alors parmi ces animaux, j'épaulai mon fusil et fis feu. La tête disparut. Quelle ne fut pas ma surprise, une seconde plus tard, de voir la tête, puis les épaules d'un vieil Indien surgir au même emplacement, et de m'entendre dire d'une voix affable : «Vous venez de détruire ma peau de sconse!» Le vieillard, qui était un des dignitaires de la Grande Médecine dans ce secteur, était allé dans la forêt pour y chercher un sconse ; en ayant tué un, il l'avait dépouillé sur-le-champ, avait posé la peau sur un tronc d'arbre puis s'était allongé pour faire un somme. Je lui donnai ma perdrix pour le dédommager et, de ce jour, nous devînmes comme père et fils.

«A mesure qu'il découvrait combien je m'intéressais à sa religion, le vieux Jim – c'est ainsi que je l'appelais – me renseignait sur les rites de la Grande Médecine. Parfois, il me montrait des choses étonnantes et c'est ainsi que, peu de temps avant sa mort, il me fit une petite démonstration de son art. Je venais de lui apporter le don habituel de tabac et de quelques cartouches lorsqu'il prit sa gourde, son tambour, un ballot d'étoffe contenant quelques objets et me dit de le suivre. Sa cabane était située dans une clairière, à un quart de mille d'un petit lac. Je le suivis en silence à travers la forêt. Un quart d'heure plus tard, nous arrivâmes dans un endroit dont le sol était tapissé de mousse. Jim s'assit, le dos appuyé à un rocher arrondi, et il me fit signe de prendre place en face de lui. Il alluma soigneusement son calumet, en tira quelques bouffées puis le mit de côté et, prenant son tambour, commença à chanter d'une voix aiguë, à la manière traditionnelle des Chippewas. Son chant terminé, il enleva avec soin les brindilles et la mousse qui se trouvaient devant lui et se mit à rassembler de la terre. La tassant avec ses mains, il forma un monticule conique de 20 à 25 centimètres de haut. Il dénoua ensuite partiellement le ballot qu'il avait apporté et en sortit une plume d'aigle. La tenant dans sa main droite, il en lissa les bords de la main gauche, puis la piqua verticalement au sommet du

monticule. Je suivais attentivement chacun de ses gestes, avec une curiosité que je m'efforçais de tempérer par respect pour le vieil homme (mais il paraissait avoir oublié totalement ma présence).

«Une seconde fois, Jim prit son tambour et chanta. Sa voix avait la puissance du vent soufflant à travers les pins, des vagues frappant les galets de la plage. Son regard fixait intensément la plume d'aigle. Au moment précis où le vibrato cessa, où résonna le dernier coup de tambour, je vis la plume sauter du monticule, voltiger un instant et retomber doucement sur le sol. Je me précipitai vers le tas de terre et l'éparpillai, m'attendant à y trouver dissimulé quelque dispositif : il n'y avait rien. J'examinai minutieusement la plume, mais, elle aussi, était normale. Quant au vieux Jim, il souriait et commençait à vider son ballot des derniers objets qu'il contenait.

«Parmi ceux-ci se trouvaient deux figurines sculptées, en frêne clair, dont l'une représentait de toute évidence un homme et l'autre une femme. Leur tête et leurs bras étaient articulés, mais je ne pus me rendre compte exactement de quelle façon ils étaient rattachés au corps. Jim posa sur le sol un carré de tissu blanc et y allongea les deux statuettes côte à côte ; puis il replia sur elles la moitié du tissu en sorte qu'elles furent entièrement recouvertes. Reprenant son tambour, il chanta une mélodie grave où le son «ho-ho-ho» revenait sans cesse. Les yeux clos, il semblait avoir perdu conscience du lieu où il se trouvait ; je remarquai que des gouttes de sueur perlaient sur son front. Alors que mon regard revenait vers le carré d'étoffe, je vis celui-ci se soulever et s'agiter comme si, en-dessous, les têtes se tournaient de droite et de gauche et les bras montaient et descendaient alternativement.

«Quand il eut fini de chanter, Jim découvrit calmement les figurines et me les tendit pour inspection. Je fis bouger les bras, les têtes, sans découvrir la moindre trace d'un mécanisme. Aujourd'hui encore, je ne sais pas si les mouvements que j'ai vus étaient réels ou si j'ai été victime de quelque illusion.

«On m'a dit que les esprits avaient donné aux chefs de la Great Medicine Lodge le pouvoir d'exécuter des prodiges de ce genre afin qu'ils puissent faire la preuve de leur affiliation avec le surnaturel.

«Aujourd'hui, conclut Fred, le vieux Jim a rejoint l'«Heureux Terrain de Chasse» des Indiens et le secret de ses prouesses s'en est allé avec lui. Il ne faut sans doute pas regretter que les choses qui, pour lui, étaient sacrées, soient mises pour toujours à l'abri des regards indiscrets de l'Homme Blanc.⁸»

J'ai retrouvé dans l'étude de Hoffman déjà citée la reproduction de deux figurines qui avaient été

⁸ Ce récit a été publié dans *The Minnesota Archaeologist*, oct. 1956, sous le titre : «An Exhibition of Midé Magic.»

utilisées dans des circonstances tout à fait analogues à la fin du siècle dernier (fig. 6). La principale différence entre la description de Hoffman et celle que vous venez de lire tient au fait qu'ici les membres ne sont pas articulés ; en outre, ces figurines, comme la plume du vieux Jim, étaient à demi enfoncées dans la terre et le *medicine-man* les faisait alternativement monter et descendre à distance pendant qu'il chantait et jouait du tambour⁹.

Il y a donc, je le répète, entre le magicien indépendant de la Midé et celui qui est affilié à l'Ordre, une notable différence de motivation. Mais il y a en outre de réelles différences qualitatives qui proviennent, d'une part, de la nature des influences mises en jeu – certaines entités supérieures, liées au culte Midé, ne sont en aucun cas accessibles au *djasakid* – et, d'autre part, du fait que les hommes-médecine, les Midés, utilisent des techniques qu'ils sont seuls à détenir et qui ne sont jamais sorties des loges initiatiques. Il en est ainsi, par exemple, des rites magiques relatifs à la chasse : le chamane est seul à pouvoir confectionner les talismans qui assureront le succès du chasseur, seul aussi à pouvoir accomplir, au retour d'une expédition fructueuse, les rites de réconciliation avec le génie de l'espèce animale. Ceci est vrai également des charmes d'amour que le chamane délivre à un soupirant pour faciliter ses projets d'union. Et ceci est vrai, *a fortiori*, de tous les actes théurgiques, et non plus simplement magiques, qui accompagnent les grands rites religieux. Pour donner un exemple, un véritable chamane, lorsqu'il assume la responsabilité de conduire une cérémonie d'initiation, doit faire de la «magie» météorologique pour s'assurer la coopération des forces de la nature : vents, tonnerre, pluie¹⁰ ; ensuite de quoi, il lui faut écarter les mauvais esprits, chasser les démons ; finalement, il doit être capable d'attirer les puissances bénéfiques et de les convier au rite.

Ce sont les pratiques de ce genre qui engendrent les confusions que j'ai dénoncées tout à l'heure. On peut sans doute admettre qu'il s'agit bien là, dans un certain sens du moins, de pratiques magiques, puisqu'elles visent à atteindre le monde intermédiaire, celui des entités subtiles, des génies, bons et mauvais. Mais y a-t-il une religion au monde qui puisse se désintéresser de ces entités ? Et faut-il qualifier la religion catholique de magique, ou de magico-religieuse, sous prétexte que le rituel de consécration d'une église comporte des aspersions d'eau bénite pour éloigner les influences maléfiques ou que la liturgie du baptême intime à Satan l'ordre de se retirer ?

⁹ A part l'utilité qu'elle peut avoir occasionnellement pour démontrer la puissance spirituelle de la Midé, la cérémonie des poupées présenterait, selon ce que m'a encore communiqué F. Blessing, une autre signification plus profonde. Elle constituerait une sorte de mimodrame par lequel l'exécutant, entrant dans un état d'effacement et de communion, devient un instrument dans la main du Grand Esprit, lequel lui fait alors accomplir son œuvre de Vie.

¹⁰ Voir par exemple les chants «*for clearing up the sky*» et les *rain songs* transcrits par Hoffman, *op. cit.*

La réalité est que le caractère sacré de la Midéwinin, comme de toute religion authentique, fonde et justifie ces pratiques en les utilisant à des fins surnaturelles (car, quoiqu'en pensent les tenants du positivisme, la magie appartient encore entièrement à l'ordre naturel – je dis «naturel» et non pas «ordinaire» – et n'échappe pas aux lois «physiques» telles que les conçoivent les peuples traditionnels). Par conséquent, lorsque la magie est exercée dans le cadre et avec la sanction de la religion, l'effet qu'elle produit dans le monde intermédiaire a des répercussions sur un plan plus élevé ; tout se passe comme si, en perçant la couche intermédiaire du monde subtil, le chamane ouvrait une brèche par laquelle les influences célestes sont soudain libres de se déverser sur la terre.

Cette même remarque vaut également pour la médecine sacrée, celle dont l'exercice est réservé aux seuls chamanes et qui, parce qu'elle est un adjuvant et un prolongement de la Midé, présente des caractéristiques et des vertus supérieures à l'art des guérisseurs *djasakids*. C'est ainsi que les Midéwininis se transmettent une science des potions et des remèdes qui, nous l'avons dit, leur aurait été révélée à l'origine par Menaboju. Leur très riche *Materia Medica*, à laquelle – on le sait – notre pharmacopée doit un très grand nombre d'agents thérapeutiques, utilise non seulement des centaines de simples, sous forme de poudres, de décoctions, d'extraits, mais aussi l'écorce, le fruit et les feuilles de certains arbres, des matières organiques – graisse d'ours et d'autres animaux, cendre de divers bois et de tabac, cendre d'os –, des minéraux, comme le sulfate de fer et de cuivre, etc.¹¹

On voit sur le dessin de la fig. 7 un herbaliste (*maskikiké winini*) préparant une potion pour un malade. On reconnaît qu'il s'agit d'un *Midéwinini* à l'instrument qu'il tient dans sa main gauche : c'est un hochet d'une forme qui n'est utilisée que par les affiliés à la Grande Médecine.

Ce hochet a une signification très proche de celle du moulin à prières tibétain. Il est une image du monde, avec son axe, et les grains contenus à l'intérieur du cylindre – comme les lettres du *mantram* – représentent les êtres de l'univers. Au repos, ces êtres sommeillent dans l'état de non-manifestation. Mais lorsque l'instrument est agité, ces êtres reçoivent la vie et vibrent dans la joie cosmique, au rythme que leur imprime l'exécutant qui joue alors le rôle de l'Esprit créateur. Nous verrons bientôt que ce symbolisme se retrouve dans celui du tambour.

L'administration d'un remède par un Midéwinini s'accompagne toujours du chant sacré qui lui donne

¹¹ Ceux qui s'intéressent à la *Materia Medica* des Peaux-Rouges, à laquelle notre pharmacopée doit un grand nombre d'agents très utiles, consulteront avec profit l'ouvrage de John Hunter : *Manners and Customs of Indian Tribes (West of the Mississippi)*, publié en 1823 et réédité en 1957 (chapitre XV). Un autre ouvrage bien documenté et qui a l'avantage d'être écrit par un médecin est celui de Eric Stone : *Medicine among the American Indians* (1962).

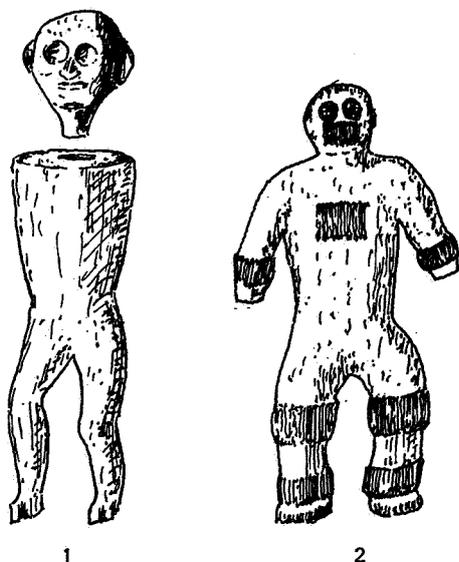


Fig. 6. Figurines utilisées par les membres de la Midé. A demi enfoncées dans la terre, elles montent et descendent alternativement pendant que l'initié chante et bat du tambour.

1. Figurine à tête séparable ; celle-ci s'enfonce comme un bouchon dans la partie inférieure.
2. Figurine décorée de morceaux de tissu bleu (chevilles et genoux) et rouge (poitrine, poignets) (d'après Hoffman, *op. cit.*).

son efficacité «pour le bien». Ce chant, et l'influence qu'il véhicule, est même considéré comme l'élément essentiel de la cure, car il ne suffit pas qu'un malade soit physiquement guéri ; il faut qu'il devienne plus fort, qu'il transcende la cause du mal et que son énergie nouvelle soit désormais orientée dans la bonne direction. C'est pourquoi aussi les rites de guérison sont souvent associés à un rattachement à la Midéwiwin — preuve que l'Indien considère la maladie corporelle comme l'effet d'un déséquilibre plus profond, auquel il ne peut être remédié que par une adhésion plus stricte aux préceptes de la religion. Le véritable *medicine-man*, grand prêtre et grand médecin, devient ainsi l'instrument de la Bonté du Grand Esprit, l'intermédiaire qui apporte à l'humanité souffrante le remède par excellence, la panacée qui, pour le Chippewa, est précisément la *Midé* ou Grande Médecine.

Grand Manitou et manidos secondaires

Qu'est donc au juste la Grande Médecine?

Une bonne définition en a été donnée par William Warren dans son *Histoire des Ojibways*, ouvrage resté classique qui a été écrit vers 1850¹². William Warren était l'arrière-petit-fils d'un Français, un certain M. Cadeau, arrivé en pays ojibway en 1671 et qu'un prêtre catholique avait marié à une Chippewa. Sa grand-mère était également indienne et sa mère aux trois-quarts indienne. Lui-même était de confession presbytérienne par son père, l'Américain Lyman Warren. C'était un homme honnête, intelligent et sensible, dépourvu de fanatisme. Il

¹² William W. Warren, *History of the Ojibway Nation*, rééditée à Minneapolis, 1957.

consacra toute sa vie à étudier les Ojibways dont il possédait admirablement la langue.

Sa définition de la Grande Médecine est la suivante : «C'est, dit-il, la manière d'adorer le Grand Esprit, de s'assurer la vie dans ce monde et dans un monde futur et de se concilier les esprits de moindre importance qui, selon les Ojibways, peuplent la terre, le ciel et les eaux.»

Cette définition a le double mérite d'être complète et d'assigner aux divers éléments leur place respective. D'abord, elle reconnaît comme premier but à la *Midé* l'adoration du Grand Esprit. En langue chippewa, le Grand Esprit est parfois appelé *Kijjé Manido*, ce qui veut dire l'«Esprit incréé». Mais le nom qui prévaut dans l'usage courant est *Kitchi Manido*, littéralement le Grand Esprit, dont les Voyageurs français ont fait le «Grand Manitou».

Kitchi Manido est regardé comme le Principe transcendant, incomparable. Selon plusieurs témoignages recueillis par une Sœur bénédictine, Sœur Inez Hilger¹³ : «L'Indien pense toujours au Grand Esprit comme s'Il était quelque part dans le ciel ; jamais il ne pense à Lui comme s'Il se trouvait près des hommes ou au milieu d'eux. En dehors des séances de la Midé, Son Nom n'est presque jamais prononcé et à toutes les questions posées à son sujet, il est répondu à voix basse, sur un ton de crainte révérencielle.» L'Indien s'adresse rarement à Lui pour obtenir une faveur bien qu'il Le considère comme le Donneur de Vie, Celui qui soutient et protège tous les êtres. Au dire d'un vieux *medicine-man* : «Tous les Indiens qui habitaient autrefois cette région savaient que Dieu existe, et ceci bien avant l'arrivée des Blancs. Cependant, ils ne l'invoquaient pas pour certaines choses, comme ils le font maintenant lorsqu'ils sont devenus chrétiens. Ces bienfaits, ils les obtenaient alors de leurs protecteurs spéciaux (*special helpers*).» Une vieille femme déclara encore à Sœur Hilger : «Nos ancêtres

¹³ Sister M. Inez Hilger, *Chippewa Child Life and its cultural Background*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, *Bulletin* n° 146, Washington 1951, p. 60.

Fig. 7. Herbaliste préparant une potion (d'après Hoffman, *op. cit.*, p. 159).



adressaient leurs prières d'abord à *Kijé Manido*, puis aux autres grands esprits, ceux qui demeurent dans les vents, la neige, le tonnerre, la tempête, les arbres et toute chose.»

Des observateurs superficiels ont pu se tromper de bonne foi : la réticence de l'Indien à parler du Grand Esprit, jointe à son respect vis-à-vis de toutes les forces de la nature, l'ont fait taxer de polythéiste et de païen. Le plus souvent, on a eu intérêt à entretenir cette fable, soit pour justifier l'effort missionnaire, soit pour des motifs beaucoup moins avouables : car il paraît que l'on peut tout faire à un «païen», le spolier, le corrompre et le massacrer sans remords. On voudrait que ces mensonges, qu'ils soient pieux ou intéressés, ne puissent plus être proférés. Voici du reste le témoignage de William Warren : «*The fact of their firm belief and great veneration, in an over-ruling Creator and Master of Life, has been noticed by all who have had close intercourse with them since their earliest discovery*» (« La ferme croyance et la grande vénération (des Ojibways) pour un tout-puissant Créateur et Maître de la Vie est un fait qu'ont noté tous ceux qui ont eu d'étroits contacts avec eux depuis l'origine»). Sœur Hilger est non moins formelle : «*Belief in a Supreme Being was firmly rooted in the Chippewa culture*» («La croyance en un Etre Suprême était fortement enracinée dans la culture des Chippewas») ¹³.

Entre le Grand Esprit et lui-même, le Chippewa reconnaît de multiples intermédiaires avec lesquels il est toujours possible, pour certains individus et dans certaines circonstances, d'entrer en contact. Il y a d'abord, pour l'initié, *Midé Manido*, l'Esprit de la Grande Médecine, Lumière de la révélation, ou son équivalent : *Djé Manido* (littéralement : le Bon Esprit, l'aspect bienveillant et protecteur de l'Etre Suprême). Puis il y a les quatre grands esprits qui président aux directions de l'espace (c'est-à-dire au développement de la manifestation universelle). Viennent ensuite les déités de la nature, celles qui habitent les lacs, les rivières, les collines, les rochers, les arbres et tous les animaux : chacune possède sa puissance propre, sa «médecine», et révèle à son niveau telle ou telle qualité du Grand Esprit ; c'est pourquoi il n'est pas rare de voir un Indien placer une offrande de tabac sur une pierre ou sur un tronc d'arbre dont la forme ou les dimensions lui inspirent un sentiment de vénération. Enfin, plus intimement, l'Indien reconnaît la présence du Grand Esprit dans son esprit gardien (*obawagé kgon*, littéralement : «l'esprit d'une vision»). Celui-ci, qui se confond du reste souvent avec une des déités de la nature ou un des grands esprits, voire avec le Grand Esprit Lui-même (qui revêt alors une apparence humaine), est la forme sous laquelle *Kitchi Manido* se manifeste à l'individu pour le protéger et le guider dans cette vie. Aussi, pour connaître son esprit (son ange) gardien, l'Indien s'adonne-t-il au jeûne dès l'enfance ; une fois que ce tuteur lui est apparu, dans un songe ou dans une vision, il peut faire appel à lui en cas de détresse, avec la certitude d'être exaucé.

Les récits concernant le pouvoir miraculeux de l'esprit gardien abondent dans les écrits des voyageurs et des ethnologues. En voici trois, dont deux ont été recueillis par Sœur Hilger et le troisième est emprunté à un «coureur des bois».

Un homme raconte comment, alors qu'il n'était qu'un garçon, il était allé jeûner dans la forêt. Installé sur un arbre, il n'avait pris ni nourriture ni boisson depuis une semaine. «Le huitième jour, j'entendis quelqu'un chanter. Je sortis la tête de dessous la couverture qui m'enveloppait et vis un vol d'oies qui passaient, conversant entre elles comme des humains. Celle qui volait en tête me parla. Elle me dit de ne jamais craindre lorsque je serais à la guerre ; si j'étais en danger dans une bataille, je n'aurais qu'à penser au troupeau d'oies et jamais rien ne m'arriverait.»

Le second récit est narré par une femme : «Il y a vingt-deux ans de cela, mon wigwam fut frappé par la foudre et incendié. Le gouvernement mit à ma disposition une maison dans laquelle je m'installai. Il n'y avait ni meubles, ni ustensiles de cuisine. Le premier soir, je me sentis désespérée. J'allai vers la porte qui ouvrait sur le nord et, dans le ciel, j'aperçus douze jeunes filles qui me regardaient ; leur visage était pâle et leur tête penchée. Je sus qu'elles étaient venues pour m'aider. Le lendemain et les jours suivants, des gens de la Réserve vinrent me rendre visite, l'un apportant une couverture, l'autre une marmite. Depuis ce jour, si je suis dans le besoin ou dans la tristesse, je pense à ces douze jeunes filles et les choses s'arrangent.»

Quant à la troisième anecdote, elle est extraite des souvenirs de John Tanner qui fut interprète pendant trente ans chez les Chippewas au début du 19^e siècle ¹⁴. Tanner était parti à la chasse avec trois Indiens. Depuis des jours, ni lui ni aucun de ses compagnons n'avaient tué le moindre gibier. Ils étaient affamés. Un matin, le plus âgé des hommes prit la parole et dit : «Lorsque j'étais un petit garçon, le Grand Esprit m'est apparu après un jeûne de trois jours. Il m'a dit qu'il m'avait entendu pleurer ; il ne voulait pas que je pleure et me lamente ainsi ; si jamais j'étais en danger de mourir de faim, je pourrais l'appeler à nouveau : il m'entendrait et me donnerait à manger. Je ne l'ai jamais appelé depuis lors ; mais la nuit dernière, j'ai prié et chanté et, sûrement, aujourd'hui, je serai nourri par la bonté du Grand Dieu. Je ne l'ai jamais imploré auparavant et je sais qu'il n'oubliera pas sa promesse.» Tanner et ses compagnons partirent alors à la chasse, chacun de son côté. Lui-même, très affaibli par la faim, ne put s'éloigner beaucoup du camp et rentra bredouille. Il trouva les deux jeunes gens qui, eux aussi, avaient erré en vain dans la forêt et étaient en proie au désespoir. Tanner achève ainsi sa relation : «Mais le vieux Gitch-e-weesh était encore absent. Très tard dans la nuit, il arriva, ployé sous un chargement de viande».

¹⁴ *Narrative of the captivity and adventures of John Tanner*, New York, 1830.

Que l'intervention salvatrice soit due, comme dans ce dernier cas, au Grand Esprit lui-même, ou qu'elle soit due – ce qui est le cas le plus fréquent – à l'apparition de quelque entité subtile, l'heureux possesseur d'une vision en attribue souvent le patronage à la Grande Médecine, qu'il en soit déjà membre ou, ce qui arrive couramment, que son «rêve» lui ait donné le désir de le devenir¹⁵. Car le moyen le plus sûr pour le Chippewa de s'assurer la protection du Grand Esprit, est de s'affilier à la *Midéwiwin*, la Société de la Grande Médecine qui est le corps mystique de la religion révélée, et d'en pratiquer les rites.

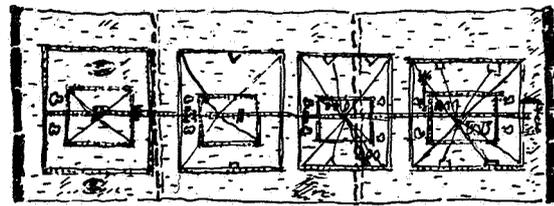
La Société de la Grande Médecine

On a parfois décrit la *Midéwiwin* comme une société secrète. En réalité, c'est une organisation de caractère à la fois extérieur et occulte, dont tous les membres (*Midéwininis*) sont connus comme tels, et dont les rites se déroulent tantôt à découvert, tantôt entre les seuls initiés. Elle possède une structure fortement hiérarchisée, pyramidale, dont les échelons inférieurs réunissent un grand nombre de membres tandis que les grades supérieurs sont réservés à une élite de plus en plus restreinte. Ces grades, ou échelons, sont au nombre de quatre, mais on en compte parfois cinq, six, sept ou huit. Ces différences s'expliquent par le fait qu'aux quatre grades fondamentaux peuvent se superposer des degrés supplémentaires qui sont en quelque sorte une «confirmation» des grades antérieurs, à l'occasion de laquelle le *Midéwinini* reçoit certaines grâces spéciales. Ainsi, le cinquième grade est conféré à un homme que le chagrin dû à la perte d'un être cher risque de faire sombrer dans la folie. Cependant, ces variantes ne portent pas sur les étapes essentielles de la voie religieuse et l'on considère qu'actuellement encore, tous les grades, donc toutes les possibilités de perfectionnement intérieur, restent accessibles aux membres de la Grande Médecine; on m'a également affirmé que ceux, très rares de nos jours, qui ont atteint le quatrième degré de la hiérarchie initiatique sont considérés comme ayant parcouru le cycle entier de la religion indienne¹⁶.

Le passage d'un degré à l'autre est soumis à des règles très strictes. Le candidat – celui que les

¹⁵ Il est à noter qu'à part ce rôle de préparation d'un individu à la vie spirituelle, ou de confirmation et d'assistance au cours de cette vie, les rêves et les visions ne sont pas directement associés aux pratiques cultuelles de la *Midé*: «...there are no dreams or visions connected with the Medicine Lodge or its rituals», écrit Fred Blessing (*Minnesota Archaeologist*, juillet 1963, p. 141).

¹⁶ On trouve dans l'étude de Hoffman sur la Grande Médecine l'observation suivante: «The third and fourth degrees are very rarely conferred, chiefly because the necessary presents and fees are beyond the reach of those who so desire advancement, and partly also because the missionaries, and in many instances the Indian agents, have done their utmost to suppress the ceremonies, because they were a direct opposition and hindrance to progress in Christianizing influences.»



3

1/2. rouleaux pliés.

3. rouleau déplié, montrant un dessin symbolique de la Great Medicine Lodge, avec ses quatre grades. Long. 80 cm.; larg. 30 cm. (d'après C. Lyford, *Ojibwa Crafts*).



1

2

Fig. 8. Rouleau d'écorce de bouleau (*Midé roll*)

Chippewas appellent «chercheur de vie» – doit posséder des qualifications morales rigoureuses, connaître les chants du grade auquel il aspire et, par conséquent, trouver un répondant qui accepte de les lui enseigner; il doit aussi avoir rassemblé les offrandes qu'il remettra aux officiants le jour de la cérémonie; enfin, il doit être prêt à se soumettre aux sacrifices préparatoires et aux longues cérémonies d'initiation.

L'initiation au premier degré équivaut à un rattachement à l'Ordre. Elle est réputée conférer la santé et une longue vie et peut être donnée à n'importe quel âge: il n'est pas rare qu'un nouveau-né soit rattaché à la *Midéwiwin* par la volonté de ses parents qui accomplissent en son nom le rite d'agrégation. Les initiations ont toujours lieu au printemps et elles sont précédées de rites purificateurs qui sont exécutés par le candidat lui-même (bains de vapeur pendant quatre jours consécutifs) et de rites propitiatoires (en particulier l'offrande du calumet) qui sont accomplis par le principal initiateur.

Sur la figure 8 est représenté un palimpseste ojibway. C'est un rouleau d'écorce de bouleau sur lequel les quatre degrés, ou loges, initiatiques sont représentés de façon symbolique.

L'initiation crée un nouveau lien de parenté entre les membres et tous s'appellent «frère» et «sœur» (*nikâni*). Cette fraternité spirituelle n'abolit pas les liens du sang ou du clan, mais elle en engendre d'autres qui sont d'une tout autre nature. C'est la raison pour laquelle il ne sera jamais question ici du totem, institution pourtant caractéristique de la vie sociale des Ojibways, si caractéristique même que le mot «totem» a été emprunté au chippewa *dodam*: l'organisation sociale liée au totem subsiste donc, ses règles et tabous restant valables pour les initiés; elle reste la loi commune, à laquelle se superpose une loi supérieure, volontairement acceptée par les adeptes de la *Midé*.

Le *Midéwinini* est tenu de mener une vie droite. Le respect de la femme est une obligation pour lui. (On notera que les femmes sont admises dans la *Midé* au même titre que les hommes.) Il lui est

interdit de mentir, de voler et de boire de l'alcool, sous peine d'une réprobation ou d'une exclusion morale qui, pour tout Indien, est le pire des châtiements. A mesure qu'il accède aux échelons successifs, ses connaissances gagnent en étendue et en profondeur. Grâce à une instruction médicale et magique toujours plus poussée, il apprend, non seulement d'utiles pratiques, mais à lire le Grand Livre de la Nature et à en trouver le reflet en lui-même. Il est initié à la pictographie qui est l'art de transcrire en signes concrets les réalités de l'âme et de l'esprit. Des chants et des rythmes nouveaux lui sont communiqués, par lesquels il vibre à l'unisson des puissances du ciel, de l'air et de la terre. Enrichie, agrandie jusqu'aux dimensions de l'Univers et régénérée, son âme pénètre les mystères de l'«Au-Delà», communique avec le Grand Esprit.

Objets rituels

Pour faciliter à ses fidèles ce développement intégral – auquel participent à la fois le corps, l'âme et l'esprit – la Midé leur offre des moyens qui, conformément à la définition que nous avons donnée de la religion, sont de deux ordres : doctrinaux et rituels (ou cultuels).

Les aspects doctrinaux sont évidemment les plus difficiles à saisir, surtout dans un milieu où les seules sources d'enseignement sont orales ou pictographiques. Les aspects rituels, par contre, sont plus immédiatement saisissables et c'est donc par eux que nous essayerons tout d'abord d'appréhender le contenu «idéal», la signification spirituelle de la Midé.

Parmi les objets sacrés associés au culte Midé, certains ont un caractère privé : ils sont la propriété de l'affilié, une sorte de prolongement ou d'idéalisation de sa personne. Tel est le cas des sacs et des poteaux-médecine.

Les sacs-médecine (*Midéwayan* ; angl. *medicine bags*)¹⁷ sont à la fois le signe du grade atteint par le membre de la Midéwiwin et un réceptacle d'influences sacrées. Ils sont confectionnés avec la peau ou une partie de l'animal qui symbolise tel échelon de la hiérarchie initiatique : loutre, belette, vison ou castor (animaux de la surface terrestre) pour le premier grade, dont la couleur est le blanc et qui correspond à l'est ; faucon (parfois hibou ou autre gibier à plumes) pour le deuxième grade, dont la couleur est le vert et qui correspond au sud ; hibou (ou, selon les loges : renard et animaux de même famille) pour le troisième grade, auquel correspon-

¹⁷ Qu'il ne faut pas confondre avec les «ballots-médecine» (*pinjigosan* ; anglais : *medicine bundles*) comme celui où le vieux Jim avait enveloppé ses poupées et d'autres objets pour la cérémonie décrite plus haut. Ces derniers sont des morceaux d'étoffe contenant le ou les objets qui rappellent à leur propriétaire les pouvoirs obtenus au cours de son jeûne d'enfance ; ils ont donc un caractère beaucoup plus variable que les sacs-médecine et, en outre, ne sont nullement réservés aux Midéwininis (cf. Hilger, *op. cit.*, p. 45).

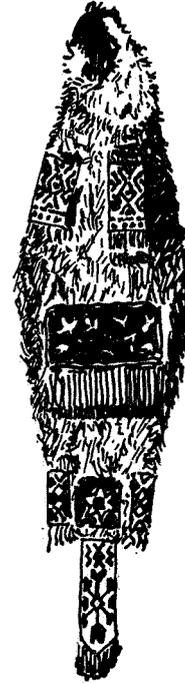


Fig. 9. Sac-médecine fait d'une peau de castor. Il contient divers ingrédients : herbes médicinales, coquillages, etc., qui ajoutent leurs vertus à celle de l'animal (d'après C. Lyford, *Ojibwa Crafts*).

dent le rouge (ou le jaune) et l'ouest ; enfin, une patte d'ours ou une peau d'ourson pour le grade supérieur, caractérisé par la couleur noire et orienté vers le nord. Le sac représenté sur la figure 9 est fait d'une peau de castor ; il a donc appartenu à un Midé du premier grade. Chaque membre de l'Ordre possède un tel sac, qui est son bien le plus précieux ; il le porte sous ses vêtements ou, sinon, le dépose dans un emplacement discret où personne, pas même un enfant, n'oserait le toucher. Après sa mort, son sac est enterré auprès de lui.

Pendant les cérémonies d'initiation, le sac-médecine est utilisé à la manière d'un fusil (fig. 10) : le Midé le braque sur celui auquel il veut transmettre l'influence sacrée et le projette d'un mouvement rapide vers le point vital qu'il veut atteindre ; comme disent les Canadiens français, il «tire» ou «souffle l'esprit» ; le coup est si fort que le récipiendaire tombe à la renverse et, parfois, reste inconscient jusqu'à ce qu'on le ranime.

Les poteaux-médecine (en anglais : *medicine posts*) sont également d'une grande importance pour le Midéwinini. Ce sont des pièces de bois taillées, d'environ 1,5 m de hauteur, que les initiés reçoivent lors de leur admission dans la Midéwiwin et qu'ils plantent ensuite dans un endroit secret, non loin de leur maison. Ces objets sont la représentation du grade atteint par l'initié et leur fonction, comme celle des sacs-médecine, est double : premièrement, ils rappellent à leur possesseur toutes les perfections auxquelles il a désormais accès, autrement dit lui montrent une image idéale de son âme ; et, deuxièmement, parce qu'ils étaient présents au rite d'initiation, ils sont un support de

l'influence sacrée qui a été communiquée au fidèle à cette occasion. On comprend dès lors pourquoi ces emblèmes sont rarissimes. Ceux qui sont représentés sur la figure 11 ont été confectionnés par un *medicine-man* à l'intention de M. Fred Blessing, et celui-ci me les a montrés dans sa collection particulière (ayant égaré mes croquis originaux, j'ai malheureusement dû faire ces esquisses de mémoire).

Les poteaux des trois premiers grades sont de section circulaire et portent dans leur partie supérieure un, deux ou trois anneaux peints de couleurs symboliques. Ils sont parfois surmontés d'un oiseau sculpté¹⁸. L'emblème du quatrième degré est une croix, constituée par deux pièces de section carrée assemblées à mi-bois : la présence de ces croix dans les villages chippewas avait beaucoup intrigué les premiers missionnaires, comme les jésuites Allouez et Marquette, puis le franciscain Hennepin qui avaient d'abord cru y voir un signe que les Indiens avaient été christianisés avant leur arrivée.

Cette différence dans la forme des poteaux emblématiques traduit une discontinuité entre les trois premiers grades et le quatrième. En d'autres termes, il s'opère dans l'initié qui passe du troisième au quatrième grade un véritable changement de nature ou d'état, changement sur lequel nous aurons à revenir par la suite, lorsque nous suivrons les étapes du voyage initiatique. Pour suggérer déjà en quoi consiste ce changement, je ferai remarquer que le poteau en forme de croix récapitule les trois grades précédents et, en même temps, leur ajoute un élément transcendant, marqué par le tronçon vertical qui surmonte la traverse horizontale. Cette fonction de synthèse et d'intégration dans une dimension supérieure ressort clairement, d'une part, de la nature cruciforme de l'emblème, et, d'autre part, de l'emploi des couleurs symboliques.

En effet, sur trois faces du montant vertical de la croix sont peintes les couleurs des grades inférieurs, selon leur ordre respectif : blanc à l'est, vert au sud, rouge à l'ouest. Quant à la quatrième face, celle qui regarde le nord, elle porte la couleur du

¹⁸ Emblème du deuxième grade (cf. Hoffman, *infra*, fig. 21) ou du troisième grade (cf. Densmore, *op. cit.*, p. 36) dans les rituels de White Earth et Mille Lacs, respectivement.

Fig. 10. La «mort initiatique» (d'après Hoffman, *op. cit.*).

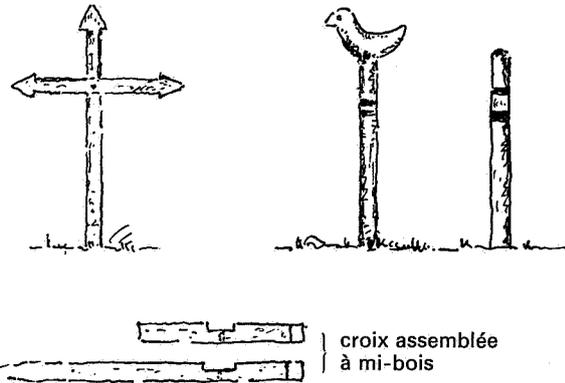
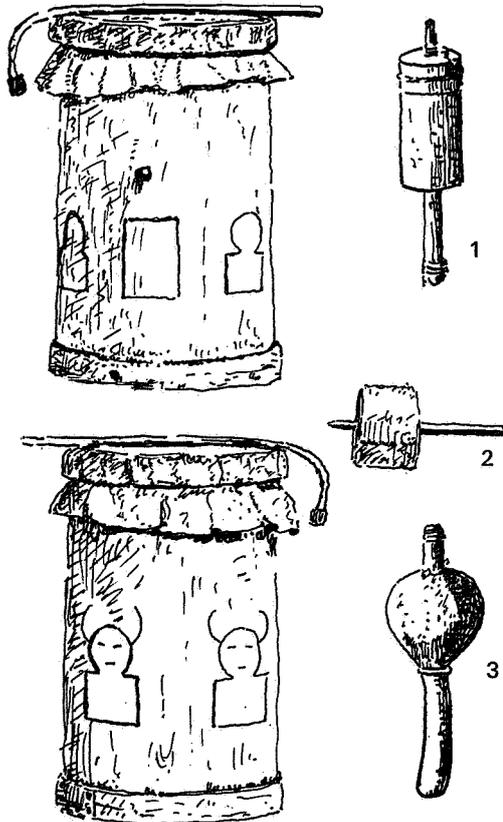


Fig. 11. Poteaux-médecine. Haut. : environ 1,50 m.

quatrième grade : le noir, signe de l'extinction et de la Toute-Possibilité, couleur de Kitchi-Manido, à qui le quatrième degré de la Midéwiwin est spécifiquement dédié. Ce symbolisme s'éclaire encore si l'on sait que le signe pictographique qui sert à représenter les initiés de ce grade sur les rouleaux d'écorce de bouleau – qui sont les archives et les bréviaires de la Midé – est le même que le signe qui sert à désigner le Grand Esprit : la croix inscrite dans un cercle.

Chaque groupe, ou loge, de *Midéwininis* possède son tambour-médecine (*Midé drum* ou *Water drum*). Sous son apparente simplicité, cet objet recèle des vertus qui le font vénérer comme un être sacré. Il est formé (fig. 12) d'un tronc de tilleul (*basswood*) évidé, d'environ 25 cm de diamètre sur 40 cm de haut, dont la partie supérieure est recouverte d'une peau; celle-ci, grattée mais non tannée, se tend en séchant et, maintenue par un cercle de bois, bouche hermétiquement l'ouverture. L'instrument est partiellement rempli d'eau (sur deux doigts environ) par le petit orifice que l'on voit à la partie supérieure et qui est fermé par un bouchon; ceci facilite la propagation du son (les battements s'entendent distinctement jusqu'à une quinzaine de kilomètres de distance). Au repos, le tambour est désigné par l'expression «seau de bois» (*mitigwakik*) tandis que lorsqu'ils le frappent, les Midés l'appellent «Grand-Père» (*Nimicomis*), rendant ainsi hommage à son origine divine. Car le tambour, comme les hochets sacrés également représentés sur cette image, est considéré par les Midéwininis comme un don que le Grand Esprit a remis à Menaboju, le Médiateur divin, une fois que celui-ci était intervenu en faveur des hommes¹⁹.

¹⁹ Selon une autre légende, commune aux Sioux et aux Chippewas, un tambour sacré aurait été donné par le Grand Esprit à une jeune fille siouse qui, lors d'une guerre entre ces deux tribus, était restée cachée plusieurs jours sans manger, dans une anfractuosité de rochers. La prenant en pitié, le Grand Esprit la conduisit dans le camp des ennemis où elle put se nourrir sans être remarquée. Puis il lui donna la permission de posséder un tambour qui serait l'instrument de la paix entre les deux peuples (d'après Hilger, *op. cit.*, p. 70). Il s'agit cependant, dans ce cas, du «gros tambour» (*déwé igon*) qui est toujours utilisé dans les pow-wows chez les Ojibways comme chez les Sioux (voir fig. 13), mais non dans les cérémonies de la Midé. Il semblerait donc que les Ojibways aient emprunté le «gros tambour» aux Sioux; ceux-ci, par contre, n'ont pas adopté le «tambour-médecine» de leurs voisins.



Haut : 40 cm. Diamètre : 20 cm. (d'après Densmore, *op. cit.*).

Fig. 12. Tambour-médecine et hochets :

1. boîte en fer blanc ;
2. en écorce de bouleau ;
3. calabasse.

Le tambour est un univers à lui seul. Lorsque l'initié le frappe de son bâton, pour invoquer la grâce divine dans les cérémonies, ou dans la solitude, ou au chevet d'un malade, il ne fait qu'imiter et répéter l'acte du Grand Esprit qui, du haut du Ciel, fait entendre sa voix (le tonnerre) à travers tout l'espace et jusque sur la terre. Pour expliciter ce symbolisme, le *Midéwinini* grave sur le fût, selon deux axes perpendiculaires, les représentations des quatre Grands Esprits des vents et de l'espace qui peuplent le monde intermédiaire reliant la peau (le ciel) au fond de l'instrument qui représente la terre, laquelle supporte l'eau. De même, au début d'une prière – lors de l'instruction d'un candidat par exemple – c'est en frappant quatre coups de tambour, autant qu'il y a de directions dans l'espace, que le *medicine-man* marque le début de sa récitation²⁰.

Quant au bâton (*bagakok'kwan*), cette mince baguette de bois dont l'extrémité recourbée représente le bec du plongeon, il est la partie essentielle

²⁰ D'après Robert Hofsinde (Gray-Wolf), *The Indian Medicine Man*, New York 1966, p. 74.

car, sans lui, l'instrument serait muet, et comme un corps vidé d'esprit. C'est pourquoi même les personnes qui ont consenti à se dessaisir du fût ont conservé leur bâton et en ont fabriqué un substitut à l'usage de l'acquéreur.

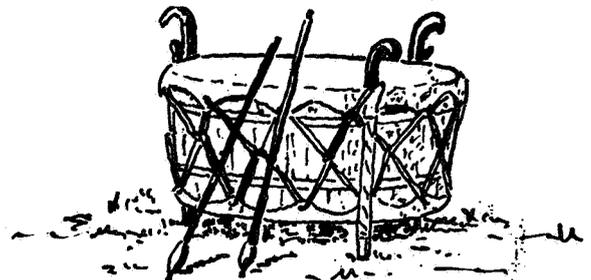
C'est sur cette description du tambour sacré que je m'arrêterai. Avec cet objet rituel, nous avons du reste comme un condensé de tout ce qui a été dit aujourd'hui concernant la fonction de la *Midéwinin*, ou Grande Médecine, qui est de relier l'homme, ou le monde terrestre, à l'univers entier et, au-delà même de l'univers, au Maître Suprême, *Kitchi Manido*. Pour que cette liaison s'effectue, il faut que l'influence sacrée descende du ciel sur la terre. L'acte religieux favorise cette descente tandis que certaines disciplines – la magie, la médecine – sont nécessaires, du moins dans certaines conditions du milieu humain, pour écarter les obstacles qui ont leur racine dans le monde intermédiaire.

Ce schéma cosmologique se retrouve dans toutes les traditions de l'humanité. C'est un schéma à double sens : un sens ciel-terre, une descente des effluves divins parmi les hommes, et un sens terre-ciel, qui est un appel, puis une ascension de l'homme vers les réalités d'en-haut.

Il nous restera encore à voir comment, en pratique, ce schéma s'actualise dans la *Midéwinin*, c'est-à-dire comment celle-ci permet à ses fidèles de s'élever par étapes de l'état d'homme ordinaire à des états supérieurs de vertu, de conscience et de connaissance, ou comment, pour reprendre la terminologie ojibway, la *Midé* fait trouver au «chercheur de vie» l'objet de sa quête.

Pour comprendre ce mystère, il nous faudra pénétrer dans la loge-médecine, suivre les principales péripéties d'un rite d'initiation, progresser sur le «chemin de la vie» jusqu'à son extrême limite, et essayer enfin de nous transporter en imagination dans cette limite même qui est le but de la *Midé*, le modèle, le prototype de toute création, le point où l'homme se divinise, devient semblable à *Mena-boju*, le Médiateur universel, l'homme divin, le dieu humain.

Fig. 13. «Gros tambour» de danse (d'après Hoffman, *op. cit.*, p. 190).



PARTIE II

LES MYSTÈRES DE LA LOGE-MÉDECINE

La loge, image de l'univers

J'ai parlé, déjà, de Fred Blessing, le dynamique président de la Société d'Archéologie du Minnesota, qui connaît si bien les Ojibways. Un jour qu'en compagnie de cet ami je venais de visiter un village chippewa de la Réserve de Mille Lacs, petit territoire qui, je le rappelle, est situé à une centaine de kilomètres au nord de Minneapolis, mon guide me conduisit dans une clairière située un peu à l'écart des habitations. Il voulait me montrer ce qu'il appelait «l'église» du village. C'est elle qui est photographiée sur la figure 14. C'était une simple hutte de branchages, semblable à un wigwam – la cabane traditionnelle des Indiens de la Forêt – dont le dôme aurait été sectionné par la moitié et la partie centrale étirée en un long berceau terminé par deux absides. Les arceaux de la voûte étaient composés de deux branches liées à leur sommet et un lattis de branches longitudinales assurait la stabilité de l'ensemble. Aucun matériau de revêtement n'était posé sur cette armature, ce qui lui donnait l'apparence d'une grande corbeille renversée. Elle mesurait quelque douze mètres de long sur quatre de large et deux de haut.

Je fus étonné de voir que le quadrillage de branches n'était interrompu par aucune ouverture assez grande pour livrer passage à un homme. Mon guide m'en expliqua la raison : le sol de la loge-médecine étant considéré comme sacré, personne ne doit le fouler en dehors des offices. C'est seulement au début d'une cérémonie que le principal officiant enlève quelques branches, d'abord à l'extrémité orientale de la loge pour former la porte d'entrée, puis du côté ouest où sera la sortie. Fred me dit aussi que l'absence de couverture était due au fait que les Midés préfèrent officier en plein air. Avant les réunions, ils disposent contre les parois latérales des rameaux feuillus qui les protègent contre les regards indiscrets. En cas de pluie, ils posent sur la voûte des plaques d'écorce de bouleau ou des nattes de roseau qui forment une toiture étanche.

La loge-médecine (*Midéwigan, Midéwigamig* ; anglais : *Medicine lodge* ou *temple wigwam*) est une image du monde ou, plutôt, elle est le monde lui-même dont tous les éléments essentiels ont été rassemblés et ordonnés pour le sacrifice ; comme le dit justement W. Müller, «la hutte-médecine représente le corps du Grand Dieu»²¹. Entre la voûte de branchages, image du ciel qui transparait à travers elle, et la terre, gardée pure comme au pre-

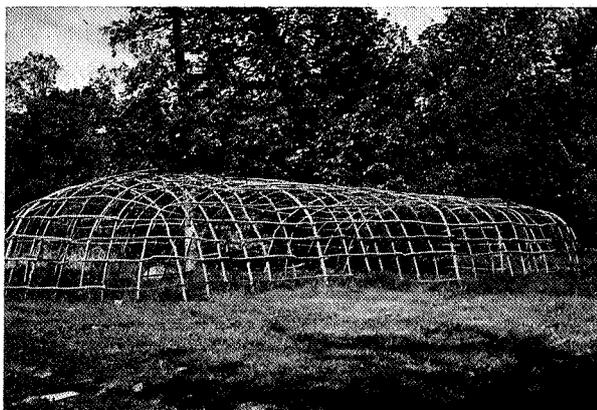


Fig. 14. La loge-médecine, vue extérieure (Photo J.-L. Michon)

mier jour de la création, entreront les hommes, à la fois auteurs et victimes de la consécration. Avant la cérémonie, ils auront apporté toutes les richesses d'ici-bas et, après avoir fait quatre fois le tour de la loge, ils les auront disposées sur un échafaudage spécialement dressé. Car la remise des cadeaux fait partie de tous les rites indiens ; elle est la manifestation extérieure de la pureté des intentions, la marque indispensable de la confiance et du prix que l'on attache aux faveurs du Grand Esprit. Ainsi, le novice remet à ses initiateurs, qui sont les dépositaires de la Grâce divine, les biens essentiels à la vie : des couvertures pour se vêtir, des aliments pour entretenir la force corporelle, du tabac dont la fumée s'élèvera vers le ciel pour de nouvelles actions de grâce²².

Pour les initiations aux premier, deuxième et troisième degrés, deux portes seulement sont ouvertes, à l'est et à l'ouest. Elles marquent les deux extrémités du grand axe de la loge, axe qui symbolise la vie humaine de la naissance (l'orient) à la mort (l'occident, où les Indiens situent le paradis). Pour l'initiation au quatrième degré, celui dont l'emblème est la croix, deux portes supplémentaires sont pratiquées, au nord et au sud, sur l'axe transversal de la nef. Ce deuxième axe forme avec le premier la croix, image de l'univers total.

Cette disposition architecturale est complétée, au moment des cérémonies, par plusieurs arrange-

²² A propos de la pratique traditionnelle de l'«achat» de toutes les connaissances, chants et objets qui se rapportent à la science sacrée, Hoffman (*op. cit.*) écrit ceci : «This practice is not entirely based upon mercenary motives, but it is firmly believed that when a secret or remedy has been paid for it cannot be imparted for nothing, as then its virtue would be impaired, if not entirely destroyed, by the manido or guardian spirit under whose special protection it may be supposed to be held or controlled.»

²¹ *Les Religions amérindiennes*, Paris, 1961.

ments liturgiques visibles sur la figure 15. On aperçoit, tout d'abord, placée sur l'axe central de la loge, à proximité de l'entrée orientale, une grosse pierre ronde et aplatie.

Bien que tous les observateurs aient signalé l'existence de cette pierre, peu ont cherché à en préciser la valeur et la signification. Un fait est certain : elle est présente à toutes les cérémonies d'initiation, à tous les degrés, et elle est non moins indispensable pour les rites de guérison, pendant lesquels le malade y reste constamment adossé.

Au voyageur allemand Kohl qui lui demandait une explication à propos de cet objet, un Midé donna cette réponse : «Vois», dit-il, en levant le doigt vers le ciel : «le Bon Esprit est là-haut et le Mauvais Esprit», ajouta-t-il en pointant le doigt vers la terre, «est là, en dessous de nous. La pierre est mise là pour lui». Et Kohl faisait observer : «Je suppose donc que les blocs de pierre brute, du fait qu'ils sont la portion la plus grossière et la plus commune des éléments de la terre, représentent l'Esprit Mauvais, lequel joue un certain rôle dans les cérémonies, et que la pierre a été placée là comme une sorte de paratonnerre contre les esprits du monde inférieur.»²³

L'ethnologue F. Densmore dit, d'autre part, que «cette pierre symbolise le pouvoir de la Midé comme moyen de défense, un homme ayant déclaré que la Midé est comme une pierre que l'on jette à un ennemi». Il est curieux de constater combien cette remarque évoque le geste rituel des pèlerins musulmans qui, au lieu-dit Mina, lapident par sept fois le «Grand Shaitan», lui-même représenté par une borne de pierre. La «pierre noire» de la Kaaba, à la Mecque, a évidemment en commun avec celle de la médecine-lodge son symbolisme central et axial ; comme cette dernière, elle est à la fois un réservoir d'influences célestes et un point de fixation des influences néfastes puisque, selon l'interprétation commune, elle est dite «noircie par les péchés des hommes».

Il s'agit donc bien, comme le présentait Kohl, d'une sorte de «masse conductrice» dans laquelle l'Esprit du Mal (*Matchi Manido*) est comme retenu et empêché de nuire. Cependant, comme l'indiquait l'Indien par son geste et par ses paroles, cette pierre est aussi le point où le grand axe qui relie le ciel aux domaines infernaux prend contact avec la terre. De ce fait, elle est un centre, un lieu de rassemblement et de transformation. Sa moitié inférieure, qui touche le monde souterrain, représente la plus grande matérialité, la pesanteur intégrale, tandis que sa face supérieure reçoit l'influx d'en-haut et se charge d'influences bénéfiques. A l'instar de l'âme humaine, elle est un champ de bataille où les forces obscures et les pouvoirs lumineux se livrent un perpétuel combat. D'où une pratique particulièrement éloquente : à un moment culminant du rituel d'initiation, tous les assistants s'approchent de la

²³ Kohl J. G., *Kitchi Gami*, Londres 1860. Rééd. Minneapolis, 1956.

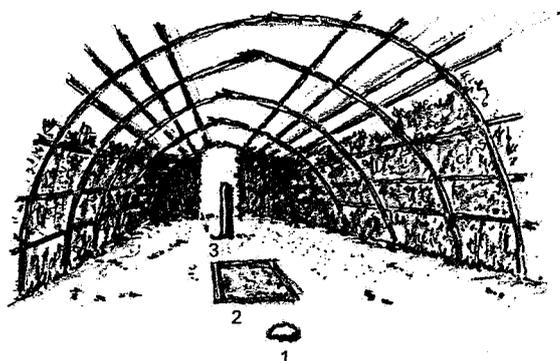


Fig. 15. La loge-médecine, vue intérieure.
1. La pierre purificatrice ; 2. La nappe d'offrandes ; 3. Le poteau emblématique.

pierre et «soufflent» sur elle leur sac-médecine, comme ils le feraient sur un être humain. C'est seulement lorsqu'il juge que la purification de la pierre, c'est-à-dire, en fait, celle du cœur des assistants, est effectivement réalisée que le *medicine-man in charge* passe au stade suivant de la cérémonie.

Le second objet liturgique rencontré sur l'axe central, en direction de l'ouest et à proximité immédiate de la pierre, est un rectangle d'étoffe posé à même le sol qui sert de nappe d'autel : sur lui sont exposés, au cours des rites initiatiques, les coquillages sacrés – les *megis* – dont nous reparlerons bientôt et, au dernier acte de la cérémonie, les présents que le nouvel initié remet aux officiants et à tous ses frères en religion.

Enfin, au lieu géométrique de la loge, est planté le poteau-médecine, emblème du grade que va acquérir l'initié. Parfois aussi, pour l'initiation aux grades supérieurs, le nombre des poteaux correspond à l'ordre du grade et ils sont alors disposés d'est en ouest, en partant du centre de la loge, toujours le long de l'axe central. Ainsi, il y a deux poteaux pour le deuxième grade, trois pour le troisième et quatre pour le quatrième (voir fig. 21). Pour tous les assistants, le poteau-médecine est le rappel de la Présence de Kitchi Manido qui, selon une autre expression de Müller, «siège sur le faite du toit en berceau». Pour le candidat, plus spécialement, il est le signe qu'il doit s'ouvrir à l'influence du Ciel ou, pour reprendre un symbolisme cher aux Peaux-Rouges et connu aussi dans les confréries d'archers du Maroc, de la Turquie et du Japon, qu'il doit se tenir dans la loge comme la flèche prête à partir droit vers le but, but qui est le point non dimensionnel, l'espace total, l'univers, le non-moi.

Les cérémonies d'initiation

Pour animer ces images, lisons maintenant deux descriptions de cérémonies d'initiation. La première est due au journaliste allemand Kohl qui a séjourné chez les Ojibways vers 1855 :

«D'un côté de la loge médecine étaient assis les grands Midés, les principaux frères de l'ordre, les grands-prêtres, ou la faculté. Ils étaient à peu

près une demi-douzaine et parmi eux se trouvaient plusieurs chefs dont j'avais fait la connaissance à La Pointe. J'en identifiai un à l'anneau d'argent qu'il portait dans son nez, ainsi qu'aux boucles d'oreilles pesant quelques livres qui pendaient de ses lobes distendus comme des grappes de raisin. Il semblait jouer le rôle principal.

«Lui faisant face était accroupi le père de l'enfant qui devait être reçu dans la Midé ou, comme nous dirions, baptisé. Le bébé, bien attaché sur sa planche-berceau, reposait sur l'herbe, tranquille et digne comme le sont habituellement les papooses. Pendant tout la journée, jamais il ne provoqua la moindre interruption inopportune, endurant toutes les cérémonies qui s'accomplissaient sur et autour de lui avec une équanimité qui me démontra avec évidence qu'il appartenait à cette race d'hommes qui, une fois adultes, savent endurer le martyre sans une plainte...

«Je ne puis donner une description critique de tout ce qui se passa ce jour-là, car je ne pus comprendre tout ce qui se disait et mes interprètes s'interrompaient de temps à autre. Un haut degré d'initiation est nécessaire pour comprendre tout le comment et le pourquoi des mystères indiens...

«Tout d'abord, mon vieux prophète à l'anneau nasal, véritable pilier du temple, dont l'apparence resta très solennelle pendant toute la cérémonie, prononça un discours. Il parlait avec volubilité, tantôt tendant le doigt vers le ciel, tantôt fixant des yeux les auditeurs. Plusieurs fois, il fit un mouvement au-dessus de leurs têtes, comme pour les bénir, à la façon des prêtres de toutes les nations et de toutes les églises. D'après ce qu'on me traduisit, il commença par adresser une prière au Grand Esprit ; puis il expliqua brièvement le motif de la réunion ; enfin, il conclut en souhaitant la bienvenue à tous les assistants, les grands Midés et frères, les «tantes et les oncles», les «sœurs et les cousins», donnant à tous sa bénédiction.

«Après ce discours, tous les Midés formèrent une procession, tandis que le père du novice et les hôtes se levaient et restaient appuyés contre les flancs du wigwam. Les prêtres marchaient l'un derrière l'autre, tenant leur sac-médecine dans la main droite. Ils les tenaient comme pour une charge, à la façon des Cosaques attaquant avec leur lance, et s'avançaient d'un trot rapide vers la victime qu'ils avaient choisie. Pendant ce temps, le tambour était battu puissamment et les calebasses remplies de pois ne cessaient de résonner. Les Midés accompagnaient leur marche d'une sorte de cri de guerre, dont la force augmentait avec leur allure et dont le rythme s'accélérait à mesure qu'ils s'approchaient de leur victime, à peu près comme ceci : Ho ! ho ! – hohohoho ! – o ! o ! o ! o ! o !

«Lorsqu'il arrivait près d'un des hôtes, le Midé dardait sur lui son sac et l'assailli tombait immédiatement, restant étendu sur le sol. Les Canadiens

français qui ont généralement le mieux traduit les termes indiens appellent cette opération «tirer» ou «souffler».

«A peine le Midé avait-il jeté à terre son patient qu'il ralentissait son allure et son «hoho!», faisait le tour de la loge, revenait en trotinant à sa place pour repartir encore une fois dès que son sac avait retrouvé suffisamment de force pour bousculer un autre patient. Comme chacun des sept ou huit prêtres était constamment en route, il ne fallut pas longtemps pour que tous les spectateurs s'écroulassent sur le sol, comme un château de cartes renversé par le vent.

«Le spectacle était fort comique. Je n'oublierai jamais avec quelle drôlerie un vieillard bizarrement attifé se précipita d'un bond prodigieux sur sa victime en poussant un cri sauvage, tout en se gonflant les joues comme s'il voulait aider son sac-médecine...»

Kohl raconte ensuite comment l'enfant fut présenté à tous les membres présents, comment les danses, les chants et les processions se succédèrent toute la matinée. L'après-midi eut lieu le rite d'excrétion des coquillages : chacun des assistants, comme pris de convulsions, s'approchait du carré d'étoffe placé près de la fameuse «pierre noire» et, après quelques tentatives infructueuses, expulsait de sa bouche un coquillage qui tombait sur la nappe ; après quoi il repartait d'un pas léger, comme guéri et soulagé d'une maladie. Ce rite fut lui-même suivi d'une consécration, avec chants individuels et prières. Enfin, le soir venu, eut lieu la remise des cadeaux, ceux du père aux officiants, avec danse de remerciement exécutée par ces derniers, et ceux des officiants au père et à l'enfant, le tout couronné par un banquet collectif de maïs bouilli : «Le bouillon de maïs fut servi à tous les invités qui, avant de prendre une bouchée, nourrirent d'abord leurs enfants. Même les pommes, les prunes et les friandises que nous avions données aux squaws furent distribuées aux enfants ; parfois, le père et la mère mordaient une fois dans la pomme, sans plus. Le maïs était simplement cuit dans l'eau, sans viande, lait ni sel. Ce banquet n'était certes pas fastueux, mais ces braves gens l'avaient bien mérité après toute cette journée de cérémonies fatigantes.»²⁴

Un second récit est emprunté à l'ethnologue canadien Diamond Jenness qui l'a rédigé lors d'une enquête faite vers 1930 parmi les Ojibways de Parry Island, dans l'Ontario :

«Le grand prêtre ouvrit la cérémonie en battant un petit tambour à eau et en chantant. Dès qu'il eût terminé son chant, le candidat s'agenouilla devant lui et le dernier prêtre de la file, saisissant des deux mains son sac-médecine et criant Hwa hwa hwa hwa hwa hwa, fit mine de le pousser dans la poitrine du jeune homme. Celui-ci frémit violemment,

²⁴ *Kitchi-Gami*, chap. 4.

secoué par les mains du précepteur et de l'assistant. Puis le second prêtre «tira» sur lui, puis le troisième. Enfin, le grand prêtre «tira» aussi et il tomba en avant, comme mort ; mais lorsque les six prêtres déposèrent leurs sacs-médecine sur le dos du candidat, un coquillage sacré (*megis*) tomba de sa bouche et il manifesta des signes de revie. Le grand prêtre dansa avec le coquillage autour de la loge, le montrant à chaque Midé et le remit dans la bouche de l'initié ; celui-ci retomba comme mort. Alors, les quatre prêtres marchèrent autour de lui et le touchèrent avec leurs sacs-médecine. Il revécut instantanément et, sur l'ordre du grand prêtre, se remit sur pied».

«Le dernier acte de la cérémonie», toujours selon le même témoin, «est une pantomime avec les coquillages sacrés. Les prêtres les ayant sortis de leur sac font semblant de les avaler, les rejettent en toussant dans leur main et les montrent furtivement à leurs compagnons en murmurant de faibles ho ho ho. Puis ils les cachent à nouveau dans leur sac et reprennent leur place». ²⁵.

Le coquillage sacré

Vous aurez remarqué, dans ces deux descriptions, le rôle très important que jouent les coquillages sacrés, les *megis*, et la façon dont ils sont utilisés. Le rituel s'accomplit dans un double mouvement. Dans un premier temps, le coquillage contenu dans le sac-médecine est projeté sur l'initié. C'est l'acte sacrificiel par excellence, le rite de la mort initiatique dont j'ai déjà dit quelques mots à propos du sac-médecine (fig. 10). Dans un second temps, le mouvement est inverse : le coquillage qui est entré dans le corps de l'initié doit en ressortir ; d'où ce curieux rite d'extraction ou d'expulsion, au terme duquel l'objet sacré est présenté à la ronde dans un sentiment général d'allégresse et de vénération.

Ce double mouvement, centripète et centrifuge, a une signification très profonde et universelle.

Pour les Ojibways comme pour Pascal, l'homme est un être composite, à la fois ange et bête. Selon les mythes indiens comme dans la Genèse biblique, il a été créé le dernier des êtres de l'univers et, pour cette raison, il résume en lui toute la création. En outre, il a été rendu conscient de son origine divine et libre de s'y conformer. Selon l'orientation qu'il choisit dans sa vie, il est promu à la plus haute destinée – qui est de rencontrer son Père céleste – ou sujet à la plus grande déchéance.

La cause de toute déchéance réside dans le durcissement individualiste : l'homme s'enferme dans la carapace de son ego et se coupe ainsi des sources de la vraie connaissance, dont la nature est universelle. Cependant la parcelle de lumière

– l'*imago Dei* – mise en lui dès l'origine, reste toujours présente. Même enfouie sous les attachements passionnels, elle attend, comme la Belle au Bois Dormant, d'être réveillée par l'attouchement de l'Amant divin.

Cet Amant est l'Esprit de Bonté – Djé ou Midé Manido – qui est l'émanation du Grand Esprit, la Vie universelle (*Bémadis*) immanente à tous les êtres, à toutes les formes de la nature mais qui se communique à l'homme avec une évidence et une intensité particulières dans les rites de la Grande Médecine.

Ainsi, du point de vue de l'homme, il y a la divinité présente au fond de lui-même mais qui est retenue prisonnière par les murs de l'ego ; et il y a la divinité présente dans l'univers mais dont le rayonnement est empêché de pénétrer en nous parce qu'il se heurte à cette même paroi séparative. Or, c'est précisément ce dualisme entre le moi humain et le soi divin – dualisme qui est la racine de notre misère et de notre ignorance – que les rites d'initiation visent à abolir, grâce notamment à l'instrument d'union sacramentelle qu'est le *megis*.

Le coquillage sacré est en effet le véhicule de la présence divine ; mieux encore, il est cette présence même faite coquille afin de pouvoir se communiquer à la matière grossière dont est faite notre corps et de réaliser sa transsubstantiation, sa transmutation en énergie spirituelle. Par le rite de projection, le coquillage rituel, d'extérieur qu'il était, devient intérieur à l'homme. C'est l'influence sacralisante, la vie universelle qui pénètre, non sans douleur, à travers l'écorce que nous lui opposons et qui vient tuer ce que saint Paul appelle le «vieil homme» ; cette mort est la condition *sine qua non* de la naissance de l'«homme nouveau», c'est-à-dire de l'émergence à la vie spirituelle, laquelle marque aussi l'entrée de l'initié dans la communauté des croyants. L'instant de la mort initiatique coïncide avec celui de la seconde naissance par laquelle l'homme retrouve en son cœur, au moins virtuellement, le trésor caché de la connaissance mystique, le Royaume de Dieu en lui. Un effort d'objectivation lui est alors nécessaire pour ne pas s'approprier cette lumière, qui brille pour tous les hommes, et pour rendre grâce au Donateur suprême : il la réextériorise donc dans un geste d'érucciation, suivi d'un geste de présentation ou d'offrande qui montre clairement à tous les assistants qu'en réalité les deux *megis*, celui du dehors et celui du dedans, n'étaient qu'un seul *megis*, une seule Présence.

J'ai parlé, il y a un instant, de «transmutation» de la matière corporelle en énergie spirituelle par la vertu du coquillage sacré. Si ce mot, qui est emprunté au vocabulaire technique de l'hermétisme et de l'alchimie du Moyen Age, m'est venu tout naturellement, c'est qu'il existe chez les Ojibways des sciences tout à fait analogues.

Il ne m'est pas possible d'entrer ici dans le détail de l'«hermétisme» ojibway. J'y ai du reste déjà fait

²⁵ Jenness, Diamond, *The Ojibway Indians of Parry Island, their social and religious life*, Ottawa (1935).

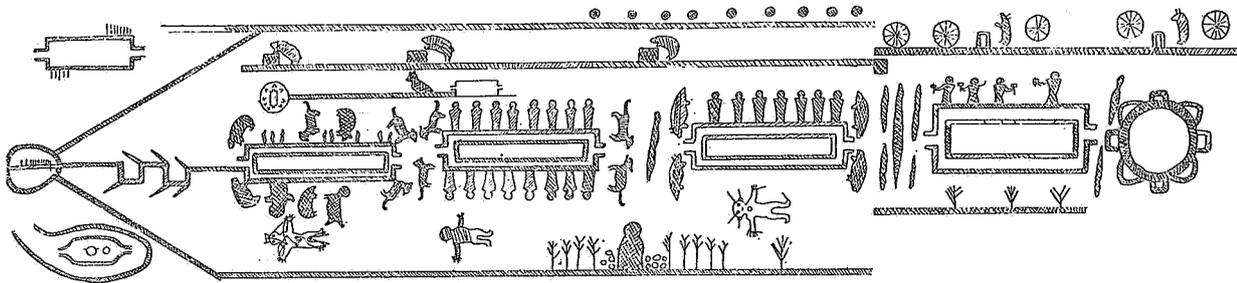


Fig. 16. Rouleau pictographique illustrant les quatre grades initiatiques (d'après Hoffman, *op. cit.*).

allusion en parlant des connaissances magiques et thérapeutiques des chamanes et du Grand Livre de la Nature dont les arcanes sont dévoilés aux initiés à mesure de leur progression. Mais je voudrais tout de même signaler qu'il existe chez les Midéwininis une science des correspondances entre les organes corporels et les fonctions psychiques, science qui est mise en œuvre dans le rite de projection des coquillages.

Cette remarque me donne l'occasion de vous montrer un intéressant document (fig. 16). C'est un rouleau pictographique (*Midé wigwass*) sur écorce de bouleau, qui mesure 2,15 m de long sur 45 cm de large et qui avait servi de bréviaire cérémoniel à plusieurs générations de chamanes au moment où l'ethnologue Hoffman l'a découvert, en 1887. Il retrace le déroulement des rites révélés à l'origine par Menaboju, le Médiateur divin, et la progression de l'initié à travers les quatre grades de la Midé. Je reviendrai dans un moment sur l'explication de quelques figures de ce diagramme, surtout sur sa partie terminale, située à gauche. Pour l'instant, j'attire votre attention sur les trois petites figures humaines dessinées au-dessous des trois loges de gauche, et en particulier sur celle qui est située le plus à gauche et qui représente l'initié du quatrième grade. Des points sont marqués sur le corps de l'initié ; ce sont les points de projection qui sont visés avec le sac-médecine : cœur, poumons, foie, rate, plexus solaire, articulations des quatre membres et, finalement, le front. En bombardant ces organes avec le megis, le chamane cherche à potentialiser les facultés psychiques dont ils sont le siège, c'est-à-dire toutes les facultés de sensation, d'action et d'intellection.

Voici maintenant une planche (fig. 17) où j'ai réuni plusieurs dessins qui illustrent cette alchimie spirituelle dont le support quintessentiel est le megis. Le megis étant l'emblème de la Midéwiwin, le premier devoir du novice qui désire s'affilier à l'ordre des Midés est de se procurer un tel coquillage. On voit sur la figure, en 1, 2, 3 et 4, différents coquillages rituels ayant servi dans des cérémonies. Chez les Ojibways du Minnesota c'est le premier : la cyprée, porcelaine, ou cauri, qui est le plus souvent utilisé parce que, disent les chamanes, c'est celui qui ressemble le plus au coquillage utilisé à l'origine par Menaboju pour initier la Loutre (symbole de l'âme humaine, souple, agile, douée d'ubiquité).

On se rappellera que la cyprée était aussi, chez les Anciens Grecs, symbole de naissance et que Vénus Aphrodite, née de l'écume de la mer, s'appelait Cyprine du nom de ce coquillage.

Les dessins numérotés 5A, 5B et 6 sont trois représentations pictographiques différentes du megis. Celle du milieu est la plus courante : c'est l'ovale, c'est-à-dire une figure à la fois unitaire et bifocale parce que le megis est le prototype de l'univers, donc la synthèse de l'essence et de la substance, du ciel et de la terre. Les traits à l'intérieur de 5B sont des lignes de force qui montrent la puissance contenue dans ce noyau cosmique. En 6, la bipolarité fondamentale est présentée sous la forme de deux angles inversés – les deux valves de certains coquillages – qui rappellent le symbole tout à fait équivalent du «Sceau de Salomon». Telle que l'a dessinée le chamane ojibway, cette figure pourrait aussi bien servir d'illustration au vieil adage d'Hermès Trismégiste, père de l'alchimie : «Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, mais en sens inverse.»

Le dessin 7 nous transporte dans le ciel, dans la demeure de Kitchi Manido et nous fait assister à la genèse des megis qui, nous l'avons vu, sont l'émanation du Grand Esprit. Celui-ci bat son tambour, lequel est parcouru de lignes qui sont la marque de l'influx divin. Le son primordial produit les megis qui entrent aussitôt dans la danse cosmique. Ce dessin figure à la partie supérieure d'un diagramme semblable à celui où sont représentées les quatre loges initiatiques (fig. 16), ce qui indique que la vertu des megis célestes se communique au même instant aux coquillages rituels utilisés dans la cérémonie qui se déroule sur terre.

En 8, le megis a été lancé dans le cœur de l'initié. Le chamane chante :

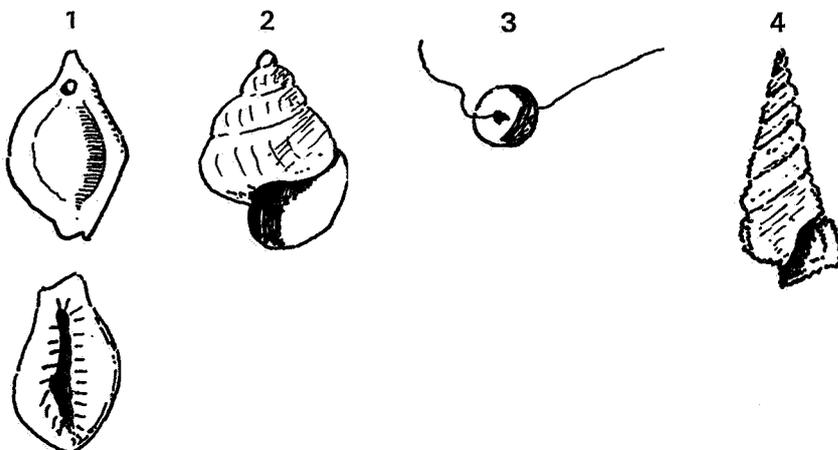
«Dans son cœur se trouve
Ce que je veux enlever :
Un coquillage blanc»

et le dessin montre, comme sur un cliché radiographique, le megis logé dans la cavité cardiaque.

En 9, l'initié, touché par la grâce, chante :

«Mon cœur respire ;
Le megis est dans le cœur.»

Coquillages rituels d'origine naturelle. (d'après Hoffman, *op. cit.*, pl. XI).



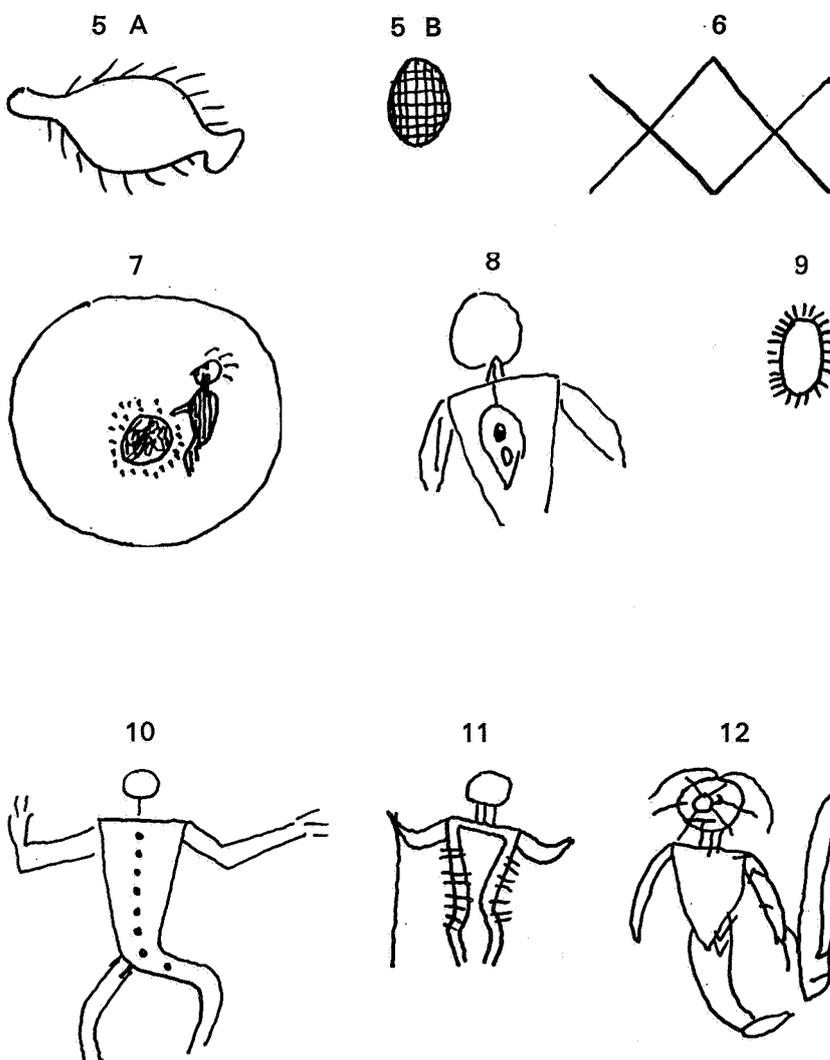
1. Cyprée, angl. Cowrie (Cypraea moneta L.).

2. Helix (en possession du chef de la Midé à Leech Lake (1885).

3. Perle (2° degré).

4. Wampum allongé (3° degré).

Représentations pictographiques du Megis.



5a. (D'ap. Densmore, *op. cit.*, p. 81).

5b. (D'ap. Hoffman, *op. cit.*, p. 193).

6. (D'ap. Kohl, *op. cit.*, p. 287)

7. Dans sa demeure céleste, le Grand Esprit bat le tambour, entouré d'une multitude de Megis. Extrait d'une pictographie décrivant les rites d'initiation (d'après Hoffman, *op. cit.*, pl. VIII).

8. Dessin illustrant les paroles d'un chant cérémoniel (d'après Densmore, *op. cit.*, p. 78).

9. Dessin illustrant un chant cérémoniel du 4° grade (d'après Hoffman, *op. cit.*, p. 271).

10. Dessin illustrant un chant cérémoniel du 1^{er} grade. On voit le bras du chamane qui a insufflé le pouvoir de l'Esprit dans le corps de l'initié (d'après Hoffman, *op. cit.*, p. 219).

11. Dessin illustrant un chant du 4° grade. Le corps de l'initié est couvert de Megis qui le rendent immortel (d'après Hoffman, *op. cit.*, p. 268).

12. Dessin illustrant un chant cérémoniel. Des lignes de force sortent du haut de la tête, des yeux, des oreilles, du nez et de la bouche. A la main, l'initié tient le Megis (d'après Densmore, *op. cit.*, p. 74).

Fig. 17. LE COQUILLAGE SACRÉ (Megis).

Autour de l'ovale – signe pictographique qui représente simultanément le megis et le cœur – rayonnent la chaleur et la lumière mystiques, comme dans une icône du Sacré-Cœur.

En 10 et 11, c'est le corps entier du Midéwinini qui a été sanctifié par le coquillage de vie, qui est devenu un tabernacle de la Présence du Grand Esprit. Le dessin 10 illustre la phrase d'un chant qui dit : «Le Megis est sur mon corps». Cette représentation est particulièrement intéressante en ce qu'elle évoque la distribution de l'énergie divine : la *shakti*, dans le tantrisme hindou. Dans le tantrisme cette énergie est représentée sous la forme du serpent *Kundalini* qui sommeille au pied d'un arbre. Réveillée par les pratiques du yoga, l'énergie monte le long de cet arbre, symboliquement situé le long de la colonne vertébrale, en prenant possession de divers centres subtils, les *shakras* ou lotus. Il y a d'ailleurs entre le lotus, cette fleur montée du fond des eaux, et le coquillage sorti de la mer, une réelle parenté qui explique pourquoi ces deux objets peuvent être pris l'un et l'autre comme symboles de la nouvelle naissance et de l'épanouissement spirituel, ou encore comme symboles des foyers d'énergie subtile où, par étapes, s'opère l'éveil de l'initié.

Les paroles dont le dessin 11 est la représentation mnémotechnique sont les suivantes :

«L'Esprit du megis est mien ;
Avec Lui je triomphe de la mort».

C'est l'immortalité conférée par la transsubstantiation mystique.

Enfin, la dernière pictographie illustre le stade d'objectivation qui suit l'éveil spirituel de la seconde naissance : l'initié a pris conscience de la force qui est en lui ; mais, loin de s'en attribuer la paternité, il en chante l'origine surnaturelle par ces mots :

«Mes frères en religion (*nikân*)
Elle est spirituelle (*manidowân*)
L'inspiration que nous recevons ;
Pour toujours nous pourrions vivre avec elle».

Des lignes lui sortent de la bouche, du nez, des yeux, des oreilles et du sommet de la tête, indiquant la lucidité supra-normale de ses facultés de perception, de parole et de vision intellectuelle. Il tient à la main un megis de dimension énorme, signe que l'inspiration divine, dont le chant célèbre la pérennité, n'est pas enfermée dans les limites de la forme individuelle. Ce dessin fait penser à la définition du sage donnée par le Bouddha : «Il est celui qui marche avec la Loi (le *dharma*)».

Une remarque à propos de tous ces dessins : ce sont de simples notations mnémotechniques utilisées par les affiliés à des fins strictement personnelles, comme des notes que nous prendrions sur un carnet pour ne pas perdre une idée qui nous traverse l'esprit. Nous serions donc mal venus à en critiquer le manque de valeur artistique. Elles sont d'autant moins faites pour être vues par autrui que

les idées qu'elles expriment ont un caractère strictement ésotérique et que la pictographie sacrée, dont ce sont là des exemples, se veut indéchiffrable pour les non-initiés.

La Coque qui flottait sur les eaux

Avec le megis, vous l'avez bien senti, nous nous trouvons placés au cœur même de la Midé.

L'emblème de la Grande Médecine, le premier objet que chaque candidat doit se procurer, n'est autre en effet que ce petit coquillage blanc, brillant : le Megis, dont on dit qu'il apparaît à la surface des eaux quand, sous l'action d'un esprit (Manido) l'eau se met à bouillonner» (F. Densmore, *op. cit.*, p. 14).

Le coquillage appartient au fonds commun du symbolisme sacré. Sorti de l'étendue informe et indéfinie de la mer, il en est comme la mystérieuse condensation. D'où l'idée de création et de naissance qui lui est associée. Cette création ne se fait pas «ex nihilo». Elle résulte de la rencontre de deux principes : l'un conçu comme agissant et vertical («sous l'action d'un manido») et le second comme passif et horizontal («la surface des eaux»). De leur union sort d'abord le Grand Megis, c'est-à-dire le Prototype universel – l'«œuf du monde» des Hindous, le «Grand Monde» (macrocosme) des Anciens Grecs – qui contient les germes de toutes choses, visibles et invisibles (de la manifestation formelle et informelle) et dont le coquillage, par sa forme «involuée», hélicoïdale ou sphérique, est un symbole naturel très approprié. Ensuite, sous l'action des Grands Manidos qui président aux directions de l'espace et de tous les manidos subsidiaires qui représentent chacun la particularisation du Grand Esprit vis-à-vis d'une modalité déterminée de l'existence, toutes les possibilités de manifestation sont à leur tour fécondées, sortent de la matrice originelle et se développent selon leur nature. Ce processus génétique fondamental, qui se répercute sur tous les plans de l'existence, produit la multitude innombrable des êtres et des choses.

Puisqu'il est dans la nature de la présence divine de pouvoir s'infuser dans l'indéfini des êtres et des choses sans rien perdre de son unicité, il y a un megis chaque fois que cette présence irradie une entité distincte – un individu humain par exemple –, ou même une partie seulement de cet être, un de ses organes vitaux. Toutefois, la pluralité des megis «particuliers» se résout, sur le plan universel ou macrocosmique, dans l'unité du Grand Megis (*Kitchi Megis*) qui est le cœur du monde, le dispensateur de tout bien, la source de Vie, la Grande Médecine.

Voici, d'après la transcription littérale que nous en a laissée l'historien William Warren, le texte d'une allocution qu'un vieux chamane ojibway prononça jadis à l'ouverture d'une cérémonie d'initiation pour rappeler aux fidèles comment le

Coquillage sacré surgit pour la première fois de la surface de la mer afin d'apporter aux ancêtres des Chippewas les bienfaits de la Grande Médecine.

«Mon petit-fils, le Megis dont j'ai parlé, signifie la Midé. Nos aïeux, il y a de cela un chapelet de vies, vivaient sur les bords de la Grande Eau Salée, à l'est (l'Océan Atlantique). C'est là, alors qu'ils étaient rassemblés dans une grande ville et qu'ils souffraient des ravages de la maladie et de la mort, que le Grand Esprit, sur l'intercession de Manab-oshō, le grand oncle commun des An-ish-in-aubag, leur accorda ce rite par lequel la vie est restaurée et prolongée. Le Grand Megis apparut à la surface de la Grande Eau et, durant une longue période, les rayons du soleil se reflétèrent sur son dos brillant. Il donna la chaleur et la lumière aux An-ish-in-aubag. Puis, soudain, il s'enfonça dans les profondeurs et pendant un temps nos ancêtres ne furent plus bénis par sa lumière. Ils quittèrent les rives du Grand Océan et s'éloignèrent vers l'ouest. Le Megis monta à la surface et réapparut sur le grand fleuve d'où s'écoule l'eau des Grands Lacs, là où se trouve aujourd'hui Mo-ne-aung (*Montréal*), et, de nouveau, il donna longtemps la vie à nos aïeux et refléta les rayons du soleil. Puis il disparut à nouveau et ne redevint visible qu'au moment où les An-ish-in-aubag atteignirent les rives du Lac Huron où les rites de la Midé furent pratiqués une nouvelle fois. Derechef, le Megis disparut, la mort visita chaque jour les wigwams de nos ancêtres et son dos ne fut revu, reflétant les rayons du soleil, qu'à Bow-e-ting (*Sault Ste-Marie, qui est le débouché du Lac Supérieur*). Là, il demeura pendant de nombreux hivers, avant de disparaître encore, laissant les Ojibways dans l'obscurité et la détresse. Ceux-ci repartirent toujours plus à l'ouest. Une dernière fois le Megis sortit des flots à Mo-ning-wun-a-kaun-ing (*île de La Pointe, sur le Lac Supérieur*) où, depuis lors, il n'a cessé de refléter les rayons du soleil et de donner à nos aïeux la vie, la lumière et la sagesse. Ses rayons atteignent le plus éloigné des villages de nos frères dispersés. L'arrivée de nos ancêtres à l'île de La Pointe est bien antérieure à la venue des Blancs. Là, ils ont pratiqué la Midé sous sa forme la plus pure, telle qu'elle avait été enseignée à l'origine. Beaucoup d'entre eux ont vécu la totalité du temps que le Grand Esprit a alloué à la vie humaine, et les formes de nombreux vieillards restaient mêlées à chaque génération montante.»²⁶

Dans sa remarquable concision, ce récit est riche d'enseignements. Sa valeur pour l'historien des races amérindiennes a déjà été signalée par Hoffman, lequel en a noté la concordance avec une tradition pictographique qu'il avait lui-même

²⁶ Cette remarque prend toute sa valeur si l'on sait que les Peaux-Rouges comptent qu'une génération s'est écoulée lorsque le dernier représentant de la génération précédente a quitté ce monde. Autrement dit, la longévité accordée aux anciens fidèles de la Midé était telle qu'au terme de chaque génération considérée comme normale par les Peaux-Rouges (soit une quarantaine d'années), un grand nombre d'octogénaires étaient encore en vie.

recueillie à une tout autre source sur l'origine géographique et les migrations des Ojibways.

Voici le diagramme donné à Hoffman (fig. 18) sur lequel j'ai reporté les localisations géographiques correspondant aux apparitions successives du Megis, marquées par les cercles noirs. Le nom souligné est Bawating, le Sault Sainte-Marie, où les Anishinaubag – avant même l'arrivée des Blancs – se sont scindés en quatre tribus, dont trois : Ottawa, Potawatomi, Menomini, ont ensuite migré dans des directions différentes.

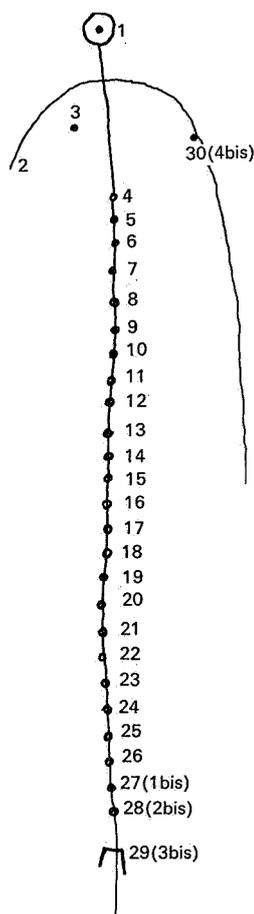
Pour l'historien des religions, ce texte garde aussi un intérêt anecdotique du fait que certains, et Warren le premier, y ont trouvé des arguments en faveur de la fameuse théorie de l'origine hébraïque des Peaux-Rouges.

L'apparition de la Coque sacrée, puis l'impressionnante série de ses occultations et de ses résurgences ne sont pas, il est vrai, sans évoquer certains thèmes bibliques : sur l'Océan comme sur le Sinaï, la Loi divine, gage du Pacte avec l'Éternel, se révèle dans la lumière ; d'autre part, la disparition du Megis, comme celle de l'Arche d'Alliance, est la cause de nombreuses tribulations pour le peuple élu. De telles ressemblances n'ont cependant rien d'extraordinaire à nos yeux : comment donc ont-elles pu donner le jour à une théorie qui, elle, nous paraît relever de la plus pure fantaisie ?

Il se crée souvent autour de l'étude d'une religion ou d'une culture de type traditionnel et, plus précisément, du problème de ses origines, un climat psychologique assez particulier où les préjugés et les préférences sentimentales se mêlent de curieuse façon au souci d'objectivité. Le «cas Warren» et les réactions qu'il a suscitées en fournissent un exemple typique et c'est pourquoi je m'y arrêterai quelque peu.

On a souvent reproché à Warren sa thèse de la filiation hébraïque de la Midé non pas tellement, semble-t-il, pour son invraisemblance ethnologique ou historique que parce qu'elle paraît faire la part trop belle à une religion «primitive». Par exemple, Asen Balikci, dans ses «Remarques sur le Midéwin», commente ainsi la définition de la Midé donnée par Warren et que j'ai déjà citée (page 45) : «Il semble toutefois qu'il faudrait considérer avec une certaine méfiance les écrits de cet auteur en raison de ses théories sur les origines hébraïques des Ojibways. Ainsi les traits ojibway qui peuvent offrir quelque ressemblance avec la religion de la tribu perdue d'Israël se trouvent-ils avantageusement présentés»²⁷. Toute considération apologétique mise à part, ce jugement me paraît injustement sévère. D'une part, le fait qu'un auteur émette une thèse discutabile sur un point précis n'est pas une raison suffisante pour tenir en suspicion l'ensemble de son œuvre si celle-ci contient, comme c'est le cas de celle de Warren, des observations de pre-

²⁷ *Anthropologica, Ottawa*, n° 2, 1956, p. 215, note 57.



1. Le centre de la terre où Menaboju enseigna à la Loutre les rites de la Midé.
2. Ligne symbolique séparant l'histoire mythique de la migration géographique des Anishinaubag.
3. Lieu où la Loutre, ayant offert quatre prières, disparut dans l'eau pour reparaître vers l'ouest, en 4, où les Anishinaubag la suivirent.
4. Ile d'Ottawa
5. Awiatang
6. Mackinaw
7. Nemikung
8. Kiwewinang
9. *Bawating* (Sault Ste Marie) } Ottawa
Potawatomi
Menomini
10. Tshiwitowi
11. Negawadjéu (Sand Mountain) (rive N du Lac Supérieur)
12. Minisa'wik (Island of rocks)
13. Kawasitchiuwongk (Foaming Rapids)
14. Mashkisibi (Bad River)
15. Shagawamikongk (Long sand bar beneath the surface) = La Pointe (Wisconsin)
16. Wikweda'wongga (Sandy Bay)
17. Nea'shiwikongk (Cliff Point)
18. Netawayasink (Little point of sand bar)
19. A'nibis (Little Elm Tree)
20. Wikup'bimish (Little Island bass wood)
21. Makubimish (Bear Island)
22. Shageski'ke'dawanga
23. Ni'wig was'sikongk (Place where bark is peeled)
24. Tapak we'ikak (Place where Lodge bark is obtained)
25. Neuwesak'kudesebi (Point-dead wood-timber river)
26. An'nibi'kanzibi (Fish Spawn River) = Sandy Lake ou Green Leaf River (Minnesota) } bandes
diverses
- 27 à 29. Futures migrations et retour vers le point d'origine

Fig. 18. Les migrations des Anishinaubag (Ojibways). Diagramme dessiné par Sikas'sigé, membre de la Midéwiwin (Mille Lacs, Minnesota) (d'après Hoffman, 1885, *op. cit.*).

mière main, recueillies avec conscience et lucidité. D'autre part, et c'est là un aspect sur lequel Warren s'explique très nettement, il ne fait aucun doute qu'en adoptant la thèse qui lui est reprochée cet historien n'a pas cherché, *a priori*, à présenter avantagement la religion et la culture des Ojibways. Profondément impressionné, mais troublé aussi dans sa conscience de chrétien, par ce qu'il constatait en milieu indien : la dignité des hommes, la sagesse des chamanes et l'élévation de leurs conceptions, leur capacité également – qu'il mit souvent à l'épreuve – de comprendre la Bible et d'en commenter avec pertinence les enseignements, sans parler des rapprochements déjà mentionnés et qui n'ont certes rien de fortuit ni d'arbitraire, il s'est peu à peu rallié à la seule explication qui fût, pour lui, acceptable : les Ojibways étaient les descendants et les héritiers spirituels de Fils d'Israël que de longues migrations avaient conduits à travers le continent asiatique, jusqu'en Amérique.

Qu'un homme aussi intelligent ait pu faire sienne une théorie qui, aujourd'hui, ne peut que faire sourire, n'est pas aussi étonnant qu'il y paraît à première vue. Tout d'abord, l'idée d'une filiation hébraïque des Indiens d'Amérique était dans l'air à cette époque et Warren ne l'a pas inventée²⁸. Il n'en connaissait l'existence que par ouï-dire mais son humilité naturelle le portait à croire que «Boudinot et les autres savants écrivains» qui l'avaient

avancée s'appuyaient sur de solides arguments scientifiques. Cet autodidacte, qui s'était formé lui-même aux recherches historiques, qui n'avait jamais quitté son Middle West natal et, fort probablement, n'avait jamais vu de ses yeux un authentique Sémite, se rendait pourtant compte de ce que cette thèse pouvait avoir d'incongru du point de vue anthropologique. Et s'il s'est malgré tout efforcé de l'accréditer en invoquant, notamment, l'influence du climat et du mode de vie qui aurait modifié le type physique des Anciens Hébreux jusqu'à donner, au cours des siècles et des migrations, celui des Algonquins, c'est qu'il ne pouvait trouver aucune autre issue pour satisfaire son impérieux besoin de causalité. Seule, en effet, l'hypothèse d'une filiation hébraïque était capable de réconcilier les deux tendances contradictoires qui partageaient l'écrivain : sa vocation d'historien, qui l'obligeait à décrire la Midé telle qu'il la voyait, c'est-à-dire comme une religion authentique, et ses propres convictions religieuses qui ne lui permettaient guère d'admettre

²⁸ Signalons pour mémoire que cette idée a été popularisée par la prédication de Joseph Smith (1830-32). Toutefois, il ne semble pas que Warren ait eu connaissance des idées des Mormons dont la «Bible» n'a été diffusée que plusieurs années après sa mort (1853). D'après cet ouvrage, du reste, les Indiens seraient les descendants de Juifs débarqués en Amérique, affirmation qui n'a pas même le semblant de véracité des migrations continentales supposées par Warren.

l'existence d'une «vraie» religion à côté de celle qu'enseigne la Bible. En ramenant, en quelque sorte, la Midé dans le sein de la Tradition juive, Warren résolvait du même coup le problème des concordanances et ce sérieux dilemme intérieur.

Ce que l'on peut regretter, c'est que cet historien mort, trop jeune, à l'âge de vingt-huit ans, n'ait pas eu quelques notions de sociologie comparée ou encore de ce qu'on appelle aujourd'hui l'étude comparative des religions. Car, mis en présence d'une collectivité dont il a si bien analysé les traits essentiels, et d'une religion dont il ne songeait pas à contester l'origine surnaturelle, il eût reconnu, dans la première, l'expression d'un type de mentalité dont il existe dans le monde bien d'autres exemples (le type guerrier et nomade auquel se rattachent, certes, les Anciens Hébreux mais aussi les Mongols ou les Touareg, par exemple) et, dans la seconde, une des formes originales de ce que les Hindous appellent la Loi ou la Tradition éternelle (*Sanâtana Dharma*). Il eût aussi reconnu, sans doute, que les paroles du Vieil Indien décrivant l'apparition du Grand Megis ne retraçaient pas seulement la genèse d'une religion particulière – la Midé – mais contenaient une illustration du processus intemporel et universel de la Révélation, de la descente du Verbe divin, «vie et lumière des hommes» (saint Jean) dans notre monde de ténèbres.

Or, c'est dans ce processus, et là seulement, que se situe et se dénoue le problème des origines. Warren avait beau reculer le problème en attribuant aux Ojibways et à la Midé d'illustres parents, il ne lui apportait, en fait, aucune solution ; entraîné par son désir d'expliquer les ressemblances, il oubliait que la Midéwiwin n'est pas le Judaïsme et il évitait de se prononcer sur la nature de l'événement extraordinaire survenu au bord de la Grande Eau.

La naissance d'une religion est analogue à la création du monde. Elle reproduit, à un moment précis de l'histoire et pour une certaine partie de l'humanité, le Fiat Lux primordial. Le peuple qui vit dans l'ignorance est semblable au chaos originel que l'Esprit divin vient organiser et régénérer. Par la descente de la Lumière de la Révélation, qui est l'Esprit de la Grande Médecine (Midé Manido), les semences spirituelles qui sommeillaient au fond des êtres sont revivifiées et retrouvent l'accès à la liberté des Cieux. Et c'est un monde nouveau que cette Lumière irradie comme au premier jour de la création.

Cette analogie directe entre la première création et la révélation ultérieure d'une religion explique pourquoi le Grand Megis est à la fois le symbole de la première des réalités issues de l'Être divin : le Grand Monde ou macrocosme, et celui de la Grande Loi révélée (Midé). Elle explique aussi pourquoi, chez les Ojibways, les mythes cosmogoniques proprement dits – ceux qui se rapportent à l'organisation du monde et à l'apparition de l'homme sur la terre – se confondent souvent avec les traditions relatives à l'origine de la Midé.

Menaboju, incarnation de la Vie universelle

Dans ces «histoires saintes», un même nom revient très souvent : celui de Manabosho ou Menaboju²⁹ dont le vieux Chamane disait, au début de son récit, qu'il avait intercédé auprès du Grand Esprit en faveur des «An-ish-in-aubag». (Anishin-aubag est le terme par lequel les Ojibways se désignent eux-mêmes et il signifie, littéralement «Hommes spontanés» ou «Hommes véritables»).

Il y a une correspondance remarquable entre Menaboju, l'Instructeur des Ojibways, et Manou, le Législateur primordial de l'Inde et père de l'humanité actuelle. Menaboju est appelé «Serviteur de Midé Manido» ou «Serviteur de Djé Manido». Or, ce dernier est l'«Esprit Bon», l'aspect créateur et protecteur de la Divinité, équivalent algonquin de Vichnou, dont Manou est aussi appelé le fils très aimé. Selon de nombreuses légendes, Menaboju a donné naissance à une nouvelle race d'hommes après le Grand Déluge pendant lequel il avait trouvé refuge sur la plus haute montagne de la terre (comme Manou sur le Mont Mérou). A la fois homme et dieu, il réapparaît à différents moments critiques pour sauver ses fils malheureux. Aussi est-il le «héros» le plus populaire de plusieurs tribus algonquines qui, depuis des temps immémoriaux, se transmettent autour du feu de camp le récit de ses prouesses³⁰. H. B. Alexander dit à son sujet qu'«il personnifie la lumière de l'orient conçue comme puissance vitale ; il lutte pour son peuple ; il part vers l'ouest quand son œuvre est complète ; mais un jour il reviendra pour renouveler le monde» et ce philosophe fait un rapprochement très perti-

²⁹ Le «Messou» du Père le Jeune (*Relations*, 1634), le «Micaboche» du Père Hennepin (*A Continuation of the New Discovery...* Londres 1689), aussi orthographié Manabosho (Warren), Mi'nabo'zho (Hoffman), Nanabozho, Manabush, Winabojo (Densmore), etc. ; c'est cette dernière transcription qui paraît la plus proche de la prononciation des Ojibways du Minnesota, pour laquelle Fred Blessing (communication personnelle) propose la forme «Way nah boh szhoo» comme étant «as near as one can come to the sounds». Je dois à cet ami de signaler ici que, selon les traditions qu'il a recueillies auprès des chamanes du Minnesota, ceux-ci ne voient en Way nah boh szhoo qu'un personnage de second ordre, bouffon sacré et thaumaturge, certes, mais trop «excentrique» pour avoir été le grand initiateur primordial de la Midé (cette fonction aurait été assumée par les Esprits animaux les plus élevés). On trouvera des clés pour l'interprétation de ce personnage mythique fort complexe dans l'article de Frithjof Schuon sur «Le Dmiurge dans la mythologie nord-américaine», *Etudes Traditionnelles* n° 339, Paris, 1967. Voir aussi : Paul Radin, *The Trickster – A Study in American Indian Mythology*, Londres, 1956, où sont analysés les mythes correspondants des tribus Winnebago et Assiniboine (de langue sious) et ceux des Tlingit (Côte Nord-Ouest), ainsi que les articles «Manabojo» dans H. B. Alexander, *Mythology of All Races*, vol. X, pp. 297-298, et «Nanabozho» dans J. N. B. Hewitt, *Handbook of American Indians*, Bur. Am. Ethnol., *Bull.* n° 30, p. 19, où l'auteur parle à juste titre de «the conception named Nanabozho» et la comprend comme une «impersonation of life».

³⁰ On sait qu'un certain nombre de ces récits ont été recueillis par Henry Rowe Schoolcraft dans ses *Algic Researches* (1839) et que ce sont ces récits qui ont inspiré le célèbre «Chant de Hiawatha» (1855) du poète américain Longfellow.

ment avec le mythe mexicain de Quetzalcoatl³¹. Menaboju est aussi appelé «Maître de la vie» et «Sage» parce qu'il connaît les moyens de défendre et de prolonger la vie et qu'il préside au Grand Rite qui mène à l'immortalité.

Ainsi Menaboju, à l'instar de Manou (le Ménès des Egyptiens, le Minos des Grecs), est essentiellement un principe : l'Intelligence cosmique qui, pour guider les hommes, se manifeste sous l'aspect d'un sauveur, homme divin dépourvu de filiation charnelle. Il enseigne aux hommes les lois et les sciences sacrées, source et condition de l'harmonie entre notre monde et le Divin.

A cet égard, la Grande Médecine est pour les Ojibways exactement ce que la Loi de Manou et le Vêda sont pour les Hindous : non pas seulement un ensemble de règles de conduite qui lient les individus et la société mais l'expression adéquate, sur le plan humain, des principes métaphysiques qui, de toute éternité, régissent l'Univers (en sanscrit : *sanâtana dharma*). Celui qui suit la Loi est assuré d'agir conformément à sa propre nature et à la nature des choses ; selon une expression chère à un sage hindou contemporain (Swâmi Râmdas) : «Il se met à l'unisson de l'Univers» («*He tunes himself up with the Universe*»). Ou encore, selon les paroles du chamane ojibway : «Il vit le temps que le Grand Esprit lui a alloué».

Un autre point devrait achever de nous con-

vaincre qu'il existe entre ces deux anciennes traditions plus que des ressemblances fortuites : l'emblème de la Grande Médecine, nous l'avons vu, est le megis. Or, le Vêda a aussi pour emblème un coquillage : *Shankha*, la conque marine, que le Dieu Vichnou brandit dans sa main gauche et qui, selon la mythologie hindoue, a pour fonction d'abriter le Vêda, la doctrine sacrée, pendant les cataclysmes cosmiques afin d'en conserver et d'en restituer la lumière aux nouvelles générations d'hommes. N'est-ce pas là, très exactement, la fonction du megis assurant la perpétuité de la Midé à travers les vicissitudes de l'histoire des Anishin-aubag?

Il faut bien, maintenant, que je me sépare à regret de ce coquillage merveilleux. Mais, une dernière exploration nous attend. Nous savons maintenant qu'il existe entre le Midéwinini et le Grand Esprit un lien sacramentel, la Midé, qui permet à cet Indien de franchir la distance infinie qui le sépare du Maître de la Vie. De cette religion, nous connaissons, si je puis dire, le catéchisme : qu'est-ce que Dieu ? que sont les anges ou manidos ? Comment Dieu s'est-il manifesté sur la terre ? Nous en connaissons aussi les moyens théurgiques, les sacrements, et avons vu comment ils sont administrés. Il nous reste cependant à en vérifier les effets d'ordre psychologique, moral et surtout mystique sur les fidèles. Pour cela, il nous faut suivre avec le Midéwinini la courbe de son existence, parcourir avec lui le chemin de la vie.

PARTIE III

LE CHEMIN DE LA VIE

L'Existence est une, et tous les êtres qui évoluent en son sein battent au même rythme, indéfiniment répercuté. C'est pourquoi le cours de chaque existence particulière est comparable au cycle des jours et des saisons : le lever du soleil, le printemps en marquent le début ; le crépuscule, l'automne en annoncent le terme ; midi et l'été sont l'apogée, la nuit et l'hiver le sommeil de l'existence. Les Peaux-Rouges, qui sont des fils de la Nature, ont une intui-

tion particulièrement développée de ces correspondances et de ces rythmes cosmiques. De nombreux auteurs ont remarqué cette faculté et exposé, parfois avec une remarquable clairvoyance, les conceptions cosmologiques et les attitudes mystiques qu'elle a engendrées³². Nous allons cependant nous arrêter sur un aspect qui revêt une importance particulière pour la compréhension de la Midéwiwin et du but poursuivi par ses adhérents.

³¹ *L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, Paris, 1926, chap. IV.

³² Voir en particulier : «Une métaphysique de la nature vierge», par Frithjof Schuon, dans *Etudes traditionnelles* (n° 361, Paris, 1960) ainsi que l'Introduction du même auteur à l'ouvrage de Black Elk et J. E. Brown : *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, 1953. Bien que F. Schuon se réfère surtout à la tradition des Indiens des Plaines, ses considérations s'appliquent aussi, moyennant quelques transpositions dans l'emploi des symboles, à la spiritualité et à la Science sacrée des Ojibways. Nous retiendrons notamment ici le qualificatif de «polysynthétique» employé par cet auteur pour caractériser la vision indienne du monde et de Dieu.

Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner des variantes dans la signification que différentes tribus indiennes, et même divers groupes d'une même tribu, attachent à des symboles aussi fondamentaux que les couleurs ou les points cardinaux. Elles prouvent péremptoirement que le symbolisme n'a pas, comme le voudraient certains, une origine naturaliste et que les idées métaphysiques qu'il sert à exprimer ne sont nullement le résultat d'une observation phénoménique ou d'un empirisme quelconque. Comme le dit Hartley Burr Alexander : «La nature ne nous donne que les vêtements extérieurs que notre imagination peut approprier pour faire réelles nos intuitions» (*L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, Paris, 1926). Des considérations très pertinentes sur ce sujet sont formulées par Joseph Epes Brown (auteur de l'ouvrage mentionné ci-dessus) dans : *The Spiritual Legacy of the American Indian*, Pendle Hill Pamphlet n° 135, 1964.

L'axe est-ouest, qui joint les points extrêmes de la course apparente du soleil et qui est aussi l'axe des équinoxes est appelé, chez les Ojibways, «le chemin de la vie». Chaque être est considéré comme entrant en ce monde à l'orient, là où le soleil point au-dessus de l'horizon, faisant surgir toutes les formes du chaos de la nuit ; il en sort au confin occidental, à l'endroit où l'astre du jour disparaît, plongeant la terre dans les ténèbres et laissant transparente la voûte du ciel.

Entre ces deux limites, la route est longue à parcourir, et semée d'embûches. Nul n'est à l'abri des vicissitudes, des tentations et des épreuves, car elles sont inhérentes aux conditions formelles et limitatives qui régissent l'être individuel, de sa naissance à sa mort. Certaines d'entre elles sont plus particulièrement liées à la modalité corporelle de l'individu ; d'autres – et ce sont les plus dangereuses – menacent son intégrité psychique. Contre les unes et les autres, il n'est, pour l'Indien ojibway, qu'un remède souverain : la Midéwiwin et les grâces qu'elle confère.

Les enseignements concernant le «chemin de la vie» occupent une place essentielle dans la formation des Midéwininis. Etant donné, cependant, qu'il s'agit d'un sujet forcément complexe puisqu'il traite du sens même de l'existence et de la destinée humaines, nous tenterons d'en aborder l'étude un peu comme le ferait un Indien : nous observerons les pictographies, nous écouterons – s'il existe – le commentaire de l'instructeur traditionnel et nous réfléchirons sur les énigmes et les rébus qui nous sont proposés, laissant agir sur nous le mystérieux pouvoir des symboles.

Voici cinq dessins pictographiques extraits des ouvrages de trois observateurs³³. Tous ont été exécutés par des Ojibways, du nord des Etats-Unis (forêts du Minnesota et rive sud du Lac Supérieur). Pour chacun, il sera donné quelques renseignements sur l'origine du dessin et la personne de son auteur ou commentateur. Les données chronologiques disons-le d'emblée, sont parfois approximatives et n'ont, de toute façon, qu'un intérêt très secondaire. En effet, la pictographie sacrée, de même que les enseignements qu'elle véhicule, a une origine très ancienne : elle existait bien avant l'arrivée des Blancs et s'est transmise, inchangée, jusqu'à nos jours dans les loges de la Midéwiwin. De même, c'est avant tout le souci d'authenticité qui m'a incité à rechercher quelques détails sur la personnalité du commentateur indien ; car s'il est bien évident que l'ampleur et la profondeur des explications dépendent de l'intelligence et du degré d'instruction de celui qui les donne, il y a une garantie quasi absolue contre le risque de mensonge volontaire, car un Indien ne parle pas de ce qu'il ignore, en particulier dans les choses de la religion. Le commentaire péchera donc parfois par laconisme, mais jamais par tendance à l'affabulation.

³³ Densmore, *op. cit.*, p. 24 ; Hoffman, *op. cit.*, pl. III et IV ; Kohl, *op. cit.*, pp. 215 et 287.



Fig. 19. Densmore, p. 24.

Fig. 19. Dessin exécuté vers 1908 par Mainans (Petit Loup), membre éminent de la Midéwiwin, appartenant à la loge de Mille Lacs (Minnesota), dont on dit qu'elle a conservé le rituel originel sous une forme particulièrement pure.

1. *Commentaire de Mainans*

«Ce diagramme représente le chemin de la vie (*the path of life*), de la jeunesse à la vieillesse. La tangente qui apparaît à chaque angle indique une tentation. Il y a sept de ces tentations.

La première tangente représente la première tentation, qui arrive à un jeune homme. S'il y succombe, il ne vivra pas longtemps.

La deuxième tangente représente la deuxième tentation, et la sanction de celle-ci est aussi qu'il ne vivra pas longtemps.

Avec la troisième tangente apparaît l'élément de responsabilité religieuse et l'homme (qui est supposé être un membre de la Midéwiwin) est interrogé : «Comment as-tu agi quand tu as été initié à la Midéwiwin ? As-tu été respectueux envers les membres plus âgés et as-tu fidèlement rempli toutes les obligations?»

La quatrième tangente est placée au-delà de l'angle de la ligne. Elle représente une tentation qui se présente à l'homme au milieu de sa vie.

Avec la cinquième tangente, l'homme commence à réfléchir sur la propre durée de ses jours et se demande : «As-tu jamais manqué de respect à l'égard de la vieillesse?»

La sixième tangente revient à l'idée religieuse et demande si toutes les obligations religieuses ont été remplies.

La septième tangente est dite la plus rude de toutes, et si quelqu'un la supporte, il vivra jusqu'à l'âge qui a été alloué à l'homme. A ce moment, un esprit mauvais vient à lui et s'il n'a même fait que sourire pendant une cérémonie de la Midé, il doit en rendre compte.»

2. *Commentaire de Densmore*

Cette ethnologue indique qu'elle a retranscrit, comme à son habitude, les paroles exactes de l'interprète. Elle ajoute : «Le mot «tentation», dans ce contexte, implique avant tout une épreuve de force et d'intention. Il paraît significatif qu'à l'except-

tion de la première et de la dernière, ces tangentes se situent après un angle, ou tournant de la ligne, ce qui suggère qu'immédiatement après un tournant brusque dans la vie de l'homme, son caractère est mis à l'épreuve.»

3. Observations personnelles

Le commentaire de Mainans, bien qu'assez détaillé, laisse subsister plusieurs points obscurs. Tout d'abord, la nature des deux premières «tentations» n'est pas clairement indiquée. D'après d'autres données traditionnelles, il est très probable que la première épreuve de la vie est associée aux risques de la naissance (accouchement et survie du bébé) et la seconde au jeûne de l'enfant impubère. De même que le mot «jeunesse» (*youth*) en tête du récit doit être lu «enfance», de même le «jeune homme» (*young man*) serait ce que nous nommons l'enfant. C'est en effet une idée très généralement acceptée que si un enfant n'accomplit pas son premier jeûne dans les conditions voulues (par exemple parce qu'il succombe à la tentation de manger quelques baies ou de boire la pluie tombée du ciel), il ne recevra pas la vision tutélaire qui devrait le guider toute sa vie durant.

De même, la quatrième épreuve, qui survient «au milieu de la vie» (*in middle life*) n'est pas autrement décrite. On retrouvera cette idée du «milieu de la vie» sur le dessin 22 où ce moment est indiqué par un cercle au milieu de la ligne qui contourne la loge-médecine (marqué du numéro 180). Il s'agit donc d'un moment particulièrement important du cycle de la vie humaine après lequel (cf. le commentaire du dessin, fig. 22) le Midé peut espérer que ses jours s'écouleront paisiblement jusqu'à sa mort. Ce n'est pourtant pas le cas ici puisque trois tentations attendent encore le vivant, dont la dernière est «la plus rude de toutes» (*the hardest of all*).

L'idée qui domine cette description de la vie est que l'homme est responsable de ses actes et de ses pensées. Il doit être maître des uns et des autres et tout écart par rapport à la norme retentit défavorablement sur son destin et son développement intérieur. Cette norme est la voie de la religion, de la Midéwiwin, laquelle s'identifie au chemin de a vie parfaite.



Fig. 20. Kohl, p. 287.

Fig 20. Recopié en 1855 par Kohl à l'Anse (rive sud du lac Supérieur) d'après une pictographie sur écorce de bouleau appartenant à Kitagiguan (Plume tachetée) et illustrant les paroles d'un chant sacré.

1. Commentaire de Kitagiguan

«... Là, je chante les paroles suivantes : «Je suis venu pour te prier, afin que tu me donnes cet animal,

l'ours. Pour lui (pour le trouver), je marcherai sur le chemin droit, le chemin de la vie» (*I will walk on the right path for it, the path of life*).

2. Commentaire de Kohl

Celui-ci relate dans quelles circonstances il a fait la connaissance de Kitagiguan et obtenu de celui-ci – moyennant paiement en tabac et diverses assurances verbales – qu'il lui montre la pictographie d'où sont extraits ces deux signes. Cette pictographie avait été achetée par Kitagiguan à un vieux Midéwinini, en même temps que le chant qu'elle illustre. L'explication des symboles a été traduite avec l'aide d'un payeur canadien et de l'interprète de la mission protestante. «Cette explication», dit Kohl, «était aussi fruste que les dessins eux-mêmes» et lui-même n'ajoute rien aux paroles retranscrites ci-dessus.

3. Observations personnelles

Outre l'absence des tangentes ou bifurcations – qui ne faisaient d'ailleurs qu'expliquer le symbolisme de l'angle sans rien lui ajouter d'essentiel – deux caractéristiques distinguent cette figure de la précédente :

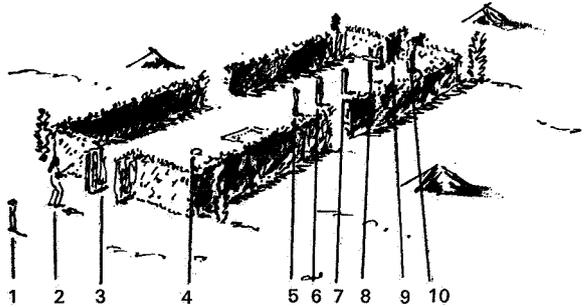
- a) le nombre des «tentations», qui est ici de quatre. Ce chiffre est symbolique et correspond aux quatre âges de l'homme : enfance, adolescence, âge mûr (ou milieu de la vie) et vieillesse ; il correspond également aux quatre degrés de la Midéwiwin qui sont des étapes plus fondamentales encore de la vie de l'initié ;
- b) la relation entre le chemin de la vie et l'ours. Celle-ci ressort de la juxtaposition des deux idéogrammes ainsi que des paroles du chant sacré.

Il s'agit là d'une association très fréquente et qui joue un rôle capital dans les rites de la Midéwiwin. On dit du candidat qui entre dans la loge-médecine qu'il «marche avec l'Esprit de l'Ours» (*Makwa Manido*). L'ours (*Makwa*) est considéré comme le guide spirituel par excellence. Il possède en effet des qualités particulièrement précieuses pour s'orienter dans l'épaisse forêt du monde : la force qui éloigne les ennemis (les mauvaises pensées, les tentations), la ténacité et la détermination d'aller jusqu'au but, enfin et surtout le «flair», c'est-à-dire le discernement (savoir distinguer ce qui est bon de ce qui est nuisible, trouver les utiles «médecines» dans l'abondance et la variété des choses d'ici-bas).

L'ours est présent à toutes les cérémonies d'initiation et les représentations pictographiques montrent souvent ses traces à l'entrée de la loge sacrée, ou sa silhouette jouant du tambour à côté de la loge-médecine (comme sur la figure 16 où l'Esprit de l'Ours, représenté dans la partie supérieure, accompagne de son tambour la progression de l'initié). Parfois il garde les portes pour en éloigner les intrus (sur la figure 16 également, l'entrée et

la sortie de la deuxième loge sont gardées par quatre manidos-ours, de même que la sortie de la quatrième loge). Parfois encore, il occupe le centre d'une loge dont il est considéré comme l'esprit tutélaire³⁴.

Cependant, c'est lors de la cérémonie d'initiation au quatrième grade que l'identification du candidat avec Makwa revêt sa forme la plus spectaculaire (voir fig. 21) : au cours d'une extraordinaire pantomime sacrée, le Midéwinini, cheminant à quatre pattes avec son arc, pénètre dans la loge par l'entrée orientale ; il en ressort par la porte sud³⁵ et va se



Après que l'initiateur a regardé dans la planche à trou (1) le candidat (2) s'avance vers l'entrée est (3). Sur l'axe longitudinal de la loge-médecine sont placés : la «pierre noire» (4), une étoffe pour le dépôt des offrandes, et les poteaux emblématiques (5, 6, 7, 8) des quatre grades. De chaque côté des portes est et ouest, à l'intérieur de la loge (9 et 10) sont disposés deux poteaux, avec une pierre au pied de chacun d'eux : ils représentent les pattes et les pieds de l'Ours. Les trois petites huttes au nord, à l'ouest et à l'est sont les «nids» de l'Ours (*Makwa Manido*), stations où le candidat séjourne quelques instants.



Planche à trou, ou «Peep-hole post».
Haut. : 90 cm. ; larg. 15 cm.
Couleurs : vert (face est) ; rouge (face ouest).

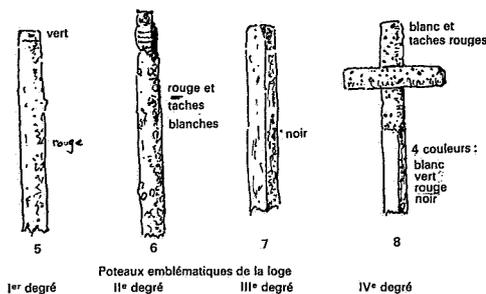


Fig. 21. Initiation au quatrième grade. (d'après Hoffman, *op. cit.*)

³⁴ C'est notamment le cas dans le rituel de Mille Lacs où les esprits tutélaire des quatre loges sont, respectivement : 1) la Loutre ; 2) l'Oiseau tonnerre ; 3) l'Ours ; 4) le Grand Esprit.

³⁵ La loge-médecine «classique», celle qui a été décrite plus haut, ne comporte que deux portes : l'une à l'est et l'autre à l'ouest. Cependant, deux ouvertures supplémentaires, au nord et au sud, sont parfois pratiquées pour les initiations au quatrième degré, comme dans le rituel décrit ici par Hoffman, ce qui renforce encore le symbolisme cruciforme associé à ce grade.

reposer un instant dans le «nid de l'ours», un petit wigwam de feuillage qui a été dressé à quelques mètres de cette entrée ; puis il se représente devant la porte et décoche quelques flèches vers le centre de la loge, dans laquelle il pénètre à nouveau pour en ressortir du côté ouest ; là, le même jeu recommence : station dans un deuxième nid dressé près de l'entrée, retour vers la porte, lancer de flèches, entrée dans la loge et sortie du côté nord où se trouve le troisième nid ; mêmes gestes, suivis d'une sortie et d'une rentrée finales par la porte orientale de la loge où va se dérouler la cérémonie d'initiation proprement dite. Ainsi s'opère, par la vertu de l'Ours, la prise de possession des quatre quartiers du monde ; c'est le cercle entier de l'existence terrestre qui est récapitulé, réintégré en son centre (le milieu de la loge-médecine, où s'élève le mât emblématique et vers lequel sont dirigées les flèches lancées des quatre points cardinaux). Et l'acteur, homme-ours, de cette pantomime donne ainsi la preuve qu'il a réalisé les possibilités inhérentes aux trois premiers grades, qu'il a suivi le chemin de la vie droite jusqu'au point où sa nature d'homme a retrouvé la plénitude de son état originel, et qu'il peut donc, désormais, aspirer au grade ultime, celui de Kitchi Manido, dans lequel l'homme, véritablement, entre en contact avec le Divin.

L'assimilation des traces de l'ours au chemin de la vie parfaite – qui n'est autre que la voie de la Midé ou Grande médecine – est un des grands thèmes de la spiritualité ojibway. Nous la retrouvons jusque dans une déclaration faite par une écolière chippewa de la Mission catholique de Kenora (Ontario, Canada) que l'on interrogeait récemment sur les croyances de son peuple. Cette jeune fille parla du «sorcier» (*sorcerer*, par quoi elle voulait désigner le medicine-man ou chamane) et en donna cette définition :

«C'est celui qui a été choisi pour suivre la trace de l'ours et pour conduire tous les siens au paradis des Indiens». Puis elle ajouta : «La trace de l'ours est une route ; nos aïeux disaient que c'est l'ours qui, le premier, a tracé la route ; aussi le serpent. En d'autres endroits, on dit que c'est le castor l'original ou le tonnerre. Chaque tribu indienne a sa route, mais cela revient au même et il n'y a qu'un paradis pour elles toutes.»³⁶

On comprend mieux, dès lors, le sens de la prière de Plume tachetée qui demandait au Grand Esprit de lui donner l'ours et qui affirmait que cette quête le ferait marcher sur le chemin de la vie, le chemin droit. Ce qu'il demandait, c'était la bonne guidance, la grâce et la force spirituelles qui lui ouvriraient dès cette vie l'accès à l'immortalité.

³⁶ *Anthropologica*, Ottawa, n° 2, 1956. Le texte original est le suivant : «For he is the one who has been chosen to follow the bear's track and to lead all his people to the Indian Heaven. The bear's track is a road ; our old grand fathers said it was the bear who first made the road ; also the snake. In other places they say it was the beaver, the moose or the thunder. Each Indian tribe has its own, but it all comes the same, and there is only one heaven for them all.»

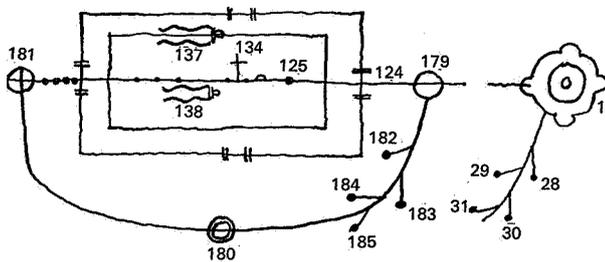


Fig. 22. Hoffman, pl. IV.

Fig. 22. Extrait (à échelle réduite) d'un diagramme, (*Midé wigwass*) représentant les quatre degrés de la Midé et qui était lui-même une copie d'un rouleau d'écorce de bouleau vu dès 1830 entre les mains du grand chamane de la Midéwiwin à Mille Lacs (Minnesota). Cette copie avait été exécutée par Sikassigé, Ojibway originaire de Mille Lacs et résidant à White Earth (Minnesota) où il était un des principaux officiants de la Midé (sa femme était également une adepte du quatrième degré).

Sur notre dessin, comme sur le suivant (fig. 23), nous n'avons reproduit que le début et la fin de la pictographie. Le dessin se lit ici de droite à gauche, dans le sens de la course du soleil et de la progression rituelle. Entre le signe de droite (la terre) et le rectangle de gauche (la loge-médecine du quatrième degré dont nous n'avons reproduit que les éléments essentiels à la compréhension du symbolisme du chemin de la vie) se situent les loges des trois premiers grades, avec leurs emblèmes respectifs. Toutes sont reliées par un axe central unique et contournées par une ligne identique.

1. et 2. Commentaire de Sikassigé, présenté par Hoffman (résumé)

En (1) est représenté le globe terrestre avec ses quatre points cardinaux et l'île centrale où Menaboju descendit, envoyé par Kitchi Manido, pour donner la Midéwiwin aux Anishinaubag (nom que se donnent les Ojibways et qui signifie, littéralement : «hommes spontanés» ou «hommes véritables»). Là, il construisit la première loge-médecine et initia la Loutre (*Nigik*) aux mystères de la Midé. La droite centrale représente le voyage symbolique de la Loutre à travers les quatre degrés initiatiques, selon le rituel institué par Menaboju et perpétué jusqu'à nos jours dans les loges de la Grande Médecine. On y remarque, au-delà de l'entrée (124), la pierre sacrée (125) et le poteau-médecine (134). La silhouette d'un homme couché à l'intérieur de la loge (137, 138) signifie, selon les paroles de Menaboju, que «ce degré appartient à Kitchi Manido, le Grand Esprit, qui sera toujours présent lorsque ce rite sacré sera transmis à quiconque parmi les hommes».

La ligne qui fait le tour de la loge signifie une vie, de la naissance (1, 179) à la mort (181). Les petits embranchements latéraux (28-31 et 182-185) indiquent que l'individu est perturbé dans sa progression par des tentations et des épreuves qui

risquent de l'éloigner de la bonne règle de conduite et des enseignements de la Midé. Lorsqu'il atteint le milieu de la vie (180), le reste de son âge s'écoule en général sans événements particuliers. Les petites taches rondes qui terminent les embranchements latéraux sont des «lieux de harangue» (*lecture stations*) : lorsqu'un Midé sent que le sens du devoir l'abandonne ou que sa foi vacille, il renouvelle sa profession de foi en réunissant ses confrères, en leur offrant un festin et en leur adressant une allocution où il rappelle les bienfaits et la générosité du Grand Esprit à l'égard de ses serviteurs. Ainsi, il trouve la force de résister au mal, par exemple à la tentation d'utiliser ses pouvoirs d'homme-médecine pour nuire à ses semblables, ou à celle d'enseigner des choses qui ne lui ont pas été données par le Grand Esprit et par Menaboju. Son cœur est purifié, sa langue liée.

3. Observations personnelles

Notons tout d'abord la similitude entre la ligne extérieure à la loge et le dessin de la fig. 19. Le schéma général est le même : celui qui s'avance dans la vie rencontre des traverses sur lesquelles il doit éviter de s'égarer. Ici, cependant, le remède est plus nettement indiqué, ainsi que la nature de certaines épreuves. Nous sentons davantage la solennité du pacte de droiture qui lie le Midéwini et la gravité des tentations qui le guettent sur sa route. Celle de devenir un mauvais médecin – un *mitchamidé* ou *wabeno* – est sans doute la plus grande et la plus dangereuse de toutes. Les Ojibways ont encore gardé le souvenir de sombres périodes de leur histoire où quelque *wabeno* faisait régner la terreur parmi le peuple, attirant la maladie sur ceux qui s'opposaient à ses noirs desseins, les faisant périr par le poison ou les assassinant après avoir pris la forme d'un ours pour s'assurer l'impunité. Devenus pires que des bêtes sauvages, certains de ces médecins se seraient même épris de chair humaine, chose si abjecte que l'Indien peut à peine prononcer le mot *Windigo* (anthropophage).

Pour triompher d'aussi terribles tentations, sanctionnées par les pires déchéances, le Midéwini possède de puissants moyens de grâce. Lorsque ses efforts solitaires risquent de devenir vains, il réunit ses frères et communité avec eux, en paroles, en musique et par un festin sacré. Ainsi, par ses propres efforts, par la force qu'il reçoit de la communauté des croyants, et par la Bonté du Grand Esprit, il peut modeler sa conduite sur le prototype parfait de la rectitude : l'axe central de la loge-médecine qui, par la voie la plus directe, le mènera au but et à l'accomplissement de son existence individuelle.

C'est en effet dans la loge-médecine que le chemin de la vie atteint sa perfection, comme symbole et comme support de réalisation effective. Là, et là seulement, il prend sa véritable place parmi les dimensions de l'univers total, devenant la corde qui sous-tend l'arc du ciel et mesure en même temps toute l'extension du monde terrestre. Parce

qu'il est la trace ici-bas du plan qui s'élève vers les résidences des grands esprits et jusqu'à la demeure de Kitchi Manido, il est déterminé en chacun de ses points par l'Activité d'En-Haut. Ainsi, ceux qui le suivent sont semblables à des flèches tenues d'une main ferme sur la corde bien tendue et prêtes à s'envoler, sans dévier, vers le Plan divin.

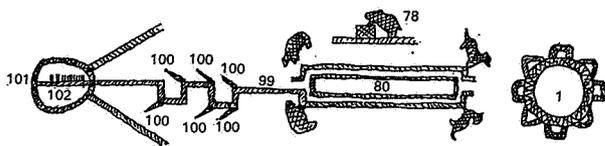


Fig. 23. Hoffman, pl. III.

Fig. 23. Reproduction partielle du rouleau d'écorce de bouleau déjà vu en entier (fig. 16) (dimensions: 2,15 m de long sur 0,45 m de large) représentant les quatre degrés d'initiation et découvert en 1887 par Hoffman à Red Lake (Minnesota). Son propriétaire, Skwekomik, le tenait de son père qui l'avait lui-même reçu en 1825 de Badâsan, grand médecine-man et chef des Ojibways Winnibegoshish. Ce dernier l'aurait obtenu à l'origine du principal chamane de La Pointe (Wisconsin), à une époque où des cérémonies conformes à l'antique rituel étaient tenues annuellement dans cette Réserve. Ce rouleau n'avait jamais été montré à un Blanc et Skwekomik, qui possédait un grade élevé dans la Midéwiwin, l'avait déjà utilisé pendant de nombreuses années pour l'instruction des candidats. Comme le précédent, il retrace le déroulement des cérémonies exécutées à l'origine par Menaboju et la progression de la Loutre (l'âme individuelle) à travers tous les grades de la Midéwiwin.

1. Commentaire de Skwekomik

«... L'endroit où Menaboju descendit sur la terre (1) était une île au milieu d'une grande étendue d'eau, et le Midé que tous craignent est appelé *Minisinoshkwe* (Celui qui vit sur l'île)...

«S'étendant vers la gauche à partir de l'extrémité de la loge du quatrième degré (80), il y a un sentier angulaire (99) qui représente la voie à suivre par le Midé après qu'il a atteint cette haute distinction. En raison même de son rang, cette voie est souvent hérissée de dangers, indiqués par les angles droits, et de tentations qui risquent de l'égarer ; les points où il pourrait éventuellement dévier de la vraie norme sont indiqués par des traits partant vers la droite et vers la gauche (100). La figure ovoïde (101) à l'extrémité de ce chemin est appelée *Wai-ek-ma-yok* : la Fin de la route et, dans le rituel, on y fait allusion en parlant de la «fin du monde», c'est-à-dire de la fin de l'existence de l'individu. Le nombre de barres verticales (102), à l'intérieur de la figure ovoïde, signifie que le propriétaire originel a été un Midé du quatrième grade pendant quatorze ans.»

2. Explications complémentaires de Hoffman

Au moment où, après la pantomime sacrée qui a déjà été décrite, le candidat réintègre définitivement le Midéwigan (loge-médecine) pour la cérémonie d'initiation, le principal initiateur s'avance vers lui et prononce ces paroles : «Le moment est venu de prendre le chemin qui n'a pas de fin. Le moment est venu. Je te ferai connaître ce qui m'a été dit : la raison pour laquelle je vis»...

Les mots de l'initiateur concernant «le chemin qui n'a pas de fin» se réfèrent à la vie et à la conduite futures du candidat au dernier grade, ainsi qu'à la possibilité d'atteindre des pouvoirs magiques illimités. Ce chemin est désigné sur le diagramme au n° 99. Il est bifurqué et semé de tentations, mais une stricte adhésion aux principes de la Midéwiwin permettra au Midé d'atteindre le but et de gagner une place éminente parmi ses confrères, de devenir un de ceux que l'on nomme *Minisinoshkwe* : «celui qui vit sur l'île».

Hoffman dit par ailleurs : «La grandeur de l'influence dont jouissent les Midés en général, et en particulier ceux qui ont reçu les quatre degrés, est vraiment incroyable. Le rite de la Midéwiwin est considéré comme l'équivalent d'une religion – dans le sens donné ordinairement à ce terme par les gens éclairés – et l'on croit qu'il élève le Midé du quatrième grade à un état aussi proche que possible de celui – si hautement estimé – de Menaboju et qu'il met à la portée de ce Midé le pouvoir surnaturel d'invoquer et de communiquer avec Kitchi Manido lui-même.»

3. Observations personnelles

Par rapport au diagramme précédent, celui-ci nous renseigne davantage sur la dernière étape de la progression du Midéwini et sur l'aboutissement de ses efforts et des grâces qu'il a reçues lors de ses initiations successives.

On pourrait s'étonner de voir que «le chemin qui n'a pas de fin», celui qui part de la quatrième loge et en sort vers l'ouest, est encore hérissé de difficultés et de tentations. La seule explication qui nous paraisse plausible, et qui découle d'ailleurs de la nature des choses, est la suivante : entre le moment où l'initié reçoit l'influence sacrée et celui où cette grâce s'actualise en lui, il s'écoule presque nécessairement (sauf le cas, très exceptionnel, d'une réalisation immédiate ou quasi instantanée) un laps de temps plus ou moins long pendant lequel l'homme reste soumis, dans sa chair et dans son âme, aux aléas et aux tentations du monde. Dans la majorité des cas, ce n'est même que la mort naturelle qui peut le libérer de ces ultimes entraves. C'est pourquoi la pictographie que nous avons sous les yeux n'en est que plus émouvante : elle est le témoignage d'un homme qui, pendant sa vie terrestre, est entré dans la station d'immortalité, qui est devenu, comme disent les Hindous, un «délivré vivant».

Car c'est bien de cela qu'il s'agit : le «chemin qui n'a pas de fin» ne peut que déboucher sur l'immortalité. Ainsi, ce qui paraît être la «fin du monde» est en réalité le retour à ce qui n'a pas commencé et ne s'achèvera jamais ; ce qui, vu du côté de l'existence individuelle semble une mort est, pour l'être qui le subit, une fusion avec l'universel. Cette «fin» du cycle de l'individualité est analogue à son début. En effet, de même que Menaboju était descendu à l'origine sur l'île du centre de la terre pour y enseigner le Grand Rite, de même celui qui a suivi de bout en bout le chemin droit de la Midé est ramené dans l'île qui est son propre centre. Installé pour toujours dans ce lieu inexpugnable, il est «craint» de ses semblables, par quoi il faut entendre qu'il leur inspire une crainte révérencielle, étant comme un mort parmi les vivants, comme un géant dont la tête est au ciel et les pieds sur la terre et dont les membres peuvent atteindre tous les recoins de l'univers. «Ses pouvoirs magiques sont illimités» dit Hoffman : sans doute est-ce vrai puisqu'il est au centre du monde, qu'il rassemble en lui la force des quatre éléments corporels : air, eau, terre, feu et celle des éléments subtils : les esprits qui habitent les animaux et toutes choses. Et, fût-il dépourvu de toute science magique ou de tout souci de l'exercer, il n'en serait pas moins vénérable. Sa grandeur, il la tient avant tout de sa ressemblance avec Menaboju, le Sage parfait, et de sa communion avec le Grand Esprit. Elle réside, pourrions-nous dire en paraphrasant l'écolière de Kenora, dans le fait qu'il est une lumière pour son peuple et qu'il a le pouvoir de conduire ses semblables sur le chemin droit, le chemin de la vie éternelle.

Avec cette arrivée à la station d'immortalité, je pourrais arrêter mon exposé, puisqu'il ne peut exister d'état plus élevé que celui du chercheur de vie qui a trouvé l'objet de sa quête.

Cependant, j'ai le sentiment que cela ne serait pas charitable pour nous-mêmes. Car, pour le commun des mortels, celui qui n'atteint pas, durant sa vie terrestre, cette station définitive, qu'advient-il après la mort ?

Permettez-moi donc de vous montrer un dernier diagramme qui répondra à cette question et nous fera connaître quelques-unes des conceptions des Ojibways sur l'Au-delà et la vie future.

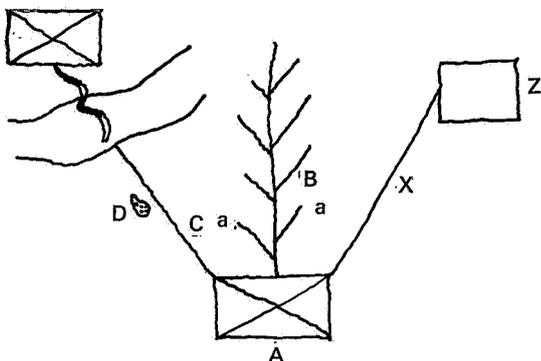


Fig. 24. Kohl, p. 215.

Fig. 24. Exécuté pour Kohl (1855) à l'Anse (Wisconsin) par un Ojibway «pur sang» dont le nom n'est pas indiqué.

1. Commentaire de l'auteur du dessin

«Ecoute et regarde. Ceci est la terre (ou le rectangle A). Sur la terre, Dieu a planté sa Loi, comme un arbre qui monte tout droit, un chemin qui avance tout droit. Quelques-uns suivent le chemin droit (B), mais beaucoup s'égarent sur les sentiers obliques (a) ; ceux-ci s'enfoncent dans le désert.

«Quand les hommes meurent, ils vont tous, après la mort, sur le chemin des âmes (C). Au centre de ce chemin (en D), tu vois le fraisier qui pousse sur le côté. Il est extraordinairement grand et l'on dit que ses fruits sont délicieux. Un homme se tient près de lui et invite les passants à en goûter. Mais il ne faut pas qu'ils acceptent, car toute âme qui accepte est aussitôt perdue. Ceux qui résistent poursuivent heureusement leur chemin jusqu'aux approches du paradis. En tout, le voyage dure trois ou quatre jours. Soudain, un large fleuve barre la route. Pour le franchir, il n'y a pas de vrai pont. Quelque chose qui ressemble à un tronc d'arbre est posé en travers. Ses racines sont fermement fixées sur l'autre rive. Mais, de ce côté, le tronc est surélevé et n'atteint pas tout à fait la terre ferme. Il y a une petite lacune au-dessus de laquelle les âmes doivent sauter. Le tronc, en outre, bouge constamment. La plupart des âmes font un bond, maintiennent leur équilibre et se sauvent. Mais celles qui ne sautent pas assez loin ou qui glissent du pont tombent dans le fleuve et se changent en crapauds ou en poissons...

«Le Paradis (*Wakwi*) a été fait par Menaboju. Celui-ci a aidé le Grand Esprit lors de la création du monde et ni l'un ni l'autre n'ont d'abord pensé à un Paradis. Les hommes, avaient-ils décidé, seraient heureux sur la terre et satisfaits en cette vie. Mais, l'Esprit du Mal étant intervenu pour produire la méchanceté, la maladie, la mort et des malheurs de toute sorte parmi les hommes, les pauvres âmes se mirent à errer, abandonnées et désespérées. Ce que voyant, le Grand Esprit prit en pitié et ordonna à Menaboju de préparer, à l'Ouest, un paradis où elles puissent se rassembler. Menaboju le fit très beau et fut désigné lui-même pour les y accueillir. Là, elles sont toujours joyeuses, joyeuses et contentes ; elles jouent du tambour tout le jour et dansent. Elles se nourrissent d'une espèce de champignon et d'une variété de bois qui ressemble au bois phosphorescent que l'on voit dans nos forêts.»

Kohl : «Est-ce qu'on chasse là-bas ?»

L'Indien : «Non, la guerre et la chasse sont terminées.»

Kohl : «Mais que sont le chemin et le rectangle que tu as dessinés sur la droite (en X et Z) ?»

L'Indien répondit qu'il voulait désigner le paradis des Chrétiens. «Ils ont aussi un paradis», expliqua-t-il, «mais dans lequel aucun Indien ne peut entrer». Il avoua ne rien savoir de sa nature, mais il l'avait dessiné pour être tout à fait exact dans sa description.

2. *Commentaire de Kohl*

Il explique comment l'Indien fit ce dessin, avec un crayon et du papier : «Mon homme commença à tracer et à mesurer, comme s'il préparait une carte, concentré et silencieux.»

Il ajoute plusieurs remarques intéressantes : «La durée du voyage, de trois ou quatre jours, m'a été confirmée par d'autres et elle concorde à certains égards avec le temps que durent les lamentations et le deuil... Cependant, d'autres estiment que le voyage doit durer plus longtemps puisque c'est souvent pendant des mois que l'on apporte près des tombes de la nourriture et du tabac qui doivent servir au défunt pendant sa migration. De même, le fusil du décédé est mis dans sa tombe pour qu'il puisse tuer quelque gibier au cours de son voyage et on l'y laisse plusieurs mois, jusqu'à ce qu'il soit complètement rouillé.»

« Le fraisier tentateur était présent sur la route des âmes dans tous les récits qui m'ont été faits de cette migration. Mais je n'ai pas pu me faire une idée claire de ce que devenaient les âmes cupides qui en avaient goûté les fruits.»

«Après le fraisier», dit un Indien à qui Kohl avait répété le récit précédent, «un énorme chien est couché sur le chemin. Il surveille le chemin, laisse toutes les âmes passer vers l'ouest sans les molester, mais n'en laisse aucune repartir du monde des âmes vers l'est.»

Ce même Indien fit une remarque au sujet du pont qui enjambe le fleuve : «Ce n'est pas vraiment un tronc d'arbre, bien qu'il en ait l'apparence. En réalité, c'est un grand serpent dont la queue repose sur la rive opposée et qui projette sa tête vers ce côté. Les âmes doivent sauter sur sa tête. Les mouvements du bois ne sont rien d'autre que les ondulations constantes du corps du serpent qui rendent le passage si difficile.»

Plusieurs fois, Kohl essaya de savoir si les âmes qui étaient perdues au fraisier ou celles qui tombaient du pont et étaient changées en crapauds étaient celles des méchants et les autres celles des bons. «Quand on condescendait à me répondre, c'était à peu près pour me dire ceci : «Nous savons que vous, Chrétiens, faites une distinction entre les bons et les mauvais et que vous avez des lieux séparés pour les uns et les autres à la fin du monde. Nous n'avons qu'une seule place pour tous et nous ne savons pas si le Grand Esprit fait cette distinction, ni comment il sépare les bons des méchants.»

Kohl posa aussi cette question : «Vos ennemis mortels, les Sioux, entrent-ils aussi dans votre paradis?»

«Oui», lui fut-il répondu, «on t'a déjà dit qu'après la mort il n'y a plus de guerre. Il n'y a qu'un seul paradis pour tous les sauvages et païens. Là, les Indiens sont tous parents!»

Sur quoi Kohl insista encore : «Mais comment savez-vous tant de choses sur le chemin de la vie, puisque jamais personne n'est revenu de là-bas?»

«Oh! lui dit-on, beaucoup de gens, dans notre tribu, y sont allés et en sont revenus.» Et on lui expliqua que, dans leurs visions, les chamanes accompagnent les âmes jusqu'au paradis, parviennent à détourner l'attention du gros chien et reviennent dire à leurs gens tout ce qu'ils ont vu. De même, de grand malades ou des guerriers laissés pour morts sont revenus à cette vie après que leur âme avait déjà suivi le chemin des morts, passé le fleuve et pénétré dans l'heureuse demeure des Ancêtres.

3. *Observations personnelles*

Dans ses explications, l'Indien ne mentionne pas spécifiquement la Midéwiwin. Doit-on en conclure qu'il n'en était pas membre ou que les idées qu'il exprime ont une autre origine? Assurément non; d'une part, l'arbre de la vie et de la loi «que Dieu a planté en ce monde» ne peut désigner, pour un Ojibway, que la voie de la Midé; d'autre part, la notation pictographique dans son ensemble et le commentaire qui l'accompagne font partie intégrante des enseignements de cette religion, même s'ils n'en donnent pas toujours l'interprétation la plus profonde.

L'accent est mis ici sur la destinée posthume de l'être humain. Cette question, même si elle ne préoccupe peut-être pas au premier chef ceux qui, sur cette terre, vivent déjà avec l'Esprit, n'en conserve pas moins une grande importance religieuse et même sociale : car, pour un initié à qui il est donné d'atteindre, dès son passage dans ce monde, l'«île» d'où aucune migration n'est plus concevable, combien en est-il que la mort viendra surprendre avant qu'ils n'aient gagné le rivage du salut? Même s'agissant d'un Midé du quatrième grade, il faut considérer que l'accès à la dernière loge ne lui est en général accordé qu'à un âge avancé, en sorte qu'il risque de quitter ce monde avant d'avoir pleinement réalisé les potentialités inhérentes au «degré du Grand Esprit». Il lui faudra donc poursuivre sa route pour franchir la distance qui le sépare encore de la station définitive. Le chemin risque d'être plus long encore pour les initiés des grades inférieurs encore que, ayant tous reçu, par leur rattachement à la Midéwiwin, l'éveil spirituel de la seconde naissance, ils puissent eux aussi espérer atteindre sans encombre le séjour d'immortalité. Quant à ceux : jeunes enfants, adolescents et candidats de tous

âges qui étaient promis à la Midéwiwin mais qui sont décédés avant d'y être admis, il existe également la possibilité de les faire naître une deuxième fois en leur conférant une initiation posthume, ou initiation par substitution. C'est alors un adulte, en général un proche parent du défunt, qui est initié à sa place dans le *Djebai Midéwigan* (*Djebai* signifie l'âme du mort; en anglais: *spirit, soul, ghost* ou *shadow*), loge-médecine orientée nord-sud. Les vivants ainsi initiés forment une fraternité spéciale, la *Ghost Society*, qui est une branche de la Midéwiwin³⁷.

Ainsi, pour tout homme qui n'a pas réintégré durant sa vie terrestre le lieu de l'immuabilité, c'est-à-dire en fait, comme le dit l'Indien dont Kohl rapporte les paroles, «pour tous les hommes», le cours de l'existence individuelle continue après la mort physique. Celle-ci n'est qu'un isthme au-delà duquel l'âme, dépouillée de son enveloppe charnelle, doit encore traverser le royaume des ombres (*Nebagizis*, littéralement: la «contrée du soleil couchant»). Elle s'engage donc sur le «chemin des âmes» (*Djebaikuna*)³⁸, aussi appelé le «chemin vers son foyer» (*Kewa-kuna*; en anglais: *homeward road*) parce qu'il conduit les voyageurs vers le «Village des Esprits» (*Djebai-odena*), l'«heureuse demeure des Ancêtres», le Paradis (*Wakwi*).

Ke-go-way-se-kah! («tu retournes chez toi!») s'écrient les vieillards en déposant dans la terre le cadavre d'un des leurs. Et ils placent près de la tombe du défunt un viatique qui lui permettra de gagner sans encombre sa station lointaine. Car la route qui mène au Paradis est semblable à celle de la vie terrestre et, comme celle-ci, soumise aux épreuves de la condition formelle. Le voyage dure quatre jours, dit-on par analogie avec les périodes du cycle annuel, les âges de la vie humaine et les étapes du cheminement initiatique. Mais ces jours ne sont pas ceux du temps terrestre, d'où des variations assez fréquentes dans la durée des rites funéraires. Quant aux épreuves à affronter dans l'Au-Delà, elles sont, comme ici-bas, marquées du double sceau de la responsabilité individuelle et de l'in-

luctabilité des conséquences, mais ceci d'une façon plus rigoureuse encore parce que l'être a épuisé avec son passage dans la forme corporelle un grand nombre de ses possibilités de choix et de rachat et que l'enjeu des dernières alternatives qui le confrontent n'est autre que la vie éternelle.

La première tentation, celle du fraisier, est la plus décisive puisque l'âme qui y cède est «aussitôt perdue». Cette perte est sans doute comparable à la chute au fin fond de l'enfer, à une privation perpétuelle de la capacité d'évoluer, à une désintégration de l'individualité dont les éléments, arrachés de leur centre, sont réduits – diraient les Taoïstes chinois – à l'état de pures «influences errantes». La dernière épreuve, celle du passage du fleuve sur un pont branlant – tronc d'arbre ou serpent – appartient à la mythologie universelle³⁹. Elle implique un saut, puis une marche périlleuse au-dessus d'un abîme: ce qui signifie qu'il y a une solution de continuité entre ce monde et l'autre, le premier étant celui de l'homme et du changement, le second celui de l'esprit et de la permanence. La chute dans le fleuve, suivie d'une métempsycose, est aussi une forme de damnation; moins irrémédiable cependant que la première puisqu'elle renvoie l'être dans le courant des formes (le *samsâra* des Hindous) d'où il pourra quelque jour regagner un état central et un accès à la Lumière spirituelle. Mais ceux qui parviennent à l'autre rive sont sauvés. Ils retrouvent leurs parents et leurs ancêtres, se livrent à leurs jeux favoris, dansent et jouent du tambour, se nourrissent de champignons délicieux qui poussent en abondance. En bref, ils sont restaurés dans la plénitude de leur nature originelle et jouissent jusqu'à la fin des temps de la perfection d'un état transfiguré et incorruptible.

Est-il besoin de souligner à quel point la description du Paradis qui est donnée ici est proche de représentations eschatologiques qui nous sont familières: celle du Paradis des Chrétiens avec ses cantiques, son nectar, ses fleurs et son saint Portier, celle du Paradis des Musulmans avec ses fleuves, ses fruits, ses vierges aux yeux noirs et l'ange Ridwân qui en garde l'entrée? Même si, compte tenu de la capacité d'intellection de la moyenne des hommes, de telles images risquent d'être souvent prises «à la lettre», il n'y a nul mal à cela, bien au contraire, et la valeur éducative, l'efficacité thérapeutique des récompenses paradisiaques justifient largement leur place dans les enseignements religieux. Mais il y a plus, et le caractère anthropomorphique de ces représentations traduit aussi une idée métaphysique, universelle. En effet, vu comme nous le voyons, c'est-à-dire «de la terre», le Paradis est

³⁷ Une description d'initiation par substitution est donnée par Hoffman (*op. cit.*).

³⁸ Selon une autre tradition recueillie par Kohl (*Kitchi-Gami*, p. 213), ce même terme sert à désigner la Voie lactée, ce qui montre que les Ojibways se représentent l'évolution posthume comme un voyage céleste. Cette assimilation symbolique permet même de se demander si les Ojibways, comme les Hindous, n'ont pas connu, ou ne reconnaissent pas, l'existence de deux voies, ou étapes, posthumes: l'une conduisant à la demeure des Ancêtres (équivalent exact du *pîtri-yana*, la «voie des ancêtres» de l'Hindouisme, qui amène l'être humain à la mémoire cosmique, située dans la Sphère de la Lune), et la seconde (la «voie des dieux» – *dêva-yana* – de l'Hindouisme, aboutissant à la station de Brahma, centre de l'Être universel, où s'opère la fusion avec Atmâ, le Principe suprême) qui parviendrait, au-delà du séjour paradisiaque, jusqu'à la Demeure de Kitchi Manido. N'ayant trouvé aucune référence explicite à ce sujet, je ne puis que suggérer cette voie de recherche. (Pour une description détaillée de ces notions dans l'Hindouisme, voir R. Guénon, *L'Homme et son Devenir selon le Védânta*, chapitre intitulé: Le «voyage divin» de l'être en voie de libération.)

³⁹ Voir notamment *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, par R. Guénon (1962), chap. XLIII et XLIV et *The perilous bridge of Welfare* par Doña Luisa Coomaraswamy dans *Harvard Journal of Asiatic Studies* (août 1944). On aura remarqué que la présence du «gros chien» qui empêche les âmes de retourner vers la terre (sauf dans quelques cas exceptionnels où son attention peut être trompée) indique qu'il n'existe pas, chez les Indiens, de conception réincarnationniste des états posthumes, et même qu'un retour de l'âme vers le monde terrestre est pratiquement exclu.

le lieu où notre existence terrestre s'achève et s'accomplit. Autrement dit, c'est au Paradis, et là seulement, que peuvent s'actualiser en mode parfait et définitif toutes les possibilités de notre nature et du monde qui nous entoure. De là découlent deux conséquences. En premier lieu, il est tout à fait normal de retrouver, dans les conceptions relatives au séjour dans l'Au-delà, des variations qui portent l'empreinte des perspectives religieuses et des caractéristiques ethniques prises pour point de départ. Ce qui, dans toutes les représentations du monde futur, se trouve effacé, ce sont les oppositions et les conflits entre individus et – l'Indien y insiste en raison de leur caractère particulièrement ruineux – entre familles, clans et tribus. Mais si des guerres ne sont plus concevables dans un monde où les passions sont éteintes, certaines différenciations, certains cloisonnements, dans la mesure où ils n'entraînent plus les séquelles douloureuses qui étaient leur corollaire sur la terre, restent compatibles avec l'image du Paradis comme modèle idéal du monde d'ici-bas : ainsi, l'Indien pense que les Chrétiens possèdent leur propre Paradis, que celui-ci se trouve dans une tout autre région de l'univers (qu'avec une remarquable intuition il situe à l'est, conformément à l'orientation mystique vers la Jérusalem céleste⁴⁰) et cette séparation lui paraît d'autant plus naturelle qu'il admet ne rien savoir de cette demeure sinon que les gens de sa religion n'y ont pas accès.

Cependant, et c'est là la seconde conséquence du fait que le Paradis est un lieu d'achèvement et d'accomplissement, une dimension nouvelle vient transformer les coordonnées de l'existence terrestre : séjour sans limites spatiales, délices goûtées à jamais, nourritures inépuisables. Pour décrire cet état, l'anthropomorphisme s'allie à un symbolisme plus subtil qui vient en déchirer le voile et l'éclairer d'une signification transcendante : ainsi, le bois, immangeable sur terre, devient une nourriture au ciel ; et pourquoi ? parce qu'il existe dans les forêts américaines une espèce de bois fluorescente, parce qu'aussi – même si l'Indien ne le dit pas – le bois contient en puissance chaleur et lumière, et parce que les âmes désincarnées sont avides de la Lumière qui brille généreusement dans l'Au-delà et capables d'en assimiler toutes les manifestations.

Cette Lumière, n'en doutons pas, est celle du Grand Esprit, celle que le Midéwinini aspirait à voir

⁴⁰ Il existe aussi, chez les Midés du Minnesota, une tradition selon laquelle le Paradis se situe à l'est. F. Blessing (communication personnelle) précise à ce sujet que dans leurs émouvantes cérémonies funéraires, les Midés recommandent à leur compagnon décédé de se diriger vers l'est pour gagner le Village des Esprits gardé par Wabeno, l'Esprit (ou le Vent) de l'Orient. Il explique aussi que l'idée impliquée dans cette localisation est qu'à la fin du chemin de la vie terrestre, qui va d'est en ouest comme nous l'avons vu, l'esprit poursuit sa route en contournant la terre pour réintégrer le lieu de sa première naissance (qui a eu lieu, virtuellement au moins, à l'est, à l'entrée dans la première loge). Il ajoute que «ce chemin de vie d'est en ouest, puis d'ouest en est, est symbolique du trajet emprunté par les Ojibways dans leur migration» (cf. fig. 18, où ce retour à l'origine est clairement indiqué sur la pictographie).

en ce monde et qui, au terme du grand voyage de l'âme, dispense à tous les êtres un égal bonheur. C'est par elle que les corps glorieux des Ancêtres sont rendus désormais insensibles à la faim, au froid, à la maladie et à la corruption. Et c'est elle qui illumine les cœurs et les remplit d'amour et de béatitude.

* * *

Quelques mots encore, avant de nous éloigner des loges de la Midéwinin, sur ce qui constitue le message essentiel de cette religion, message qui est identique à celui de toutes les religions jamais révélées à l'humanité.

C'est une vérité inéluctable que, comme l'enseigne le Coran, «toute âme goûtera la mort». C'en est une autre non moins fortement évidente – et qu'il a fallu tout le prométhéisme de quatre siècles d'humanisme, de rationalisme et de scientisme pour faire oublier, et même nier, par des millions d'êtres humains –, c'est une autre vérité évidente, et qu'aucun fait scientifique ne verra jamais contredire, que ce qui est mortel a nécessairement sa source de vie ailleurs qu'en soi-même. C'est pourquoi ceux qui cherchent la source de la vie – le «Vivant qui ne meurt pas», dit encore le Coran – s'efforcent de réaliser activement, dès leur passage en ce monde, l'effacement de ce qui, en eux, est mortel : l'âme passionnelle, la pensée intéressée, en un mot : le moi, l'ego. Les Midéwininis ne diffèrent pas en cela des *yogis* de l'Inde, des *arahant* – les purs – du Bouddhisme, des *hassidim* – les pieux – du Judaïsme, des anachorètes chrétiens – «ceux qui s'écartent du monde» – ou des soufis de l'Islam qui se nomment eux-mêmes «voyageurs sur le chemin de Dieu» (*sâlikûn 'alâ tariqati' Llâh*). Chez les Midés, la quête de l'immortalité revêt même un aspect si méthodique que l'on a pu en dresser un parallèle saisissant avec les mystères orphiques de l'Ancienne Grèce⁴¹.

Tous ces «chercheurs de vie», et eux seuls, parce qu'ils accomplissent volontairement le grand sacrifice de l'âme, sont ramenés aux sources de la vie, de l'amour et du bonheur véritables. Ils communient avec l'Esprit de Vérité, le Verbe qui, selon l'Évangéliste, est Dieu, qui est la Vie, la Lumière des hommes, «habite parmi nous» et «donne à ceux qui le reçoivent le pouvoir d'être faits enfants de Dieu ;» ils communient avec Kitchi Manido, le Grand Esprit, qui, lui aussi, habite parmi nous et en nous et, ainsi que nous le rappelait naguère un vieux chaman ojibway, «donne la vie, la lumière et la sagesse».

Epilogue

À la fin de l'étude souvent citée dans ces pages, l'ethnologue Hoffman signalait qu'un traité venait d'être signé entre le Gouvernement des États-Unis et les Ojibways, aux termes duquel ceux-ci devaient céder les territoires qui leur restaient, soit 4 millions

⁴¹ Hartley Burr Alexander, *The World's Rim*, Lincoln, 1953 (chap. VII).

d'acres, et s'installer sur quelques réserves (Red Lake et White Earth) pour y posséder la terre *in severalty* (en communauté). De ce fait, les Indiens devenaient citoyens des Etats-Unis, leurs liens tribaux allaient être rompus, leurs anciennes traditions et leurs rites ancestraux abandonnés.

C'est pourquoi du reste, conscients du danger qui menaçait leurs cérémonies, les vieux Midés avaient accepté de divulguer à Hoffman un grand nombre de leurs connaissances, espérant ainsi les préserver pour les générations à venir.

«Il n'est guère douteux que ces cérémonies seront encore pratiquées, en secret, à intervalles irréguliers», concluait Hoffman ; «mais, sous la garde vigilante des autorités nationales, il est peu probable qu'elles soient exécutées de façon quelque peu complète, et il ne s'écoulera guère de temps avant que la Midéwiwin ne soit devenue une tradition du passé.»

Ces lignes datent de 1885. Pourtant, en juillet 1963, dans une étude consacrée à des rouleaux d'écorce de bouleau dont la signification venait de lui être expliquée par des chamanes ojibways, Fred Blessing notait : «Il existe encore de solides adhérents qui pratiquent (la Grande Médecine) dans le Minnesota...»⁴². Dans une lettre plus récente encore, cet ami m'écrivait – et ses paroles m'ont frappé comme étant le plus bel hommage qui puisse être rendu au génie ojibway : «N'est-il pas singulier que les grandes civilisations des Aztèques et des Incas, malgré leurs vastes temples de pierre, leurs villes, leur riche culture, se soient effondrées, alors que les Ojibways, avec leurs périssables huttes d'écorce, ont résisté à l'épreuve du temps, et que leur seul temple, leur seul monument, qui est la religion de la Grande Médecine, est toujours présent?»

⁴² *The Minnesota Archaeologist*, juillet 1963, p. 104.

Références bibliographiques

La littérature consacrée aux Ojibways et à leur organisation religieuse et sociale est très abondante. Sister M. Inez Hilger en a dressé une liste assez exhaustive qui comprend 274 titres (mais s'arrête en 1947) dans l'ouvrage plusieurs fois cité au cours de cet essai : *Chippewa Child Life and its Cultural Background*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, *Bulletin* 146, Washington, 1951, pp. 173-187.

Cette liste pourra être complétée par la bibliographie donnée dans l'ouvrage récent de Ruth Landes, *Ojibway Religion and the Midéwiwin*, The University of Wisconsin Press, 1968. (Les données contenues dans cette étude, recueillies chez les Ojibways du Minnesota et du nord-ouest de l'Ontario vers les années 1930-1935, auraient pu, si elles avaient été disponibles plus tôt, servir à illustrer de nombreux points de notre essai).

M. Fred K. Blessing, dont les communications personnelles ont toujours été identifiées dans notre essai et qui est déjà l'auteur de nombreux articles (parus en particulier dans *The Minnesota Archaeologist*), travaille depuis de nombreuses années à la rédaction d'un manuel sur les Ojibways du Minnesota qui, s'il peut voir le jour, représentera certainement la somme la plus importante et la plus authentique de connaissances jamais recueillie sur la Midéwiwin.

Les ouvrages spécialisés les plus souvent cités et utilisés pour notre étude ont été les suivants :

- Densmore F., *Chippewa Music* (v. réf., n. 5).
- Hilger I., *Chippewa Child Life* (v. réf. *supra*).

- Hoffman W. J., *The Midéwiwin... of the Ojibway* (v. n. 7).
- Kohl J. G., *Kitchi-Gami* (v. n. 23).
- Warren W. W., *History of the Ojibway Nation* (v. n. 12).

Des références ont également été faites aux auteurs ci-après :

- Balikci A. (v. n. 2).
- Blessing F. K. (n. 8, 15 et 42).
- Casagrande J. B. (n. 6).
- Diamond Jenness (n. 25).
- Hewitt J. N. B. (n. 29).
- Hofsinde R. (n. 20).
- Lambert R. S. (n. 5).
- Müller W. (n. 21).
- Radin P. (n. 29).
- Schoolcraft H. R. (n. 4 et 30).
- Tanner J. (n. 14).

Enfin, pour la compréhension en profondeur des mythes et symboles de la Grande Médecine et des religions amérindiennes du Nord, ainsi que pour l'interprétation du sens universel de ces mythes, les études qui nous ont été de la plus grande assistance sont celles de :

- Alexander H. B. (v. n. 29, 31 et 41).
- Brown J. E. (n. 32).
- Schuon F. (n. 29 et 32).

ainsi que celles de R. Guénon sur la métaphysique du Vê-dânta (n. 38) et les sciences sacrées (n. 39)

Zusammenfassung

«Ist es nicht erstaunlich..., dass die bescheidenen Ojibways mit ihren leicht verderblichen Rindenhütten, dem Zahn der Zeit widerstanden haben, und dass ihr einziger Tempel, ihr einziges Monument, das die Religion der Grossen Medizin ist, bis heute überlebt hat?» Das schrieb letzthin ein amerikanischer Anthropologe, Fred Blessing, der seit über 30 Jahren die indianischen Reservate in den Wäldern Minnesotas, wo etwa noch 20 000 Ojibways (Chippewas) leben, erforscht, an den Autor dieses Artikels. Fred Blessing, den J.-L. Michon 1958 im Reservat der Tausend-Seen kennenlernte, war die geeignete Person, dem Autor die Welt der Grossen Medizin zu erklären.

Der Ausdruck «Grosse Medizin» ist die Übersetzung durch die ersten französischen Entdecker des Algonquin-Wortes *Midé*, das «Heilige», d. h. alles was die Menschen mit den übernatürlichen Wesen *verbindet* und vor allem mit dem höchsten unter ihnen, dem Schöpfer oder Grossen Geist (*Kitché Manido*).

Das *Midé* ist also im wahren Sinn des Wortes eine *Religion*. Der Name «Grosse Medizin» ist zutreffend, da die Menschen, der höheren Realitäten beraubt, Verirrt und Kranke sind, die allein durch die «Grosse Medizin» auf den richtigen Weg zurückgeführt und geheilt werden können.

Den «Weg des Lebens» wiederzufinden ist das Ziel der Mitglieder der *Midéwiwin*, der Gesellschaft der Medizinmänner (die den Männern und Frauen offen steht).

Ein ausdrucksvoller Symbolismus prägt die Ursprungsmythen dieser Gesellschaft sowie ihre Rituale und Liturgie. Die wichtigsten davon werden aufgezählt: die Medizinhütte, in welcher die Initiation stattfindet, ist das Abbild des ganzen Universums; die heiligen Pfähle und die Medizinbeutel sind die Attribute der vier Initiationsgrade; die Wassertrommel, die rythmisch die heiligen Gesänge begleitet, stellt den Kosmos dar, aus dem die Stimme des Grossen Geistes ertönt.

Die Ritualmuschel ist das wichtigste sakramentale Objekt, das den Initiationstod und die Geburt zu einem neuen Leben gibt und das Herz des Aufzunehmenden mit der Quelle des Lebens vereinigt: der Gebrauch der *Megis* (Ritualmuschel) während den Zeremonien wird anhand einer Bilderschrift kommentiert und illustriert, der sich die Ojibway-Schamanen auch zur Übermittlung ihrer Lehre an Novizen und zur Memorierung der heiligen Gesänge bedienen.

Mit Hilfe von Bilderschriften, von auf Birkenrinde gravierten Brevieren und der Erklärungen der Schamanen an verschiedene Ethnologen und Reisende, versucht J.-L. Michon, die Progression der Eingeweihten durch die vier grossen Etappen (mit Prüfungen und Spezialgnaden) auf dem Weg des Lebens, zu beschreiben.

Der Eingeweihte befindet sich am Ende dieser Progression in einem Zustand der vollkommenen Stabilität wie eine Insel in bewegten Wassern. Er ist wiederhergestellt in der Fülle des Urzustandes und wird ein Vorbild und Licht für sein Volk.

Jean-Louis MICHON. Né en 1924 à Nancy (France). A fait des études universitaires de droit, lettres et sciences politiques à Paris. Attiré de bonne heure par l'étude comparative des religions, a séjourné plusieurs années au Proche-Orient et s'est adonné à l'étude de l'arabe et de la civilisation musulmane. Travaille depuis 1955 dans les services linguistiques des organisations internationales de Genève. A obtenu en 1966 le grade de docteur ès lettres à la Sorbonne, avec une spécialisation en études islamiques. Fait partie du Conseil consultatif de la Fondation Ludwig Keimer pour les recherches comparées en archéologie et en ethnologie, créée à Bâle en 1969.