

NOTE SUR LE MIDEWIWIN

par

Asen Balikci

Introduction

Nous présentons dans cet article une courte description des rituels du Midewiwin ou Grande Société de Médecine des ojibway du Lac des Bois, à l'extrémité occidentale de l'Ontario. Ces textes ont été rédigés par la Rév. Soeur Marie Réparations, d'origine ojibway elle-même, et un groupe d'écolières de l'école indienne de Kenora, à la demande du Rév. P. Lemire, O.M.I. (1).

Le lecteur averti saura facilement reconnaître l'insuffisance des descriptions ethnographiques et l'absence naturelle de tout effort d'analyse compréhensive de la part des jeunes auteurs. Cette impression se confirme dès que nous comparons le manuscrit de Kenora aux travaux très fouillés de Hoffman, Densmore, Kinietz, etc., dont les contributions à l'étude du Midewiwin semblent définitives. Quelles sont alors les raisons qui nous incitent à publier ces textes? Elles sont de deux sortes. Premièrement, à la suite d'une lecture attentive de la littérature anthropologique sur le Midewiwin on peut se rendre compte de certaines variations et différences dans les rituels Midewiwin exécutés par les diverses fractions de la tribu ojibway. Or tout essai d'arriver à une explication anthropologique de ces différences doit être fondé sur un nombre aussi grand que possible de témoignages, même imparfaits. Deuxièmement, les anthropologues qui ont observé ces rituels sacrés, ont eu comme informateurs avant tout des praticiens traditionnels, très soucieux de conserver le patrimoine magico-religieux de leur tribu, méfiants quand il s'agit d'en révéler les secrets, et en général opposés à l'introduction du christianisme dans leur société. Or voici un témoignage, qui vient d'un groupe de jeunes filles indiennes qui ont passé dans le camp adverse des "robes noires." Il éclaire certaines attitudes des convertis envers l'ensemble des croyances des indiens et plus particulièrement envers les praticiens traditionnels.

Le Midewiwin est un phénomène social complexe. Lié aux différentes catégories de la vie sociale, il possède de nombreux aspects que les auteurs n'ont pas manqué d'analyser. Avec D. Jenness, définissons provisoirement le Midewiwin, comme "a secret medical organization garbed in the mantle of religion." (D. Jenness, p. 75). Cet aspect religieux de la Grande Société (2) apparaît clairement dans les relations de cette dernière avec la cascade des divinités algonquines dont les actions nous sont contées dans les très nombreux récits traditionnels. Il est toutefois un groupe de mythes qui nous intéresse particulièrement, c'est celui qui explique l'origine de la Grande Société et qui lui sert de fondement théogonique. Plusieurs observateurs ont recueilli des récits traditionnels relatant l'origine du Midewiwin. Schoolcraft (Schoolcraft, 1860, vol. 1, p. 317), Hoffman (Hoffman, 1891, p. 166, 172, 175, 181, 183), Warren (Warren, p. 79), Copway (Copway, p. 169), Denismore (Denismore, 1910, p. 21), W. Jones (W. Jones, II, Nos. 62 et 63), Jenness (Jenness, p. 69), Kinietz (Kinietz, 1947, p. 179) ont recueilli des textes dans lesquels généralement Nanabozho (3) le héros culturel des ojibway, agissant selon la volonté de Geche-Manitou (le Grand Esprit) révèle aux humains l'art médical et institue les rituels sacrés du Midewiwin. La Section d'Anthropologie du Musée National possède un manuscrit d'une version inédite de ce mythe qui a pour auteur George Gabaoosa, ojibway, de Garden River, Ontario. En voici un résumé:

(l'action se déroule à l'époque mythique, avant l'achèvement de la création du monde, quand le mal n'existait pas encore sur terre.)

Après avoir jeûné huit jours durant chaque année, pendant cinq ans, un jeune homme vit en rêve un être lui demander de recommencer le jeûne pour le même nombre d'années en compagnie de sept autres garçons. Ce jeûne également terminé, le jeune homme bénéficia d'une autre révélation: un vieillard lui annonce qu'il deviendra un grand guerrier, il s'agit toutefois d'un guerrier d'une espèce nouvelle, il aura à lutter contre les maladies qui vont se répandre parmi les humains. L'arrivée des blancs, la destruction des forêts et du gibier, le déclin de la puissance des ojibway, suivi d'une belle renaissance de la race indienne sont également prédites. Finalement le visiteur surnaturel demande aux jeûneurs de se grouper en parti de guerre et de prendre le chemin de l'aventure, ce qui est aussitôt fait. Les randonnées du groupe se prolongèrent durant sept ans; au bout de la huitième année les guerriers

entendirent au loin un bruit bizarre; conseillés par les oracles ils décidèrent de se porter dans la direction d'où le bruit venait. Après huit jours de marche, ils arrivèrent devant une montagne toute blanche et brillante, de la fumée sortait de son sommet, elle semblait habitée comme un wigwam. Une voix les invita d'y entrer. A l'intérieur ils aperçurent un homme assis (Nanabozho) dans un wigwam décoré de fourrures précieuses. Quatre sièges étaient placés dans les quatre coins pour les frères de Nanabozho, les divinités des quatre points cardinaux: Shawanese (Sud), Ningabecrunese (Ouest), Gewadin (Nord), Wahbunese (Est) (4). Au cours de longues cérémonies Nanabozho (5) enseigne aux guerriers l'art de la divination, la bonne science des herbes médicinales et des plantes dont la connaissance contribue aux succès du chasseur. Nanabozho établit également le système de paiements qui se rapporte aux pratiques médicales et le cycle des cérémonies annuelles du Midewiwin. Après quoi les guerriers prirent le chemin de retour, guidés par un énorme chien mythique dont la taille diminuait au fur et à mesure que le groupe se rapprochait du domaine indien. C'est ainsi que ce petit parti de guerre rapporta aux indiens les secrets du Midewiwin.

Le texte de Kenora est reproduit ici aussi fidèlement que possible. Afin d'en faciliter la lecture, la ponctuation a été améliorée. De même, certaines fautes de grammaire ont été éliminées. Nous avons cru opportun, dans le but d'éclairer certains passages, d'ajouter en note quelques commentaires en utilisant principalement les études de Hoffman (sur les ojibway des réserves de Red Lake et White Earth dans le Minnesota), celles de Frances Densmore (réserves de Red Lake, White Earth et Leech Lake), les analyses de Kinietz (région du Lac Vieux Desert), Diamond Jenness (Parry Island, Ont.), de même que celles de Sister Inez Hilger (Red Lake, Lac Courte Oreille, Lac du Flambeau, La Pointe, L'Anse, White Earth, Vermilion Lake, Nett Lake, Mille Lacs.)

HOW THE INDIANS GIVE THEMSELVES TO THEIR MANITOU IN THE SPRING (MITEWAYIN)

All Indians are obliged to follow the Indian religion (6). So every Spring they get together in the Reserve, after the rat hunting (7), in May or June when they have all the money they need.

But they are not obliged to do more than they can. They may prepare for the first, second, third, fourth, fifth, sixth or seventh degree.

When the gathering is announced (8), the sorcerer speaks to the people for three days. Then everybody is very glad and the men prepare the Mitewaygamick, decorated with leaves, and put pine tree branches on the ground (9).

On the third evening the medicine man sends his servant to every tent to tell the people to be ready in the morning with the stuff they are going to offer him. The servant and the medicine man give a painted stick or feathers to each person who is preparing (10). In return the person gives his stuff to the servant (11).

The servants spread all the clothes, blankets and pails and kettles that have been offered on the ground; the prints and the nice colors are hung up on a string and on the Mitewaygamick. Nobody is allowed to enter the medicine wigwam, except those who want to take part in the ceremony; the others look on from a distance (12). They don't let the people come near, for when they throw the migis (sea shell) it could fall on someone; and this person would then be obliged to "ondjinay." This means that something very strange would happen and that there would be much suffering and even sickness and death. So the people have to be very careful and respect all the things the sorcerer says to them (13).

The people that are giving themselves are well dressed (14) and their faces are painted in red and blue (15). The ceremony takes place in the afternoon, after the servant of the medicine man has called them together. The sorcerer beats his drum (16) slowly as they come in and sings at the same time. Everyone takes his place where his things are and sits down. Then the medicine man speaks to them and tells them all they must do in order to keep their religion and serve their Manitou (17).

After that, the sorcerer takes the pipe of peace and offers it to the north, south, east and west; this he does to render respect to the Manitou of all the lands where there are Indians (18). While he does that, the other medicine men sing for him and beat the drum. Then everyone gets up and dances around the Mitewigamick; the sorcerer is always the leader. They all stand, except the medicine men, and sing in turn; the ones that cannot sing hit the drum once and pass it on; it goes all around until it comes back to the sorcerer (19).

Then the sorcerer tells the people to sit down while he prepares a bowl of medicine in a very secret manner. He uses raisins, sometimes rice, sugar and living ants; he puts in the sugar or the raisins so it will not taste of medicine. The other medicine men help him. He then puts the bowl down in the middle of the place and begins to sing and everyone is very silent. He bows before the bowl of medicine and all the others do the same. Then he takes a spoon and gives each one a spoonful of it and takes one himself. He burns what is left over, watching it until it is all gone. He only gives this medicine to those who want to be powerful and who do not wish to be afraid of anything (20). Then everybody feels very happy once more, and the sorcerer tells his servant to pass around the tobacco.

Then the servant goes and gets the dog who is to be killed for them to eat. They take the nicest one in the Reserve, a good hunter; and they feed it and take good care of it for a few weeks ahead (21). First the sorcerer feeds the dog, and after he has finished the servant ties the dog's legs and mouth as it will not suffer and then they kill it.

Then the women cook the dog. They also cook rice and other good things. What is left over of the dog is burnt.

Meanwhile, everyone sits down with the medicine men in the middle, and the sorcerer speaks to those present, one by one, according to their degree. One medicine man holds the person on his back; to keep from falling he puts out his hands, half lying. Then the sorcerer and medicine men bow before the person and the sorcerer gives a migis (sea shell) (22) to each medicine man and also a Mitewayan (Midewiwin badge),

according to the degree of the person. They put the migis in their mouths and make a vomiting noise in their throats. It falls on a member of the person's body: on one of the two hands, feet, knees, elbows or eyes, or on the mouth, breast or head. Then the medicine man puts his hand on the head of the person and takes a bone of an animal or a bear's claw from his bag and puts it around his neck for him to keep (23). During this time the others sing. He takes the sea shells and sews them in the Mitewayan to make the person strong. Then the medicine man makes the person stand up and touches him everywhere where the migis falls and holds his hand while he sings (24). After everybody has sung, the medicine man makes the person smoke according to his degree. For the first one he gives his pipe of peace to smoke once, and so on up to seven times. While the smoke goes up to their Manitou the medicine man sings to the north, south, east and west and walks up and down the Mitewaygamick. Then everybody sits down and he speaks to them once more. To each one he says: "May you live long and have a happy life and see your gray hair and have much pleasure and enter the Indian heaven where we shall never separate." Everybody answers: "Yes" and "Migweti" (thank you.) Once more the medicine man says a prayer and sings to each one. Then they all eat the dog and the rice. If there is some left over, the medicine man burns it up saying: "I give this to my grandmother who is dead; you too, eat some." He has to wait until it is all burnt up. After that they begin to dance again and throw their Mitewayans to each other. They swallow the migis and it makes a noise in their throat. It hurts them and then, after it has come out again (25), the person has to pick up the stuff and bring it to the sorcerer to thank the Manitou for their success. The pow-wow dance lasts for three nights; everybody goes back very happy.

THE DEGREES (26)

First degree: They give an eagle's feather or a weasel (27). These are for people who have power over others; some can go as far as the third degree and no further because they do not have all the qualities needed (28). Everyone is obliged to enter the first degree (29). That is why they can give whatever they wish; dry bird, painted stick, a little mink, a colored stone. Some even give only tobacco. The ones who have no fur skin are not obliged to give any (30).

Second degree: For the second degree they receive a Muskrat skin or an Ishion wand of any kind. The ones that give themselves for the second time are those who want to go to a high degree in order to please the Manitou. When a person dreams of them it means that the Manitou wants them. They have to go and tell the medicine man right away and he speaks to them: "At the first chance you have to miteway." These persons have to give an offering of ten things of any kind.

Third degree: Skin with frog drawing for a medicine woman; for a medicine man, a skin with a man standing or a big mink. Offering: twenty objects. They have to fill up the pipe of peace three times. The ones that want to go further have a special power. The medicine man studies them very closely to see if they can really go on or not. He begins to teach a few secrets to the ones he finds able and takes them to help him to prepare some medicine (31).

The others who cannot go any further stop there. They receive also a migis, which they keep around their necks or in a little bag. The rest of the ceremony is just like the first. (This skin with a man is sometimes used for the 2nd degree. When they wish to use it for the 3rd degree, they just add a different migis; the skin with a frog on it is also given to the men as a characteristic mark of his third degree.)

Fourth degree: They take a wild cat for their Mitewayan. Forty objects are to be given. They take also an Ishion wand for protection. In case of sickness they hang it at the head of their beds or also another Mitewayan filled up with migis. Also they fill up a pipe four times and offer it to the north, south, east and west. They can give a few medicines. They go in the woods to put tobacco in the roots of some medicine plants. The tobacco is offered to the Great Manitou who flies over the trees (32). They also learn some medicine songs.

Fifth degree: They receive an eagle or a night owl, and they have to give sixty things of any kind. The eagle is made standing up; there are migis in each member: legs, arms, head, heart, so the sorcerer will be able to find sickness in all parts of the body. They also receive a wand of authority which will help them in all their needs. We sometimes see the wand outside their tent. Now the sorcerer gives them the power to speak to the Manitou. In Kenora he is a bear,

turtle or snake. In other places they each have their own kind. Now they have the power to use several kinds of medicine and the people have to have a great respect for them.

Sixth degree: They receive a painted stick with some migis stuck on it. Also a pinessiwatig (a bird on a stick) and a cane with ribbon. One hundred and eight things are to be given as offerings. Now they have the power to give any medicine; and they have to help the first sorcerer of the place to gain all his people. They have power over anything, especially over the thunder: when they call for it it comes at once. And whatever else they need is given to them by the Manitou. Therefore, the sorcerer gives them his other secrets, which should be known only to themselves. Should the people not listen to them they can "ondjinay" them. Therefore, they have the power to command the others and to work so as to conduct everyone to the Indian heaven.

Seventh Degree: It is the highest of all and is shown by a bear's paw or a bear's claw. Hundred and ten things are to be given by the one who is receiving this degree. But he gets all what is needed to give to the others, later, when they will be receiving the different degrees from him: drums, tambourines, mitewiyanaks of all kinds, feathers, the pipe of peace, which they receive on the third degree; Ishion of all kinds, migis of all shapes, dry turtle, dry snake, snake heads, fish, bones, black stones to operate and birch bark with the songs of the Indian heaven printed on it. The Indian heaven is drawn on the birch bark which is about eight feet long.

Now the sorcerer has full power to do whatever he wants; he can find out dreams, (33) speak to the snake, turtle, bear and thunder, etc. But he has to be very, very discreet and do all what the Manitou tells him to do. When the sorcerer comes to a house or tent, it is everybody's duty to show him respect. And no one should speak before him. If he asks for anything, one is obliged to give it to him. One cannot refuse him anything.

These degrees are for people who have power over others. The others do not need to do the same. But they are all called to mitew. They are not obliged to give much fur, because the Manitou does not ask the same from

all of them as long as they follow the sorcerer's advice; for he is the one who has been chosen to follow the bear's track and to lead all his people to the Indian heaven.

The bear's track is a road; our old grandfathers said it was the bear who first made the road; also the snake. In other places they say it was the beaver, the moose or the thunder. Each Indian tribe has its own, but it all comes the same, and there is only one heaven for them all.

HOW THE INDIANS GIVE THEMSELVES TO THE DEVIL IN ANOTHER MANNER

(For those who do not give their consent)

Some do not want to give themselves to the Manitou. They do all they can not to miteway. So their parents are obliged to do so for them and all the Indians have to make a little sacrifice. The sorcerer tells the people to go around during the night, for they would see someone who was dead long ago. Or he says the migis is flying around like a spirit to visit the tents and to see what prevents some to follow the Manitou. That is why they say that if people go around the migis will strike them; and they will "ondjinay," or little snakes will go around their necks and choke them. For the Manitou is very happy to see his people getting ready to pay him homage. That is why the roads must be left to the migis for them to go fast and visit the people in the tents to see the nice objects and things they prepared for their offering; and, therefore, neighbours should not go and see what they have to give the next morning.

The sorcerer or his servant goes around to every tent and asks his people how they feel. Everyone answers joyfully: "We feel fine." The ones who do not give their consent do not answer; they do not want to show him much affection nor gain his love. And they are told that if they do not mitew they will not live long. Should a person have died, the relatives have to give themselves to the Manitou in his place. Then they put some of his clothes on the grave and say that he will use them during the night. They also burn food for his soul.

THE MEDICINE MAN'S COSTUME

The medicine man and the chief and their wives have a special costume, It is decorated with rassades work and feathers. The women have a dress of velvet or heavy goods decorated with little tin bells they make themselves and bits of glass; also a bead work band for the head. They wear these things for the great ceremonies such as the pow-wow of thanksgiving which lasts four days, for the sun dance and when they mitew after the rat hunting. It is the best of their costumes (34). The medicine man has a ring called a dancing ring. They pass through the ring as they dance. They also dress up children in such costumes which they wear about twice a year. They colour their faces and try to look as nice as possible, for the medicine man wishes to see his people well dressed; it is done in his honour.

DUTY OF THE MEDICINE MAN AND DUTY OF THE PEOPLE

The people must never say a word against the medicine man; moreover, they must never say a word of what he says or about his secrets. The sorcerer says that should someone do so, the Manitou would tell him right away by means of the "tchissakon" (35), and they would "ondjinay" and something bad would happen. That is why they are obliged to help the medicine man in all his needs.

When a man has good luck hunting, he buys food and wine and gives it to the sorcerer, as well as money (36). He is very glad and receives them kindly. He speaks to them about the Manitou and how they should respect the ones that take his place. When they leave him he wishes them much pleasure, especially to the ones he loves most; and he tells them that if there is anything wrong with them not to be afraid and to come to him, for he is always ready to help them.

DUTY OF THE SORCERER TOWARDS THE PEOPLE WHO ARE PREPARING TO BE MEDICINE MEN AND WOMEN

They are chosen by the turtle (37), but it is the sorcerer who tells the oldest medicine man to give them what they must study. It is a birch bark, one to three feet long and one foot large, on which are written songs and medicines.

They have to come and give an explanation of what they have studied (38). After the seventh degree they have full power in all concerning their religion, but only one of them is permitted to be the head of all the others. Nobody can take his place until he dies (39). A medicine man is very discreet and would rather die than tell what they do (40), such as kill with medicine, or kill their own children when the Manitou asks them to. It takes a very strong-hearted person to be able to do all that is asked of him. The medicine men and women do not feel, nor do they fear anything, for it is their Manitou who asks them. On the contrary -- they are very brave.

HOW THE MEDICINE MEN GET MEDICINE

The medicine men and women pass one night without sleeping and eating. Then they take their medicine bag (41) and follow the sorcerer. He shows them the good and the bad medicines (42). For each root they take, they must give some tobacco as an offering. If they did not, they would "ondjinay," that is, they would get short hands or sore fingers. They feel very happy and sing most of the time.

When they are tired, the sorcerer says: "Let us take a rest." And they rest, and each smokes his pipe of peace. They call for the Great Spirit (43), and the moose or also the bear comes to speak to them from the woods, but they do not see them. They answer all he says. He says all kinds of impure words to make the medicine men and women laugh; the moose or the bear laughs also. They say to him: "Tell us some more, we are so happy to hear you." The moose has a voice just like a mad bull. The sorcerer tells the medicine men and women when it is the voice of the moose. Then he says he will call the turtle, which has a small voice, as if its mouth were full of water: "Ha! I know you all; I often go and visit you and I am so glad that you have called for me." It also says all kinds of impure words. Then the sorcerer calls for the wolf; the wolf has a voice like a dog. He also calls for the bear; the bear has a big low voice.

After they have finished speaking to the Great Spirit, they all take their pipes and smoke. Then they go home very happy; but no other person but themselves must know their secret.

Then the medicine man gives them what is needed for the year, such as snake skin to wear for the ones that have a head-ache, sea shells of all forms, bears paw, a little drum with which to assist the sick, and another bigger drum for the pow-wow.

They are asked if they have all they need and everybody answers: "Ah! yes." Now the sorcerer speaks to them all, always very kindly and gently, to thank the Manitou for their success. He says they will have a pow-wow on the following night and they all sing before leaving the sorcerer with a feeling of great happiness.

THE INDIAN HEAVEN

It is always Summer in the Indian Heaven. There are nice lakes where one can fish and ponds with lots of ducks. There are many kinds of beautiful birds that sing. The Indians have all the pleasure they want there. They don't work and they have all they need. The Bear and the Snake are the gods of their Heaven. At night they tell each other what they want and the Bear hears them, and the next day they get what they wished for. In the morning they dance the King dance, the Sun dance, the Rice dance, the Snow dance and the pow-wow Manitou dance. They are not bothered by the white people nor by their religion.

When the Indians die, they see three roads leading to the Indian heaven which is closed in by a big gate. Only those who give themselves to the devil can go there. Those who take another religion will never see their relatives or family again and they will be lonesome. They will be the slaves of the white people, having to work all the time and never doing as they like. And they will not have the pleasure of hunting, playing cards, ball dances and canoeing. For the white people are very hard on the Indians, only giving them the leavings of their food, not letting them sit with them.

If an Indian tries to run away from the white people's heaven, no one will take him in. He will have to come back to life and give himself to the devil; for this wipes off the mark of baptism and opens the gates of the Indian Heaven.

Some stay on in the white man's heaven, but they cannot enjoy themselves, for they cannot stay with the white people as they do not work well enough. So

they are also put out from the white people's heaven; and the Indian God does not want them because they did not listen to the medicine man when he spoke to them so many times telling them what to do. They are unhappy forever with nowhere to go. They cannot dance and they cannot have pleasure. They cannot change and they have old tents and only enough to eat by day and no more. (44).

THUNDER

When there is thunder and lightening, the medicine man takes a pinessiwatig, (a bird on a stick) and puts it in front of him. He kneels down before it bending to the ground, smoking his pipe and singing, until the thunder goes. When there is a big storm, they all run to the medicine man and ask him to save them from the thunder which will surely kill them. He tells them not to be afraid and that he will send it away.

Once there was a medicine man who was very powerful. There was a big thunder-storm with lightening and falling ice. The medicine man was not afraid at all. All the people were running to his house and were very much afraid. He told them not to be afraid, he would chase away the thunder and lightening. Then he went outside and lifted his hands up to the sky, saying, "I want you, pinessiwatig, to go over there." He pointed, and the thunder went to that side. Then he went inside the house and asked the people if they were still afraid. They answered "No" and then gave him all kinds of things. They made a feast, as they were very glad that he had saved their lives. The medicine man said: "You see what I can do. I can send the thunder to other places. Many people will be killed, but here no-one is dead. In a few days we will hear more." Two days later they heard that many people had died. And the medicine man said: "Now, to thank the Manitou, we will have a pow-wow and I will offer the tobacco." And all thought he could do wonders. (45).

PRAYER OF A MEDICINE MAN

"My Manitou, I know that you love to listen to what I say to you, and you have put me at the head of my children to be their leader. They are all under me, and I know they will not be taken away from me if you help me. Sometimes, when I am alone, I see those who are trying to take our

children away, and you tell me how unhappy they become when they leave our religion. Then, in spirit, I fly across the sky and below the trees, trying to protect my people. Sometimes I am fainting flat to the ground when I learn that some of your children have displeased you by taking another religion. To lose them makes me feel just as if I were walking against the wind. When the birds that love and help me are passing, I am there, united with them." (46).

TESTIMONY OF A SORCERER

"I see lots of black robes going to all parts, trying to take my children and people from me. And they make them suffer in their heaven. Do not let our children follow them.

What they say is not true; they are trying to get you only to have slaves.

If you want to be happy, do not answer them when they speak to you. Then they cannot have anything to say. And when they ask you about our Manitou, always take their part. They only come to steal us."

The people believe this, because it is the turtle or the snake (who is the Mamitou) who said so to the sorcerer. He asks them: "Will you do this?" and all answer: "Yes." Then everybody speaks about this as if it were very true.

TCHISSAKON

It is the wigwam where the medicine man divines dreams, (47) and where he gets to know all that he wants, such as when someone will have bad luck, etc. It is a spirit or sometimes a person-like being that comes and speaks to the medicine man. The wigwam is nine feet high, covered with birch bark and with bells hung all around. Before the sorcerer goes in, he smokes. When he goes in, the wigwam starts to shake.

The first thing the medicine man does is to speak to the turtle or to the moose. He speaks to the people from inside the wigwam and the people who are listening have to answer "yes" or "no" to whatever he asks in the name of the Manitou.

When the people have dreams, they go to find the medicine man and tell him what they have dreamt. Then he tells his servants to prepare the tchissakon and tells the people the meaning of the dreams they had. They sometimes do that when someone is sick.

When the medicine man is in the tchissakon he tells the people who is coming. He does not look, but he knows what is going on outside. He sees everybody from inside. He asks his Manitou for all he needs and the turtle answers; it has a very funny voice, as if its mouth were full of water, and it speaks very fast. One can understand only a few words and everybody laughs when they hear the turtle's voice. It says all kinds of dirty words so as to make the people laugh and answers all their questions. Sometime this lasts very late into the night. When the medicine man has finished, the men take off the bark and bells and prepare a good supper for everybody, even if it is very late at night. When the sorcerer comes out from the tchissakon, he keeps quiet and is silent for a long time. Then, when he comes back to himself, they fill his pipe for him and he smokes. After he has finished he offers his pipe and smoke to the Great Manitou who came to speak to him, telling him all that the people must do, and to keep away from all that does not concern the Indian religion. After his long silence the sorcerer speaks to the people and tells them all that is going on far away and near, as well as all the dreams. Some say he nearly turns into a manitou and that is why he cannot speak right away; he has to wait for a while until he quietens down.

SHINGWOB (or OFFERING TO THE TREE)

During the times of small sicknesses, such as colds or influenza, each family in the Reserve of the Indians will make an offering to the tree. The offering is always intended to render homage to the Manitou. Therefore, they take some children's clothes or rags with some tobacco tied in a piece of cloth and hang it on the tree. This is to ask the Great Spirit to prevent death in the family. They generally do it in the Fall. While they tie the clothes around the tree, or its branches, they say: "As long as this tree stands, I will live and my children also. Our Manitou has commanded us to offer you these clothes in time of sickness. It is up to you now to keep us from sickness." Then they put some tobacco on a stone

to offer it to the tree. They all give something and are not supposed to touch the things that are on the tree: they will rot.

BLEEDING AS A CURE

When a person has a sore back or a headache or fever, they ask the bravest man, woman or girl to take out the bad blood. When it is a man, they pay him with tobacco; when it is a woman or girl, they give her a dress or a print (48). There is no need for a sorcerer or a medicine man to do the bleeding; one can ask for whoever one likes. But one can take a sorcerer because he has all power.

They ask the person if he wants to have his arm bled. If he says he is afraid, they will tell him that it is for his good. Then for two days he does not eat meat, but only fish or something soft. On the third day they come. One takes a little stick with a little piece of pointed glass or tin and puts it on the arm where the big vein is. With another little stick one ties the arm above the elbow and holds a stick very tight; then one quickly hits the stick on the vein and the blood falls in a basin. It is very black and one lets it bleed until the blood comes light. Then the blood is thrown under a tree where nobody has ever passed. If a big girl goes near where the blood was thrown she "ondjinays." That is why a young girl has to go out of the house until they finish the bleeding. The arm is tied with medicine (sometimes without) for a few days until it is cured. After that the person feels better.

For headaches, one makes a cut on each temple and sucks out the blood with a thimble and puts a piece of paper with some medicine on the wound. When it is cured, the paper falls off.

MATOTOSWAWIN - SWEAT BATHS FOR THE SICK (49)

When a person is dangerously sick, his parents go and get the sorcerer, beseeching him to come and see their sick child. And they say: "We wish you could do something for him and ask our Manitou what he has and if he will become better." The medicine man answers right away: "Yes." He speaks to the parents and asks them a few questions. Then the parents go back home to tell the person that the sorcerer is coming to tell him what is going to happen.

When the medicine man comes to the tent, everyone is in perfect silence. He goes up to the sick person and asks him what he feels. He says a few kind words to him concerning the Great Spirit and tells him that he is going to see what the Manitou will say. The sick person has an Ishion hung up at the head of his bed; also some tobacco and some stuff to pay the sorcerer with. Then everyone goes out with the sorcerer to prepare the "matotoswawin" and they warm up four or six big flat stones. The medicine man takes two sticks to carry the hot stones into the sweat wigwam; he puts them in four corners. Then he comes out and holds the stones in his hands with two sticks each for about 15 minutes. He is half naked, having taken off his shirt and having only his pants on. At the same time he sings to ask the Manitou to show the people that he can do wonders, curing the sick and even the dying. Thereafter he goes and places the last stones. Then they put the sick person in the waginogan (round lodge) which begins to shake. The medicine man goes in and he begins to sing and calls for the turtle; and the turtle speaks to him, but no one sees it. It is the turtle or snake or bear that is speaking; the medicine man himself does not see it. Then a ball of fire falls into the middle of the waginogan. The medicine man tells the sick person what sickness he has. When he comes out the sweat is falling all over him. They fill his pipe of peace and he offers it to the four cardinal points. It is forbidden for him to wipe his sweat; so he sings once more and then they take out the sick person and change his clothes. After his sweat has dried, the medicine man dresses up. Everybody finds him very powerful. He gives a medicine to the sick person and tells him that he will get better. He puts a migis in the water of the medicine. This water comes from the Manitou; they say it comes from the ocean and that the Manitou brought it from the bottom of the sea. To some other people the medicine man says: "You will not get better; our Manitou needs you in the Indian heaven." Then he speaks to the sick person and his parents about the Great Spirit; after that the sick person is all consoled and is ready to do everything the sorcerer tells him to do.

The person to whom the medicine man has said: "You will get better," must make a sacrifice that will last all his life. It is not to eat one thing: butter, or porcupine, or moose or fish, or heart, or liver;

whatever the sorcerer commands. If the person eats the forbidden food after he gets better he would "ondjinay" and get poisoned.

Then the medicine man shakes his little drum on the heart and on the back of the sick person to take out the sickness. After he has done all this, the parents and the sick person are very glad and they pay him; the best payment they can give is wine.

Now they all go out of the tent and take off the waginogan. The sorcerer takes the sticks and the blanket and the stones; he gives the blanket to the parents for the sick person's use. He takes the sticks and the stones far into the woods. He puts tobacco on each stick, so that nobody can touch the sticks. That is why he has to bury them where nobody has ever walked in order to render respect to the Manitou after he had talked to them. After that the medicine man goes home and he visits the sick person every day to see if he is getting better or not. He puts a painted stick or Ishion outside the tent or house so the sickness will stop.

FUNERAL CEREMONY

After the death of a person, the parents who have looked at their child until he had his last breath and all the relatives begin to cry. They shut the eyes and the mouth of the person who has just passed away.

Then the oldest woman or man comes and combs the hair of the mother or relative; they unbraid her hair and let it down as a mark of mourning; and they put on their oldest clothes. They send all the children out of the tent or house, so they will not see the dead person. The medicine man is always with them; he puts a blanket in the middle of the place with some tobacco and a pipe and begins to speak to the parents. (50). The offering of the pipe, blanket and tobacco is for the soul to give to the Manitou in the Indian heaven as soon as it gets there.

Then they wash the dead person and put the nicest clothes on him. They also have perfume. The medicine man has to stay there with the medicine women to tell them what they must do. They wrap the body in a blanket and they put it in a corner of the room with another blanket hanging over it so that it

will not show. Then they take the things of the departed one and put them away; they also take out all the stuff, blankets, etc., from the house or tent, as nothing should remain in the house; they take their things to the neighbors. The parents stay near the body to render it their last visit on earth, waiting to join the soul in the Indian heaven. When night comes, they burn much birch bark; the fire is to purify the dead person and themselves, and they all take their meals around the fire. They put some food near the mouth of the dead person; some put it at his side. They generally take the food the person liked while he was living (51). They also burn some and say "I give this to my child (or relative or parent), so he may not be hungry on the way." They go and see the body very often and generally hurry to bury it. The graves are not deep, to give the spirit a chance to come out.

After nightfall the parents or the medicine man call all the children that are related to the dead person to put ashes on their own foreheads. They take them one by one and rub them with black ashes. This they do so the children might not die. They say that if they do not rub ashes on the children's foreheads the dead person will come and get them and they will die. They must not touch the ashes nor wash their faces until the ashes fall off. And they must not let the children see the dead person because they must not think or be sad; they must play as much as they can and not cry. And when they bury the body they must not go, but only the grown up people.

The people stay up all night, each in turn. First the medicine man stays. He smokes his pipe of peace to accompany the soul; when he is tired he goes to bed and another takes his place; they do this all night.

The parents come too, and if they cry the medicine man tells them not to or they will stop the soul on its way and it will suffer much before it gets to the Indian heaven (52).

The next day the medicine man tells them that it is time for them to go and bury the one who left them. They wrap the body once more in a blanket or put it in a coffin and all the people follow it to the grave-yard. They bring some food. When they get to the grave-yard, they put the body down and while they

are burying it, the medicine man sings with other men and one rings the rattle.

After they have put boards on the grave they take their lunch and sit at the head of the grave and make a little fire. They burn some food in it. This is their last meal with the departed one. The food they give is for his spirit to eat. Then they put up a little house on the grave with a little door, where the spirit will come out when it wants to visit its relatives. They put ribbons of all colours and necklaces for the spirit to wear in the house. Also a cup, spoon and knife; matches and little sticks ready for a fire; and a pipe and tobacco. If the dead person was a woman, they put her sewing basket with thread, needles, etc., in the little house. For a man they put a gun, axe and all the things that he liked when he was living; also his medicine stick, with an animal engraved on it. It is painted to show how many times the dead person gave himself to the Manitou. The parents must not weep, for now, after all this is done, their child has arrived in the Indian heaven and is very happy. Then they all go back home.

The medicine man speaks to the parents and they tie the hair of the dead person's mother with a piece of leather. The hair of the women is left hanging down. They all exchange their things. If they live in a house they change the door to the other side; and if they have a tent, they exchange it with someone else's, or they change it to another place.

Four days after, the sorcerer comes to see the parents; he speaks to them very kindly, assisted by other people. He tells them that they must not cry any more and not think of their child; for the Manitou has taken him to his Indian heaven. For three mornings the parents go and make fire near the grave and burn some candy, or the food that the dead person used to like (53). If the dead person had a gramophone they go and play it near his grave after ten days, so his spirit may hear his music.

Now if somebody dies in Summer, they have to wait until Autumn for permission from the medicine man to be happy once more (54). He says when the time comes for them to rejoice.

In the afternoon all the people clean up the house where they will have the feast in the evening. The parents go there in the evening and everybody is waiting for them already. The medicine man puts a blanket in the middle of the place, or outside if it is a nice day. They put a bowl full of rice with something in it in the middle of the blanket. The parents, or the ones that are in mourning, come in first. The medicine man receives them in the middle of the place and sits down with them on the blanket in the place of honour. Then all the people come in, each with a present of nice clothes, and take their places in perfect silence. The medicine man tells the parents to eat what is in the bowl; they burn the rest. After they have finished eating they must wash their faces, and the medicine man paints them on the face with red and green. Then the medicine man commands the men and the women to dress up the father, mother and children with nice new clothes and comb the mother's hair as she used to before the child died. They throw away all the old clothes.

The new clothes represent that their sorrow is over, and the old clothes are thrown away, meaning they only belonged to the time of sorrow. After they have dressed up the parents, they take another meal with everybody, and each person gives them a present of anything they wish. Six men sitting in the middle begin to sing. Then there is dancing while the medicine man plays his drum. He tells them that they will have a pow-wow for four days and nights. Everybody is very happy and they have as much fun as possible. They dance nearly all night. Sometimes the medicine man tells the men that are singing to stop for he is going to take some tobacco from everybody, even from the children. He goes around the place holding out his cap. Then he says he is going to put the tobacco in the fire to thank the Manitou for having given them a good time at their pow-wow. He places the tobacco on a stone while he makes the fire. And, laughing, he says he is going to put the tobacco in the fire, but not his cap, because then he would not have one to wear on the morrow. Everybody laughs and he burns the tobacco to the Great Spirit. Then the sorcerer says that it is time for them to stop for that night and that they will continue on the next night. They have the same dance for four nights. The parents paint their faces every morning for four days. Some, to thank the medicine man, give him a horse or a canoe or blankets as a present. But this they are not obliged to do.

NAMING A NEW-BORN BABY

Before the birth of a child, some parents ask the medicine man to come and sleep in their house so he may assist the mother during the birth. On the day after the birth, the parents prepare a feast. They cook Indian rice and other things. They also have wine. Then they invite the sorcerer and other friends to come and see the baby and they pass around the wine and the tobacco. Everybody is very happy and they take their meal in great joy. The sorcerer speaks to the people and asks who has dreamt of the woman and her new-born child. The one who has dreamt of them goes to the middle of the room and says so. The servant of the sorcerer takes the baby from its mother and gives it to that person, who says: "Ha! My gwemay (namesake) his name is Kagwaybinassik." And everybody in the house repeats: "Ha! Kagwaybinassik." Then they give the baby to the sorcerer; he takes it in his arms and looks at it and says: "Ha! Kagwaybinassik is your name." Then he offers the child to the four cardinal points and says: "May you grow up to be strong and have much pleasure and be happy like me, and may your gwemay (godfather, protector) teach you the Indian religion." They give something to the baby to make it strong, so that it may live long. They also paint its cheeks red. The sorcerer then passes the baby to the next person who says: "Ha! your name is Kagwaybinassik." It is passed all around the room like this until it comes back to the sorcerer (55).

The sorcerer gives an Ishion to the godfather or godmother to give to the child. Then they give the baby back to the mother and they drink some more wine. The sorcerer says to the gwemay: "You must take care of the child when it is sick and see that he (or she) grows to be strong and brave; and later you will have to see that he mitews and help him to make his offerings. You will have to teach him how to sing for the sun dance and other songs." The medicine man also gives a birch bark to the godfather or godmother to give to the child when it is bigger.

When the baby has grown up, and if he has bad luck, he tells his gwemay; and his gwemay makes some sticks and colours them with red and blue spots. He takes them and a few yards of print and goes far out on the lake and throws them in the water as an offering to the Manitou, who is the snake. This will

bring good luck. If it is in the Winter, he puts the sticks in a cup of water with some tobacco; and in the Spring he puts them in the lake. And he says: "Manitou, you must give him good luck and all he needs to be happy."

JEALOUSY

When people have obipewedaymi it means that they are jealous of someone. Then the one that has obipewedaymi of someone goes around the house or tent of that person and makes a noise to make him afraid. If the person goes outside and tries to see who it is he cannot see anything. He comes in again and after a while he again hears how the jealous person is pushing at the door and rapping at the windows, and trying to come into the house. So the person in the house asks the medicine man to find out who it is. The medicine man finds this out in the tchissakon and tells him. Then the person wishes to do something to hurt the one who is jealous and he speaks to the medicine man and asks him to help him. He will make him sick by giving medicine, or by the medicine dance. Sometimes medicine men get jealous of each other because of their tricks or what they have done and even kill each other.

LOVE MAGIC

There are four kinds of love medicine (56).

First kind: If a man or a woman does not like another man or woman, the one who is not liked goes and finds the medicine man and asks him for help. So at night, the medicine man calls for the turtle or bear and sees where the girl, woman, boy or man is. Then they try to take some of the person's hair, or a piece of his or her things. When they have something, the medicine man goes out early in the morning before sunrise to get birch bark; he then draws a picture of the person with two hearts on the birch bark with a black stone and puts a few grains of medicine on the middle of the heart. Then he ties it up with the hair in a piece of leather and sends it to the man or woman. When the person who receives the medicine is a girl, she begins to think very much of the man, and at last her heart asks so much for him that she nearly loses her head. She begins to run and look for this man, even thirty miles on foot. She cannot eat before she meets the man and she is sick, she loves him so much. So when they get together, the

girl begins to cry and throws herself at the man and says: "Do as you wish to me for I can die, so much I love you." Then the man does as he wishes and the girl doesn't know what she does. After a day has passed the man receives another powder medicine from the medicine man. He takes a saucer and a little of the medicine with a knife. He makes the girl drink it and she falls asleep. When she wakes up she does not know what happened to her, just as if she has come back from a dream. She cannot leave the man, she loves him so much. But she knows what she is doing, and they marry.

But the one who gives the medicine has to be careful, because the medicine might turn back on him; he must wear medicine given by the medicine man on his left side. We call it medicine to protect the person, so no one can give him either bad or love medicine. They don't often use it because it is too dangerous. It depends if a girl really does not like the man who wants her.

Second kind: One goes to see the medicine man and asks him for the second medicine, which is not as strong as the first. Then one takes the medicine wrapped up in a moose skin, and tries to put just a little of it on the food (candy, gum, meat, etc.) of the other person. When he (or she) has eaten it, he begins to wish he could see the person who did that. They meet and for the first month they don't leave each other, then for a year. When they have their first child, they love it very much because of the medicine. But if later the man ill-treats his wife she cannot leave, she gets too lonesome for him.

Third kind: The persons (such as young boys and men whose wives have died) who use the third kind of medicine like to change friends. This medicine is round like a marble, and when they go out visiting they keep it in their mouths; then when their breath goes on the other person he (or she) falls in love with them and goes with them; but it does no harm. The persons who use this medicine generally have much money and all the pleasure they want, but do not get married.

Fourth kind: (for men only). The medicine man gives this medicine after a dream; he says: "Go and have pleasure for it was made for us: use this so that you can enjoy life. Try to look the woman you want in the eyes, and rub the powder medicine on your hands

when you think you are going to meet her. Then shake hands with her and hold her hand hard." The girl feels something right away and loves him.

WOMEN WHO TAKE MEDICINE NOT TO HAVE A FAMILY

A woman who does not want to have a child goes and asks the medicine man or woman to give her medicine. She has to pay much for it. They boil some herbs in a bunch, and the woman drinks about six cups of the water in a day. She says for how many years she doesn't want any children. The medicine woman or man speaks to the turtle and tells it that this woman does not want children. The turtle answers: "Yes, let her have pleasure." If this woman has had children already, they make her drink the medicine at the birth of a child for about nine days. She boils the same herbs three times and the medicine man puts a sea shell, which they say was brought by the turtle himself, into the water. They leave it in the little medicine pail for nine days. They make young girls drink the medicine at about the age of 12 years. After they are married and wish to have a child they go and find the medicine woman or man, who asks the turtle for another sea shell and gives her another medicine for nine days. After that she has a child. When a young girl has something happen to her she drinks another medicine and the child dies; they put it in the bush or on the moss, and the medicine woman or man gives the girl some medicine so she will not feel her sickness and let the others know about it.

POISON MEDICINE

When somebody is not glad, or jealous of another person he pays the medicine man to poison that person. So at night the turtle comes into the tent of the medicine man. And a big ball of fire goes around the tent and falls in the middle. The tent shakes but does not fall. Then the medicine man is all alone and calls for the Spirit to come into the tent; it shakes again when he learns where the person is they want to poison. The next day the man comes and the medicine man gives him the medicine to put on the road where the person will walk. When the person touches the medicine he cannot walk and his leg swells up and is full of matter, even little worms. Sometimes it stays like that for all his life and he does not die. Others ask for the person to die right away. Some also put the powder medicine on the food of the person. Then

his mouth becomes crooked, or he has a headache, or he becomes blind, or hair grows on his face. When they put medicine on the food it is more dangerous, for it causes some bad sickness to form in the body. If the medicine man himself gave the medicine, and if he is paid much, he can cure the person. If not, every Spring, when the leaves begin to grow, the person is very sick; also in the Autumn when the leaves fall. Those who are pretty are poisoned most; they have many sores on their faces and can never stand the sun. Some are sick for all their lives and some die right away. One can ask the turtle for poison for them to die or for poison to make them suffer all their lives.

CONCLUSIONS

Le texte des informatrices de Kenora est suffisamment riche pour nous permettre un essai de définition du Midewiwin. De nombreux auteurs ont insisté sur les fonctions religieuses du Midewiwin, de même que sur les pratiques magiques et curatives des praticiens traditionnels. Nous avons là deux aspects importants de la Grande Société de Médecine qu'il faudrait distinguer avec un peu plus de précision.

Toute définition des phénomènes religieux et des phénomènes magiques parmi les primitifs et conséquemment tout effort de précision des relations que ces deux catégories de faits entretiennent au sein d'un phénomène social plus large dépendent étroitement du cadre conceptuel et des critères choisis dans les définitions. Ainsi en dehors de certains faits extrêmes que l'on range sans hésitation dans l'une ou l'autre catégorie il peut arriver qu'une pratique traditionnelle donnée puisse être considérée comme religieuse ou bien magique selon les différentes théories. La confusion est accrue par la complexité extrême de ces sortes de faits. Voyons toutefois malgré les complications, quels sont les éléments religieux dans le Midewiwin selon le schéma élaboré par W.J. Goode (57). Premièrement le Midewiwin est une société de praticiens traditionnels qui dans la plupart de leurs pratiques font intervenir des facteurs non-empiriques ou symboliques. Ainsi au cours des cérémonies les hommes-médecine font appel aux êtres surnaturels ou manitous. Ils leur parlent, écoutent leur réponse, prennent conseil et agissent en conséquence. Ainsi un bon nombre des divinités ojibway, les esprits personnels y compris, participent directement ou indirectement dans les différentes cérémonies et pratiques. Geche-Manitou, le Grand Esprit lui-même, malgré le fait que son assistance est rarement demandée au cours des cérémonies, conserve une attitude paternelle envers le Midewiwin puisqu'il en est le créateur. Deuxièmement, les cérémonies du Midewiwin sont sacrées. Leur exécution est souvent précédée par des jeûnes et des visions. Le caractère sacré des cérémonies éclate dans les pratiques purificatoires, que les membres doivent accomplir avant la réunion cérémonielle. Ainsi Hoffman écrit: "During the process of purgation, the candidates' thoughts must dwell upon the seriousness of the course he is pursuing and the sacred character of the new life he is about to assume." (Hoffman, p. 204). La puissance du migis projeté contre le corps du candidat qui perd connaissance à la suite du choc

est comme un condensé de la force spirituelle sacrée qui demeure diffuse dans tous les éléments du Midewiwin. En plus le secret profond dont les choses du Midewiwin sont entourées, les hésitations des informateurs à parler de ces cérémonies, nous permettent de ranger l'ensemble du Midewiwin dans la catégorie du sacré. Troisièmement, le caractère religieux du Midewiwin apparaît dans ses relations avec la mythologie ojibway. Les origines de la Société sont expliquées par un mythe fondamental qui sert de base à toute la cosmogonie de la tribu en expliquant les actions des divinités principales, leurs relations avec les premiers indiens et l'achèvement de la création de la terre. Les chartes sacrées qui contiennent ces mythes et les récits sur l'histoire des ojibway dans leurs migrations vers l'Ouest sont la propriété des Mide. Quatrièmement, il faudrait remarquer la présence d'un système rituel complexe relativement rigide à l'intérieur d'une bande et pour une certaine époque, et d'un collège de praticiens instruits, capables d'exécuter les cérémonies sacrées. Cinquièmement, les rites funéraires qui mettent en jeu des traits particuliers au Midewiwin, la présence continue des praticiens traditionnels à ces rites et surtout la croyance que l'au-delà est un monde Mide sont à remarquer.

Il est d'autres traits dans le Midewiwin que l'on peut considérer, selon la classification de Goode, comme religieux. Certains aspects des cérémonies annuelles d'initiation au Midewiwin, cérémonies qui mettent en état d'effervescence toute la collectivité, au cours desquelles les candidats sont reçus, selon les règlements rituels, les promotions assurées, le contenu des chartes sacrées révélé, les mythes traditionnels contés et qui ont pour résultat de "renforcer l'esprit" des assistants peuvent être rapprochés de la catégorie religieuse. De même certaines attitudes supplicatives et propitiatoires qui apparaissent nettement dans les chansons récitées au cours des cérémonies. Ainsi le praticien supplie-t-il la divinité de lui envoyer la vie et la science des herbes. La divinité consent paternellement. Certaines relations entre praticiens traditionnels et laïcs sont également d'un type qui apparaît comme propre aux religions. Les témoignages des informatrices de Kenora sont très significatifs à cet égard. Le praticien-en-chef conserve une attitude paternelle au sein de la collectivité. Dans ses menées contre la pénétration du christianisme il se place en protecteur des croyances traditionnelles et de ceux qui leur sont demeurés

fidèles. Ainsi le praticien fait-il figure de pasteur qui mène son troupeau. L'opposition contre le christianisme et plus généralement contre les croyances étrangères, a pour résultat de développer l'esprit de groupe au sein de la hiérarchie Midewiwin ainsi que dans la conscience des laïcs. Les praticiens ont de plus en plus le sentiment d'appartenir à un groupe, à une élite, ce qui est encore un comportement de type religieux. D'un autre côté le Midewiwin est réputé poursuivre des buts positifs: initier, enseigner, guérir, rendre les esprits forts et résistants, etc. De même l'obligation dans laquelle se trouvent les praticiens d'assister au moins une fois par an aux cérémonies rituelles. Egalement le sentiment clair que les praticiens possèdent dans certaines situations de contact culturel de préserver dans le cérémoniel Midewiwin l'ensemble du patrimoine religieux traditionnel fait que les cérémonies deviennent un but en elles-mêmes, elles sont la preuve de la vitalité des croyances anciennes. Ainsi Hoffman écrit: "The purposes of the society are twofold; first to preserve the traditions just mentioned ..." (Hoffman, p. 15). Ce sont autant de traits qui constituent l'aspect religieux du Midewiwin.

En raison de la complexité du Midewiwin et de l'insuffisance des descriptions de certains rituels poursuivant des fins maléfiques, il est ardu et hasardeux de vouloir, même sommairement, analyser le côté magique de ce fait social. Essayons, malgré les difficultés, de proposer quelques distinctions. Il faudrait distinguer d'abord entre rituels que l'on pourrait considérer comme plus proprement magiques (rites maléfiques visant à tuer quelqu'un ou à le rendre malade), et rites plus complexes, comme les cérémonies curatives, qui pour certains traits seulement pourraient être rapprochés de la catégorie magie. Si l'on considère toutefois les faits de plus près, on remarquera que les critères idéaux qui servent à caractériser la magie et la religion dans la classification théorique de Goode révèlent un mélange inextricable d'éléments plus ou moins magiques ou religieux au sein d'un fait social complexe comme le Midewiwin. Ainsi un rituel compliqué comme, par exemple, la cérémonie d'initiation ne saurait être globalement rapproché vers l'une des deux catégories en raison de la multiplicité des rites secondaires dont il est composé et qui ont souvent à leur tour, un aspect magique et un autre aspect religieux. Ainsi la classification de Goode ne doit être considérée, dans le cas de l'analyse d'un phénomène complexe, que comme une hypothèse de travail.

Les cérémonies magiques sont réputées poursuivre des buts spécifiques et particuliers. Par ce côté, les cérémonies curatives du Midewiwin, ainsi que les rites maléfiques viendraient se ranger vers le pôle magique. On pourrait dire de même pour l'attitude manipulative très importante dans les actes magiques. On sait l'importance de cette attitude dans les cérémonies curatives et maléfiques. On la retrouve toutefois dans les cérémonies d'initiation. Quant aux relations du type client -- homme d'affaires qui caractériserait les faits magiques en opposition des relations plus anonymes du type pasteur -- groupe de fidèles propres au comportement religieux, on retrouve les premières dans les cérémonies curatives et maléfiques. Les faits magiques, semble-t-il, répondent à des fins individuelles; c'est encore le cas des cérémonies curatives et maléfiques qui sont exécutées sur la demande des patients; de même toutefois pour certaines cérémonies d'initiation qui peuvent avoir lieu en vue de l'admission d'un candidat particulier dans la société. Pour les cérémonies magiques, ce serait le praticien finalement qui en déciderait, contrairement aux cérémonies religieuses qui paraissent obligatoires. Il est exact en effet que dans les cérémonies curatives et maléfiques il y entre un élément facultatif, et que les cérémonies annuelles d'initiation apparaissent comme obligatoires, de grandes variations locales toutefois peuvent être observées. Les faits magiques semblent dirigés contre la société ou un de ses membres. C'est le cas des rites maléfiques, nullement des cérémonies curatives. Finalement, tandis que les rites religieux sont susceptibles de formalisation, ils peuvent être considérés comme des buts en eux-mêmes. Les rites magiques toujours poursuivent certaines fins précises. C'est le cas en effet des cérémonies curatives et maléfiques. Nous voyons ainsi qu'il est difficile de considérer les rites curatifs et maléfiques comme purement magiques et les rites d'initiation comme essentiellement religieux. Ils font tous appel aux mêmes facteurs non-empiriques et symboliques; on remarque la présence de la même cascade d'esprits bons ou mauvais, de rites rigidement constitués, et n'est-ce pas le même collège de praticiens qui préside aux uns et aux autres?

Concluons donc que les rituels Midewiwin possèdent des éléments que l'on peut disposer sur toute l'étendue du continuum magico-religieux idéal, particulier aux cultures primitives et que par conséquent on peut les définir comme véritablement magico-religieux à la fois.

Le cérémonial Midewiwin a un côté esthétique qui mérite d'être remarqué. Les rites s'accompagnent de chants parfois fort longs en raison des répétitions continues. Les chansons relatent l'action des esprits dans la cérémonie et la signification des actes rituels accomplis. Chaque chanson est représentée par une image. Les rythmes sont marqués par les battements du tambour. Les faits esthétiques apparaissent également nombreux dans les vêtements cérémoniels richement décorés de dessins géométriques ou floraux aux couleurs vives, dans l'art de construire des effigies, dans les décorations des objets rituels, etc.

Les fonctions morales du Midewiwin sont importantes. Un informateur de Densmore s'exprime ainsi: "The Midewiwin is not so much to worship anything as to preserve the knowledge of herbs for use in prolonging life. The principal idea of the Midewiwin is that life is prolonged by right living, and by the use of herbs which were intended for this purpose by the Mide manido." (Densmore 1929, pp. 86, 87). L'observatrice énumère quelques unes des normes professées par le Midewiwin: "Respect toward the Midewiwin is emphasized, and respect toward women is enjoined upon them. Lying, stealing and the use of liquor are strictly forbidden." (Densmore 1929, p. 87). Dans certaines communautés où le mode de vie ancien et l'ensemble des valeurs traditionnelles ont été conservés, le Midewiwin apparaît comme le fait social qui intègre et sert de base aux comportements moraux traditionnels. Cette fonction du Midewiwin apparaît avec clarté dans l'antagonisme qu'oppose les praticiens traditionnels à l'action missionnaire.

Quant à l'aspect économique du Midewiwin, qui est très important, pourrions-nous souligner de nouveau (voir Note 11) qu'il constitue un facteur majeur dans la distribution inégale des richesses dans les communautés ojibway. Offrandes rituelles à toute occasion, paiements pour l'instruction des candidats continués jusqu'à leur admission dans la société, paiements pour les médecines de toutes sortes, pour les cérémonies curatives et les pratiques maléfiques, ont pour résultat de constituer une classe de privilégiés. L'opposition décisive des praticiens traditionnels aux influences étrangères peut être ainsi partiellement motivée par des facteurs économiques. Cette opposition, en réalité très complexe, peut trouver une autre explication dans le prestige que les praticiens retirent de leurs fonctions comme médecins et comme grands dignitaires dans

le Midewiwin, fait qui les place à la tête de la hiérarchie sociale. Leur puissance et leur efficacité dans la magie maléfique est une autre source de prestige. Nous voyons ainsi la possibilité de relier le Midewiwin à la structure sociale de la société ojibway.

Il nous reste de relever le côté technologique du Midewiwin, apparent non seulement dans tout ce qui est cuisine magique, activité manipulative des cérémonies, mais également dans la construction des objets rituels, loges sacrées, etc. La préparation des candidats englobe aussi l'enseignement de l'usage de certaines plantes utiles,

Concluons que le Midewiwin constitue un complexe de rituels magico-religieux qui possède en plus, d'importants aspects technologiques, esthétiques, économiques et moraux. Le Midewiwin ainsi peut être relié aux différentes catégories de la vie sociale. Il peut être considéré toutefois comme un fait social global, irréductible à la somme de ses parties, en raison précisément de la signification nouvelle et supérieure qu'il acquiert en tant que totalité. Et c'est dans l'examen comparé du Midewiwin parmi les différentes communautés ojibway que l'on se rend compte au mieux de cette signification supérieure qui est comme le résultat de l'importance variable dans l'espace et dans le temps des éléments dont il se compose, et des relations de ces éléments entre eux, face à certaines influences étrangères dans des situations globales de contact culturel. Il serait intéressant de considérer le Midewiwin comme le foyer culturel des ojibway, en raison de sa complexité, des variations qu'il connaît dans les différentes communautés et, en général, de son importance dans la vie des indigènes. Il serait dangereux toutefois de porter un jugement général. L'importance du Midewiwin dans la vie sociale des ojibway varie considérablement selon les différentes communautés, il est même des bandes, comme celle de Parry Island, d'où il est absent. Or ce qui importe dans l'étude d'un fait social comme foyer culturel, selon les théories de Herskovitz, c'est les différentes interprétations possibles et objectivement apparentes de ce fait social dans différents types de comportement dans une communauté. Les difficultés deviennent importantes quand on pense que la majeure partie de la littérature ethnologique concernant le Midewiwin consiste en descriptions ethnographiques. De ce point de vue le Midewiwin est étudié comme une institution rigide et objective. Or toute

étude du Midewiwin comme foyer culturel devrait dépasser le point de vue culturologique descriptif pour atteindre les jugements des indigènes sur le Midewiwin. Davantage, le Midewiwin devrait être intégré dans l'ensemble de la vie sociale afin que l'analyse précise de ses relations avec toutes les autres catégories sociales devienne possible. Et cette étude devrait être étendue à plusieurs communautés ojibway considérées comme unités sociales et culturelles.

Un dernier problème, celui des variations du Midewiwin dans l'espace et le temps, appelle quelques remarques (voir Note 26). Quelles sont ces variations? Elles portent sur: a) un cas extrême: l'absence du Midewiwin dans une communauté ojibway. b) la présence ou l'absence de tel ou tel élément d'un rituel complexe, comme le repas rituel de viande canine, les bains purificateurs au début de la cérémonie d'initiation, etc. c) la disposition différente des éléments du rite au sein du complexe rituel. Ainsi, dans la cérémonie d'initiation, le repas rituel peut avoir lieu au début de la cérémonie (Densmore 1910, p. 40), à la fin (Hoffman, p. 218), ou au milieu, avant la pantomime de l'avalement des migis (informatrices de Kenora). d) les changements de signification d'un élément du rituel, comme l'oubli du sens mythique de certaines plantes signalé par Hoffman, la désacralisation d'un bain de vapeur relaté par Hilger, l'oubli de la signification des offrandes de tabac aux quatre points cardinaux, etc. e) les changements dans la signification de l'ensemble du Midewiwin. Ainsi, à la suite de la lecture des travaux de Hoffman, nous considérons le Midewiwin comme une société très secrète dont les aspects religieux et curatifs sont prépondérants. Dans les travaux de Landes l'accent est mis plutôt sur le côté économique et maléfique (il semble toutefois que tels aient été les principaux centres d'intérêt de l'auteur); dans les livres de Densmore c'est l'aspect esthétique du Midewiwin qui est le mieux éclairé, (peut-être en raison de la perspective de l'auteur); Kinietz révèle l'extraordinaire importance de l'aspect curatif d'un Midewiwin démocratique, vaguement laïc et sans secrets, tandis que les informatrices de Kenora soulignent à la fois les fonctions morales de gardiens des croyances anciennes des Mide et leur opposition à l'action missionnaire. Malgré les perspectives particulières des auteurs qui peuvent considérablement déformer la réalité globale nous demeurons avec l'impression que le Midewiwin, tel que pensé par les indigènes peut se charger de significations différentes selon les

communautés. Comment arrive-t-on à un tel résultat? Il faudrait d'abord examiner les facteurs qui déterminent les changements dans le Midewiwin. Le premier facteur, et qui n'est pas des moins importants, consiste dans les éléments personnels, subjectifs, particuliers aux praticiens traditionnels qui influencent l'exécution de certaines cérémonies. Nous pouvons faire ici un rapprochement entre les façons de guérir les patients des hommes-médecine et les styles narratifs particuliers à chaque couleur populaire de traditions folkloriques. Ainsi, chaque homme-médecine possède ses chansons curatives personnelles, et il y en a qui sont de sa composition. Ainsi Densmore écrit: "Each Midewini has his own set of songs, some of which he has composed and some of which he has purchased for large sums of money or equal value of goods. It occasionally happens that two men have the same song, but this is a coincidence" (Densmore, 1910, p. 26). La manière dont ces chansons sont chantées, de même leur ordre de récitation dans les cérémonies sont personnels, un peu comme le conteur populaire combine dans un seul récit deux ou trois contes folkloriques en leur donnant une teinte et une tournure particulières. Deuxièmement, le fait même que de nombreux éléments du Midewiwin sont propriété personnelle et secrète, (comme les chansons curatives, des traditions de toutes sortes, les explications symboliques,) etc., conduit les praticiens à garder jalousement leur savoir et à ne le révéler qu'avec réticence et contre paiements élevés; sur ce point Hoffman écrit: "much knowledge is believed to have been lost through the reticence and obstinacy of former chief priests ..." (Hoffman, p. 202). Ceci serait, à notre avis, un facteur important qui explique les inégalités dans la distribution de certains éléments du Midewiwin parmi les différentes communautés ojibway.

A ces deux facteurs il faudrait ajouter un troisième, c'est l'ensemble des éléments culturels étrangers qui tout le long d'une longue histoire de contact culturel ont pénétré et transformé la vie indigène. En effet il suffit de considérer l'extraordinaire étendue du territoire ojibway, des rives septentrionales du Lac Ontario à l'ouest du Lac Manitoba, ainsi que l'histoire mouvementée de ces indiens qui, dès le début du XVIIe siècle entraient en contact avec les blancs dont ils faisaient leurs alliés ou leurs ennemis et avec de nombreuses tribus indigènes pour s'en rendre compte de la diversité, de la durée et de l'intensité des processus d'acculturation auxquels les

ojibway ont été soumis. Ainsi on verra qu'en un certain lieu, à une certaine époque une bande ojibway a eu certaines expériences de contact culturel avec des étrangers, expériences qui ont eu des répercussions sur certains aspects de la culture de cette bande et très probablement sur ce complexe rituel qu'est le Midewiwin. Ainsi seulement, en analysant l'histoire particulière du Midewiwin dans chaque bande que l'on arriverait à expliquer les divergences actuelles. Faudrait-il toutefois éviter de considérer les processus de contact culturel comme une action mécanique qui aurait simplement pour résultat de faire disparaître certains traits culturels et d'en introduire d'autres? La signification globale et dynamique du Midewiwin, telle que pensée par les indigènes eux-mêmes demeure, à notre avis, le grand centre d'intérêt des études du Midewiwin, et de ce point de vue le texte des informatrices de Kenora constitue une contribution importante.

Musée National du Canada,
Ottawa, Ontario.

NOTES

- (1) Nous tenons ici à remercier particulièrement le Rév. P. Laviolette, O.M.I., du Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne qui a eu la généreuse amabilité de remettre ces textes à la section d'Anthropologie du Musée National du Canada en vue de leur publication.
- (2) Voir nos conclusions.
- (3) Pour un examen approfondi des prouesses de Nanabozho, consulter Chamberlain, 1891, p. 193.
- (4) J.N.B. Hewitt a recueilli des textes du même informateur. Dans une courte note (Hewitt, p. 114) cet auteur fait mention des mêmes divinités. Jenness écrit Shawanigizik (Sud), Wabenokkwe (Est), Nanibush (Ouest), Giyuedin (Nord), (Jenness, p. 30) et Densmore, Wabununkdaci (Est), Cawanunkdaci (Sud), Ningabianunkdaci (Ouest), Kiwedinunkdaci (Nord), (Densmore p. 21). Consulter également Coleman, (Coleman p. 37).
- (5) Les mythes sur l'origine de Nanabozho sont nombreux; l'informateur Gabaoosa, qui a un penchant visible pour les abstractions philosophiques et les synthèses élégantes, considère que la naissance de Nanabozho a eu lieu à la suite de la transgression d'un tabou par sa mère, La Mère de la Vie. Nanabozho semble être le premier être né sur terre, il est petit-fils de Mesahkumigoqua -- la Terre.
- (6) En raison de la rareté des biographies d'ojibways et des documents contenant quelques renseignements sur les relations entre laïcs et praticiens traditionnels il est très difficile de juger de la nature et du degré de l'obligation sociale qui intériorisée, accompagne l'ensemble des croyances et pratiques se rapportant au Midewiwin, ou qui de l'extérieur se trouve exercée par la société indienne traditionnelle et plus particulièrement par les Mide. D'un autre côté, l'attitude des jeunes informatrices de Kenora envers le Midewiwin appelle quelques remarques. Les informatrices indiquent clairement leur détachement des croyances traditionnelles en employant, par exemple, des expressions comme leur Manitou pour désigner le Geche-Manitou des indiens, etc. On peut demander toutefois quelle est

l'étendue et la profondeur de ce détachement. La solution du problème dépend de la conception qu'on se fait des aspects plus proprement magiques de Midewiwin. Sans vouloir aborder l'étude des éléments profonds du Midewiwin, qu'il nous soit permis d'ajouter que le Midewiwin, à notre avis, ne consiste pas en un ensemble à part de pratiques magiques exécutées par les Mide, mais en une masse de croyances et de rites qui sont rattachés aux différentes catégories de la vie sociale. Il faudrait particulièrement remarquer les représentations qui servent de fondement aux rites et qui assurent leur efficacité. Il est toutefois une croyance fondamentale, et sur laquelle reposent toutes les autres, c'est la croyance générale à la réalité de l'acte magique exécuté dans le Midewiwin: le praticien se met réellement en communication avec les êtres surnaturels de l'existence desquels on ne saurait douter, les pouvoirs dont il est investi sont certains, les effets attendus de l'accomplissement convenable de l'acte magique le sont également. Et c'est cette croyance globale qui constitue le fond du Midewiwin, c'est la source des pouvoirs du Mide. C'est ainsi que Mauss écrit: "Il y a dans la société un inépuisable fond de magie diffuse, auquel le magicien lui-même puise et qu'il exploite consciemment. Tout se passe comme si elle formait autour de lui, à distance, une sorte d'immense conclave magique." (Mauss, p. 131). Et si l'on remarque de grandes variations dans les rituels Midewiwin à la suite des modes et degrés différents d'acculturation des groupes indiens, il existe toujours un fond de magie Midewiwin qui persiste partout où le Midewiwin a été pratiqué de façon suivie (tel n'est pas le cas des ojibway de l'île Parry où le Midewiwin ne s'est jamais établi de façon durable.) Même les personnes qui se détachent définitivement du système traditionnel semblent encore conserver ces croyances fondamentales: le témoignage des jeunes auteurs de ce texte est significatif; tout en substituant le diable à l'ensemble des divinités indigènes, elles continuent à croire à l'efficacité des actes magiques. Leur attitude apparemment négative contribue-t-elle ainsi à la persistance du Midewiwin. Une informatrice de Landes, chrétienne depuis longtemps, s'exprime ainsi: "Mrs. Wilson feared to visit among the indians because a sorcerer might not like what I say, and give me a twisted mouth

or make me crazy so that I would not know when I moved my bowels or made water. Edith Bones got a twisted mouth like that." (Landes p. 133).

- (7) Warren affirme également que le printemps est la saison durant laquelle les grands rituels sacrés du Midewiwin sont exécutés (Warren p. 265). Densmore ajoute que les grandes cérémonies peuvent avoir lieu également en automne (Densmore 1910, p. 13). Il faudrait distinguer toutefois entre grandes cérémonies périodiques au printemps, au cours desquelles les initiations et les promotions ont lieu et qui sont fréquentées par un grand nombre d'indiens, et petites assemblées tenues irrégulièrement et qui ont pour fin de guérir un malade. La périodicité des grandes cérémonies déterminée par le rythme des migrations et chasses saisonnières, tend toutefois à s'atténuer là où les bandes se sont fixées.
- (8) Schoolcraft écrit que dans la direction des vents, l'état des nuages et autres phénomènes météorologiques, les praticiens recherchent des conditions favorables au succès de la cérémonie; l'absence de toit dans les loges cérémonielles permettrait ainsi aux exécutants d'observer facilement les changements météorologiques (Schoolcraft p. 360). Hoffman donne une chanson d'imploration pour le beau temps au début des cérémonies d'initiation. (Hoffman, pp. 207, 208).
- (9) Pour une description plus détaillée de la loge cérémonielle et du symbolisme de ses différentes parties, consulter: Sister I. Hilger (Hilger, p. 66). Densmore, (Densmore 1929, p. 92 et 1910, p. 36), Kinietz, (Kinietz, p. 189), D. Jenness, (Jenness p. 72), Schoolcraft, (Schoolcraft p. 360), Warren, (Warren p. 77) et surtout Hoffman, (Hoffman pp. 187, 188, passim).
- (10) Selon Densmore, ce messenger est nommé ockabewis (Densmore 1910, p. 25), il est porteur également de tabac qu'il distribue aux invités (Kinietz p. 190). Pour une description de cette pratique, consulter également Sister Inez Hilger, (Hilger p. 67) et D. Jenness, (Jenness p. 71). Hoffman donne des dessins des bâtons d'invitation. (Hoffman, pl. Xll).

- (11) Le problème des paiements et offrandes est très important. Avec Hoffman il faudrait distinguer entre paiements pour l'instruction du candidat et offrandes aux Mide avant que l'instruction n'ait commencé (Hoffman p. 164). Il va de soi toutefois que les cérémonies curatives ne peuvent être exécutées que contre paiement immédiat. De nombreux auteurs ont remarqué l'importance de ces paiements et offrandes qui constituent le côté économique du Midewiwin. Les prix demandés pour les cérémonies curatives et autres sont souvent exorbitants. Kinietz, (Kinietz p. 188) et Landes, (Landes p. 127) avancent le chiffre de 50 dollars. Warren écrit que le candidat amasse les biens nécessaires durant tout l'hiver précédent la cérémonie (Warren p. 265). Hoffman écrit sur ce point: "Sometimes a number of years are spent in preparation for the first degree of the Midewiwin, and there are many who have impoverished themselves in the payment of fees and the preparation for the feast ..." (Hoffman p. 164). Pour des renseignements supplémentaires sur cet aspect du Midewiwin, consulter également Skinner, (Skinner p. 157) et Sister I. Hilger, (Hilger p. 68). Sister Hilger ajoute que les offrandes sont faites à Geche-Manitou (Le Grand Esprit) toutefois ce sont les praticiens traditionnels qui en font le profit. Ainsi peuvent-ils amasser des richesses considérables; davantage, il arrive que les parents des praticiens sont choisis par ce dernier pour l'assister dans l'accomplissement des rituels; ils retirent par là des bénéfices économiques considérables. (Landes p. 130). Nous trouvons là les bases d'une répartition inégale des richesses. Pourrait-on ajouter que les vicissitudes de la chasse contribuent à la répartition irrégulière des ressources et rendent incertain l'accès des indiens aux grades du Midewiwin, et, qui est plus grave, diminuent la certitude du bénéfice des pratiques curatives?
- (12) Kinietz remarque que la cérémonie dans sa forme actuelle n'est plus du tout secrète, en raison de la participation massive au Midewiwin de tous les indiens. La cérémonie toutefois garde son caractère privé (Kinietz p. 187).
- (13) Il nous semble opportun de donner un bref aperçu des différentes fins que poursuivent les cérémonies selon les témoignages des informateurs. Nous avons déjà mentionné la grande réunion du

printemps au cours de laquelle les initiations et les promotions ont lieu, ainsi que les fréquentes cérémonies curatives. Sister I. Hilger mentionne des cérémonies de remerciement pour faveurs reçues. (Hilger p. 63). Ailleurs, Densmore ajoute que les membres du Midewiwin sont censés assister au moins à une cérémonie chaque année afin de renouveler leur "force spirituelle." (Densmore 1910, p. 13).

- (14) Warren remarque sur ce point: "The day that the ceremony is performed, is one of jubilee to the inhabitants of the village. Each one dons the best clothing he or she possesses, and they vie with one another in the paints and ornaments with which they adorn their persons, to appear to the best advantage within the sacred Lodge" (Warren p. 265). Il est très important de remarquer l'atmosphère de fête et la grande excitation collective qui accompagne les cérémonies. Sur l'importance et la nature des vêtements cérémoniels, consulter Hoffman, (Hoffman pp. 298, 299).
- (15) Même remarque chez Sister I. Hilger (Hilger p. 68), Hoffman analyse les peintures faciales particulières à chaque degré (Hoffman pp. 182, 183, pl. VII).
- (16) Pour une description ethnographique du tambour cérémoniel, consulter Sister I. Hilger (Hilger pp. 69, 70), Kinietz, (Kinietz pp. 190, 191), Densmore, (Densmore 1929, pp. 95, 96 et 1910, pp. 11, 12) et Hoffman, (Hoffman p. 190). Sur l'utilisation du tambour au cours des cérémonies, consulter les travaux de Hoffman et Densmore, (Densmore 1910).
- (17) Il semble que les informatrices font allusion ici à l'instruction des candidats. (Consulter également le paragraphe sur les devoirs de l'homme médecine envers les futurs Mide). Ceci est un élément très important du Midewiwin. Landes, après avoir indiqué que la totalité des indiens du groupe qu'elle a étudié dans la région du lac des Bois participait, à des degrés différents, au Midewiwin, ajoute qu'il faudrait distinguer entre praticiens traditionnels et patients. Il se trouve ainsi que les deux catégories sont initiées aux mystères du Midewiwin, il va de soi toutefois que l'initiation des praticiens traditionnels est bien plus longue, laborieuse et complète que celle des laïcs. Quelles sont les conditions d'admission dans le

Midewiwin? On peut faire partie du Midewiwin pour les raisons indiquées dans la Note 13. Il semble toutefois, selon Landes, que l'admission d'un indien au Midewiwin ne saurait avoir lieu qu'à la suite de l'accomplissement d'une des quatre conditions traditionnelles (Landes, pp. 128, 129): 1) instruction reçue en rêve; 2) conseil du devin (tcisaki); 3) pour raison de substitution - dans le cas du décès d'un candidat survenu avant son admission dans la société, un parent est autorisé à prendre sa place; 4) dans l'affliction du deuil, une personne peut demander son entrée au Midewiwin, afin d'avoir son "esprit renforcé." Hoffman fait mention de la première condition. Au cas toutefois où elle ne serait pas remplie le candidat aurait la possibilité d'acheter un migis, (coquillage de mollusque marin), symbole sacré du Midewiwin et postuler ensuite pour son admission dans la société, (Hoffman p. 164). La troisième condition également apparaît dans un texte de Hoffman (Hoffman p. 189). Les différentes étapes de l'instruction des futurs Mide sont très bien décrites par Hoffman (Hoffman, chapitres sur l'instruction des candidats.) L'instruction des candidats est souvent très longue. Celle du premier degré peut porter sur plusieurs années. (Hoffman p. 164). La préparation pour chacun des trois degrés suivants dure au moins un an. (Hoffman p. 224). Le candidat annonce au praticien officiant sa décision, il l'invite avec les trois autres Mide assistants dans son wigwam. Là, sa pétition est discutée; le montant des paiements et la valeur des dons une fois fixés, un instructeur est désigné. La science traditionnelle est enseignée par petites doses. Les répétitions sont nombreuses, les idées enveloppées dans une phraséologie ambiguë. Ainsi une atmosphère de mystère et de respect se trouve créée, renforcée par des fumigations traditionnelles de tabac, etc. (Hoffman, pp. 180 et 189). Dès le début le candidat prend connaissance des propriétés magiques du tambour Midewiwin, de la crécelle cérémonielle et des migis sacrés. Il apprend les chansons traditionnelles et l'usage magique des plantes. Le contenu des sacs - médecine des autres Mide lui est présenté. L'art de préparer des effigies lui est révélé. Le candidat est également introduit à la connaissance de l'ensemble des mythes ojibway, en particulier les récits traditionnels sur l'origine des ojibway et du Midewiwin.

A cet effet la signification des vieilles chartes d'écorce de bouleau est révélée. Quant à savoir si le candidat est également instruit dans la sorcellerie maléfique, nous ne trouvons mention dans Hoffman. Landes toutefois écrit que deux Mide, sous l'influence de la boisson ont proposé à des chrétiens de les instruire dans la sorcellerie noire, contre payement. (Landes p. 133). Il semble ainsi que la magie noire est susceptible d'être enseignée, en dehors toutefois du cadre de l'instruction traditionnelle conduisant à l'acquisition d'un degré dans la hiérarchie du Midewiwin.

Concluons donc que l'instruction du candidat porte sur l'ensemble de la science traditionnelle du Midewiwin.

- (18) En réalité ces offrandes de tabac dans les quatre directions cardinales constituent un hommage aux divinités des quatre points cardinaux dont nous avons donné les noms. Hoffman toutefois décrit encore deux mouvements de la pipe dans les fumigations rituelles, l'un dirigé vers le haut, offrande à Geche-Manitou, l'autre vers le bas, hommage à Nokomis (la terre) qui est la grand'mère de l'univers (Hoffman p. 190).
- (19) Pour une description détaillée des cérémoniels Midewiwin observés en différentes régions du pays ojibway, consulter Sister I. Hilger (Hilger p. 67), Densmore (Densmore 1910, pp. 2, 24 à 51), Kinietz (Kinietz pp. 187 à 210), Jenness (Jenness pp. 71 à 75), Skinner (Skinner p. 153) et surtout Hoffman (Hoffman, chapitres sur l'initiation des candidats.)
- (20) Nous n'avons pas rencontré ailleurs mention de cette pratique qui doit être distinguée du repas rituel offert par le candidat.
- (21) Trois observateurs mentionnent cette pratique: Sister I. Hilger (Hilger p. 67), Densmore (Densmore 1910, p. 37) et Skinner (Skinner p. 153). Il est curieux qu'elle soit absente des descriptions très complètes de Hoffman. Tous les auteurs toutefois décrivent le repas rituel qui a lieu à la fin des cérémonies.
- (22) Le migis, coquillage marin, est l'emblème sacré du Midewiwin. Il joue un rôle important dans la mythologie ojibway. Ainsi, selon une tradition

préservée pictographiquement sur écorce de bouleau et recueillie par Hoffman, Nanabozho le premier projeta le migis dans le corps de la Loutre mythique afin que cet animal devienne immortel pour révéler les secrets du Midéwiwin aux Anishinaubag, les ancêtres des ojibway.

(23) Voici l'explication que Hoffman donne de ces colliers:

"A Mide of the second degree is also governed by his tutelary daimon: e.g. if during the first fast and vision he saw a bear, he now prepares a necklace of bear claws, which is worn about the neck and crosses the middle of the breast. He now has the power of changing his form into that of a bear, and during that term of his disguise he wreaks vengeance upon his detractors and upon victims for whose destruction he has been liberally rewarded."
(Hoffman p. 236).

(24) Voici comment Jenness décrit la cérémonie de la projection des migis dans le corps du candidat:

"The head priest opened the ceremony by beating a small water-drum and chanting a song. As soon as it ended the candidate knelt in front of him, and the last priest in the line, gripping his medicine-bag in both hands and crying hwa hwa hwa hwa hwa, pretended to thrust it into the youth's breast. He quivered violently, shaken by the hands of the preceptor and assistant. Then the second priest "shot" him, and the third. Last of all the head priest "shot" him, and he fell forward as if dead; but when the six priests laid their medicine-bags on his back a sacred shell (migis) dropped from his mouth and he showed signs of reviving. The head priest danced with the shell round the lodge, displaying it to each medé, and inserted it again in the initiate's mouth; and again he fell forward as if dead. Then the four priests marched round him and touched him with their medicine-bags. Instantly he revived, and, at a command from the head priest, rose to his feet." (Jenness p. 73).

On remarquera que selon les textes de Hoffman, le migis est projeté contre la poitrine d'un candidat au premier degré. Dans le cas des candidats aux degrés supérieurs le migis est projeté sur les articulations des membres, coudes, genoux, épaules, etc..., ceci confère aux nouveaux Mide des pouvoirs supérieurs. (Hoffman pp. 234, 237.)

- (25) C'est ainsi que Jenness décrit le dernier acte de la cérémonie d'initiation:
"The next act in the play was a pantomime with the sacred shells. The priests removed them from their bags, pretended to swallow them, coughed them into their hands, and displayed them furtively to their associates with low murmurings of ho ho ho. Then they concealed them in their bags again and resumed their seats" (Jenness p. 74).
- (26) L. Lafleur a examiné le problème général de la diversité et de la non-concordance des observations des spécialistes du Midewiwin et particulièrement la question du nombre des degrés qui varie d'après les auteurs. Il conclut que les observateurs n'ont pas suffisamment distingué entre les témoignages des praticiens traditionnels et ceux des laïcs, les premiers étant infiniment mieux au courant des choses sacrées et très secrètes du Midewiwin. Cette confusion des deux catégories de témoignages serait à l'origine des non-concordances des observateurs. Au sujet des degrés, Lafleur écrit:
"If a layman is sick more than four times, he may have more than four ceremonies of initiation. The fifth would be a modification of the first. As all ceremonial matters come in fours, most laymen take it that there are four degrees. If, however, he has been ill more than four times, or if he knows of someone who has been, he may believe that there are eight degrees. Even twelve or sixteen are possible, The priest, of course, knows that there are only four, and he will never be initiated more than four times, although he may on rare occasions buy information from priests of other communities after his fourth-degree initiation." (Lafleur p.707).
En effet certains auteurs notent l'existence dans la hiérarchie Midewiwin, de quatre ou huit degrés. Hoffman a observé quatre degrés, le premier étant de loin le plus important: Skinner également quatre (Skinner p. 154). Jenness toutefois note un seul degré à Parry Island, (Jenness p. 74), tandis qu'un informateur de Hilger à Lac Courte Oreille, tout en indiquant l'importance essentielle des quatre premiers degrés, ajoute que la hiérarchie comporte six degrés en tout, il les nomme et précise les symboles qui leur correspondent (Hilger p. 65). Densmore note huit degrés (Densmore 1929, p. 88) ainsi que Warren (Warren p. 100) et Landes (Landes p. 127). Les informatrices de Kenora indiquent sept degrés, les attributs et pouvoirs de chaque

degré sont indiqués ainsi que le montant des paiements correspondants. Il ne semble donc pas qu'il s'agit d'une simple répétition des quatre premiers degrés, comme Lafléur semble l'indiquer. Il paraît au contraire, comme nous espérons pouvoir le démontrer dans nos conclusions, que les causes des différences remarquées dans les rituels du Midewiwin sont nombreuses et très complexes.

- (27) Fait confirmé par Hilger. Au Lac Courte Oreille, à la Réserve du Lac du Flambeau et à White Earth la peau de belette est l'emblème du premier degré. (Hilger p. 65).
- (28) Parmi les conditions à remplir pour passer à un degré supérieur, l'obligation d'effectuer de grands paiements semble la plus considérable. Le candidat doit aussi posséder certaines qualités: curiosité intellectuelle, crédulité, niveau élevé d'intelligence, un certain "pouvoir spirituel," et la capacité de se mettre en relations avec les êtres surnaturels, etc.
- (29) Il faudrait ajouter ici: obligé pour raisons de santé.
- (30) Le peu d'importance de la contribution matérielle des candidats à ce premier degré est à remarquer. Les informatrices malheureusement n'indiquent pas s'il s'agit d'un rite d'initiation ou d'une cérémonie curative. Au cas que ces indications seraient toutefois exactes elles montreraient une démocratisation importante du Midewiwin, qui n'est pas sans rapport avec l'évolution du Midewiwin étudiée par Kinietz.
- (31) Il semble ainsi que c'est à partir du troisième degré que l'initiation des futurs Mide devient vraiment importante.
- (32) Hoffman donne une explication différente:
" ... a smoke offering is made before the object is pulled out of the soil, and a small pinch of tobacco put into the hole in the ground from which it was taken. This is an offering to Nokomis - the earth, the grandmother of mankind - for the benefits which are derived from her body where they were placed by Kitshi Manido."
(Hoffman p. 197).

- (33) Cette fonction est également accomplie par le tcisaki ou devin. Il est regrettable que les informatrices ne distinguent pas entre Mide, Wabeno et Jessakkid (Tcisaki, devin), trois classes de magiciens qui ont souvent des fonctions différentes.
- (34) Voir note (14).
- (35) Allusion aux pouvoirs de vision et de divination de l'homme médecine incarnés dans la pratique de la tente tremblante.
- (36) Voici comment Hoffman décrit cette pratique:
Hoffman pp. 221, 222:
"The method generally employed to give to the hunter success is as follows: When anyone contemplates making a hunting trip, he first visits the Midé, giving him a present of tobacco before announcing the object of his visit and afterwards promising to give him such and such portions of the animal which he may procure. The Midé, if satisfied with the gift, produces his pipe and after making an offering to Ki'tshi Manido for aid in the preparation of his "medicine," and to appease the anger of the manido who controls the class of animals desired, sings a song, one of his own composition, after which he will draw with a sharp-pointed bone or nail, upon a small piece of birch bark, the outline of the animal desired by the applicant. The place of the heart of the animal is indicated by a puncture upon which a small quantity of vermilion is carefully rubbed, this color being very efficacious toward effecting the capture of the animal and the punctured heart insuring its death." Il paraît que les wabeno également ont le pouvoir de contribuer efficacement au succès du chasseur. Ils prélèvent à leur tour leur part sur le gibier tué.
- On remarquera, que ces pratiques constituent un élément important dans la distribution des ressources, renforcent les privilèges économiques des hommes médecine dont nous avons fait mention dans la note (11).
- (37) Allusion aux visions que les indiens ont dans leurs rêves des êtres surnaturels.

(38) Voir note (17).

- (39) Il ne semble pas que la suprématie de l'homme-médecine-en chef soit traditionnelle et surtout à ce point incontestée. Il paraît certain, au contraire, qu'un praticien traditionnel puisse, en raison de certaines capacités et circonstances particulières et surtout à la suite de ses actions maléfiques, acquérir un prestige, une puissance, et des richesses qui le mettent nettement au-dessus des autres praticiens. Sa position semble toutefois constamment menacée en raison des inimitiés que ses pratiques malfaisantes provoquent dans le reste du collège des magiciens. Ainsi se voit-il en danger, lui et les autres membres de sa famille, de recevoir à rebours les attaques magiques qu'il a lancées auparavant.
- (40) Le secret, bien naturel, dont les praticiens traditionnels entourent leurs actions, de même que le silence rigoureux qu'ils imposent aux indiens sur tout ce qui concerne le Midewiwin a été la cause du caractère incomplet d'un grand nombre d'observations. Malgré la complexité des facteurs qui inspirent ce silence (un bref examen de ces facteurs se trouve dans Hilger, p. 64) pourrait-on souligner l'importance des menaces de vengeances terribles dont les informateurs trop bavards se trouvent accablés par les praticiens traditionnels. Les chrétiens sont également terrorisés (consulter Landes p. 132, Barnouw p. 97, Warren p. 66).
- (41) Au contraire, les autres observateurs affirment généralement le caractère individuel de l'instruction qui s'harmonise mieux avec les modalités de paiements traditionnels.
- (42) On remarquera que l'enseignement porte non seulement sur les plantes médicinales mais également sur les plantes utiles employées dans la construction des habitations, ustensiles, etc. (Hoffman p. 197). Pour une étude approfondie des plantes utilisées par les ojibway, consulter Densmore (Densmore 1928).
- (43) Les invocations au Grand Esprit sont prononcées dans une atmosphère de recueillement très respectueux, incompatible avec les rires des praticiens, tels que décrits par les informatrices.

A propos de ces invocations, une informatrice écrit diable au lieu de Grand Esprit (Geche-Manitou).

- (44) Nous voyons la vigueur des menaces qui poursuivent les baptisés. Les souffrances dont on se propose de les accabler sur terre, grâce à la magie noire, vont être continuées dans l'au-delà. Nous trouvons ici un exemple admirable de la façon dont les conditions et problèmes actuels qui préoccupent ces indiens sont projetés dans un monde surnaturel. Le paradis des indiens est un autre monde comme celui-ci, sans défauts toutefois. Les élus mènent une vie de plaisir et se font servir par des êtres surnaturels. Les blancs aussi ont leur place; ils s'appliquent à faire souffrir les indiens baptisés. Ce récit constitue un exemple lumineux de la façon dont certaines représentations traditionnelles se métamorphosent, enrichissent et compliquent parallèlement aux transformations de la vie sociale.
- (45) Le tonnerre occupe une place importante dans la mythologie ojibway. A Parry Island Jenness a recueilli les noms de douze manitous-tonnerres. (Jenness p. 35). Quant à l'influence que les hommes peuvent avoir sur le tonnerre, Sister Hilger écrit:
"The old Indians believed that thunder and lightning were caused by thunderbirds. The ones who had dreamt of these birds when fasting while they were still innocent had power to stop storms. Here is what they would do: When a storm arose they went out-of-doors, motioned with their hands for the storm to move away, saying, "Go slowly; go around; go away!" (Hilger p. 44).
Pour d'autres pratiques semblables consulter Coleman (Coleman p. 38).
- (46) L'attitude des hommes-médecine envers l'action missionnaire apparaît ici avec clarté. Le praticien traditionnel a nettement conscience du danger que représente l'action missionnaire pour l'ensemble des croyances traditionnelles de la tribu et surtout pour sa situation privilégiée. Il devient l'ennemi des influences étrangères et le protecteur des indiens demeurés fidèles à la tradition.

- (47) Les fonctions de devin sont exercées parmi les ojibway essentiellement par le tcisaki (selon l'orthographe de Landes) ou Jessakkid (selon Hoffman). C'est une catégorie de shamans qu'il faudrait distinguer des hommes médecine ou Mide. Voici comment Landes définit ses fonctions: "The tcisaki is a diviner in every possible field of human interest. If hunters solicit him, he divines the whims of the weather, or the habitat of the latest caribou herd. If warriors solicit him, it is to divine the outcome of the expedition. He is employed to detect the whereabouts of lost articles. And in the field of spiritual and bodily ills, he is a diagnostician who recommends, but does not administer therapy." (Landes pp. 122, 123). Le dôme de la tente tremblante n'est pas couvert afin que les esprits puissent entrer et sortir librement. Les tremblements de la tente sont l'action des esprits.
- (48) Il semble au contraire, selon Landes, que deux catégories de praticiens se partagent ces fonctions: 1) les Patcickaowe et 2) les Paskikweige. Voici comment opèrent ces derniers: "the technique is to prick veins in the leg to induce menstruation: or to prick veins in the arm of leg to relieve strain in that part ... The instrument is a four-inch stick, split to hold a sharp flint or a sharpened ten-cent piece. This is held against the spot and struck into the flesh with another piece of wood." (Landes p. 123).
- (49) Il est nécessaire de distinguer deux sortes de bains de vapeur; premièrement les bains de purification cérémoniels que doivent subir le candidat à l'initiation (Hoffman p. 204) et les praticiens traditionnels officiants (Densmore 1910, p. 25); deuxièmement les bains de vapeur curatifs qui sont censés chasser les impuretés et douleurs du malade (Hilger p. 96). Une catégorie intermédiaire est constituée par les bains purificateurs par lesquels certains praticiens traditionnels doivent passer avant de prodiguer leurs conseils aux malades, (Landes p. 122) ou avant de procéder aux actions curatives (Hilger p. 88). Voici comment Hilger décrit une cure aux bains de vapeur: "A wigwam (...) was made of branches of the elder tree. Its owner sweated in it for an hour and a half, "never longer," whenever afflicted with rheumatic pain. After covering the frame-work

with blankets, he heated stones, carried them and a pail of water into the wigwam, undressed inside of it. (His clothes were pushed to the outside so as to keep them dry.) He then sprinkled cold water on the pile of heated stones producing as much steam as he desired. (Hilger p. 96).

- (50) Selon Densmore, le praticien traditionnel parle pendant un certain temps à l'âme du décédé qui est supposée rôder autour du corps; il la dirige sur le chemin de l'au-delà en lui prodiguant des conseils sur quelque tournant à éviter, la confiance qu'elle doit montrer aux esprits qui veulent l'aider, etc. (Densmore p. 74).

Quand le praticien traditionnel parle aux parents, c'est pour les assurer de la réalité des croyances Midewiwin concernant les âmes des morts et leur vie dans l'au-delà.

- (51) Le décédé est supposé consommer cette nourriture durant son voyage de quatre jours jusqu'à l'au-delà.
- (52) Pour une description détaillée des cérémonies funéraires d'un chef ojibway, consulter Densmore (Densmore 1910, p. 54 passim).
- (53) L'esprit du feu est nécessaire à la cuisson des aliments que l'âme du décédé emporte dans l'au-delà.
- (54) Sister I. Hilger rapporte un tabou fort curieux à cette occasion:
"Formerly for one year following a death all the members of the deceased person's family were not permitted to participate in seasonal occupations, such as production of maple sugar, gathering of wild rice or berries or garden vegetables, or hunting or fishing, unless someone fed them a portion of the food being gathered. After having eaten from the hands of another, the mourners gave a feast and were thereby released from the taboo."
(Hilger p. 87).
- (55) Voici les remarques que Densmore fait au sujet de la propriété des noms obtenus en rêve:
"This name was given ceremonially to either an infant or adult by some one who had received

"spirit power" in a dream. The child or person receiving the name was supposed to receive a definite benefit from it, but he could not transmit this acquired power to anyone else; thus a person who received a ceremonial dream name in his infancy could not on attaining maturity give this name with its accompanying power or protection to another child or person."
(Densmore 1929, p. 52).

- (56) Pour la description d'autres charmes d'amour, consulter Jenness (Jenness p. 83). Hilger (Hilger p. 160) et Densmore (Densmore 1929, p. 108).
- (57) Warren déjà avait attribué au Midewiwin une fonction nettement religieuse: "their mode of worshiping the Great Spirit, and securing life in this and a future world, and of conciliating the lesser spirits, who in their belief, people earth, sky and waters." (Warren p. 100). Il semble toutefois qu'il faudrait considérer avec une certaine méfiance les écrits de cet auteur en raison de ses théories sur les origines hébraïques des ojibway. Ainsi les traits culturels ojibway qui peuvent offrir quelque ressemblance avec la religion de la tribu perdue d'Israël se trouvent-ils avantageusement présentés.

BIBLIOGRAPHIE

- Barnouw, Victor
1950 Acculturation and Personality among the Wisconsin Chippewa, The American Anthropological Association, Memoir No. 72.
- Chamberlain, A.F.
1891 Nanibozhu amongst the Otchipwe, Mississagas, and Other Algonkian Tribes, The Journal of American Folklore, Vol. IV, No. XIV.
- Coleman, Sister Bernard
1937 The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota, Primitive Man, Vol. X, Nos 3 and 4.
- Copway, G.
1850 The Traditional History of the Ojibway Nation, London.
- Densmore, Frances
1910 Chippewa Music, Vol. I, B.A.E., Bulletin 45, Washington.
1928 Uses of Plants by the Chippewa Indians, Forty-Fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington.
1929 Chippewa Customs, B.A.E., Bulletin 86, Washington.
- Goode, William J.
1949 Magic and Religion: A Continuum, Ethnos, Vol. 14, Nos 2-4.
- Hewitt, J.N.B.
1927 Ethnological Researches among the Iroquois and Chippewa, Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 78, Washington.
- Hilger, Sister M. Inez
1951 Chippewa Child Life and its Cultural Background, B.A.E., Bulletin 146, Washington.
- Hoffman, W.J.
1891 The Midewiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa, Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington.

- Jenness, Diamond
1935 The Ojibwa Indians of Parry Island, Their
Social and Religious Life, National Museum
of Canada, Bulletin No. 78, Ottawa.
- Jones, William
1919 Ojibwa Texts, Part II, Publications of the
American Ethnological Society, New York.
- Kinietz, W. Vernon
1947 Chippewa Village, Cranbrook Institute of
Science, Bulletin No. 25, Bloomfield Hills,
Michigan.
- Mauss, Marcel
1950 Sociologie et Anthropologie, Paris, P.U.F.
- Schoolcraft, Henry R.
1853 History, Condition and Prospects of the
Indian Tribes in the United States, Part I,
Bureau of Indian Affairs, Philadelphia.
- Skinner, Alanson
1911 Notes on the Eastern Cree and Northern
Saulteux, Anthropological Papers of the
American Museum of Natural History, Vol. IX,
Part I, New York.
- Warren, William W.
1885 History of the Ojibways, Collections of the
Minnesota Historical Society, Vol. V,
Saint Paul.