

---

# Les rires du rituel : humour, jeux et guérison chez les Atikamekw

Laurent Jérôme *Université Laval*

---

**Résumé :** Certains rituels, comme la sweat lodge (loges à sudation ou sueries), occupent une place centrale dans les processus actuels de guérison en milieux autochtones au Canada. Par ailleurs, dès les premiers contacts, la littérature a montré la part essentiel du rire dans les relations sociales au quotidien. À partir de ces deux constats validés par un travail de terrain mené auprès des Atikamekw de Wemotaci (Québec), l'article montre comment le rire peut être mobilisé dans le domaine rituel. Il devient alors un incontournable révélateur des défis posés par la résolution de conflits, l'expression des émotions, le soin de traumatismes ou la communication intergénérationnelle.

**Mots-clés :** rire, humour, guérison, rituel, autochtones, Atikamekw

**Abstract:** Certain rituals, like the sweat lodge, occupy a central place in contemporary indigenous healing practices in Canada. In addition, as of first contact, the literature shows the essential part played by laughter in daily social relations. Starting from these two facts and supported by fieldwork carried out at Atikamekw de Wemotaci (Quebec), this article shows how laughter can be mobilized in the ritual domain. The challenges posed by the resolution of conflicts, the expression of emotions, the care of trauma, or intergenerational communication are then revealed.

**Keywords:** laughter, humour, healing, ritual, indigenous, Atikamekw

One of the rather curious things about homo sapiens is laughter, one of the three common convulsive behaviors of people in daily life, the others being grief and orgasm.  
—Gregory Bateson 1969

One of the best way to understand a people is to know what makes them laugh. —Vine Deloria, Jr. 1988

## Introduction

À quelques exceptions près, les anthropologues n'ont pas pris au sérieux l'invitation lancée par Deloria (1988 [1969]) aux « experts » et « spécialistes » des questions autochtones. La piste paraissait pourtant originale et pleine de potentiel pour l'époque : privilégier l'analyse du rire et de l'humour afin de connaître différemment ces « Indiens d'Amérique » dont on se mettait de nouveau à parler, mais seulement pour mettre en évidence à quel point ils dépérissaient et avaient besoin d'aide. Le rire n'a certes jamais été un thème central en anthropologie, comme il a pu l'être dans d'autres disciplines telles que la philosophie avec Henri Bergson (1924), la psychanalyse avec Freud (1928, 1988) ou la littérature avec Mikhaïl Bakhtine (1970). L'importance des plaisanteries et de l'humour, dans les relations sociales et la communication humaine notamment, a néanmoins fait l'objet de quelques analyses anthropologiques très inspirantes, avec les travaux de Alfred Radcliffe-Brown (1940, 1949), de Gregory Bateson (1969) ou de Mary Douglas (1968). S'intéressant à ce qui peut faire rire les Indiens, Pierre Clastres (1974) a par ailleurs montré pourquoi les Chulupi du Chaco paraguayen, dans deux de leurs mythes, rient à gorge déployée des aventures d'un grand-père chamane incestueux et des péripéties d'un jaguar maladroit. Grâce au récit, nous dit Clastres, les Chulupi peuvent rire de ces deux personnages qui inspirent habituellement crainte et respect. Clastres pointe ici la fonction cathartique du mythe qui libère « [...] une passion des Indiens : l'obsession secrète de rire de ce que l'on craint » (Clastres 1974:128).

La plupart des auteurs qui se sont intéressés aux pouvoirs du comique en milieux autochtones ont vu dans certaines formes du rire expressions et outils de résistance. Ainsi, dans son étude des relations entre jésuites et Amérindiens nomades de la Nouvelle-France, Alain Beaulieu montre comment la dérision pouvait agir comme stratégie de résistance face aux tentatives assimilatrices des missionnaires. Certains Montagnais de Tadoussac, écrit-il, « ridiculisent le discours des jésuites (JR, 16:38, 140; 24:192) cherchant parfois à les réduire au silence » (Beaulieu 1990:127). La dérision et les moqueries visaient également les membres de son propre groupe : « Cible des sarcasmes et des moqueries (JR, 20:262, 266), les convertis sont accusés notamment de se prendre pour d'autres : "[...] les Sauvages [de Tadoussac] se moquaient de lui [un converti] sachant qu'il priait Dieu, disant qu'il voulait devenir jésuite, qu'il voulait paraître avoir de l'esprit" (JR, 16:98) » (Beaulieu 1990:127)<sup>1</sup>. Fikret Berkes (1986) a montré quant à lui comment l'humour pouvait être un révélateur des tensions entre catholiques et « traditionalistes » chez les Cris de Chisasibi. Chez les Inuit, c'est Jean L. Briggs (1994) qui a documenté le pouvoir de l'humour dans le règlement de conflits internes. Lawrence Gross (2007) a pour sa part insisté sur l'importance du silence dans le statut et la provocation du comique chez les Anishinaabeg (Ojibwas). Plaisanteries, railleries, moqueries sont reconnues dans la littérature existante comme des formes particulières de communication qui assurent certaines fonctions de régulation de l'ordre social, permettant ainsi l'évacuation d'épisodes de stress, de traumatismes, de conflits ou de tensions<sup>2</sup>. Les cibles de ces moqueries peuvent être tout autant les missionnaires, les anthropologues et les chercheurs en général, que les visiteurs et les étrangers, ou encore les personnes considérées comme dissidentes à l'intérieur de leur propre groupe.

Mais qu'en est-il du rire dans les rituels? Je propose dans cet article<sup>3</sup> non seulement d'insister sur les fonctions du rire mais également de proposer une lecture des contextes et des moments favorables à ses expressions dans la sphère rituelle. Cette association entre rire et rituel a été motivée par deux constats ethnographiques, développés dans les deux premières parties du texte, soit, en premier lieu, l'omniprésence du rire et de l'humour dans les relations sociales au quotidien, et en second lieu, la place centrale de certains rituels dans les processus actuels de guérison individuelle et communautaire.

Trois rituels pratiqués aujourd'hui chez les Atikamekw de Wemotaci et dans d'autres communautés du Québec et du Canada seront ensuite présentés afin de montrer, d'une part, comment le rire, à travers différentes expressions telles que les plaisanteries, l'humour, la dérision, le jeu ou

la fête participe à la continuité de ces pratiques rituelles et des savoirs qui y sont reliés, mais aussi afin de mettre en évidence, d'autre part, ce qu'il révèle des capacités d'adaptation des Atikamekw au contexte social changeant. Si les thèmes du mieux-être et de la guérison rituelle restent en toile de fond de l'analyse, il sera surtout question des circonstances particulières dans lesquelles le rire peut intervenir *au sein* et *autour* de certains rituels. En effet, de quoi les Atikamekw Nehirowisiwok rient-ils dans ces circonstances-là? L'observation des transformations et innovations (ap)portées par les nouvelles générations sera par ailleurs l'occasion d'une autre interrogation : peut-on transmettre un *savoir-rire*?

### Le rire au quotidien

L'importance du rire et de la plaisanterie dans les relations sociales peut souvent prendre, chez les Atikamekw comme dans d'autres groupes, la forme particulière de la raillerie. Lejeune rapportait déjà ce fait il y a quelque 400 ans : « Je ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus mocqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais. Leur vie se passe à manger, à rire, et à railler les uns des autres, et de tous les peuples qu'ils connaissent » (Lejeune 1634:30).

Groupe traditionnellement nomade de chasseurs-collecteurs de la Haute-Mauricie, les Atikamekw, au nombre de 6000 environ, vivent aujourd'hui dans les trois communautés d'Opitciwan, de Manawan et de Wemotaci, ainsi que dans les régions urbaines de La Tuque, Montréal et Québec. Qu'ils vivent en ville ou dans les communautés, de nombreux Atikamekw rencontrés lors de cette recherche, femmes ou hommes, adolescents ou adultes d'un certain âge, usent des plaisanteries pour créer et entretenir les relations sociales, maîtrisant et maniant l'art de rire *avec* et *de* quelqu'un.

Ainsi, on se moque d'un Innu incapable de nouer ses lacets de chaussure pour cause de bedaine volumineuse, d'un Algonquin de Wemotaci à qui l'on demande s'il n'est pas perdu et s'il cherche son chemin. On rit d'un accent de Manawan, d'une expression d'Opitciwan ou du propriétaire d'une auto trop vieille pour rouler mais qui roule encore (le char d'un Indien ne meurt jamais!). On raille le pêcheur qui revient bredouille ou celui qui a rejeté à l'eau ses poissons trop petits pour être mangés, mais aussi celui qui n'a pas voulu les relâcher pour montrer qu'il ne rentrait pas bredouille. On fait des gorges chaudes du pêcheur revenu bredouille, mais qui a vu le plus gros brochet de toute sa vie de pêcheur sauter par-dessus son canot. On tourne en ridicule le chasseur qui avait un orignal dans le viseur mais qui l'a fait fuir d'avoir juré en s'apercevant qu'il avait laissé le cran de sécurité. On rit de celui qui n'a

pas tué d'orignal, mais qui en a vu un de tellement proche qu'il pouvait le chatouiller avec son fusil. On se moque du chien qui est à l'image de son maître, ou du maître qui est à l'image de son chien. En entrant dans le centre de santé, on dit qu'on est gynécologue, alors qu'on est préposé à l'entretien ...

Les visiteurs, touristes, étrangers de passage et enseignants travaillent tous, dans les premières semaines, à essayer d'établir les frontières entre la réalité et la plaisanterie. « Formés au terrain », on pourrait croire les anthropologues mieux armés pour ce faire, mais ils ne sont pas épargnés. Plusieurs anecdotes rapportant la naïveté ou les maladresses de chercheurs qui ont séjourné à Wemotaci rythment les soirées dans les campements familiaux. Profitant de leur désir de se faire accepter et de se montrer constamment sous leur meilleur jour, on ne manque pas une occasion de tester leur naïveté, de les tourner en ridicule et de retourner contre eux carnets, caméras et autres ustensiles d'enquête. Plutôt que de reproduire ici ce qui m'a été raconté sur d'autres, je me plierai à l'exercice de l'autodérision.

Dans les premières semaines de terrain, alors que de nombreuses personnes s'étaient réunies dans un campement familial pour assister au découpage d'un orignal tout juste abattu, un Atikamekw âgé d'une cinquantaine d'années prit entre ses mains la gorge encore sanguinolente de l'animal. Il s'assit devant le feu de camp et commença un récit sur les méthodes traditionnelles de conservation et d'utilisation de cette partie de l'orignal. Si elle était bien conservée, la gorge pouvait servir notamment à imiter le cri du mâle, et attirer ainsi ses congénères femelles. Pour appuyer son récit, il me montrait la base de la gorge qui, je ne pouvais que le constater, était le dessin parfait des formes du menton, de la bouche et du nez d'un être humain. Jacquot, sur un ton grave et convaincant, débitait son argumentation en prenant la peine de me préciser qu'à cette époque, les Atikamekw n'avaient pas encore de « *call* » en écorce, tels qu'on les utilise aujourd'hui pour appeler l'orignal. Mais la technique d'appel était la même : le chasseur déposait la gorge sur sa bouche, appuyait fermement pour ne laisser aucun trou d'air, puis soufflait très fort pour faire vibrer la chair qui composait l'intérieur de la cavité. Les vibrations provoquées par le souffle permettaient de reproduire le cri de l'orignal. Les autres Atikamekw écoutaient attentivement, concentrés et impassibles devant le récit de Jacquot. Le ton grave du conteur, ses gestes lents et son regard noir, le contexte du récit (un campement familial durant les semaines culturelles, autour du feu de camp), le moment choisi pour raconter (après avoir arrangé et dépecé l'orignal), les membres présents dans l'assistance (quelques jeunes

enfants, de nombreux adolescents), tous ces éléments participaient à transformer ce récit en un moment privilégié de transmission des savoirs. Je n'attendais qu'une dernière chose après avoir littéralement bu les paroles de Jacquot : qu'il me tende la gorge pour que je puisse à mon tour expérimenter cette technique. Mon vœu fut bien sûr immédiatement exaucé. Je pris la gorge qu'il me tendait, je soufflai, rougis, repris mon souffle, recommençai. Mais les seuls bruits que je pus émettre furent ceux d'un souffle confronté à un obstacle impossible à percer. Découragé, j'abandonnai, laissant apparaître la forme de cette gorge imprimée au sang sur mon visage. L'assistance, complice et actrice discrète de la farce, laissa alors éclater son soulagement dans des rires tonitruants qu'elle n'aurait visiblement pas pu retenir plus longtemps. Jacquot riait aux larmes. Je m'efforçai de ne pas rire trop jaune, car comme le suggère Radcliffe-Brown, je ne pouvais pas m'offusquer devant ce qui était établi comme une tradition!

« "Joking relationship" is a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease or make fun of the other, who in turn is required to take no offence » (Radcliffe-Brown 1940:195).

Bien avant les savoir-faire de la chasse, du tannage de peau ou de la pêche au filet, on m'a ainsi rapidement transmis le « savoir rire de soi », habileté qui devrait par ailleurs être la qualité première de tout chercheur de terrain en milieu autochtone ...

### Le dynamisme des mondes rituels

Mais je mis plus de temps à comprendre que ce rire là, présent au quotidien dans les relations sociales, pouvait être aussi celui de certains rituels. À Wemotaci, comme dans de nombreuses autres communautés atikamekw, innue ou crie, un certain nombre de rituels traditionnels rythment aujourd'hui les processus de socialisation des enfants et des adolescents. Ils sont utilisés dans les pratiques de guérison individuelles et communautaires ou donnent lieu à des rassemblements spirituels annuels (voir notamment Tanner 2004). Par rituel traditionnel, il faut entendre les pratiques et les savoirs, habituellement reconnus aux groupes algonquiens du subarctique, qui permettent d'exprimer et d'entretenir des relations sociales particulières avec les entités humaines et non-humaines qui peuplent l'environnement. Parmi ces rituels, on peut citer les cérémonies du placenta, du nouveau-né, des premiers pas, des raquettes, du premier gibier, de l'ours ou de la loge à sudation. D'autres rituels comme la danse du soleil ou de la pluie, de la pipe ou du lever du soleil sont pour leur part de facture plus récente chez les Atikamekw.

Afin d'éviter les raccourcis essentialistes et de figer les traditions atikamekw dans le temps, il convient de comprendre ces rituels à travers les circulations, les échanges, les refus et les contestations qui forment le fil conducteur des expériences et des processus actuels d'appropriation culturelle et d'affirmation identitaire en milieu autochtone postcolonial. Malgré les politiques d'assimilation, l'école obligatoire et les tentatives d'éradication par les missionnaires, ces rituels s'inscrivent en effet aujourd'hui, et ce, depuis le début des années 1980, dans des processus complexes d'échanges, de circulation et de transmission des savoirs. Ces processus ont été largement initiés et portés par ces femmes et ces hommes qui ont fréquenté les pensionnats catholiques pour Autochtones. La plupart des officiants de ces rituels sont aussi enseignants, personnes ressources en culture et en éducation, travailleurs et intervenants sociaux. Ils ont entamé leur propre processus de guérison dans les années 1980, organisant échanges et rencontres avec d'autres groupes, tels que les Cris ou les Anishinaabeg (Ojibwas), menant des recherches personnelles dans les archives ou réalisant des entrevues avec les aînés. Ils ont grandement contribué à inscrire ces rituels dans le quotidien de leur communauté. Ces rituels ont généralement lieu à l'automne, lors des semaines culturelles organisées deux fois par année, afin de permettre aux familles de rejoindre leur campement familial. Ils peuvent parfois être tenus la fin de semaine, à l'arrière des maisons, alors que d'autres sont organisés l'été, dans le cadre de rassemblements spirituels réunissant différents groupes du Québec, du Canada et des États-Unis. Le powwow de Wemotaci est ainsi organisé chaque été depuis 1997, à la fin du mois d'août.

Dans cet univers rituel dynamique, trois pratiques ont retenu mon attention : la cérémonie des premiers pas, la loge à sudation et le powwow. Si la place manque ici pour pouvoir retracer l'histoire récente de chacun de ces trois rituels, je soulignerai cependant la place importante qu'y occupent le rire et le jeu.

### **Le jeu et la cérémonie des premiers pas**

Les analyses les plus connues de la relation entre *rituel* et *jeu* sont sans doute celles qui touchent aux rites d'inversion : le travestissement des oncles maternels Iatmul dans la cérémonie du *Naven* (Bateson 1956, 1958; voir également Handelman 1977, 1979) ou le carnaval perçu comme un *désordre* mettant en valeur *l'ordre* en sont les meilleurs exemples. En milieux autochtones, il faut chercher du côté du chamanisme, des Inuit et des Aborigènes australiens pour trouver quelques références au rire et au jeu dans les rituels. Roberte Hamayon (1995, 2000) a

ainsi consacré deux contributions dans lesquelles elle utilise le *jeu* pour éclairer ce rapport particulier qu'entretiennent les chamanes mongols et sibériens avec les esprits : jeux des corps et des mots à travers les sauts, les cris, les chants, le tambour du chamane (voir également Laugrand 2008). Le jeu intervient aussi dans la relation des Aborigènes australiens avec le domaine du rêve (Poirier 1996), un jeu qui « comporte un sérieux qui lui est propre, voire un sérieux sacré » (Gadamer 1976:27 dans Poirier 1996:268). Dans le rituel, le jeu et le rire sont bien souvent liés et interviennent à des moments clés, comme ont pu le montrer Turner (1969) ou Lyons et Lyons (1985).

Très peu documentée dans la littérature portant sur les groupes algonquiens du Québec (voir Jérôme 2008), la cérémonie des premiers pas entre dans la catégorie des rites de passage, autrement appelés rituels de la première fois, soulignant les premières performances significatives des enfants, adolescents et jeunes adultes : premières menstruations, chasse du premier petit gibier (perdrix, lièvre) et du premier gros gibier (orignal, ours), première marche en raquette... Lors de mes premiers séjours sur le terrain<sup>4</sup>, un consensus s'est rapidement dégagé autour de l'autorisation d'accès à la cérémonie des premiers pas : c'est un rituel social, contrairement à d'autres pratiques marquées par la dimension du « sacré-secret ». J'ai ainsi pu assister à douze cérémonies entre 2002 et 2009, en tant que simple spectateur, voire même en tant que participant actif jouant le rôle de parrain.

Guidé par un proche parent ou un ami de la famille, le jeune enfant doit sortir de la tente, marcher sur un chemin fait de branches de sapin et ramasser divers objets qui ont été déposés au pied d'un arbre fraîchement coupé, décoré et planté en face de la porte de la tente. Si c'est un garçon, l'enfant portera un fusil de bois. Si c'est une fille, elle portera une hache. Après avoir simulé le tir sur un animal, généralement un castor, une oie ou un lièvre placé au pied de l'arbre, l'enfant revient vers l'intérieur de la tente tout en traînant l'animal derrière lui. Il est félicité par les membres de sa famille, grands-pères et grands-mères, parrains et marraines. Il présente alors un sac, ramassé lui aussi au pied de l'arbre, aux parents et grands-parents de même sexe. Ce sac contient généralement de la nourriture et du tabac, que l'enfant devra ensuite partager à l'extérieur de la tente avec l'ensemble des personnes présentes à la cérémonie. On demande parfois à un joueur de tambour de clore la cérémonie par un chant réalisé au son du tambour à main.

Ce rituel de la première fois s'intègre ainsi dans une représentation singulière de l'espace, de l'environnement et de l'organisation sociale. Il exprime la relation entre

l'intérieur et l'extérieur, entre le camp de chasse et la forêt, entre l'espace habité, domestique (intérieur de la tente) et l'espace extérieur (la forêt, le monde des esprits). Le circuit qu'emprunte l'enfant rappelle la chasse considérée comme un voyage, comme un itinéraire dont le point de départ et de retour est l'espace domestique : le chasseur quitte l'espace domestique, s'éloigne du campement, part en direction de sa proie dans la forêt, revient vers le campement avec celle-ci et partage la nourriture avec les membres de sa famille<sup>5</sup>. La relation entre espace intérieur et extérieur concerne également les activités des femmes, chargées de recouvrir le sol de l'habitation avec des branches de sapin, de couper du bois et d'entretenir le feu. Dans le contexte d'une vie sédentaire, cette distinction entre espace intérieur et espace extérieur reste prédominante dans le rituel des premiers pas, notamment lorsque celui-ci est organisé dans les campements familiaux du territoire. Mais aujourd'hui, c'est bien plus l'accueil de l'enfant par la communauté toute entière que l'on vise à souligner. De nombreuses cérémonies se font d'ailleurs dans la communauté même, à l'arrière des maisons.

Dans ce rituel, le rire apparaît d'abord en réaction face aux erreurs ou aux maladroites de l'enfant dans la prestation rituelle : l'enfant fait le tour de l'arbre à l'envers; il échappe une partie du contenu de son sac; il ne veut pas sortir de la tente ou pleure dès qu'il fait ses premiers pas sur les branches de sapin. Il arrive parfois que l'animal traîné se détache de son fil ou que le contenu du sac, essentiellement composé de nourriture et de tabac, soit englouti par l'enfant alors qu'il était destiné à la famille. Ces erreurs, maladroites ou imprévus sont corrigés subtilement, soulignés avec légèreté et humour, provoquant des rires de compassion et d'encouragement de l'assistance.

Limitation de l'activité adulte propre au sexe de l'enfant représente la principale dimension ludique de ce rituel. Même si certains enfants sont retenus par la timidité et la gêne sur le seuil de la tente, ils retrouvent leur plaisir au moment de ramasser les objets au pied de l'arbre, d'imiter le tir du chasseur ou de simuler la coupe de bois. Sculptés généralement par un membre de la famille, le fusil et la hache en bois sont élevés au statut de jouet. Certains enfants font mine de tuer le gibier (*game*) et reviennent dans la tente, le torse gonflé, signe d'une grande fierté.

Comme dans la plupart des rituels, la cérémonie des premiers pas se termine par un grand festin, le *makushan*. Au temps du nomadisme, le *makushan* (grand festin, grand rassemblement de réjouissance) était organisé pour fêter les retrouvailles en famille ou pour souligner le départ vers les territoires de chasse. Le repas débutait

avec des danses et des chants au tambour à main, généralement réalisés par un aîné. Les danses pouvaient donc accompagner ces grands repas, mais contrairement à ce que l'on entend parfois, le *makushan* n'est pas une danse en soi. Aujourd'hui, ces repas sont très courus, en particulier du fait qu'ils proposent du gibier qui n'est pas accessible à toutes les familles de la communauté. À Wemotaci, la chasse est l'activité de quelques-uns. Lorsqu'un orignal est tué par un chasseur, celui-ci le partage d'abord avec les personnes qui l'accompagnaient ou avec celles venues le rejoindre pour l'aider au découpage et au transport. Il distribue ensuite des morceaux aux membres de sa famille et à des amis. Ainsi, le partage peut-il prendre deux formes : le don de l'animal tué ou du poisson pêché et l'invitation au *makushan*. La préparation des plats cuisinés pour le *makushan* peut prendre toute une journée et montre une grande diversité : côtes, filets, boudin, tête fromagée, museau d'orignal (*mos*), soupe de perdrix (*periw*), bernache, castors (*amiskw*), toujours accompagnés de banique (pain traditionnel). Le « hamburger atikamekw » a également beaucoup de succès : un morceau de banique frit fourré d'un mélange de viande hachée d'orignal, de patates, d'oignons et de sauce blanche. Le *makushan* est donc avant tout un moment de réjouissance, de rencontre, de célébration et d'échanges qui marque en même temps la fin de l'activité rituelle.

Dans la cérémonie des premiers pas, l'enfant est au cœur du rituel en tant que participant actif. Le jeu, le rire et la fête s'inscrivent en tant que principes relationnels du rituel dans une perspective particulière : celle d'y trouver du plaisir. C'est moins la portée symbolique du rituel qui est alors valorisée (même si elle reste essentielle) que l'aspect relationnel entre les acteurs du rituel : enfants, parents, famille, amis, communauté. On retrouve aussi cette dimension relationnelle dans les cérémonies du powwow.

### Fêtes et socialité dans les powwows

Les powwows ont donné lieu à quelques travaux marquants en anthropologie et en ethnomusicologie (voir entre autres Buddle 2004; Blundell 1985; Ellis 2003; Lassiter 1998; Preston 1985). Ils se déroulent principalement entre mai et novembre de chaque année, le temps d'une fin de semaine. Les powwows peuvent être traditionnels (*traditional powwow*) ou de compétition (*contest powwow*). Le caractère traditionnel d'un powwow ne sert pas à définir une sorte de respect absolu pour des traditions ancestrales, mais plutôt un type particulier de powwow centré sur les concepts de cohésion sociale et de mieux-être, lesquels s'inspirent des éléments spirituels partagés par un grand nombre de nations autochtones : offrandes régu-

lières de tabac, purification à la sauge, danses de guérison. Il y a, dans les powwows traditionnels, peu ou pas de compétition, dans la succession de danseurs et danses qu'il est possible d'observer dans tous les powwows : hommes traditionnels (*traditional men*), femmes traditionnelles (*traditional women*), danse des clochettes (*Jingle Dress Danse*), danse de l'herbe (*Grass Dance*). Des demandes spéciales dans le but d'honorer un défunt ou d'aider un malade sont souvent formulées par les familles. Pour beaucoup, les powwows ont une grande valeur spirituelle et peuvent être aussi une occasion de débattre de différents enjeux de société (voir Buddle 2004). Malgré ces protocoles réglés de manière presque identique dans toute l'Amérique du Nord, les powwows apparaissent comme des rassemblements sociaux et familiaux de fête, de sport, de compétition, de loisirs, d'arts, d'échanges et de rencontres.

Certaines danses, comme la danse en rond (*Round Dance*), la *Spot Dance* ou les *Forty-Nine Songs*, renforcent ces dimensions. La danse en rond (voir Deiter 1999 et Mandelbaum 1979) est une danse sociale, autrefois aussi considérée comme une danse de séduction. Elle est effectuée au son du tambour à main, sur un rythme 1-2 (*one-two step*). Certains groupes de tambour se sont spécialisés dans ce type de chants. Dans le cadre des powwows, la danse en rond peut faire l'objet de soirées spécifiques généralement organisées la veille de la Grande entrée pour permettre aux participants, qu'ils soient danseurs, chanteurs ou spectateurs, de se retrouver en dehors du contexte protocolaire du powwow dans un climat général de fête. La danse en rond peut s'exécuter soit en couple, soit au sein de grands cercles collectifs. Elle se conclut souvent par un grand makushan.

Depuis quelques années, des formes particulières de danses se sont développées dans certains powwows : la danse de la patate (*Potato Dance*) et la *Spot Dance*. Ces deux dernières ont la particularité d'être l'occasion de beaucoup de rires et de plaisir pour les participants, d'abord parce que le jeu en est un élément central, mais aussi parce qu'elles proposent toutes deux des gains en argent. Dans la danse de la patate, les partenaires doivent maintenir entre leurs fronts une patate tout en continuant à danser sur le rythme habituel 1-2 des chants de la danse en rond. Le couple vainqueur est celui qui aura résisté le plus longtemps aux multiples défis demandés par le directeur d'arène : se baisser, lever les mains, tourner les bras, et ainsi de suite<sup>6</sup>.

La *Spot Dance* est une danse intertribale (danse individuelle ouverte à tous) tenue le plus souvent lors des powwow traditionnels. Aux premiers chants et battements de tambour, les danseurs commencent à tourner sur

l'arène. Le directeur d'arène, avec force sourires, choisit secrètement un point précis sur la piste, qu'il n'aura pas de mal à reconnaître à la fin du chant. Se mêlant aux danseurs, il les lance sur de nombreuses fausses pistes, marchant à contre sens, faisant mine de les bousculer, regardant à droite, à gauche, au loin puis à ses pieds. Pendant ce temps, tous les participants, danseurs mais aussi spectateurs restés dans les tribunes, sont invités à donner de l'argent à la table du maître de cérémonie. Le montant récolté sera entièrement versé à la personne qui, à la fin du chant, s'avérera la plus proche de l'endroit déterminé secrètement par le directeur d'arène au début.

Organisé depuis 1997, le powwow traditionnel de Wemotaci est désormais inscrit sur le *Powwow Trail* de nombreuses familles, danseurs et chanteurs originaires de diverses communautés du Canada et des États-Unis. L'organisation du premier powwow de Wemotaci est l'aboutissement d'un processus de quatre années, qui a commencé en 1993 lors de la visite d'un groupe de tambour Ojibwa (voir Jérôme 2005 et 2007). Malgré les réticences initiales de quelques aînés, il est devenu un moment majeur de la vie communautaire. Alors que des *Spot Dance* et des danse en rond y sont régulièrement organisées, je n'ai cependant jamais eu l'occasion de participer à des *Forty-Nine Songs*. Très fréquentes lors des powwows plus urbains, dans les Prairies, dans l'Ouest canadien et aux États-Unis, les *Forty-Nine Songs* ont un statut très particulier dans le déroulement et l'histoire des powwows. Dans un ouvrage qui retrace l'histoire de la culture du powwow dans le sud des États-Unis, Clyde Ellis (2003) explique que les Kiowas nommaient les *Forty-Nine Songs* « les chansons du voyage de la guerre » (*War Journey Songs*). Ces chants étaient entonnés lors des fêtes organisées pendant les guerres du Sud du milieu et de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, s'il y a beaucoup d'explications, il n'y a cependant pas de consensus sur les raisons qui ont poussé les gens à renommer ces danses *Forty-Nine Songs*. Un récit évoque un groupe de cinquante guerriers partis à la guerre, dont quarante-neuf seraient revenus. Une autre version présente les événements différemment : un seul guerrier serait revenu. Un autre récit soutient encore que ce nom serait dû à la mésaventure d'un groupe de Kiowas, rattrapé par des Blancs lors de la ruée vers l'or de 1849.

Selon Ellis, ce sont les années 1920 qui semblent avoir consacré le nom de *Forty-Nine Songs*, au moment où s'organisaient de plus en plus de rassemblements sociaux dans le but spécifique que les jeunes générations puissent fêter la fin du powwow après la phase protocolaire que représentait le déroulement de celui-ci. Aujourd'hui, ces danses sont particulièrement populaires chez les jeunes,

qui les ont transformées en un moment festif, un moment de rencontre sociale, un lieu où est autorisé tout ce qui est interdit dans le powwow, par ailleurs très structuré et régulé. Les Forty-Nine Songs apparaissent en quelque sorte comme le carnaval du powwow, lieu et moment de toutes les inversions possibles. La consommation d'alcool est autorisée, voire même indissociable de ces danses et de ces chants<sup>7</sup>. La pratique du tambour, généralement marquée d'une division strictement genrée—seuls les hommes jouent du tambour, les femmes pouvant parfois se tenir en arrière et supporter avec des voix très aigues les chants des hommes—peut devenir mixte lors des Quarante-neuf... Alors que les rôles de chacun des joueurs de tambour sont clairement définis lors du powwow, notamment avec la désignation d'un, deux ou trois *lead singers* chargés de commencer les chants, c'est l'improvisation qui domine dans la structure du chant des Quarante-neuf... D'après certains interlocuteurs Eeyou (Cris) et Anishinaabeg (Ojibwas) les rencontrés lors d'un rassemblement en Saskatchewan, les *Forty-Nine*... ont d'ailleurs eu une grande influence sur la pratique du tambour et le développement de nouveaux styles musicaux. Ainsi, le style contemporain et l'incorporation des paroles en anglais seraient issus des Forty-Nine Songs. Pour certains auteurs, les Forty-Nine... agissent depuis le début comme un rite de passage à travers lequel les jeunes grandissent, certes, mais également acquièrent et développent leur qualité de chanteurs et de danseurs. Ces exemples montrent comment le rire, sous la forme particulière du jeu, de la fête et du plaisir de se retrouver ensemble peut non seulement donner une autre dimension à la pratique rituelle en l'affranchissant ponctuellement de ses codes, de ses interdits et de ses protocoles, mais participe aussi à séduire les jeunes générations de par la reformulation de certains moments rituels.

L'exemple de la loge à sudation nous fait examiner d'autres dimensions du rire dans le rituel. Alors qu'elle pourrait apparaître comme le plus rigide et le plus sérieux des rituels de par ses fonctions, la place qu'elle accorde à l'humour, aux plaisanteries ou aux railleries permet de révéler une autre facette de son efficacité.

### Les rires de la loge à sudation

La loge à sudation occupe une place particulière dans la sphère rituelle des Atikamekw et de nombreuses autres Premières nations<sup>8</sup>. Elle ne s'inscrit pas dans un agenda précis et défini à l'avance. Elle peut être organisée en marge des powwows, dans le cadre des rassemblements spirituels réunissant des participants des trois communautés ou lors de rencontres familiales sur le territoire. Elle est utilisée de manière unique et spécifique dans cha-

que communauté, au sein de chaque famille. Elle est vue comme un rituel intime, sacré et souvent marqué du secret, à la différence des rituels de la première fois et des powwows qui sont considérés comme des événements sociaux, ouverts à toutes et à tous. En contexte atikamekw comme dans d'autres contextes, la loge à sudation présente elle aussi une série de moments précis : choix de l'emplacement, construction de la loge, préparation des participants au type de loge envisagé, entrée dans la loge, quatre passages rituels pendant lesquels les pierres chauffées dans le feu extérieur sont arrosées d'eau à l'intérieur du dôme fermé, clôture du rituel marquée par le partage de nourriture et de boissons, en sont les étapes marquantes.

La loge à sudation est un outil privilégié dans les programmes de guérison, autant individuels que communautaires<sup>9</sup>. Elle est reconnue comme un « travail sur les émotions ». Un interlocuteur m'expliquait ainsi le terme atikamekw pour loge à sudation : « *Matotasiwin*, c'est comme une chaussette qu'on retournait de l'intérieur vers l'extérieur. C'est cela que l'on fait avec notre corps, mais aussi avec notre âme. On la retourne pour sortir ce qu'il y a de sale ou de gênant en dedans. Cela prend du courage, de la volonté, des capacités pour affronter la réalité avec ses émotions » (J.B., août 2006). Les émotions, *aciwerimowin* en atikamekw, sont donc au cœur du rituel de la loge à sudation. Pour les participants, il s'agit de « faire sortir » la souffrance (*akosiw*), la tristesse (*kackeritam*), la colère (*kiciwasiw*) ou la fatigue (*aieskosiw*). Ce travail a pour but de faciliter la transformation d'un état, d'une condition, d'une santé mentale ou physique jugés problématiques. La loge à sudation est vécue comme un processus de transformation qui se réalise progressivement, au fur et à mesure des quatre passages rituels. C'est un cycle, un cercle, qui aboutit à une renaissance. Lors de ces quatre passages, on crie, on pleure, on chante, et on parle aussi. Plus surprenants cependant sont les éclats de rire qui peuvent survenir dans cet imbroglio d'émotions, rompant alors de longs moments de silence. Le rire (*papiw*) qui survient est ici un rire de libération, de soulagement, une étape significative dans le processus de cette transformation intérieure qui vise le mieux-être (*miromatisiwn*) On est, ou on (*re*)devient heureux, content (*mireritam*). Le rire est une manifestation soudaine et spontanée de ce mieux-être. Il est provoqué sans aucune cause perceptible par l'observateur externe. Il s'agit là d'une forme particulière de la parole : le rire comme cri de soulagement.

La parole, et avec elle le rire, prend une forme beaucoup plus structurée dans les récits<sup>10</sup>. Dans certaines loges, l'objectif est de se livrer par des mots, de raconter

son expérience d'abus sexuel ou de conjoint violenté. Suivant le sens précis de la marche du soleil, chaque participant prend à tour de rôle la parole et explique, outre la nature de ses maux, ce qu'il vient chercher dans la loge et ce qu'il a déjà tenté de faire pour « aller mieux ». Ces récits intimes de souffrance et d'actes de violence sont parfois teintés d'humour, mais on en rit rarement ouvertement, sauf si le « conteur » donne un signe très clair, sans aucune ambiguïté, dans ce sens, qu'il indique par exemple en terminant son histoire avec une plaisanterie ou un jeu de mots connu de tous.

Si toutes les loges à sudation ne proposent pas ce type d'échanges basés sur le récit d'expériences douloureuses, elles débutent néanmoins toutes avec une autre forme de récit, les *atisokanak* ou récits de création du Monde. Toutes les loges auxquelles j'ai participé débutaient avec ce type de récit, mettant parfois en scène des personnages particuliers, comme Wissekedjakw<sup>11</sup>, ce héros bouffon que l'on retrouve également dans les cosmologies ojibwas (Servais 2005) et algonquines notamment. La construction étymologique du terme atikamekw *Wisekatcakw* nous livre plus de précisions. On retrouve le morphème *wisa*, qui veut dire « être », et le morphème *-atcakw* qui veut dire « âme ». Ce dernier morphème est précédé de la particule *-ek*, qui souligne une souffrance. *Wisekatcakw* serait ainsi un être souffrant, à l'âme torturée, qui désire trouver un but à sa destinée, veut grandir et s'affirmer par les bouffonneries qu'il enchaîne et les tours qu'il joue aux autres, qu'ils soient humains ou animaux. Bien souvent, ces mauvais tours se retournent contre lui. Selon nos interlocuteurs, *Wisekatcakw* n'a pas vraiment de forme définitive. Ni tout à fait humain, ni tout à fait animal, c'est un bouffon, un malin, un rusé, un transformateur du réel, un héros de la création du Monde<sup>12</sup>.

Si on retient le récit, on retient surtout ce qui fait rire; et ce qui fait rire y prend une place centrale. Comme me le faisait remarquer un jeune atikamekw en août 2007, « il y a toujours une part de comique dans le récit, surtout dans les histoires drôles. On retient plus facilement les histoires drôles, donc on retient plus facilement les histoires. On peut se détendre comme cela longuement autour d'un feu, et cela nous aide à tenir dans les *sweat* (loges à sudation ou *sueries*) ».

Le rire joue un rôle particulier dans le récit : celui d'élément central dans les processus de transmission des savoirs. Contrairement à d'autres formes du rire, comme notamment les railleries ou les plaisanteries qui atteignent leur pleine efficacité à travers la spontanéité, la répétition n'est pas dans le récit un obstacle au rire. Au contraire, on retient ce qui fait rire. Et ce comique de répétition fait qu'à force de l'entendre, on attend le gag,

ce qui participe aussi à retenir le récit et à vouloir le raconter ou l'entendre à nouveau.

Même si les loges à sudation sont chargées en émotion, les railleries, mais aussi les maladresses entraînant ces moqueries sont les plus nombreuses lorsque des Blancs, visiteurs, anthropologues ou professeurs participent aux loges<sup>13</sup>. « Tends tes mains, voici l'ostie », me dit-on un jour en me tendant une boisson. « Si tu n'as pas appris la Bible par cœur, tu ne peux pas rentrer ici ». « Tu as déjà été enfant de chœur? Et bien tu verras, cela n'a rien à voir ». Considérant sans doute rapidement que Blanc signifie aussi catholique, on plaisante alors longuement sur le sérieux, la rigidité, l'ennui qui accompagnent les rituels et cérémonies catholiques de la messe du dimanche, des baptêmes ou autres processions. On valorise l'*Indian time* : la souplesse, l'improvisation, qui pour de nombreux interlocuteurs caractérisent la loge. Les plaisanteries portent donc sur le caractère mécanique des rituels catholiques, raillant la transformation de corps remplis de vie en des choses rigides, raides et inaccessibles. Cette rencontre permanente entre ce qui est vivant et fluide et ce qui est contraignant et mécanique sert d'ancrage analytique à Bergson lorsqu'il s'attache à identifier les causes du comique (Bergson 1924[1900]:23). Mais ce mécanique plaqué sur du vivant à l'origine du comique, pour reprendre la formule de Bergson, ne fait pas toujours rire. Alors que je participais à un rassemblement spirituel en Saskatchewan basé sur les concepts de guérison et de médecine traditionnelle en compagnie de Charles<sup>14</sup> et Mary, Charles fut invité à participer à une loge guidée par un officiant cri. À sa sortie, il exprimait sa déception : « Trop sérieux. Trop sérieux pour moi. Et trop rigide. Faut faire comme ci, faut faire comme ça, et si jamais tu ne le fais pas bien, tu te fais rappeler à l'ordre! ». Lui-même officiant pour les membres de sa communauté et au-delà, Charles était passablement décontenancé d'avoir été repris parce qu'il n'entraînait pas correctement à quatre pattes, ou n'avait pas enlevé sa montre. Alors que je considérais les loges à sudation comme des pratiques ordonnées, rigides et pensées dans une synchronisation parfaite des actes, des paroles et des chants rituels, montrant une certaine symbiose entre des participants qui avaient apparemment l'habitude de pratiquer la cérémonie ensemble, j'ai compris, à travers le récit de cette expérience, que les loges, en contexte atikamekw à tout le moins, étaient fondées sur la souplesse et la tolérance face aux néophytes. La règle est donc plutôt de plaquer du vivant sur du mécanique.

Mais les plaisanteries les plus souvent entendues au sein des loges concernent sans aucun doute la question du confort. Les participants sont serrés les uns contre les



autres, et l'espace peut parfois cruellement manquer à l'intérieur. On joue alors des coudes pour se faire de la place ou on plaisante sur le thermostat, la ventilation ou la climatisation. On demande à l'officiant d'installer des jeux vidéo ou des DVD. « Il faut moderniser les Sweat » est une expression qui résumerait bien ce point qui fait référence, dans le même temps, aux problèmes de confort et d'habitat rencontrés dans le village, et au développement fulgurant de l'utilisation des nouvelles technologies (console de jeux, Internet ...). Parfois, c'est l'officiant du rituel qui pourra s'adonner aux joies de l'autodérision. Alors qu'il expliquait aux participants le type de loge du jour, ainsi que son propre rôle dans le déroulement du rituel, l'un d'entre eux entama une critique du terme « chamane ». Il racontait comment on l'avait accueilli en Europe comme un haut personnage spirituel et présenté comme « le dernier chamane indien ». Afin de rappeler aux participants qu'il n'était finalement qu'une personne comme une autre, il raconta cette histoire : « Un Indien à Wemo, c'est un Indien comme les autres. S'il va à La Tuque, c'est un leader de la communauté. S'il va plus loin, à Montréal ou à Québec, c'est un grand chef. Et s'il part en Europe, il devient chamane. Peut-être devrais-je voyager plus souvent » (Charles, septembre 2005).

Le ridicule de situation, les plaisanteries, les railleries ou les récits mettant en scène un héros comique participent à détendre l'atmosphère dans une cérémonie émotionnellement chargée de par sa fonction même : on entre dans la loge pour « se soigner », « pour aller mieux », « pour se vider », « pour crier », « pour chanter », mais jamais spécifiquement *pour rire*. Si le rire trouve sa place dans la loge, il n'en motive cependant pas la participation. Il survient de manière imprévisible dans le rituel, souvent aux mêmes moments (construction de la loge, préparation, *makushan*...). Le rire est spontané, mais s'intègre parfaitement dans les variations des différentes séquences rituelles justement parce qu'il est provoqué par des références diverses à la vie quotidienne dans la communauté. Cette dimension renvoie aux travaux de Bateson<sup>15</sup> (1969) pour lequel l'humour naît de cette capacité à faire habilement ressortir ce qui devrait être dissimulé, de mettre au premier plan ce qui est normalement en arrière plan, d'introduire à des moments précis ce qui ne devrait pas être là. À l'intérieur de la loge, les participants ne sont pas supposés penser à la température, au confort ou à ces formes « non-traditionnelles » de loisir que sont la télévision et le DVD. Pour Bateson, l'humour naît de ces paradoxes.

### Conclusion : les défis du rire

Le rire est souvent associé à l'humour et au comique. On rit parce que c'est drôle. On rit du ridicule, on peut rire

avec une personne, tout comme on peut rire d'elle (Beckett 2008). On parle de comique d'action ou de situation. La répétition, l'inversion (privilegiée par exemple dans le carnaval où les rôles sont inversés) ou ce que Bergson nomme l'interférence des séries (le quiproquo) peuvent faire rire. Alors qu'ils sont privilégiés actuellement dans les démarches de guérison individuelles et communautaires, les trois rituels présentés dans ce texte intègrent parfaitement ces différentes expressions du « rire » : les plaisanteries; la dérision; le rire comme cri de libération étroitement lié à la question des émotions; le rire du récit provoqué par une inversion, par des péripéties, par les maladresses ou les bouffonneries d'un personnage mythique; le rire comme réaction à un comique de situation ou à de l'humour qui trouve souvent son inspiration dans les difficultés vécues au quotidien; le rire provoqué par le jeu, le plaisir, les danses.

L'analyse des différentes expressions du rire comporte un certain nombre de défis. Le premier est sans aucun doute celui d'en rendre compte. Par exemple, dans l'une des rares et récentes publications sur le rire et l'humour en anthropologie, Yasmine Musharbash (Carty et Musharbash 2008) s'interroge sur la manière dont elle pourrait rendre compte d'une situation comique vécue sur son terrain. Alors qu'elle était assise autour du feu et assistait à des cérémonies d'initiation en compagnie d'Aborigènes australiens, un chien est arrivé au milieu des cérémonies, couvert de traces de mains de couleur rouge, provoquant une hilarité générale qui se reproduit depuis à chaque fois que l'on croise ce chien.

Rien dans cette anecdote ne nous autorise à rire. Pour pouvoir en rire, nous dit Musharbash, il aurait fallu connaître Barbie, ce chien-saucisse court sur pattes. Il aurait également fallu reconnaître l'auteur de la plaisanterie, Neil, un garçon connu de tous qui passe son temps à jouer avec les chiens. Tout le monde avait deviné qu'il était l'auteur des traces de mains à l'ocre rouge sur le corps de Barbie. Il aurait également été indispensable de comprendre comment s'organise la répartition selon les genres dans ces cérémonies, connaître l'importance et les forces sacrées de l'ocre rouge pour commencer à saisir en quoi la situation était hautement comique. Mais, conclut Musharbash, le temps d'expliquer tout cela, et la plaisanterie est morte! Pour la plupart des auteurs qui ont travaillé sur le rire, c'est précisément tout le pouvoir de l'humour que celui de fonctionner sans explications. Comment traduire l'humour et les plaisanteries dans l'écriture ethnographique? Comment décrire une émotion aussi spontanée, souvent imprévisible? La mise en mot du rire représente un défi de taille, tout aussi grand que celui de pouvoir le saisir. Rire ensemble d'une plaisanterie nécessite une connais-

sance réciproque de ce qui peut être drôle. La plaisanterie, le comique de situation ou de geste, ou encore le qui-proquo sont difficilement conciliables avec un plan de collecte de données. Dans ces situations, la compréhension doit être instantanée pour que l'on puisse rire, car le temps d'expliquer, et le rire s'enfuit... Une fois le comique explicite (et surtout compris!), on a de meilleures chances de rire ... tout seul.

En admettant que nous soyons suffisamment équipés pour saisir le rire et le traduire sans le dénaturer, survient alors un autre défi : celui de l'attente qu'un tel thème peut susciter chez le lecteur ou l'auditeur dans le cadre d'une conférence. Peut-on, et doit-on faire rire à parler ou à écrire sur le rire? Là encore, les illustrations et citations choisies par Carty et Musharbash (Carty et Musharbash 2008:210) sont éloquentes : l'analyse du rire peut être aussi drôle que l'analyse de l'eau peut être humide. On n'attend pas d'une présentation sur la musique d'être mélodieuse, pas plus qu'on attend d'une réflexion sur la tragédie qu'elle soit tragique. Bien que faire rire à écrire sur le rire ne peut être en soi un projet conditionnel à la réussite de son analyse, certains auteurs comme le folkloriste Alan Dundes et Drew Hayden Taylor, qui se nomme lui-même l'Ojibwa-aux-yeux-bleus (« the Blue-Eye Ojibway », 1996), ont parfaitement maîtrisé leur sujet. Alan Dundes répond même à l'une des questions les plus sensibles dans la compréhension des mécanismes sociaux du rire : peut-on rire de tout? Son livre, *Cracking Jokes* (Dundes 1987), montre comment même des plaisanteries peuvent toucher à des thèmes aussi délicats que la mort, la maladie, la détresse, ou la dépression.

S'intéresser au rire à travers les rituels permet enfin de mesurer autrement les continuités et les changements portés par différentes générations d'Atikamekw. Par leurs défis, leur implication dans certaines pratiques rituelles ou leur volonté de s'investir dans de nouvelles formes de musique, les nouvelles générations s'inscrivent dans une histoire qu'ils enrichissent de leurs propres références et expériences. Les innovations peuvent provoquer scepticisme, mécontentement, voire désaccord de la part des générations précédentes, comme dans le cas de la pratique des Forty-Nine Songs. Beaucoup d'ainés font encore preuve de réticence quant à la place que peut parfois prendre la pratique du tambour. Les enfants de ces aînés la considèrent parfois comme le symbole de leurs luttes et de leur résistance. De nombreux petits-enfants, et de plus en plus d'arrière-petits-enfants la considèrent par contre pas seulement comme un moyen de s'affirmer, mais aussi comme une nouvelle occasion de s'amuser. On ne rit alors plus tout à fait des mêmes choses. Les Atikamekw ne partagent pas seulement une histoire coloniale, un proces-

sus de sédentarisation, une série de pathologies sociales et un taux élevé de tentatives de suicide avec les autres groupes de la grande famille linguistique algonquienne du Québec. Comme chez leurs voisins Eeyou (Cris), Anicinapek (Algonquins), Innus ou Anishinaabeg (Ojibwas) avec lesquels ils n'ont cessé d'interagir, l'art atikamekw de raconter les histoires, de transmettre les savoirs, ou encore de guérir s'avère indissociable de l'art de rire ...

Laurent Jérôme, Université Laval – DKN-0450, Centre Interuniversitaire en études et recherches autochtones (CIÉRA), Québec, Québec G1V 0A6, Canada. Courriel : Laurent.jerome@ciera.ulaval.ca.

## Notes

- 1 Cette perspective du rire comme résistance à l'assimilation religieuse peut néanmoins être remise en question par le travail récent de Gilles Havard (2007). L'auteur se penche sur la question du mimétisme entre Amérindiens et jésuites lors de la rencontre et montre que l'imitation n'est pas forcément une stratégie parodique à visée résistante, mais peut-être aussi et tout simplement l'expression d'une attitude spontanée oscillant entre admiration et simple représentation.
- 2 Voir Emmons (2000). Keith Basso (1988:114) donne un autre exemple dans lequel la tradition orale et le langage peuvent être utilisés avec finesse afin d'éviter les confrontations et d'apaiser les tensions tout en soulignant l'erreur commise.
- 3 Je remercie Sylvie Poirier de m'avoir invité à participer à cette session particulièrement stimulante et d'avoir pris le temps de relire ce texte. Que soient également remerciés les deux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires si précieux.
- 4 J'ai réalisé une vingtaine de séjours à Wemotaci depuis juin 2001, allant de quelques jours à quatorze mois (mai 2003-juillet 2004).
- 5 L'ethnographie d'Adrian Tanner (1979) réalisée avec des familles de Mistissini à la fin des années 1960 et la brève description du Père Louis-Philippe Vaillancourt (1975) représentent, au meilleur de ma connaissance, les descriptions les plus détaillées du rituel des premiers pas. Diane Traversy (1998) a par ailleurs consacré un mémoire de maîtrise sur différents rituels de la première fois chez les Cris de Chisasibi en montrant quelques facettes de leur évolution à travers le temps mais surtout en les reliant aux processus de socialisation des enfants.
- 6 Pour un exemple en vidéo, voir <http://www.youtube.com/watch?v=RBLNXBkV9cY>, consulté pour la dernière fois le 1er septembre 2009. Le titre de la vidéo est « Pow Wow Potato Dance ».
- 7 Pour cette raison notamment, les jeunes Atikamekw de Wemotaci ne pourront sans doute jamais participer à des Forty-Nine Songs puisque la vente d'alcool est interdite dans la communauté pendant toute la durée du powwow.
- 8 Lors de cette recherche, j'ai participé à neuf loges à sudation, soit en tant que spectateur extérieur au rituel (2), soit en tant que gardien de feu (2) ou encore en tant que parti-

cipant actif au sein de la loge (5). Cette section sur les rires de la loge à sudation est développée dans un article en préparation pour un collectif dirigé par Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau.

- 9 La littérature qui s'attache à documenter ce rituel est abondante. On pourra se référer notamment à quelques travaux d'importance : Brault (2005); Bucko (1998); Hall (1985); Hornborg (2003, 2005); Waldram (1997); Welch (2002).
- 10 Roger Spielmann (1988) offre des perles d'anecdotes et d'analyses pour qui veut approfondir cette question de l'humour dans la tradition orale ojibwa. Voir également Savard (1977) pour les Innus.
- 11 L'orthographe est ici celle de la langue atikamekw contemporaine, telle que rapportée par un interlocuteur atikamekw.
- 12 Une bande dessinée sur les aventures du héros comique Wisekatcakw a été écrite au début des années 1980 à Opitciwan, la communauté atikamekw située au Nord du réservoir Gouin (Lachapelle 1982). Wisekatcakw est mis en images à travers deux récits : le premier raconte ses aventures avec les outardes et l'autre avec les perdrix.
- 13 Voir Drew Hayden Taylor (1996) sur cette question de l'humour dans la rencontre et les relations interculturelles.
- 14 À la demande des participants à cette recherche, les noms cités dans ce texte n'ont pas été modifiés.
- 15 Je tiens ici à renouveler mes remerciements à l'un deux évaluateurs anonymes pour ses commentaires très pertinents à propos de cette référence particulière à Bateson.

## Références

- Bakhtine, Mikhaïl  
1970 L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance. Paris: Gallimard.
- Basso, Keith H.  
1988 "Speaking with Names": Language and Landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology* 3(2):99-130.
- Bateson, Gregory  
1956 The Message "This Is Play." *Dans* Group Process. Transaction of the Second Conference, Bertram Schaffner, dir. Pp. 145-242. New York: Josiah Macy Jr Foundation.  
1958 Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford: Stanford University Press.  
1969 The Position of Humour in Human Communication. *Dans* Motivation in Humour. Jakob Levine, dir. Pp. 159-166. New York: Atherton Press.
- Beaulieu, Alain  
1990 Convertir les fils de Caïn: jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642. Québec: Nuit blanche.
- Beckett, Jeremy  
2008 Laughing with, Laughing at Among Torres Strait Islanders. *Anthropological Forum* 18(3):295-302.
- Bergson, Henri  
1924 [1900] Le rire. Essai sur la signification du comique. Paris: Éditions Alcan.
- Berkes, Fikret  
1986 Chisasibi Cree Hunters and Missionaries: Humour as Evidence of Tension. *Acts of the 17th Algonquian conference* 17:15-26.
- Blundell, Valda  
1985 Une approche sémiologique du powwow contemporain canadien. *Recherches amérindiennes au Québec* 15(4):53-66.
- Brault, Emily R.  
2005 Sweating in the Joint: Personal and Cultural Renewal and Healing Through Sweatlodge Practice by Native Americans in Prison. Thèse de doctorat, Département de Religion, Université Vanderbilt.
- Briggs, Jean L.  
1994 Why Don't You Kill Your Baby Brother? The Dynamics of Peace in Canadian Inuit Camps. *Dans* The Anthropology of Peace and Nonviolence. Leslie E. Sponsel and Thomas Gregor, dirs. Pp. 155-181. Boulder: Lynne Rienner.
- Bucko, Raymond A.  
1998 The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Buddle, Kathleen  
2004 Media, Markets and Powwows. *Matrices of Aboriginal Cultural Mediation in Canada. Cultural Dynamics* 16(1):29-69.
- Carty, John and Yasmine Musharbash  
2008 "You've Got to Be Joking: Asserting the Analytical Value of Humour and Laughter in Contemporary Anthropology. *Anthropological Forum* 18(3):209-217.
- Clastres, Pierre  
1974 La société contre l'état. Paris: Éditions de Minuit.
- Deiter, Pat  
1999 Picicwin. The Moving Slowly or Round Dance. *Saskatchewan Indian Powwow Issue* 29(2):7.
- Deloria, Vine  
1988 [1969] Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto. New York, Macmillan.
- Douglas, Mary  
1968 The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception. *Man* 3(3):361-376.
- Dundes, Alan  
1987 Cracking Jokes: Studies of Sick Humour Cycles and Stereotypes. Berkeley: Ten Speed Press.
- Ellis, Clyde  
2003 A Dancing People. Powwow Culture on the Southern Plains. Lawrence: University Press of Kansas.
- Emmons, Sally  
2000 A Disarming Laughter: The Role of Humour in Tribal Cultures : An Examination of Humour in Contemporary Native American Literature and Art. Ph.D. dissertation, Department of English and Humanities, University of Oklahoma.
- Freud, Sigmund  
1928 Humour. *International Journal of Psychoanalysis* 9:1-6.  
1988 Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient. Paris: Gallimard.

- Gadamer, Hans G.  
1976 Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris: Éditions du Seuil.
- Gross, Lawrence W.  
2007 Silence as the Root of American Indian Humour: Further Meditations on the Cosmic Vision of Anishinaabe Culture and Religion. *American Indian Culture and Research Journal* 31 (2):69-85.
- Hall, Roberta  
1985 Distribution of the Sweat Lodge in Alcohol Treatment Programs. *Current Anthropology* 26(1):134-135.
- Hamayon, Roberte  
1995 Pourquoi les « jeux » plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu ou le jeu, forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens. *Dans Rites et ritualisation*. Georges Thines et Luc de Heusch, dirs. Pp. 65-100. Paris: J. Vrin.  
2000 Des usages de « jeu » dans le vocabulaire rituel du monde altaïque. *Jeux rituels. Études mongoles et sibériennes* 30-31:11-45.
- Handelman, Don  
1977 Play and Ritual. Complementary Frames of Metacommunication. *Dans It's a Funny Thing, Humour*. Anthony J. Chapman et Hugh Foot, dirs. Pp. 188-192. London: Pergamon.  
1979 Is "Naven" Ludic? Paradox and the Communication of Identity. *Social Analysis* 1:177-191.
- Havard, Gilles  
2007 Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales* 62(3):539-574.
- Hornborg, Anne-Christine  
2003 Being in the Field: Reflections on a Mi'kmaq *Kekunil* Ceremony. *Anthropology and Humanism* 28(2): 125-138.  
2005 Eloquent Bodies: Rituals in the Contexts of Alleviating Suffering. *Numen* 52:356-382.
- Jérôme, Laurent  
2005 Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes Atikamekw: la pratique du tewehikan dans un processus de convocation culturelle. *Recherches amérindiennes au Québec* 35(3):19-30.  
2007 Identifications, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw. *Dans Nature des esprits et esprits de la nature dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits and Spirits of Nature in Aboriginal Cosmologies*. Frédéric Laugrand et Jaarich Oosten, dirs. Pp. 479-496. Québec : PUL.  
2008 « Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant »: ritualisation et pouvoirs des rituels de la première fois chez les Atikamekw. *Recherches amérindiennes au Québec* 38(2-3):45-54.
- Lachapelle, Claude  
1982 Carcajou, Wissekedjawk: les gloutons fripons. Montréal: Éditions Appartenance.
- Lassiter, Luke, E.  
1998 The Power of Kiowa Songs: A Collaborative Ethnography. University of Arizona Press: Tucson.
- Laugrand, Frédéric  
2008 « Tu n'as point d'esprit ». Le jeu et le rire des autochtones. *Cahiers de spiritualités ignaciennes* 32(123):51-66.
- Lejeune, Paul  
1634 « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France svr le grand fleuve de S. Lavrens en l'année 1634 ». *Relations des Jésuites 1611-163*. Montréal, Éditions du Jour (1972).
- Lyons, Harriet et Lyons Andrew  
1985 "Return of the Ikoi-Koi": Manifestations of Liminality on Nigerian Television. *Anthropologica* 27(1-2):55-78.
- Mandelbaum, David G.  
1979 The Plains Cree. An Ethnographic, Historical and Comparative Study. Regina: University of Regina.
- Preston, Richard J.  
1985 Traditions musicales et culturelles chez les Cris de l'Est. *Recherches amérindiennes au Québec* 15(4):19-28.
- Poirier, Sylvie  
1996 Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien. Munster: Lit.
- Radcliffe-Brown, A.R.  
1940 On Joking Relationships. *Africa* 8:195-210.  
1949 A Further Note on Joking Relationships. *Africa* 14:133-140.
- Savard, Rémi  
1977 Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui. Montréal: L'Hexagone/Parti pris.
- Servais, Olivier  
2005 Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas : histoire et ethnologie d'une rencontre: XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Paris: Éditions Karthala.
- Spielmann, Roger  
1988 "You're So Fat!" Exploring Ojibwe Discourse. Toronto: University of Toronto Press.
- Tanner, Adrian  
1979 Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. London : Hurst.  
2004 The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing. *Dans Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer, dirs. Pp 189-222. Toronto, Buffalo et London: University of Toronto Press.
- Taylor, Drew Hayden  
1996 Funny. You Don't Look Like One : Observations from a Blue-eyed Ojibway. Penticton: Theytus Books.
- Traversy, Diane  
1998 Les rituels de la première fois dans la socialisation des enfants Cris de Chisasibi, Québec. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.
- Turner, Victor W.  
1969 The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. London: Routledge.

Vaillancourt, Louis-Philippe

1975 Initiation chez les Indiens cris québécois. *Recherches Amérindiennes au Québec* 5(1):41-43.

Waldram, James B.

1997 *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough: Broadview Press.

Welch, Christina

2002 Appropriating the Didgeridu and the Sweat Lodge : New Ages Baddies and Indigenous Victims? *Journal of Contemporary Religion* 17(1):21-38.

---