
Chamanisme et catégories conceptuelles : points de vue anicinabek (algonquins)

Marie-Pierre Bousquet *Université de Montréal*

Résumé : Comme les Anicinabek (Algonquins) n'ont plus de chamanes et qu'ils ont été convertis à divers courants chrétiens, il est raisonnable de penser que le chamanisme a presque disparu. Appréhender l'existence du chamanisme seulement d'après une définition ethnologique classique du terme, c'est-à-dire comme un système de pensée mis en actes, reflète des catégories conceptuelles élaborées dans le cadre d'ontologies occidentales, ce qui est réducteur et incomplet. En effet, selon les informateurs anicinabek, peu importe que le chamanisme disparaisse comme système de pensée ou comme pratique : ce qui en fait son fondement continuera à exister en tant que partie du monde naturel.

Mots-clés : chamanisme, algonquin, Amérindiens, Est canadien, point de vue émique, système de pensée

Abstract: As the Anicinabek (Algonquin) no longer have shamans and have converted to various branches of Christianity, it is reasonable to think that shamanism has largely disappeared. Understanding the existence of shamanism only from a classic ethnological definition, that is to say, as a system of thought put into action, reflects conceptual categories developed in the context of Western ontology that are reductionist and incomplete. According to Anicinabek informants, regardless of whether shamanism disappears as a system of thought or practice, its foundations will continue to exist as part of the natural world.

Keywords: shamanism, Algonquin, Aboriginals, Eastern Canada, emic viewpoint, system of thought

Introduction

Le chamanisme anicinabe existe-t-il encore ? À première vue, plus personne n'exerce la fonction de chamane chez les bandes anicinabek de l'Ouest québécois, ou du moins personne n'en revendique le titre. Mais, reprenant l'idée de Czaplicka (2009), il est envisageable qu'il y ait chamanisme sans chamanes : cette auteure différencie en effet un chamanisme familial (où tout le monde peut chamaniser) et un chamanisme professionnel (autour d'un individu chamane). Ayant réglé ce problème – de façon un peu cavalière, car il reste à explorer –, l'ethnologue qui fréquente un tant soit peu les Anicinabek a tôt fait de recenser nombre de croyances, de rituels, de gestes qu'il classe comme *chamaniques* puisqu'il peut les relier à un système de pensée préexistant à l'évangélisation. Retracer et analyser ces pratiques et ces croyances semblent alors donner accès à et rendre intelligible une vision du monde qui ne se laisse pas facilement traduire par ailleurs. Michel Perrin, dans un article intitulé « Chamanes, chamanisme et chamanologues » (1997:89), dénonce le fait que l'adjectif *chamanique* soit « mis à toutes les sauces », ce qui nous incite à ne pas tomber dans le même piège. Sans doute ne suffit-il pas de qualifier de chamanique tout ce qui peut y ressembler pour que cela en soit. Mais si l'on arrive à justifier la pertinence d'utiliser l'adjectif pour qualifier des actes, des traits, des croyances, peut-on dire que l'ensemble chamanique qui l'englobait a perduré ? Dans notre cas, dans une société anicinabe¹ sans chamanes et où coexistent des religions chrétiennes et une spiritualité panindienne² (Bousquet 2007; 2012a), doit-on considérer que le chamanisme n'est plus réduit qu'à quelques survivances d'un système de pensée moribond ? Peut-on postuler sa disparition dans une société amérindienne qui l'a eu comme pilier moral et social pendant des siècles ? Ou, comme le dit Lavrillier (2004:426) étudiant les pratiques rituelles contemporaines des Évenks de Sibérie, « telle une ombre sous-jacente, le système de représentation traditionnel » est-il « conservé comme un savoir inconscient » ?

Perrin, plaidant pour une définition consensuelle du terme *chamanisme*, rappelle que les chercheurs s'entendent en général pour reconnaître que le chamanisme est un système (1997:89-90). Comme il remarque que « des désaccords surgissent lorsqu'il s'agit de juger la manière dont le système chamanique s'incarne dans telle aire culturelle ou telle société reconnue comme chamanique » (Perrin:90), il passe en revue tous les points qui semblent constituer le fondement du chamanisme. On en retient deux idées principales :

- le chamanisme suppose une alliance spécifique entre les humains et un « monde-autre » par le biais d'esprits auxiliaires,
- il s'agit d'un système « contraint par une pratique » (92).

Il faudrait donc prouver que ces conditions *sine qua non* sont réunies pour démontrer que le chamanisme anicinabe a perduré. L'exercice s'avère périlleux : comme le rappelle Roberte Hamayon (2005) dans un article sur le terme de *croyance*, la notion de *système* a été empruntée à l'œuvre de Durkheim (1960) parlant des faits religieux. Elle suppose un ensemble d'éléments qui se coordonnent et interagissent, unissant en une même communauté tous ceux qui y adhèrent. Or, s'il faut que les croyances et les pratiques soient partagées chez les Anicinabek pour pouvoir attester de la continuation de la présence du chamanisme, le chercheur va rapidement se heurter à des obstacles de taille et conclure à la disparition de ce chamanisme.

Sensible aux mises en garde de Perrin et de Hamayon de ne pas aborder le chamanisme à travers la seule lunette des catégories intellectuelles de l'ethnologie, je partirai de points de vue anicinabek recueillis sur le terrain sur la question du chamanisme. À la lumière des données recueillies, je montrerai qu'appréhender l'existence du chamanisme comme « institution sociale » (Perrin 1995:9) ou comme système de pensée mis en acte par une pratique est réducteur du point de vue des Anicinabek. Après une mise en contexte et une présentation de la méthodologie, je mettrai en lumière l'importance primordiale, pour les Anicinabek interrogés, des forces et des pouvoirs qui animent le monde et qui, eux, ne peuvent pas disparaître. J'introduirai ainsi l'idée que le chamanisme puisse exister à l'état latent et que chercher à recréer d'anciennes pratiques ne doit pas être perçu comme une revitalisation, mais plutôt comme une réactivation.

Le chamanisme anicinabe

Il importe de caractériser brièvement le chamanisme anicinabe tel qu'il est décrit habituellement dans les recherches (Bousquet 2013, 2009, 2007; Gosselin 1996;

Leroux 2003; MacPherson 1930; McGee 1950; Speck 1915). Similaire à bien des égards à d'autres chamanismes de l'aire algonquienne, abondamment documentés par des auteurs comme Tanner (1979, 2007) et Feit (1994) sur les Cris, Vincent (1976) et Armitage (1992) chez les Innus, Speck (1977) chez les Naskapis, il répond à l'un des trois principes fondamentaux énoncés par Perrin (1995:5-9) : « le chamanisme implique une conception bipolaire ou dualiste de la personne et du monde ». Dans la pensée anicinabe, l'être humain a deux composantes, sa partie physique et son « âme », tout comme le monde a deux composantes : la partie tangible (le monde des vivants) et la partie intangible. Des forces vitales, *mandos* (*manidos*, *manitous*) en anicinabemowin (la langue algonquienne) animent les humains et les « autres-qu'humains » (Hallowell 1992), c'est-à-dire tous les êtres sociaux avec lesquels les humains interagissent : animaux, mais aussi éléments naturels, objets importants, êtres surhumains. D'après Laurin (1989:54), « le "manitou" s'avère la force vitale de cet univers, à la fois esprit et énergie de toutes choses, naturelles ou spirituelles. L'âme des hommes et celle des animaux en sont une manifestation en tant qu'esprits. [...] Mais le manitou est aussi pouvoir, force vitale, un attribut de certaines choses » comme les lacs, les rivières, les astres, les éléments, les plantes et les arbres, les rochers, etc³. Pour communiquer avec les non-humains, les humains peuvent avoir recours au rêve, mais aussi à des rituels (tente de sudation, tente tremblante⁴) et à des pratiques qui leur permettent d'agir sur le monde, voire de s'approprier des *mandos* (respect de prescriptions, actes propitiatoires, etc.).

Le terme chamane se dit *mandokewinni*, qui vient de *mando*. Un-e chamane est une personne qui sait particulièrement bien entrer en contact avec les forces vitales, les manipuler et en tirer parti. Dans l'histoire orale des Anicinabek, les chamanes pouvaient avoir différents pouvoirs : prédire le futur, voir ce qui se passe dans des lieux très éloignés ; enlever les maladies (par succion, extirpation, souffle, etc.) ; jeter un sort, envoûter ; rêver, avoir des visions ; et avoir des pouvoirs provenant d'herbes médicinales⁵. Certains se spécialisaient dans un pouvoir ou en avaient plusieurs. Si les chamanes avaient plus de pouvoirs que les autres, car ils avaient de meilleures facultés (innées ou acquises) pour manipuler les esprits, en fait tout le monde pouvait chamaniser, y compris les autres-qu'humains. Pratiquer le *mandoke* (nom) ou faire *mandowisi* (verbe) était à la fois potentiellement dangereux et bénéfique, puisque le chamanisme servait autant à guérir qu'à rendre malade, à apporter des bienfaits que de l'infortune, selon les intentions et les pouvoirs.

Chamanisme, autres systèmes religieux et générations chez les Anicinabek

Présentons maintenant un bilan des recherches sur le religieux entamées lors de mon terrain de thèse en 1996, dans la communauté des Abitibiwinnik de Pikogan, en Abitibi-Témiscamingue. Dans mes travaux sur le paysage des croyances et des pratiques, Pikogan est le point central de mes investigations et le point de comparaison avec les autres communautés anicinabek que je visite. Les Abitibiwinnik, comme les autres bandes anicinabek du Québec, ont fait l'objet de grandes campagnes d'évangélisation par des missionnaires catholiques depuis le début du XIX^e siècle. Même si l'on pourrait questionner la profondeur des conversions, particulièrement dans certaines bandes⁶, il n'en demeure pas moins que la majorité des Anicinabek continuent à se déclarer catholiques, qu'ils fréquentent les églises ou non. D'autres courants chrétiens ont fait des adeptes ici et là au fil des décennies, comme les Témoins de Jéhovah à partir des années 1940-1950, et le pentecôtisme ou autres courants évangéliques⁷ depuis les années 1970, auxquels s'est ajoutée la spiritualité panindienne (Bousquet 2012a).

Dans des communautés comme Pikogan, le chamanisme est devenu un sujet relativement tabou. Mais son rejet ou l'intérêt à son égard ne se manifeste pas de la même façon selon les générations. Celles-ci sont au nombre de quatre : la génération des aînés, nés avant 1945, élevés en forêt, qui ont connu le mode de vie semi-nomade et sont monolingues en anicinabemowin ; celle du pensionnat, née entre la fin des années 1940 et le milieu des années 1960, formée des anciens élèves des pensionnats indiens ayant existé au Québec, entre le milieu des années 1950 et le début des années 1970, dont les membres sont bilingues ou trilingues (en plus de l'anicinabemowin, ils maîtrisent au moins une des deux langues officielles du Canada, si ce n'est les deux) ; celle du post-pensionnat, née entre la fin des années 1960 et le début des années 1990, enfants des précédents et héritiers des séquelles traumatiques des pensionnats, qui ne parlent pas toujours très bien l'anicinabemowin, mais le comprennent en général sans problème ; et enfin les jeunes, nés depuis le milieu des années 1990, qui ne parlent pas souvent l'anicinabemowin et qui prétendent, en général, ne rien savoir de la culture anicinabe.

Chez les aînés, il est difficile de poser des questions sur le chamanisme à ceux et celles qui sont restés fidèles au catholicisme, alors qu'il est possible d'interroger les aînés devenus pentecôtistes. Même là, la dichotomie n'est pas si tranchée, car elle dépend des histoires familiales. Il vaut mieux également s'intéresser au chamanisme comme « partie de l'histoire des Anicinabek » que s'enquérir de son efficacité : la première approche

suppose une distance de l'enquêteur qui cherche des informations sur le passé, tandis que la deuxième peut faire suspecter un intérêt personnel ou simplement réveiller des pouvoirs endormis. En effet, nous le verrons, parler de l'efficacité, c'est faire que les pouvoirs peuvent redevenir efficaces. Au près de cette seule génération des personnes âgées, le chamanisme est un sujet paradoxal : tout récit s'accompagne d'une évocation fière de la force et du pouvoir des ancêtres qui avaient accumulé tant de savoirs, mais la pratique chamanique suscite également un mélange de peur et de méfiance. Les générations suivantes n'ont pas tout à fait les mêmes attitudes. Dans les générations du pensionnat et du post-pensionnat, les pentecôtistes ont tendance à juger divers objets (par exemple les capteurs de rêves) et divers actes (comme les offrandes propitiatoires de tabac à des lieux) comme des diableries, mais ne semblent pas trouver problématiques les discussions sur des rituels aussi puissants que le rituel de la tente tremblante⁸. Chez les catholiques, les femmes sont plus souvent réticentes à aborder le sujet du chamanisme que les hommes qui, eux, ne paraissent pas voir de contradictions entre le chamanisme et « leur religion ». Chez les « éclectiques »⁹ qui passent d'un courant religieux à l'autre, voire les essaient tous en même temps (ou les rejettent tous en même temps), le chamanisme ne pose pas de problème, au contraire. Il en est de même chez les jeunes qui, en général, veulent en savoir plus sur ce système de pensée à propos duquel ils disent se sentir ignorants.

Encore faut-il savoir ce que les gens entendent quand on leur demande de délimiter ce qui est du chamanisme et ce qui n'en est pas. Lors d'un terrain, enceinte, je me fis fortement recommander par les aînés d'éviter de me rendre à des funérailles qui auraient pu s'avérer dangereuses pour mon bébé à naître. Évoquant le sujet le soir même avec des gens plus jeunes, je fis remarquer la logique de la prescription dans le système chamanique anicinabe. Ce qui meurt de l'humain est la partie physique et l'âme va alors osciller pendant quelque temps après la mort entre deux mondes, celui des vivants et celui des morts (les esprits ayant part dans les deux). Les morts n'aimant pas partir seuls, car ils doivent faire un voyage, ils essaient d'être accompagnés et privilégient alors les personnes vulnérables qu'ils font mourir. Je fis donc remarquer que les enfants à naître faisaient partie des personnes vulnérables et que cette idée d'accompagnement paraissait logique dans une pensée chamanique axée sur une dualité du monde. Mes interlocuteurs furent étonnés : s'ils connaissaient tous la prescription, ils n'en comprenaient pas forcément la raison. Une des femmes présentes raconta alors que sa mère, une aînée, avait toujours trouvé

horrible l'idée de partir avec quelqu'un lors de décès, car cela impliquait de faire mourir une autre personne. Cette aînée avait juré qu'elle, elle partirait seule « et comme de fait, c'est la seule qui est décédée dans la communauté cette année-là » (Pikogan 2010). Il semblait naturel à cette femme que sa mère ait eu le pouvoir de décider de ne pas arrêter la vie d'une personne faible pour partir toute seule vers un autre monde et elle ne rangeait donc pas l'idée dans la catégorie « chamanisme ». Pour elle qui disait ne rien connaître du chamanisme, il était normal que les Anicinabek puissent agir tout en étant morts. C'était un état de fait.

Je compris qu'opérer moi-même un classement comme chamanique et non-chamanique, bref faire le décompte des idées, des gestes, des croyances que je considère comme chamaniques était une démarche d'ethnologue regardant à distance ce système de pensée. Profondément enracinés dans des conceptions supposant des échanges entre le monde des humains et un « monde-autre », ces idées, gestes et croyances ne doivent pas être vus comme des survivances. Sinon, cela ne permet pas de comprendre comment les Anicinabek contemporains voient ce système symbolique. En outre, cela reviendrait à exclure de la catégorie « chamanisme » tout ce qui ne ressemble pas à ce qui se faisait par le passé. En effet, comme l'a montré Denis Gagnon à travers ses recherches sur la dévotion à Sainte-Anne chez les Innus (2002; 2007), les pratiques peuvent être métissées : des pratiques qui ont l'air catholiques peuvent, en fait, être une façon d'incorporer à une idéologie religieuse préexistante une « force » supplémentaire.

Recueillir des données a été, depuis 1996, à la fois le fruit du hasard des conversations (afin d'être le plus éthique possible, il faut éviter de vouloir faire parler sur commande les gens sur un sujet aussi sensible) et une recherche ouverte auprès de ceux qui en parlent le plus volontiers, à savoir une dizaine d'hommes adultes. Ces hommes sont nés entre 1950 et 1980 (à quelques années près) et ils sont très attachés à la vie en forêt où ils tâchent d'aller le plus souvent possible pour y pratiquer des activités de piégeage, de pêche et de chasse. Ils mettent également un point d'honneur à parler le plus possible l'anicinabemowin, qui est non seulement leur langue maternelle, mais qui est aussi la langue qu'il faut parler en forêt. Les entités (êtres surnaturels et esprits des animaux, vents, etc.) avec lesquels les humains ont fait alliance depuis l'aube des temps vivent d'abord et avant tout sur le territoire, espace des ancêtres et lieu de fabrication et de sens de la culture. Il convient de leur parler dans la langue des ancêtres plutôt que dans celle des colons. Ces hommes ont aussi en commun de chercher à en savoir plus sur le chamanisme anicinabe,

en lisant des travaux d'ethnographie et des rapports de missionnaires, en tentant de faire parler les aînés et de trouver un enseignant pour leur montrer comment il faut s'y prendre. Si mes données m'ont longtemps paru disparates, ce sont des idées que partagent tous mes informateurs qui leur ont conféré la cohérence que je ne voyais guère et que je vais maintenant tenter d'exposer.

« Ça n'existe plus, le chamanisme. Mais la sorcellerie, oui » : la diabolisation du fait de chamaniser

Il nous faut d'abord éclaircir ce que les Anicinabek entendent par « chamanisme ». Le terme, dérivé du toun-gouse, une famille de langues de la Sibérie, n'est utilisé en français ou en anglais chez les Anicinabek que depuis les années 1990, importé via l'anthropologie (la lecture de ses œuvres, mais aussi et surtout la fréquentation de ses représentants). Pour traduire le terme anicinabe *mandowisi*, « être chamane », mes interlocuteurs choisissent en général de parler de « faire de la sorcellerie ». Cette traduction pourrait n'être qu'une anecdote si elle n'était pas ancrée dans l'histoire religieuse des Anicinabek. Elle révèle ce que ne dit pas la conversation en anicinabemowin : être un spécialiste de la manipulation des esprits est aujourd'hui perçu comme mauvais. Je m'en rendis compte en discutant avec diverses femmes, huit en tout, entre 50 et 60 ans, donc de la génération du pensionnat (Pikogan, terrains en 2003 et 2009) : pour elles, le chamanisme n'existait plus dans la mesure où il n'y a plus personne pour faire office de chamane à Pikogan (le dernier étant mort en 1964). Actuellement, chez les Anicinabek, il existe des leaders spirituels et même des « thérapeutes spirituels » (Bousquet 2009; 2012a), qui ont parfois des pouvoirs acquis auprès de forces ou d'esprits, mais ils ne sont pas considérés comme des chamanes. Il subsiste aussi des personnes, souvent des femmes âgées, qui ont la réputation d'avoir certains pouvoirs de guérisseuses, pouvoirs liés autant au concours de certaines entités que de connaissances en botanique et en zoologie. Mais, officiellement catholiques ou pentecôtistes, elles réfutent l'idée qu'elles chamanisent et refusent encore plus l'étiquette de chamanes.

Pourtant, il est toujours possible de chercher, par des pratiques, à essayer de s'appropriier les qualités des esprits, de les manipuler ou de les canaliser (ce que l'ethnologie appellerait « chamaniser »). Or, ces pratiques sont connotées négativement, car elles peuvent autant faire le bien que le mal. Si « chamanisme » sonne comme un mot relativement neutre et assez nouveau aux oreilles des Anicinabek, « sorcellerie » est un mot à connotation négative, car il rappelle les anathèmes lancés

par les missionnaires catholiques contre ceux qui s'y adonnent : faire de la sorcellerie, c'est entrer en communication avec le Diable¹⁰. « Sorcellerie » traduit la diabolisation du fait de chamaniser. Ceci clarifie la déclaration d'une des informatrices : « ça n'existe plus, le chamanisme. Mais la sorcellerie, oui, ça existe toujours. Tout le monde peut n'en faire ». Et tous, hommes et femmes interrogés, disent qu'il faut craindre celui ou celle qui essaierait de chamaniser : outre que certains douteraient de leur compétence à le faire correctement, tous pensent qu'on ne peut être sûr, à court et à long terme, des intentions bienveillantes de l'individu en question¹¹. C'est pourquoi les leaders des courants de la spiritualité panindienne se font en général nommer « thérapeutes » et refusent le terme « chamane » : l'idée de thérapie indique qu'ils focalisent l'ensemble de leurs actions sur la guérison, sur « la résolution de pathologies sociales » (Bousquet 2009:67), même si, dans les faits, un certain nombre d'entre eux (impossible d'en donner un pourcentage même approximatif malheureusement) ont des modes d'action très proches, voire semblables à ceux des chamanes. En effet, chez les thérapeutes spirituels rencontrés depuis 1996 (une douzaine en tout), la plupart invoquent des entités (animaux, Terre-Mère, tonnerre, etc.) qui viennent les visiter en rêve, qui leur parlent, qui parfois les habitent et les guident dans leurs actions et dans leurs paroles.

Les seules chamanisations acceptables pour tout le monde sont celles qui mettent en contact l'individu avec le monde-autre de façon inconsciente : par les rêves notamment, et par les expériences hors du contrôle de l'individu. Les rêves, dans toute l'aire algonquienne, sont un moyen de communication avec le monde-autre et il importe de se conformer aux demandes qu'ils formulent ou aux enseignements qu'ils dispensent, sous peine de graves conséquences pour le rêveur comme pour toute la société (Bousquet 2013). Quand quelqu'un, jeune ou vieux, fait un rêve qui retient son attention, il trouvera tout naturel de le partager avec des personnes qui peuvent en comprendre la signification et, surtout, l'aider à le réaliser ou à en intégrer le sens dans sa vie. Les rêves qui ont un rapport avec le territoire ont presque un caractère public. Parmi les rêves qu'on m'a racontés, citons un rêve qui concernait une compagnie forestière qui agissait trop près d'un territoire de chasse familial. Il fut décidé par la famille du rêveur de vérifier avec les autorités du conseil de bande s'il était possible d'imposer des restrictions à la compagnie en vertu de la Loi sur les forêts. Un autre rêve fait allusion à l'état d'abandon du lieu de rassemblement estival ancestral de la bande. Un tel rêve doit être raconté au plus grand nombre de gens possible, car il doit mobiliser l'attention

des membres de la communauté : un lieu collectif de cette importance symbolise la transmission de la culture. Également, pour qu'un lieu reste vivant, il doit être entretenu et visité régulièrement. Plus le rêveur ou la rêveuse est âgé(e) et connaisseur des traditions et de la langue, plus le rêve est récurrent aussi, et plus le rêve sera pris au sérieux. Mais il ne faudrait pas croire qu'on néglige les rêves des jeunes. L'humain n'est ici que le vecteur du message que le monde-autre veut faire passer. De la même manière, toute expérience qui échappe à la maîtrise de l'individu rentre dans la même catégorie : les voyages hors de son corps sans avoir pris de substances pour les provoquer, les paralysies du sommeil (sommeil hypnopompique) et autres troubles que peuvent subir les Anicinabek (Bousquet 2013:92). La responsabilité de l'humain n'est ici pas engagée et ne peut donc lui être reprochée.

Retenons de tout cela un point essentiel pour les Anicinabek : partir d'une définition du chamanisme, démarche qui semble la plus rationnelle dans une mentalité occidentale de sciences sociales comme la mienne, ethnologue d'origine européenne, n'est pas approprié dans une vision du monde qui pense un autre ordre du réel. Mes interlocuteurs, eux, partent du fonctionnement du monde lui-même.

Je pourrais aborder le problème par ce qu'on pourrait appeler « la voie ontologique », telle que l'a proposée, par exemple, Denis Gagnon chez les Innus, proches voisins algonquiens des Anicinabek. En effet, dans un article sur l'inversion de la cosmologie *mamit innuat* dans le contexte de la sédentarisation (Gagnon 2007), il avance que le chamanisme innu est face à trois possibilités, « disparition, folklorisation et transformation » qui, selon lui, « ne sont pas exclusives et ne menacent pas la survie de l'ontologie mamit innuat » (454). En effet, toujours d'après lui, certaines pratiques ont été délaissées parce qu'elles étaient inadéquates avec le contexte de la sédentarisation ; d'autres « peuvent être perçues comme du folklore, selon la perspective adoptée par l'observateur » et d'autres « [...] ont survécu en raison de leur efficacité ». Enfin, « de nouvelles pratiques [...] ont émergé afin de résoudre de nouveaux problèmes » (454-455). En prenant l'exemple de la dévotion à Sainte Anne chez les Innus, Gagnon démontre ici l'importance de l'adéquation et de l'inadéquation des pratiques et des idées selon le contexte, idée que j'ai reprise dans un article sur l'ontologie anicinabe (Bousquet 2013). Autrement dit, ce n'est pas le contenu de la pratique qui est important, ou sa forme, mais de savoir si les Innus ou les Anicinabek la jugent efficace. En outre, une même pratique ne sera pas efficace pour tout le monde : l'ontologie anicinabe, respectant la primauté de

l'autonomie individuelle, admet qu'une pratique ou une idée puisse être fautive¹² pour quelqu'un, car inefficace dans son propre cas, mais elle peut demeurer vraie pour les autres.

Mais cette approche part encore des catégories conceptuelles de l'ethnologie en mettant au premier rang des préoccupations les pratiques et les croyances / idées. Si l'on veut comprendre les points de vue anicinabek, que le chamanisme ait disparu ou se soit transformé n'est pas le problème, ni même que des croyances chamaniques survivent, partagées par la collectivité ou non. Ce faisant, et à l'instar des penseurs du chamanisme héritiers de l'analyse du fait religieux par Durkheim (1960), on resterait au niveau de la société ou plutôt du social. Le point de vue anicinabe ne part pas du social, mais des conditions de l'existence même de l'univers, dont le *mando*, la force vitale, peut revêtir des formes concrètes diverses (animaux, tonnerre, vents, substance vitale des humains, etc.). De ce point de vue-là, le chamanisme ne peut pas disparaître, à moins que l'univers ne disparaisse. En tant que pratique, il peut être oublié, mais réactivé plus tard. En tant que système de communication avec des entités, il peut être désactivé, être là à l'état latent, mais tant que des entités existent, c'est-à-dire tant que le monde existe, il peut être remis en marche.

« Va-t'en pas dire que je suis chamane ! » : retrouver le chamanisme

La pratique chamanique est donc toujours potentiellement efficace parce que le monde-autre est permanent et peut agir sur les humains, que ceux-ci le sollicitent ou non. L'oubli ou l'abandon des pratiques chamaniques traditionnelles pose ainsi un problème dont se préoccupent particulièrement les hommes des générations du pensionnat et du post-pensionnat et qui sont attachés aux anciennes manières de faire¹³. En effet, ces pratiques avaient été élaborées par des siècles d'accumulation de savoirs. Leur absence de transmission, notamment à cause de l'évangélisation, constitue pour eux un rejet de l'intelligence des ancêtres, jette aux oubliettes ces savoirs, mais ouvre aussi la porte à faire des bêtises et à aggraver les problèmes que connaissent les Anicinabek, qui vont de l'abus d'alcool au réchauffement climatique. Selon les termes d'un de mes informateurs, « je [ne] sais pas si tout ça, ça marchait réellement, mais c'est sûr que le monde actuel, il [ne] va pas bien et si on oublie qui on est, ça [ne] va pas arranger les choses » (homme proche de la quarantaine, Pikogan 2009). Conserver et transmettre les pratiques traditionnelles relève donc autant du principe de précaution que de l'identité, de la fidélité à soi-même. Le problème est que

ces pratiques aient du sens dans le monde contemporain : le système de pensée anicinabe est profondément pragmatiste (Bousquet 2012b:398). Il est tourné vers le monde réel, source du savoir contemporain dont l'être humain a besoin maintenant. La spiritualité panindienne, dans ses composantes qui sont dans la lignée du chamanisme, a redonné du sens à des pratiques qui étaient parfois tombées en désuétude, comme les offrandes de tabac : de propitiatoires, ces offrandes sont plutôt devenues des hommages, tout en s'adressant aux mêmes types d'entités du monde-autre qu'auparavant (défunts, lac, nature en général quand il s'agit d'adresser à la Terre-Mère). Mais d'autres pratiques ont perdu leur sens, comme le respect des prescriptions appropriées concernant les restes animaux. Rares sont aujourd'hui les gens, même les aînés, qui disposent les os des animaux aquatiques ou amphibies dans l'eau et les os des animaux terrestres dans les arbres. Pourtant, tous les hommes intéressés par le chamanisme disent que le pouvoir, la force, l'énergie (ou quel que soit le mot employé en français, qui se traduit par *mando* en anicinabemwin) vient d'abord des animaux. Dans la logique empirique de la philosophie anicinabe, il convient donc d'essayer de réactiver les anciennes pratiques pour voir si elles fonctionnent (ce que font certains hommes chasseurs qui conservent les animaux de gibier pour les rapporter en forêt quand ils le peuvent). Si elles ne fonctionnent plus dans le monde d'aujourd'hui, il faudra en essayer d'autres, pour protéger les animaux et veiller à ce qu'ils continuent à se reproduire¹⁴.

Mais s'intéresser au chamanisme, à ses pratiques surtout, est dangereux. Un couple de ma connaissance, tous deux de la génération post-pensionnat (dans la mi-quarantaine), mit fin à sa vie commune au milieu des années 2000, après plus de vingt-cinq ans ensemble. Pour l'homme, les raisons de leur éloignement progressif l'un de l'autre ne s'expliquaient pas vraiment : le temps, les enfants, la routine, la lassitude. Mais pour la femme, l'explication était limpide : « le chamanisme, c'est ça qui a brisé mon mariage ». En effet, l'homme, appelons-le Jack¹⁵, avait commencé quelques années auparavant à s'intéresser à l'histoire de sa bande¹⁶. Par la suite, il avait étendu ses champs d'investigation, notamment au chamanisme, très présent dans l'histoire de sa famille qui a compté plusieurs grands chamanes. Cherchant à en apprendre plus, mais ne sachant pas comment s'y prendre, ni surtout comment trouver quelqu'un pour lui montrer des pratiques chamaniques et lui en expliquer le sens, Jack se mit à aller voir des aînés et à leur demander de lui raconter des histoires de chamanisme. Quelques-uns se prêtèrent au jeu. Mais Jack voulait apprendre à chamaniser et désirait savoir s'il

avait des capacités particulières dans ce domaine¹⁷. Or, personne n'acceptait de lui montrer quoi que ce soit. Jack a donc commencé à accumuler des récits et à y chercher, par-dessus tout, des détails techniques : à quel moment de la journée convient-il de chercher des perches pour une tente de sudation et pour une tente tremblante, combien de perches faut-il, que faut-il porter et ne pas porter sur soi comme vêtements ou objets, etc. En attendant d'oser se lancer dans la pratique, il retourne de plus en plus en forêt et prête une attention particulière à tous les moyens que peuvent trouver les animaux pour communiquer avec lui : par une vision, par un rêve, par une présence. Il essaie ensuite d'en trouver le sens : « une fois, j'ai vu comme un loup dans le feu. J[e n']avais rien bu¹⁸, je [ne] te dis pas des niaiseries. Je me suis dit : ah, ça veut dire quoi, ça ? À date, je cherche toujours à comprendre ». Il dit « laisser le savoir revenir, tranquillement » (Abitibi 2010).

Le cas de Jack n'est pas unique. Les hommes les plus intéressés par le chamanisme, chez mes informateurs, ont tous pour point commun de vouloir trouver quelqu'un pour leur montrer les pratiques chamaniques. Ils connaissent souvent une personne qui serait susceptible de faire office d'enseignant, car il y en a encore « chez les Cris »¹⁹ qui savent calmer une tempête sur un lac ou faire d'autres manipulations sortant de l'ordinaire. Mais il faudrait plutôt que la personne en question les choisisse comme apprentis. Ils sont tous intéressés par les détails des manipulations, dont les chroniques concernant les Anicinabek sont en général avares. Certains hommes aînés seraient prêts à leur montrer, mais il faudrait qu'ils aient vu tel ou tel rituel « au moins trois fois » pour avoir bien enregistré les gestes à poser. Ces hommes cherchent tous dans les récits anciens des explications aux éléments les plus extraordinaires : par exemple, dans un récit de tente tremblante (ayant eu lieu probablement en Abitibi à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e), le chamane a demandé à ce que tous les membres de l'auditoire, hors de la tente, enlèvent toute pièce de métal. L'intérieur de la tente est devenu un abîme pendant le rituel. L'officiant a convoqué toutes sortes d'animaux et l'on reconnaissait très bien de quel animal il s'agissait quand l'un d'entre eux arrivait. À un moment donné, on a entendu dans la tente la voix d'un petit enfant. Le chamane était tout vieux, ridé et basané, mais quand l'auditoire a demandé à voir l'enfant, le chamane a sorti son bras de la tente et ce bras en était un d'enfant, tout blanc et lisse. Comment le chamane a-t-il fait tout cela ? Pourquoi a-t-il demandé d'enlever tout ce qui était en métal ? Comment avait-il acquis ces pouvoirs ? Les récits sont ainsi collectés pour y chercher des

instructions et des connaissances. Mais « va-t'en pas dire que je suis chamane ! » : ces hommes passionnés sont conscients de la limite de leurs savoirs et pensent que, pour le moment, « la population n'est pas prête pour ça » (avoir un chamane, voir un retour du chamanisme). Ils ne veulent pas être identifiés comme étant en quête du chamanisme, mais en quête de connaissances. Dans leur discours en français, une phrase revient souvent : « quand on sait d'où l'on vient, on sait où l'on va ». Retrouver ces connaissances, c'est savoir d'où l'on vient, c'est-à-dire savoir ce qui faisait l'univers des ancêtres, pour que l'identité anicinabe ne soit pas vide de sens, mais ait un contenu transmissible. Enfin, mes informateurs les plus impliqués dans cette quête disent tous que le savoir peut revenir si l'on sait écouter la forêt, ce qu'elle dit, ce que disent les animaux qui y vivent.

Ce dernier aspect est très important : si l'on sait écouter les esprits, les savoirs chamaniques peuvent être retrouvés. « Si on en a besoin, le bois nous l' dira. Faudra juste qu'on sache écouter c'est quoi qu'y a à nous dire [*sic*] » (homme mi-quarantaine, Abitibi 2009). C'est la raison pour laquelle je ne pense pas qu'on puisse parler de « revitalisation » et que je lui préfère la notion de « réactivation ». En effet, si l'on regarde les définitions anthropologiques canoniques de la revitalisation, on voit que le concept part de l'idée d'un effort délibéré pour produire une culture plus satisfaisante (Wallace 1956:265). Wallace, un des pionniers de la définition et qui reste encore la référence par rapport à laquelle les auteurs se positionnent, insiste sur le fait qu'il s'agit d'un phénomène d'innovation culturelle qui reconstruit quelque chose de généralement réparateur, après que la société productrice a vécu des épreuves. Même si cet aspect thérapeutique, pourrait-on dire, a été remis en question, d'autres chercheurs ayant montré que des sociétés peuvent faire des revitalisations sans nécessairement se servir du négatif comme point d'ancrage (ex. : Pflüg 1998), il n'en demeure pas moins que l'idée de revitalisation véhicule celle d'une réactualisation, d'une revivification d'un aspect de la culture. Du point de vue des Anicinabek, il ne s'agit pas du tout de cela. Ils ne cherchent pas à revivifier des éléments du passé oubliés. Ils cherchent plutôt à faire ressurgir des savoirs, comme un scientifique peut en élaborer après avoir su trouver les bonnes méthodes et faire des expériences. En bref, ce n'est pas parce que l'humain ne le sait pas que cela n'existe pas. Le chamanisme, comme moyen d'acquisition des connaissances, peut peut-être disparaître, mais pas les connaissances en tant que telles qui, elles, peuvent toujours être (re)découvertes.

« Nos ancêtres, ils savaient faire de grandes choses » : pourquoi rechercher ce qui est dangereux

Les personnes très intéressées par le chamanisme risquent gros socialement : elles risquent d'être mises au ban de la société, d'être l'objet de toutes sortes de rumeurs, de perdre la confiance de leurs amis et des membres de leur famille. Seules les pratiques destinées à guérir ne suscitent pas l'opprobre. Mais un individu est toujours suspecté de vouloir lancer des sorts quand il admet ouvertement son intérêt pour le *mandoke*. Au-delà de la recherche de connaissances, pourquoi donc rechercher ce qui est dangereux ? Cette quête participe d'un double mouvement : la perpétuation de la culture et la volonté d'agir sur le monde pour le changer. Dans un monde où prédomine une culture occidentale nord-américaine, il s'agit de faire en sorte que ce qui a été transmis par la tradition soit moderne, ait un sens moderne pour que la culture anicinabe soit préservée et vivante. Également, il s'agit d'un monde où le destin des Amérindiens semble, à bien des égards, échapper largement à leur contrôle : au point de vue politique, la tutelle fédérale reste bien présente; au point de vue économique, les compagnies d'extraction des ressources (minières, forestières, etc.) détiennent un immense pouvoir sur l'avenir des territoires et sur les emplois ; au point de vue environnemental, le dérèglement du climat et la pollution changent les habitudes animales et les comportements des plantes²⁰, etc. Des maux sociaux endémiques gangrènent les communautés autochtones : abus d'alcool, usage de drogues, jeu compulsif. Les Anicinabek, dont le nombre total au recensement de 2012 ne dépasse pas 11 026 personnes²¹, doivent développer toutes sortes de formes de résistance et d'actions pour participer à changer leur propre destinée : barrages, barricades, manifestations, mais aussi négociations avec les compagnies et avec les gouvernements font partie de l'arsenal des moyens. Mais lesdits moyens restent limités pour infléchir le cours des choses.

En revanche, les Anicinabek peuvent agir sur leurs propres maux : le chamanisme fait ainsi partie des savoirs des ancêtres qu'on cherche à mobiliser pour rétablir un équilibre et retrouver une fierté perdue. Notons, pour aller dans ce sens, que tous les passionnés du chamanisme (qui disent vouloir « connaître son histoire »²², voire retrouver son efficacité) sont sobres. Soit ils n'ont jamais connu d'addictions, soit (et c'est plus courant) ils sont passés par un processus de désintoxication. Ils sont très impliqués dans la vie sociale et politique de leur communauté. Ils ont ainsi agi sur leur propre vie et ont envie d'aider à agir sur celles des autres Anicinabek. On pourrait ajouter une troisième raison à leur intérêt

pour le chamanisme : le réhabiliter non seulement comme mode d'acquisition sensé des connaissances, mais aussi réhabiliter les chamanes pour les divers rôles qu'ils assumaient. Les Anicinabek interrogés disent tous la même chose sous des formules diverses : « nous avons beaucoup de pouvoir autrefois », « nos ancêtres savaient faire de grandes choses », « ils étaient vraiment forts, les chamanes, maintenant nous sommes tout faibles ». Beaucoup évoquent la diabolisation des chamanes par les missionnaires, et par les Blancs en général, qui auraient discrédité le chamanisme pour montrer combien les Amérindiens étaient sauvages, primitifs, ignorants, en bref justifier leur colonisation : « nous n'étions pas fous », « nos ancêtres n'étaient pas fous ». Le chamanisme était un moyen d'acquisition des connaissances respectable et estimable, mais aussi un moyen de régulation de l'ordre social et de l'ordre cosmique dont il est donc important de rétablir la réputation.

Revenons à la prise de risque que constitue le fait de parler de chamanes et de chamanisme. En hiver 2004, je discutais en clavardage avec un Anicinabe ayant la quarantaine (qui a connu les dernières cohortes du pensionnat). Nous continuions une conversation préalablement entamée de vive voix sur une femme chamane anicinabe ayant vécu probablement au XVII^e siècle. En effet, cette femme est intervenue pendant la guerre avec les Nadowek (les Iroquois). Elle était réputée très puissante, car elle savait comment se métamorphoser en d'autres êtres animés : elle pouvait prendre la forme du tonnerre, d'un animal, d'un lac. Elle avait su, par ses esprits auxiliaires, que les Nadowek allaient venir attaquer le site de campement de son groupe familial. Elle s'était donc changée en corbeau pour pouvoir aller localiser avec précision les Nadowek. Revenue à temps pour prévenir son groupe et les sauver ainsi d'une mort certaine, elle s'était retrouvée pétrifiée, transformée en rocher au bord d'un lac. Voulant savoir qui l'avait pétrifiée (elle-même ? quelqu'un d'autre ?) et où se trouvait ledit rocher sur lequel on voit encore, paraît-il, son visage, je posais mes questions sur Internet. Mais le clavardage dut s'arrêter très vite : mon correspondant, ainsi que les deux autres de la même génération qui s'étaient ajoutés à notre conversation, commencèrent à me relater ce qui se passait de leurs côtés respectifs de l'écran : les chiens de l'un s'étaient tous mis à aboyer, l'autre entendait le tonnerre alors qu'il n'y avait pas d'orage et le troisième ne se sentait pas bien. Le malaise fut tel que le clavardage fut brutalement interrompu et qu'aucun ne voulut jamais recommencer à parler de chamanes ni de chamanisme via un médium électronique. Même décédée depuis plus de trois siècles, cette femme, qui me fut simplement décrite comme « âgée » et désignée sous le nom de « Femme » (*Ikwe*²³), pouvait continuer à agir sur le

monde réel des vivants. Évoquer son existence pouvait attirer son attention et réveiller ses pouvoirs. La parole elle-même a du pouvoir.

En revanche, l'image ne semble pas en avoir : en juillet 2013, j'inaugurais à Pikogan avec les membres du Conseil de la Première nation Abitibiwinni une exposition que j'avais conçue pour redonner à la communauté les résultats d'une recherche sur son histoire récente²⁴. Dans cette exposition figurent deux photos de chamanes : l'une, provenant des archives des Oblats de Marie Immaculée, illustre le panneau dont le sujet est le chamanisme²⁵. Elle montre une femme (elle aussi nommée Ikwe) portée sur le dos d'un homme. La tradition orale raconte que cette femme chamane, paralysée des deux jambes, fut mariée à deux reprises. Elle avait jeté un sort à chacun de ses maris pour qu'ils l'épousent et qu'ils ne sentent pas son poids en la portant. Comme on ne lui connaît pas de descendant direct dans la communauté, dire ouvertement qu'elle était chamane ne posait pas de problème, non plus que le fait de montrer sa photo. En revanche, sur un autre panneau, figure aussi la photo d'un homme dont tout le monde sait qu'il était chamane. Mais à la différence d'Ikwe, il a des descendants directs vivant dans la communauté. Homme craint pour sa puissance et ses actions, il m'a souvent été évoqué à demimot : par exemple, dans les films du père Louis-Roger Lafleur O.M.I. qui montrent des Anicinabek d'Abitibi, certains hommes portent au revers de leur veste des amulettes pour se protéger de lui. J'ai pu mettre sa photo sur un panneau qui illustrait très bien un autre thème, mais sans préciser qu'il était chamane, à la demande de la famille (surtout les gens des générations du pensionnat et du post-pensionnat, sachant que la famille ne compte plus d'ainés) qui ne voulait « pas de chicanes ». Le fait de le montrer n'avait pas de pouvoir, mais y associer une parole, même écrite, pour évoquer sa fonction en aurait eu. Le statut de l'image semble pourtant connaître un changement : si les vieilles photos et les vieux films en noir et blanc ne semblent pas permettre de réactiver des pouvoirs, précisons que les leaders de la spiritualité panindienne n'autorisent généralement pas l'audience de leurs rituels à prendre des photos ou à filmer les performances. Contrôler le droit à l'image montre que les pratiques sont sérieuses et ne sont pas des divertissements touristiques. Le contrôle impose ainsi le respect et, peut-être, restreint l'imitation potentielle.

Conclusion

On remarquera que, tout au long de cet article, je n'ai cité aucun vrai nom. J'ai entretenu un flou volontaire autour des âges des informateurs, des lieux et des dates de recueils des données pour éviter au maximum que les

gens soient reconnus. Le chamanisme, même s'il n'est officiellement plus pratiqué, reste un sujet sensible et dangereux chez la plupart des Anicinabek. C'est aussi une mise en acte de pouvoirs d'autant plus dangereux qu'on ne sait plus les maîtriser. Certains hommes et femmes anicinabek pouvaient prédire le futur, voir ce qui se passait dans des lieux très éloignés en regardant la surface de l'eau ou en fermant les yeux, localiser le gibier en lisant des omoplates de cervidés craquelées par la chaleur d'un feu. Certains enlevaient des maladies, par succion, par extirpation, par le souffle. Certains savaient jeter des sorts, avoir des visions, acquérir des pouvoirs provenant d'herbes médicinales ou d'animaux. Pour les Anicinabek, il ne s'agit pas de croyances dans le sens occidental du terme, puisqu'il n'y a pas de doute (Hamayon 2005:22) : ce sont des états de faits, dans le sens où les faits ont été vérifiés et sont avérés par la tradition. En outre, il n'est même pas nécessaire de croire en l'efficacité du chamanisme pour que celui-ci soit effectivement efficace : nombreuses sont les histoires d'Anicinabek qui ne croyaient pas en cette efficacité et qui ont dû se rendre à l'évidence. Un des aînés interrogés en 1996 m'a par exemple raconté que, petit, il se moquait des prescriptions que ses parents tentaient de lui enseigner à l'égard des ossements des animaux, comme avec les os de castor avec lesquels il jouait ex près, par dérision : il n'a jamais été un bon trappeur dans sa vie, conséquence de ses actes irréflechis. L'ethnologie a des cadres d'analyse de ces attitudes, comme le montre Roberte Hamayon (2005:20) :

pour les peuples intéressés, la référence à l'héritage des ancêtres ou à la coutume comme fondement des « croyances » peut suffire à justifier de les mettre en acte sans en contester la teneur. Sous ce jour, les croyances sont des choix qui n'ont pas à être justifiés ni discutés, pour autant que le simple fait d'appartenir à une société entraîne d'en assumer les choix.

Dans le même texte, elle montre l'importance, pour les cultures de Mongolie et de Sibérie, de la dynamique spéculative du chamanisme, où l'action rituelle consiste à « jouer », à négocier avec un esprit : elle insiste sur le fait que plutôt que de parier sur la vérité de la croyance, on parie dans ces cultures sur l'efficacité du rituel (36). J'aimerais reprendre l'idée en la reformulant autrement : le chamanisme anicinabe ou plutôt le fait de chamaniser est, et sera toujours, potentiellement efficace. Quand une pratique n'est pas efficace, les raisons peuvent être que la personne ne sait pas bien comment faire, qu'elle ne sait pas bien négocier avec les esprits ou que la pratique ne fonctionne plus dans le cadre contemporain. Ce cadre n'est en effet plus le même que celui dans lequel la pratique a été élaborée à l'origine et il faut donc parfois tester de nouvelles façons de faire.

Cet article a voulu montrer que, pour éviter une analyse de type ethnocentrique, il fallait éviter le filtre de l'ontologie occidentale qui est encore largement celui de l'ethnologie. Si le chamanisme est un système de pensée, il peut disparaître. S'il s'agit de pratiques mettant en actes un système de représentation, il peut disparaître. Pour les Anicinabek rencontrés, le problème n'est pas là : l'ethnologie regarde le tout du mauvais côté de la lorgnette. Le vrai fondement du chamanisme ne peut pas disparaître, parce qu'il s'agit d'éléments du monde naturel²⁶ : les entités dont on peut canaliser les pouvoirs. Même sans pratiquer le chamanisme, ces entités peuvent agir. De manière similaire, le monde naturel existe de façon indépendante des connaissances scientifiques qui le décrivent et qui nous permettent de nous engager par rapport à lui, de le manipuler et de le modifier. Ce qui peut disparaître est notre prise sur ce monde, c'est-à-dire nos connaissances sur la façon d'accéder à et d'interagir avec le monde des esprits.

Marie-Pierre Bousquet, Département d'anthropologie, Université de Montréal FAS C.P. 6128, succ. Centre-ville, Montréal (Qc) H3C 3J7. Courriel : marie-pierre.bousquet@umontreal.ca.

Notes

- 1 Le « k » final marque le pluriel en langue algonquienne. Un Anicinabe (prononcer Anichinabé), deux Anicinabek.
- 2 Cette spiritualité, héritière du chamanisme mais aussi d'autres apports (emprunts à des religions chrétiennes), a commencé à connaître un grand essor depuis les années 1960 en Amérique du Nord. Elle s'inscrit dans un désir de contester l'ordre social et religieux des colonisateurs, dénonce la dépossession et veut rebâtir une nouvelle société amérindienne équilibrée. Elle est intrinsèquement liée aux mouvements de guérison (Boudreau 2000; Tanner 2004; Waldram, 1997).
- 3 Le mot *mando* a servi aux missionnaires pour introduire les notions de Dieu et de Diable, *Kitci Mando* (Grand Esprit) et *Matci Mando* (Mauvais Esprit). Mais d'après Marcel Moussette, si la dichotomie existait probablement chez les Amérindiens de langue algonquienne avant l'arrivée des Européens, les missionnaires ne l'auraient pas comprise : « en effet, les concepts de Dieu et de Diable ont une signification morale (le bien et le mal) qui manque aux concepts de *Kitchi Manitou* et *Matchi Manitou* qui semblent se rapporter aux bonnes et aux mauvaises choses de la vie qui peuvent arriver aux Indiens » (Moussette 1971:47).
- 4 Sur ces rituels, voir Rousseau 1953; Duval 2007; Desautniers-Turgeon 2011.
- 5 Le mot *mandokevinni* a valeur de générique. Chaque spécialité a son nom. Un *wabano*, par exemple, est un chamane qui tire son pouvoir des herbes médicinales venant de l'Est (*waban* : « est, printemps »).
- 6 Certaines bandes anicinabek ont la réputation de s'être converties très tôt au catholicisme, vers le milieu du XIX^e siècle, comme Temiskaming, tandis que d'autres ont celle

d'avoir été et d'être encore réfractaires au christianisme, comme Kitiganik Lac-Barrière. Ces réputations se traduisent par les récits locaux de tradition orale et dans les rapports des missionnaires, notamment les Oblats de Marie Immaculée.

- 7 Les courants évangéliques qui traversent les communautés amérindiennes ont rarement une identification précise. Parfois, il s'agit d'une Église unie. Les différents évangéliques se font tous appeler les « chrétiens », ce qui ne facilite pas les distinctions.
- 8 Ce rituel nécessite un chamane aguerrri qui rentre pieds et poings liés dans une tente spécialement montée à cet effet et qui y convoque les esprits. Ceux-ci se manifestent en faisant bouger la tente. Les performances des tentes tremblantes semblent s'être arrêtées au début du XX^e siècle, puisque même les plus âgés des aînés rencontrés depuis 1996 disent ne jamais en avoir vu une (seuls les aînés venant d'autres Premières Nations, comme les Cris, ont parfois dit avoir assisté une fois au rituel).
- 9 Comme je l'ai montré à plusieurs reprises dans des recherches précédentes (Bousquet 2007; 2012a), les étiquettes religieuses sont délicates à apposer aux gens chez les Anicinabek. Les va-et-vient sont possibles, ainsi que les bricolages a priori improbables. Un grand nombre de « catholiques » peuvent aussi être qualifiés d'« éclectiques ». On pourrait aussi qualifier d'athées certains éclectiques qui, à des périodes de leur vie, disent ne pas ou ne plus croire en l'existence d'un dieu.
- 10 Les missionnaires distinguaient la sorcellerie et la jonglerie : la deuxième consiste en des singeries, des tours de passe-passe. Comme l'explique le lexique de la langue algonquienne de Cuoq (1886:281), le fait de *jongler* était perçu par les missionnaires comme des « hableries », des « impostures ». Le terme « imposture » n'est pas à prendre au sens de tromperie qui ne fonctionne pas, mais de tromperie qui détourne de Dieu.
- 11 On peut toujours être victime d'ensorcellement aujourd'hui chez les Anicinabek. J'ai connu de rares cas, mais les victimes qui s'étaient remises n'ont jamais accusé quelqu'un de leur propre communauté, ce qui serait très grave, mais plutôt quelqu'un d'une autre communauté, voire d'une autre Première Nation.
- 12 L'idée de fausseté correspond à peu près à la conception anicinabe. Mais il serait plus juste de dire qu'une pratique est inopérante plutôt que fausse. Cette distinction reste à creuser.
- 13 Je n'insinue pas que les femmes ne s'en préoccupent pas, mais toutes celles avec qui j'ai parlé des pratiques chamaniques n'y font allusion que sous l'angle de « ce que faisaient nos ancêtres » et non pas sous l'angle de leur efficacité.
- 14 Rappelons que le pacte social qui unit animaux et humains veut que les animaux se donnent aux humains pour les nourrir en échange du fait que les humains veillent à leur reproduction pour conserver l'équilibre du monde. Un tel pacte existe aussi avec tous les autres-qu'humains dont les humains ont besoin pour vivre, comme le règne végétal.
- 15 Pour des raisons évidentes de respect de l'intimité de ce couple, je tairai leurs vrais noms.
- 16 À partir de la mi-trentaine ou de la quarantaine, il n'est pas rare que les Anicinabek (et sans doute bien d'autres Amérindiens) commencent à se passionner pour l'histoire

et la culture de leurs ancêtres en fouillant les généalogies, en essayant de retrouver les anciens portages sur le territoire, etc.

- 17 Chez les Anicinabek, comme chez beaucoup d'autres peuples connaissant le chamanisme, l'efficacité des pratiques dépend des capacités personnelles de l'individu, qui peuvent grandir avec le temps si la personne sait comment accumuler des pouvoirs. Cette efficacité dépend aussi, même si ce n'est pas une condition *sine qua non*, de ses liens de parenté avec un ou une chamane dans les ascendants.
- 18 Il est important de préciser que tous les hommes intéressés par le chamanisme ne boivent pas d'alcool, soit parce qu'ils n'en ont jamais été très consommateurs, hormis socialement, soit parce qu'ils ont arrêté après une désintoxication. Aucun ne pense qu'on peut faire des rituels chamaniques ou apprendre quoi que ce soit comme savoir de la part des esprits en ayant consommé de l'alcool. Je mentionnais une fois à quelques-uns d'entre eux, que les chamanes, comme le disent certaines vieilles chroniques missionnaires, se faisaient rémunérer en alcool (rhum ou gin) et l'un d'entre eux m'a alors dit « ils devaient être vraiment très forts ».
- 19 Chez les Anicinabek d'Abitibi, soit les plus au nord du territoire, les Cris ont la réputation d'avoir mieux conservé leurs traditions.
- 20 J'entends par « comportements des plantes » deux faits liés l'un à l'autre pour les Anicinabek : le premier est que certaines plantes changent de propriétés et de cycle de reproduction ou floraison en raison des changements climatiques ; le deuxième est que chaque plante a un *mando*. Le dérèglement du climat affecte donc plus que la biologie de la plante, mais bien sa force vitale, son énergie.
- 21 Ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, Registre des Indiens, 31 décembre 2012.
- 22 On pourrait objecter qu'il est difficile de parler d'histoire dans le cas du chamanisme. Mais dans la bouche d'un Anicinabe, dire qu'on veut savoir « l'histoire du chamanisme » est un moyen de rassurer son interlocuteur et de lui dire qu'on s'intéresse à quelque chose que l'on considère comme faisant partie du passé, donc qu'on ne compte pas le réactiver.
- 23 Précisons que les noms ont du pouvoir chez les Anicinabek, comme chez bien d'autres Amérindiens. Par politesse, on n'appelle pas quelqu'un par son nom mais plutôt par un terme d'adresse relevant du lien social entretenu avec lui (un terme de parenté, réelle ou classificatoire, ou un terme décrivant l'activité par lequel on le connaît). Mais il est aussi d'usage de nommer (ou « surnommer ») le premier-né d'une famille *Nabe* (« Homme ») et la première-née *Ikwe* (« Femme »). Ainsi, *Ikwe* peut désigner l'aînée d'une fratrie comme être une stratégie d'évitement du nom véritable.
- 24 L'exposition est intitulée « Traiteurs, Robes noires et Gratte-papiers » et est bilingue français-anicinabemowin. Réalisée grâce à l'aide financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), de l'Axe Éthique et santé des populations du Réseau de recherche en santé des populations du Québec (RRSPQ) et du Secrétariat aux Affaires autochtones (Gouvernement du Québec), avec la participation de la communauté de Pikogan, elle est maintenant la propriété du Conseil de la Première Nation Abitibiwinni, à qui j'en ai fait le don.

- 25 Suivant les suggestions des Anicinabek consultés pour ce panneau (au sujet duquel j'éprouvais la crainte de provoquer des inconforts et des conflits), tous les textes ont été mis au passé, montrant que le but du panneau est de faire connaître un fait historique et non de faire la promotion du chamanisme.
- 26 Le monde naturel est à entendre ici non strictement comme environnement, milieu terrestre, mais au sens de vie du monde, qui revêt nécessairement des formes visibles et concrètes pour les Anicinabek.

Références

- Armitage, Peter
1992 Religious ideology among the Innu of eastern Quebec and Labrador. *Religiologiques* 6(4):63–110.
- Boudreau, François
2000 Identité, politique et spiritualité. Entretiens avec quelques leaders ojibwas du nord du lac Huron. *Recherches Amerindiennes au Québec* 30(1):71–85.
- Bousquet, Marie-Pierre
2007 Catholicisme, pentecôtisme et spiritualité traditionnelle? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec. *Dans* Les systèmes religieux amérindiens et inuit : perspectives historiques et contemporaines. Claude Gélinas et Guillaume Teasdale, dirs. Pp. 155-166. Québec et Paris : Muséologie In-Situ et L'Harmattan.
2009 Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec. *Criminologie* 42(2):53–82. <http://dx.doi.org/10.7202/038599ar>.
2012a « On a juste besoin d'être aimés ». Les bases de la tolérance religieuse chez les Anicinabek (Algonquins) du Québec. *Dans* Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques / Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas. Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau, dirs. Pp. 243-270. Paris : Karthala, collection Hommes et sociétés.
2012b *Aiamie*, agir au mieux? Éthique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek. *Théologiques* 20(1-2):385–417. <http://dx.doi.org/10.7202/1018865ar>.
2013 Faire l'expérience du bizarre : constructions anicinabek (algonquines) d'une ontologie. *Histoire et missions chrétiennes* 27:83-100.
- Cuoq, Jean-André
1886 Lexique de la langue algonquine. Montréal: J. Chapleau.
- Czaplicka, Marie Antoinette
2009 (Original work published 1914) Shamanism in Siberia. Excerpts from *Aboriginal Siberia, a Study of Social Anthropology*. Somerville College. Oxford: Evinity Publishing Inc.
- Desaulniers-Turgeon, Sébastien
2011 Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec. *Mémoire de maîtrise*, Département d'anthropologie. Montréal: Université de Montréal.
- Durkheim, Émile.
1960 Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Presses Universitaires de France.

- Duval, Véronique
 2007 Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative. *Dans* Les systèmes religieux amérindiens et inuit : perspectives historiques et contemporaines. Claude Gélinas et Guillaume Teasdale, dirs. Pp. 129-143. Québec et Paris : Muséologie In-Situ et L'Harmattan.
- Feit, Harvey
 1994 Dreaming of animals: the Waswanipi Cree shaking tent ceremony in relation to environment, hunting and missionization. *Circumpolar Religion and Ecology* : 289-316.
- Gagnon, Denis
 2002 La catholicisation des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord) à la mission de Musquaro de 1800 à 1946 : entre la conversion inachevée et le métissage inévitable. *Dans* L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Gilles Routhier et Frédéric Laugrand, dirs. Pp. 195-210. Paris: Karthala.
 2007 Sainte Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation. *Dans* La nature des esprits dans les cosmologies autochtones. Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten, dirs. Pp. 449-477. Québec: Presses Université Laval.
- Gosselin, Rose-Anne
 1996 Aperçu historique du vécu religieux des Algonquins au dix-neuvième siècle. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en sciences des religions, Université du Québec à Montréal.
- Hallowell, A. Irving
 1992 *The Ojibwa of Berens River, Manitoba. Ethnography into history*, J.S.H. Brown, dir. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Hamayon, Roberte
 2005 L'anthropologue et la dualité paradoxale du « croire » occidental. *Théologiques* 13(1):15-41. <http://dx.doi.org/10.7202/012523ar>.
- Rousseau, Jacques
 1953 Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie. *Les Cahiers des Dix* 18:129-155.
- Laurin, Serge (dir.)
 1989 Histoire des Laurentides. Québec : IQRC, Les Régions du Québec.
- Lavrillier, Alexandra
 2004 Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Évenks de Sibérie postsoviétique : « jouer » pour vivre avec et sans chamanes. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 117(113):425-428. <http://dx.doi.org/10.3406/ephe.2004.12398>.
- Leroux, Jacques
 2003 Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Montréal : Université de Montréal.
- MacPherson, John T.
 1930 An ethnological study of the Abitibi Indians. Ottawa: National Museums of Canada.
- McGee, John
 1950 Notes on Present and Past Systems of Land Tenure in the Kippewa Area of Temiscamingue Québec, Canada. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie. Washington: The Catholic University of America.
- Moussette, Marcel
 1971 La dichotomie tee'mentu et metci'mentu' d'après quelques documents anciens. *Recherches Amerindiennes au Québec* 1(2):46-50.
- Perrin, Michel
 1995 Le chamanisme. Paris: Presses Universitaires de France.
 1997 Chamanes, chamanisme et chamanologues. *L'Homme* 37(142):89-92. <http://dx.doi.org/10.3406/hom.1997.370250>.
- Pflüg, Melissa
 1998 Ritual and Myth in Odawa Revitalization. *Reclaiming a Sovereign Place*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Speck, Frank G.
 1915 Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley. Coll. Memoir n° 70, Anthropological Series n° 8. Ottawa: Canadian Dept. of Mines, Geological Survey. <http://dx.doi.org/10.4095/103490>.
 1977 Naskapi : The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman: University of Oklahoma Press.
- Tanner, Adrian
 1979 Bringing Home Animals, Religious ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. London (G.-B.) : C. Hurst and Company Publishers.
 2004 The cosmology of nature, cultural divergence, and the metaphysics of community healing. *Dans* Figured worlds: Ontological obstacles in intercultural relations. J. R. Clammer, S. Poirier et E. Schwimmer, dirs. Pp. 189-222. Toronto: University of Toronto Press.
 2007 The Nature of Quebec Cree Animist Practices. *Dans* La nature des esprits dans les cosmologies autochtones. Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten, dirs. Pp. 133-150. Québec: Presses Université Laval.
- Vincent, Sylvie
 1976 Les bonnes et les mauvaises alliances. *Recherches Amerindiennes au Québec* 6(1):22-35.
- Waldram, James B.
 1997 The way of the pipe: Aboriginal spirituality and symbolic healing in Canadian prisons. Toronto: University of Toronto Press.
- Wallace, Anthony
 1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58(2):264-281. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1956.58.2.02a00040>.