

# Passeurs entre deux eaux

## Les animaux aquatiques réels et imaginaires dans les traditions amérindiennes

Éric NAVET  
enavet@umb.u-strasbg.fr

### Résumé

Pour les Amérindiens forestiers, comme les Ojibwé de la région des Grands Lacs et les Émérillon de Guyane Française pris ici comme exemples, les milieux aquatiques (mers, cours d'eau et marais) constituent, symboliquement, des espaces intermédiaires entre le monde créé et un au-delà où s'origine l'ordre du monde, lieu de ressourcement où les êtres humains trouvent remède à tout ce qui est susceptible de perturber l'« ordre, l'harmonie et la beauté du monde » (tradition ojibwé). L'animal, particulièrement l'animal aquatique, comme le chaman qui lui emprunte sa nature et ses attributs, est donc un passeur, un intercesseur privilégié entre ce monde imparfait, soumis aux contingences de l'espace et du temps, nécessairement source d'angoisse, et un au-delà conçu idéalement comme « terre sans mal » (tradition tupi-guarani).

### Mots-clés

Ojibwé, Émérillon, chaman, mythe, paradis

« La théorie indigène est dans une relation beaucoup plus directe avec la réalité indigène que ne le serait une théorie élaborée à partir de nos catégories et de nos problèmes » (Lévi-Strauss 1968 : xxxix).

Les Indiens Ojibwé de la région des Grands Lacs racontent que le Créateur, Kitché Manitu, reçut la vision d'un monde où régnaient « ordre, harmonie et beauté » (Johnston 1976). Ce monde fait de bois, de rivières, de lacs, de montagnes, etc., il ressentit le besoin de le réaliser. Il mit donc en scène les éléments, le monde

physique, les plantes, les animaux et, en dernier, les êtres humains. Ceux-ci étaient particulièrement démunis dans leurs capacités physiques et, pour compenser, le créateur leur donna le pouvoir de rêver.

Après avoir ainsi planté le décor, Kitche Manitu avait, selon les termes de l'ethnologue ojibwé B. Johnston, édicté les « Grandes Lois de la Nature » pour le bien-être et l'harmonie de toutes choses et de toutes créatures et selon un principe d'équilibre et de complémentarité entre les quatre ordres de la Création :

« En premier, il y a le monde physique ; en second, le monde des plantes ; en troisième, celui des animaux ; enfin, le monde humain. Les quatre parties sont si intriquées qu'elles forment la vie et une seule et même existence. Sans la totalité des quatre ordres, la vie et l'existence sont incomplètes et inintelligibles. Aucune partie n'est autosuffisante ou complète, chacune n'a de sens et n'assume sa fonction et son destin que dans le contexte de la création toute entière. Du dernier au premier, chaque ordre doit se conformer aux lois qui gouvernent l'univers et le monde. L'homme est contraint par cette loi de vivre des animaux et des plantes et d'apprendre d'eux, comme l'animal est dépendant des plantes qui tirent leur subsistance et leur existence de la terre et du soleil » (*ibid.* : 21, ma traduction).

L'entreprise de créer un monde parfait s'avère d'emblée difficile, et les premières esquisses se révèlent peu concluantes. Plusieurs catastrophes sanctionnent ces échecs, la dernière prenant la forme classique d'un "déluge" qui recouvre tout. Une femme esprit, la Femme Céleste, seule survivante avec les créatures volantes et nageantes, donnera naissance à des jumeaux originels – un mytheme classique des traditions amérindiennes –, l'un pur esprit, l'autre pur être physique qui, initiant une opposition entre l'esprit et la matière, s'affronteront et s'entretueront. Les créatures volantes, compatissantes, feront descendre la Femme Céleste sur le dos d'une tortue à partir duquel, grâce à l'aide des animaux plongeurs, elle reconstituera un monde<sup>1</sup>. Là aussi, elle accouchera à nouveau de jumeaux, chacun corps et esprit, de natures non opposées cette fois mais complémentaires : l'un de sexe masculin, l'autre de sexe féminin.

Le premier état du monde nous est décrit comme édénique : la vie est facile, les êtres humains et les autres créatures partagent les mêmes villages, ils ont entre eux des relations de toutes natures, un esprit d'entraide et la meilleure entente règnent dans la communauté. Au début,

« les êtres animaux nourrissent et assistèrent les enfants et la femme esprit. Pour tous leurs besoins, la femme esprit et ses enfants dépendaient des soins et de l'attention des animaux. Les ours, les loups, les renards, le cerf et le castor leur amenaient à manger et à boire ; les écureuils, les belettes, les rats laveurs et les chats sauvages offraient des jouets et des jeux ; les merles, les moineaux, les mésanges et les plongeurs chantaient dans les airs ; les papillons, les abeilles et

---

<sup>1</sup>

Cette île originelle, les Ojibwé l'appellent "La place du dos de la tortue" Mishee Mackinakong (Johnston 1976 : 14).

les libellules faisaient sourire les enfants. Tous les êtres animaux se rendaient utiles de quelque façon » (*ibid.* : 16, ma traduction).

Mais très vite, dans cette histoire, les êtres humains apparaissent comme des fauteurs de trouble car :

« tandis qu’il y a dans le monde des plantes et des animaux une prédilection et un instinct qui les poussent à se conformer à la grande loi de l’équilibre, l’espèce humaine n’est pas ainsi contrainte par sa nature. Toutefois, l’homme possède l’intelligence par laquelle il peut connaître et respecter la loi et ainsi se faire une place dans l’ordre du monde » (*ibid.* : 21-22, ma traduction).

Cette intelligence, ce pouvoir, l’homme en usa mal et, habitué à se faire servir, il réduisit ses bienfaiteurs animaux à la servitude. Pire, il dressa les espèces les unes contre les autres, envoyant, par exemple, le plongeon ou le martin-pêcheur pêcher pour lui, ordonnant à l’aigle ou au faucon de chasser les lapins, etc.

Longtemps, les animaux servirent sans se plaindre, mais un jour, fatigués de l’égoïsme des hommes, ils décidèrent de se réunir et de le mettre en jugement. Il résulta de ce procès mené en bonne et due forme que les animaux quitteraient la compagnie des hommes et que désormais ceux-ci devraient les chasser pour survivre. C’est l’ours, dans sa fonction d’avocat général, qui prononça la sentence :

« Afin que l’homme ne puisse plus nous réduire en esclavage, nous ne parlerons plus la même langue [...]. À partir de maintenant nous vivrons de notre côté et pour nous-mêmes. Laissons les hommes se débrouiller tout seuls, sans notre aide » (*ibid.* : 52, ma traduction).

Ce divorce entre l’homme et l’animal, la substitution d’une relation de prédation à une relation confraternelle, devait initier une série d’autres ruptures. Ainsi Kitche Manitu, fâché de voir les êtres humains « faire n’importe quoi » – commettre l’inceste – les divisa en communautés et en clans distincts, parlant des langues différentes. L’homme, aussi, perdit l’immortalité... La mise en place de la création, apparaît donc comme un processus de différenciation, un éloignement nécessaire et progressif de l’état paradisiaque, d’un “Âge d’or” d’une “terre sans mal”<sup>2</sup> qui, comme l’a remarqué J. Servier<sup>3</sup>, est le rêve le mieux partagé par l’humanité.

Ainsi les êtres humains dans la tradition ojibwé, sont-ils tenus pour responsables d’avoir semé la zizanie dans le jardin d’Eden. Coupables, non d’avoir introduit la discorde entre les créatures, mais d’avoir fait de cette séparation un principe de vie. Ici s’opère un partage typologique entre, d’une part, des sociétés, disons les

---

<sup>2</sup>

C’est ainsi que les Tupi-Guarani nomment leur “paradis”.

<sup>3</sup>

J. Servier (1964 : 333) écrit : « Les termes du mythe varient d’une civilisation à l’autre mais cependant, quelques traits communs reviennent avec insistance :  
– l’homme était immortel ;  
– il ne travaillait pas pour se nourrir, les arbres pourvoient à sa subsistance ;  
– le ciel était proche de la terre et tous les animaux étaient de pacifiques herbivores obéissant à l’homme ».

sociétés industrielles, qui ont fait de l'opposition à la nature – de sa négation même – un principe éthique et philosophique, et, d'autre part, les sociétés naturelles<sup>4</sup> qui ont choisi la voie de la réconciliation. L'histoire est celle de l'affrontement de deux modes d'être, de penser et d'agir...

Mais il faut remarquer ici que si l'"état de nature" – dont rêva J.-J. Rousseau – ne peut correspondre à la vision originelle du Grand Esprit, ce n'est pas seulement la faute des êtres humains. C'est aussi la démonstration du mythe : la vie – la réalisation de cette Vision – implique, de façon nécessaire, l'inscription dans un temps et un espace finis et définis, des écarts différentiels, et l'instauration de dualités multiples, de qualités sensibles qui se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent : le diurne et le nocturne, le vivant et le mort, le clair et l'obscur, le chaud et le froid, le dur et le mou, le salé et le sucré, le cru et le cuit, le positif et le négatif, etc.

Les sociétés traditionnelles, amérindiennes en particulier, ont compris, et ont appliqué de façon pérenne, l'idée que les êtres humains et les autres créatures font partie d'une même famille, que nous devons donc être solidaires, et que si la différence est nécessaire, elle n'implique pas inéluctablement l'affrontement. Une véritable collaboration est au contraire nécessaire.

Puisque, contrairement à l'animal, l'être humain ne suit pas spontanément les "lois naturelles" – ce que nous appelons l'instinct –, il doit réinventer les règles et les comportements qui lui permettront de vivre en ce monde. Où prendra-t-il son inspiration ? D'abord, logiquement, en calquant sa conduite sur celle des êtres naturels. C'est, par exemple, en observant les animaux que les Ojibwé pouvaient prévoir si l'hiver serait rigoureux ou clément, et se préparer en conséquence :

« Les aigles, les oies et les merles ne se laissent pas surprendre par l'arrivée du froid et ils savent quand il est temps de partir vers le sud ; c'est alors que l'écureuil fait ses provisions d'hiver, que l'ours et le raton laveur cherchent un abri » (Mélançon 1967 : 46).

Mais les animaux fournissaient davantage aux hommes que les moyens de faire des prévisions météorologiques. Les Ojibwé du lac Nipigon disent encore que c'est en observant une femelle d'élan que les humains découvrirent un remède susceptible de faciliter les accouchements (Morriseau 1965 : 52). De l'ours, animal, respecté entre tous – car, disent-ils, « il est comme un homme » (Jeness 1935 : 24) –, ils apprirent à distinguer les baies comestibles des baies vénéneuses, et d'autres animaux leur enseignèrent l'usage de la plupart des plantes médicinales qu'ils utilisent...

L'empathie qui caractérise les relations entre l'homme et l'animal chez les peuples traditionnels est mise en évidence par l'attitude des chasseurs subarctiques envers les animaux dont ils se nourrissent (*cf.* V. Randa, cet ouvrage). C'était un devoir

4

J'emploie ce terme à dessein, il est utilisé par certains peuples autochtones, comme les Mohawk d'Amérique du Nord, pour se définir par opposition à des sociétés qu'ils jugent "anti-naturelles".

imprescriptible que d'éviter de faire souffrir inutilement l'animal qui s'"offrait", disait-on, à la flèche ou à la balle du chasseur. Celui-ci ne manquait pas, pour montrer sa gratitude, de prier et de déposer une offrande de tabac auprès de la dépouille du cerf qu'il venait d'abattre. De même, extrait-on les yeux des orbites de la tête de l'ours qu'on va consommer afin que l'âme de celui-ci – car les animaux aussi, bien sûr, ont une âme – puisse s'échapper et dire qu'elle avait été bien traitée, ce qui permettrait au chasseur de ne pas attirer la vindicte de l'animal contre sa famille et lui éviterait d'être victime de la malchance<sup>5</sup>. Attestent aussi du respect dû par les humains aux autres êtres vivants les nombreux "interdits" qui régulent les activités prédatrices de chasse et de pêche<sup>6</sup>. La même attitude de déférence était due aux plantes, qu'elles soient alimentaires ou médicinales.

L'éducation, dans les sociétés traditionnelles, vise à faire intégrer par l'enfant ces règles de bonne conduite envers les autres créatures<sup>7</sup> – y compris, bien entendu, les autres êtres humains et, dans les sociétés à tradition orale, celles-ci s'expriment de façon privilégiée dans les mythes<sup>8</sup>. Entre autres fonctions, ceux-ci définissent une véritable "éthique de vie" : « Il y avait deux dimensions dans la vie d'un homme : l'existence et le sens moral. La seconde était, de loin, la plus importante » (Johnston 1976 : 120, ma traduction).

Si la capacité d'observation, une appréhension sensorielle aiguë de l'environnement, sont des qualités essentielles que l'on développe chez l'enfant, il utilise aussi comme matériaux pour se construire ses expériences intimes et collectives. Là, l'instance morale qui régule la vie sociale et la vie tout court – et dont nous avons vu l'importance chez les Ojibwé – doit composer avec des tendances profondes chez l'être humain à réintégrer l'unité primordiale, à retrouver le "paradis perdu" – équivalentes au "principe de Nirvana" – conçu comme seul lieu du sens et de l'accomplissement, et, nous allons le voir, la voie pour y parvenir passe par le corps de la mère et, symboliquement, la mer, matrice de toute forme vivante.

Car le monde visible n'est pour l'être humain qu'une partie de la réalité qu'il bâtit. Concrètement, en sortant du corps de la mère, en émergeant du liquide amniotique,

---

<sup>5</sup> Les Indiens Tupi-Guarani d'Amérique du Sud nomment *pane* ou *panem* cette malchance qui fait que les animaux fuient le chasseur (cf. par exemple, P. Clastres (1972 : chap. 7).

<sup>6</sup> Cf. par exemple, D. Jenness (1935, chap. 8).

<sup>7</sup> Ce processus correspond au "surmoi" freudien.

<sup>8</sup> Pour J. Servier (1964 : 333), « Le mythe primordial est, dans les civilisations traditionnelles, la seule histoire digne d'intérêt ; il se confond avec l'histoire de la condition humaine et rappelle à tout moment l'intégrité originelle de l'homme ». Et ce qu'écrit B. Bettelheim (1976 : 73) à propos des contes de fées peut s'appliquer ici au mythe : « Comme les récits bibliques et les mythes, les contes de fées, pratiquement tout au long de l'existence humaine, ont constitué une littérature destinée à édifier tout le monde, les enfants comme les adultes ».

lorsqu'il "tombe"<sup>9</sup>, le nouveau-né perd un état de béatitude, d'unité, qui le laisse comme "un exilé de nulle part" selon l'expression de F. Hölderlin, sans repères, sans repaires, sans amers. Contrairement aux autres créatures – les animaux en particulier –, l'être humain naît, pour ainsi dire, incomplet, insatisfait ; il est, par essence, un "être de désir".

L'homme doit, comme Kitché Manitou, inventer son monde et déterminer sa relation aux autres, à son environnement non humain et à lui-même (il doit se construire une "identité"). Le risque de l'échec est ce qui génère l'angoisse dont le psychanalyste P. Diel (1968 : 12) souligne le caractère universel comme constituante d'une nature humaine :

« Considérée dans la perspective de l'évolution, la vie n'a d'autre sens que celui de surmonter l'inquiétude fondamentale, germe d'angoisse. L'inquiétude est le trait caractéristique commun à tous les êtres vivants car elle est causée par leur dépendance à l'égard d'un monde ambiant susceptible de faire obstacle à la satisfaction des besoins vitaux. L'intermédiaire entre l'inquiétude immédiatement vécue et le monde médiativement perçu est le corps. »

L'angoisse, la peur, le désir, qui font de l'être humain un être amputé, frustré, doivent prendre forme s'il veut les maîtriser, et les figures de l'imaginaire qui incarnent ces états, ces doutes, les littératures missionnaire et ethnologique les appellent des "esprits". Les Ojibwé les nomment *manidos*, les Émérillon de Guyane, que nous allons introduire un peu plus loin, *kaluwat*. C'est par eux aussi qu'il faut passer pour se retrouver, se repérer dans le monde visible et invisible, dans l'au-delà ; et dans toutes les traditions du monde, ces "esprits" ont souvent une forme animale ou hybride, et souvent ils sont des êtres amphibiens.

Ainsi, les Ojibwé de Parry Island (Jeness 1935 : 43) racontent :

« Voici bien longtemps, les Indiens découvrirent un esturgeon dans un ruisseau. Les anciens les avertirent de ne pas le toucher, mais quelqu'un, imprudemment, le fit cuire et un certain nombre de personnes se joignirent au festin. Quand les chasseurs retournèrent au camp ce soir là, ils trouvèrent tous leurs parents qui avaient mangé de l'esturgeon en train de se transformer en poissons. Quelques-uns étaient déjà complètement transformés, d'autres étaient encore à moitié humains ; mais tous pareillement se démenaient pour atteindre l'eau, ou pleuraient près du rivage, l'eau léchant leurs épaules, tandis que leurs parents restés humains tentaient en vain de les retenir. Les "hommes-médecine" appelèrent leurs *manidos* à l'aide, mais tout ce qu'ils purent faire fut de stopper là la transformation ».

Ainsi les Ojibwé expliquent-ils l'origine des hommes-poissons et des sirènes qu'ils appellent *dibanabe*. Ces créatures ont une forme humaine sauf pour les membres inférieurs qui affectent la forme d'une queue de poisson. Les gens pouvaient les

<sup>9</sup> Les Indiens Émérillon de Guyane française disent *o'al* pour "tomber" ou "naître".

voir assis sur le rivage, mais une telle vision présageait la mort d'un parent. Les enfants des sirènes font souvent des vagues lorsqu'ils jouent.

Les Indiens Émérillon<sup>10</sup> de Guyane française ont aussi leurs "sirènes", voici comment ils les mettent en scène :

« Dans un village vivait une famille composée du père, de la mère, d'un garçon et de deux filles. Il y avait aussi un tapir qui avait grandi là. Les jeunes filles qui étaient pubères emmenèrent un jour le tapir avec elles et, arrivées, près de l'eau, à l'abri des regards, elles touchèrent le pénis de l'animal<sup>11</sup>. Après, ils firent l'amour dans l'eau. Quand ils eurent fini, les jeunes filles revinrent au village avec le tapir qui, satisfait, s'endormit comme un mouton en bas de la maison. Les jeunes filles, jour après jour, prétextant d'aller se baigner, prirent l'habitude d'emmener le tapir près de l'eau pour faire l'amour avec lui. Mais un jour, le petit frère des filles les suivit, elles et leur compagnon, et il vit ce qu'ils faisaient :

— « Ah, elles font l'amour avec le tapir ! »

Immédiatement, il alla le dire à son père qui en fut très fâché. Il dit à son fils :

— « Va dire à tes sœurs de venir ».

Lorsque celles-ci arrivent, leur père les interroge :

— « Est-ce vrai ce que votre frère raconte ? »

— « Non, mentent-elles, nous n'avons pas fait cela, nous avons seulement joué avec le tapir. » Un jour que les femmes s'apprêtent à préparer de la cassave ou du cachiri<sup>12</sup>, l'homme dit à son épouse :

— « Emmène nos filles dans l'abattis ».

Pendant qu'elles sont parties, le père emmène le tapir sous prétexte de le laver, mais, parvenu au bord de l'eau, il l'attache et le tue.

Vers midi, les femmes reviennent de l'abattis, les hottes chargées de manioc. Les jeunes filles cherchent le tapir, mais elles ne le voient plus, alors elles disent :

— « Où il est notre "animal familier" *eleimba* ? Il s'est détaché, il s'est enfui, peut-être qu'il est là-bas ? »

Les deux jeunes filles partent en courant en se disant :

— « Peut-être que quelqu'un l'a tué ».

Tandis qu'elles cherchent, elles pleurent :

<sup>10</sup>

Les Émérillon, qui s'appellent eux-mêmes *Teko*, de la famille tupi-guarani – dont ils constituent l'avancée la plus septentrionale –, forment, avec un peu plus de 400 membres, la plus petite des six ethnies amérindiennes représentées dans le département français de la Guyane et la seule à y être intégralement présente.

<sup>11</sup>

Du fait de la longueur exceptionnelle de son pénis, le tapir américain (*Tapirus terrestris* (L.), Tapiridae), dans toute l'aire amazonienne, est le symbole d'une sexualité exacerbée. Cet ongulé est le plus gros mammifère d'Amérique du Sud.

<sup>12</sup>

La cassave est une sorte de grosse galette confectionnée avec de la farine de manioc amer (*Manihot utilissima* Pohl, Euphorbiaceae) ; elle est à la base de la bière de manioc, couramment appelée en Guyane "cachiri".

— « Où il est ? Où il est notre compagnon ? »

Elles arrivent au bord de l'eau, et alors elles voient le tapir mort. L'aînée dit à la cadette :

— « Il ne faut pas pleurer, car si quelqu'un nous voit pleurer, il va connaître la vérité. Vas chercher un couteau. »

La plus jeune part chercher un couteau et revient bientôt. Alors, elles ouvrent le ventre du tapir et, arrachant les entrailles, elles s'en barbouillent.

Mais le père a surpris la cadette lorsqu'elle est venue au village chercher le couteau et il lui a demandé :

— « Pourquoi tu emmènes un couteau ? »

— « C'est pour m'enlever une épine ».

Le père, soupçonnant quelque chose, l'a suivie et il les surprend lorsqu'elles se maculent du sang et des excréments de l'animal. Il veut les frapper avec un bâton, mais elles s'enfuient vers le fleuve. Là, elles plongent et commencent à nager...

Les jeunes filles nagent jusqu'à une sorte de bassin comme au saut Dent Grage<sup>13</sup>. Là, elles se réfugient sur un rocher et elles pleurent leur compagnon tapir. Le père, après avoir essayé en vain de les faire revenir, tente de les flécher, mais elles échappent aux traits en plongeant à nouveau...

Un jour qu'il est en train de pêcher dans son canot en écorce, le père aperçoit ses filles, et il constate qu'elles ont commencé à se transformer en poissons. Elles sont en train de se métamorphoser en *kudjambolu*, humaines jusqu'à la taille, avec de longs cheveux, mais le bas du corps mué en poisson... À son père qui les invite à revenir avec lui, l'une des filles répond :

— « Papa, nous ne pouvons plus retourner, nous ne sommes plus comme vous maintenant. »

Toutefois, au fond de l'eau, la cadette va chercher des ananas et deux épis de maïs qu'elle dépose sur un rocher avec de la cassave. En se hissant sur les rochers les *kudjambolu* griffent la roche et c'est ainsi que les Émérillon expliquent la présence de nombreux polissoirs fusoides sur les roches affleurant au bord des cours d'eau<sup>14</sup>. »

Les images du mythe ne définissent pas seulement des structures ou des liaisons symboliques, mais surtout, nous l'avons vu, un véritable code moral distinguant un "bien" et un "mal". Est "bien" ce qui obéit aux "lois naturelles", celles qui prescrivent aux êtres humains de tenir leur place, pas plus et pas moins, dans l'"harmonie", l'"ordre" et la "beauté" des choses voulues par Kitche Manitu ou Wîlakala ("le Créateur" selon les Émérillon) ; est "mal" tout ce qui, au contraire, perturbe l'ordre naturel de la Création...

<sup>13</sup>

Le saut et les îlets Dent Grage « dents du serpent grage » (grage grands carreaux ou fer de lance, *Bothrops atrox* (L.), Viperidae) se trouvent en aval de Camopi.

<sup>14</sup>

Cette histoire m'a été racontée par Takulumā, un Émérillon de Camopi.



La leçon est claire : la transgression de l'interdit, consommer l'esturgeon noir (*Acipenser oyrinchus* Mitchell, Acipenseridae)<sup>15</sup> ou avoir des relations sexuelles avec un être d'une autre nature, ici le tapir<sup>16</sup>, amène une sanction immédiate : ceux qui ont mangé de l'esturgeon (tradition ojibwé) et les jeunes filles qui ont forniqué avec le tapir (tradition émérillon), n'appartiennent plus pleinement ni à ce monde terrestre ni au monde des eaux ; ils et elles sont condamnés à flotter, sous la forme d'êtres hybrides, dans un entre-deux eaux, entre deux "natures", entre une existence terrestre – la seule possible pour un être humain –, et un "au-delà" symbolisé ici, de façon commune, par l'eau. C'est sûrement le pire destin qui puisse être réservé à un être humain, et une insupportable source d'angoisse.

Une autre histoire de la tradition ojibwé confirme la proposition précédente, celle de Pauguk, un homme qui, pour avoir tué son frère, se transforme en squelette<sup>17</sup> – analogon du "fantôme" des traditions occidentales – enchâssé dans un rocher au milieu d'un lac agité par la tempête. Seule la mansuétude de son père le délivre de cette inconfortable situation et il peut s'évader vers l'autre monde.

Le squelette, à l'instar de l'être hybride, est l'image-symbole d'un état de chaos qui ne se situe, en fait, nulle part, ni dans ce monde ni dans un autre. Pauguk n'appartient ni au monde des vivants ni à celui des morts ; le squelette, en effet, existe mais il ne vit pas. Expression de l'inexplicable – il échappe au projet créateur – il est la figure type de l'angoisse.

L'être humain apparaît bien – à l'exemple de ce que disent les traditions amérindiennes – comme un être contradictoire, déchiré pour ainsi dire entre des pulsions et des impératifs, peu ou pas compatibles, incarnés par l'animal (*cf.* M. Fleury, cet ouvrage). L'idée que B. Bettelheim (1976 : 103) développe à propos des contes de fées paraît pouvoir s'appliquer aux mythes en général :

« C'est de la même façon que le conte de fées décrit le monde : les personnages sont ou bien la férocité incarnée ou la bienveillance la plus désintéressée. L'animal ne pense qu'à dévorer ou à porter secours. Chaque personnage est essentiellement unidimensionnel, ce qui permet à l'enfant de comprendre facilement ses actions et ses réactions. [...] Tandis qu'il écoute un conte de fées, l'enfant commence à avoir une idée de la façon dont il peut mettre de l'ordre dans la confusion de sa vie intérieure. Le conte de fées ne se contente pas d'indiquer comment l'enfant peut isoler et séparer en contraires les aspects

<sup>15</sup>

Selon N. Morriseau (1965 : 22 et ss.), les Ojibwé de la région du lac Nipigon croyaient en l'existence d'un énorme esturgeon rouge, *Misshipeshu*, dont les yeux brillaient comme le soleil et qui était le gardien de tous les rochers à offrandes de la contrée.

<sup>16</sup>

La symbolique classique peut nous permettre de rapprocher ici l'imaginaire du tapir, symbole d'une sexualité débridée, et le poisson, symbole de l'organe sexuel mâle.

<sup>17</sup>

F. Duvignaud (1981 : 64) écrit à ce propos : « Quel symbole pouvait fasciner le plus radicalement, et par là même, sinon le corps réduit à l'état de squelette (plus ou moins "propre" selon le pays), à cette ossature fragile et dure qui est signe du non périssable dans un corps voué à la putréfaction et à la dissolution ? ».

disparates et déroutants de son expérience, il montre aussi comment il peut projeter ces contraires sur différents personnages. »

Le mythe – si l'on accepte l'assimilation au conte – serait donc là pour « mettre de l'ordre dans la confusion de sa vie intérieure » (Bettelheim *ibid.*). De quel “chaos” s'agit-il ? Peut-être d'une confusion des sentiments qui fait que, d'un côté, celui de nos pulsions profondes, nous aspirons à voir réaliser notre désir *hic et nunc*, de l'autre, sous la pression d'une instance morale à laquelle, encore une fois, les Ojibwé accordent la plus grande importance, nous ne nous y autorisons pas car il est de notre devoir de vivre en ce monde en entretenant le jardin de la Création « beau, ordonné et harmonique ».

Et, à sa façon, la psychanalyse confirme la “théorie indigène” en nous disant pourquoi l'animal tient une place si importante, sinon dans le quotidien, comme chez les peuples naturels, du moins, et toujours, dans la vie imaginaire des êtres humains :

« Le ça (et c'est là une idée pas tellement étrangère à la psychanalyse) est souvent décrit, dans les contes de fées, sous la forme d'une bête, qui représente notre nature animale. Les animaux apparaissent sous deux aspects : ou bien ils sont dangereux et destructifs [...]; ou bien ils sont des animaux sages et secourables qui guident et sauvent le héros [...] Les animaux des deux catégories représentent notre nature animale, nos pulsions instinctives. Ceux qui sont dangereux symbolisent le ça indompté, pas encore soumis au contrôle du moi et du surmoi, encore plein de sa redoutable énergie. Les autres représentent notre énergie naturelle – de nouveau le ça – mais prête maintenant à servir les meilleurs intérêts de l'ensemble de la personnalité. D'autres animaux (le plus souvent des oiseaux blancs, des colombes par exemple) symbolisent le surmoi » (*Ibid.* : 104).

Les Ojibwé comme les Émérillon situent leur lieu d'émergence au bord de la mer, l'“Atlantique” *Kitche Gumi* pour les premiers, la “mer des Caraïbes” *Palana* pour les seconds. Ils partagent en outre l'idée que le nouveau-né aspire fortement à retourner d'où il vient, le monde des “esprits”, la “Terre des âmes” (Ojibwé), la “Terre sans mal” (Tupi-Guarani), ce qui exige un passage dans le corps de la mère – dont un analogon est la mer – qui est en quelque sorte l'antichambre de ces “paradis”. De nombreux myèmes, dont celui du déluge, témoignent de cette aspiration profonde vers l'“au-delà”.

Les premiers mois, les premières années de l'éducation viseront donc à ancrer l'enfant dans ce monde, mais, toujours, le rêve de “l'éternel retour” – bien mis en évidence par M. Eliade (1949) – persiste et il s'exprime abondamment dans les mythes et les rites. Les espaces cérémoniels sont souvent, de façon explicite, considérés comme des représentations de l'utérus, à la fois lieux de sens, d'émergence et de régénération.

Le myème du Déluge, lui aussi présent dans les deux traditions, correspond dans le processus général de différenciation, de distanciation qui est celui de la Création, à la séparation des eaux et de la terre ; les eaux, marines ou fluviales, sont infestées de monstres redoutables (Misshipeshu, le grand esturgeon rouge, Nzagima, le

“maître des serpents d’eau”, les *pauguk*, etc. chez les Ojibwé ; les *dzawāndalu*, cannibales « plus gros que des hippopotames », les *polowat*, les *mbodju’u*, (anacondas, *Eunectes murinus* L., Colubridae), et autres *ipelu* gros comme des requins, chez les Émérillon, etc.) qui rendent périlleux le retour au paradis perdu.

Chez les Ojibwé, les *maemaegawaesuk* (Johnston 1976) ou *memengiweciwak* (Jeness 1935) sont l’équivalent des lutins ou farfadets des traditions occidentales. Ils sont grégaires et bienveillants, mais de tempérament facétieux ; ils aiment bien jouer des tours aux hommes. Leur face est couverte de poils, aussi, pour ne pas être reconnus, se mettent-ils les mains sur le visage lorsqu’on peut les voir. Ils vivent dans des grottes au bord des lacs où on peut les voir pagayer dans leurs canots en pierre. Ce sont les gardiens des eaux. On leur faisait autrefois des offrandes avant de traverser les grandes étendues d’eau.

Ces *memengiweciwak* symbolisent toutes les contradictions de la nature humaine, à l’instar du héros démiurge ojibwé Nanabush. Après avoir vainement tenté de créer un paradis terrestre, Kitche Manitu va abandonner les êtres humains à leur triste sort. Toutefois, à distance, il continue à les aider. Nanabush va être son agent en ce monde ; Nanabush, ou Nanabozho, est le petit-fils de la Lune, Nokomis, le fils d’une semi-humaine, Wenonah et du Vent d’Ouest, Epingishmook. Il réunit donc en lui toutes les “natures” – dont nous avons vu qu’elles ne peuvent cohabiter – étant en partie humain, en partie d’essence spirituelle, et en partie animal puisqu’il apparaît pour la première fois sous la forme d’un lapin.

Pour venger sa mère qui a été violente par son père, et en est morte, Nanabush, affronte celui-ci dans un combat homérique qui se conclut par un match nul<sup>18</sup> : un équilibre entre les forces de l’“au-delà” et l’ici-bas qui se traduit par la remise par Epingishmook à son fils, Nanabush, de la pipe sacrée, objet symbolique de la fonction chamannique et de la philosophie qui sous-tend cette fonction. La pipe sacrée, dont l’usage est partagé par la quasi-totalité des Indiens d’Amérique du Nord, représente en effet l’union des différentes natures : animale, végétale et humaine. Lorsqu’on la fume on établit un lien entre l’humanité, les autres créatures et la Création toute entière.

Ainsi intronisé premier chaman, médiateur entre l’au-delà – le monde de la Vision primordiale, du rêve, la “Terre des âmes”, etc. –, et l’ici-bas, Nanabush va compléter l’œuvre créatrice du Grand Esprit, en imprimant sa marque sur le monde, en parachevant l’œuvre de création en définissant les relations d’interdépendance entre les créatures, en donnant à chacune une identité :

« Où que vous portiez votre regard, dans les bois et les lacs, il y a quelque chose qui vous rappelle Nanabozho. Les marques sur les troncs de bouleaux blancs, la formation en V du vol des oies sauvages à travers le ciel, et même les grands rochers qui parsèment le paysage, tous sont une partie de son œuvre. La terre elle-même fut remodelée par lui après le grand déluge » (Reid 1979 : 16).

18

Nanabush bénéficiera pour cela de l’aide du pic qui lui indiquera le moyen de blesser son père avec des éclats de silex.

De la même façon, le mythe d'origine émérillon raconte que Wɪlakala, le créateur, après avoir, lui aussi, entériné le divorce entre l'homme et l'animal, après avoir différencié les nations, les langues, emmena les différentes "nations" au bord de la mer, *palana*, et là, il leur proposa de s'embarquer et de traverser l'Océan. Les Indiens renoncèrent rapidement car ils avaient peur des monstres marins, et ce sont les Blancs (les Français) qui ont osé et ont finalement atteint une terre de Cocagne : la France. Il donna une dernière chance aux Amérindiens en leur proposant de l'accompagner chez lui, dans un monde où n'existe ni nuit ni jour, ni temps ni espace, où tous les désirs sont immédiatement exaucés. Mais les hommes eurent peur de faire le voyage à rebours, et seul l'un d'entre eux accepta d'affronter les dangers d'une mer à franchir et des monstres qui l'habitent. Il eut ainsi le privilège de parvenir au pays de Wɪlakala qui, pour le récompenser de sa bravoure, l'intronisa premier chaman, premier *padze* selon la tradition émérillon. Il lui fit don de la *malaka* qui, aujourd'hui encore, symbolise la fonction chamanique chez de nombreux peuples de l'aire amazonienne.

La mansuétude du Créateur ne s'exprime pas seulement par le don de la faculté de rêver, mais aussi par la création d'une fonction d'intercesseur de "spécialiste du rêve" : le chaman. Le chaman est donc un être hybride, il réunit en lui, comme les objets transitionnels symboliques de sa fonction – la pipe sacrée en Amérique du Nord, la *malaka* en Amérique du Sud – toutes les natures : féminine, masculine, humaine, animale, végétale, minérale, etc. Il peut se métamorphoser à volonté. C'est pourquoi il est un médiateur entre toutes ces natures, et surtout il permet à l'être humain de garder le contact avec ce qui lui donne sens, ce qui l'oriente...

Dans le voyage qui nous mène des rives du connu à celles du *mysterius tremendum*, l'animal n'est pas seulement menaçant, il peut aussi nous guider, il peut officier, à l'instar du chaman, comme psychopompe, car il connaît le chemin qui mène à la "Terre des morts", la "Terre des âmes", la "Terre sans mal". Le chaman peut, après un long apprentissage, en s'entraînant, retrouver la condition animale, aller sous les eaux, jusqu'à la mer s'il le désire, accéder par le fameux "voyage" aux au-delà qui nous conduisent vers la découverte de nous-mêmes et des autres dans une intimité avec la nature.

Chez les Émérillon, les *padze* peuvent rendre visite aux Anacondas qui ont leurs villages au fond des rivières, dans les sauts. Il a accès aussi, bien sûr, à Alapukup, ainsi que les Émérillon désignent leur paradis : une île derrière une falaise, sans nuage et sans nuit, où l'on retrouve tous les êtres chers morts qui, là, sont dépourvus de pupilles. Ils vivent dans un monde inversé où les objets usuels sont des animaux : les "chenilles urticantes" *i'ok* sont les poutres et les solives de la charpente des maisons ; un "serpent" *ulukuku* est une "râpe à manioc" *mehe* ; un "serpent" *ndiwodj* est la "couleuvre à manioc" *tepitsi* ; une "raie" *tsipali*, est la platine sur laquelle on étale la farine pour la cuire, etc.

Et il existe quantité d'histoires, tant chez les Ojibwé que chez les Émérillon, de gens qui ont été enlevés ou invités chez les "esprits de l'eau", en particulier, chez les Émérillon, les anacondas – où le monde est aussi inversé –, et qui ont pu revenir chez eux après avoir fait la fête avec leurs hôtes.

Il existe donc des passerelles pour retrouver le corps de la mère, de la mer... L'accès aux autres niveaux, aux autres mondes, ceux des *kaluwat* et des *manidos*, reste possible, surtout pour le chaman, au cours de son "voyage" mais aussi pour chacun d'entre nous lorsqu'il rêve. Les Indiens d'Amérique du Nord pratiquaient un rituel qu'on appelle la "quête de la vision" et au cours duquel les jeunes se retiraient dans un endroit isolé (au fond des bois, au sommet d'une colline...) et jeûnaient en attendant de recevoir une vision qui, le plus souvent, était une créature mythique thériomorphe :

« Dans la solitude, il s'efforçait de mettre en accord son corps et son être intérieur, en essayant, en même temps, de s'unir avec la terre, les créatures animales et les êtres végétaux qui se trouvaient sur les lieux de sa vision. Ne faire qu'un avec le monde, ou découvrir le sens de l'unité dans la paix et le silence, n'était pas chose aisée » (Johnston 1976 : 125).

Et, logiquement, ce retrait du réel – du biologique et du social – est aussi *regressio ad utero*, avant le mythe, dans un état indifférencié, comme dans ce rêve que raconte l'artiste ojibwé Norval Morriseau (1965 : 61) :

« Une fois, un très vieil Ojibwé nommé Red Sky dit à un autre Ojibwé : — « Je me rappelle le temps où j'étais dans le corps de ma mère. Le cœur de ma mère était le tonnerre. Quand elle avalait de l'eau, c'était ma rivière. Je me sentais comme si je vivais à l'intérieur d'un wigwam. J'avais ma porte et le ventre de ma mère comme fenêtre. J'étais une femme alors, mais parce que mes pieds étaient tordus et que cela aurait nuit à mon apparence si j'avais été une femme, le Grand Esprit me parla à travers ma mère et me dit : "Red Sky, je te laisserai être un homme plutôt qu'une femme." ».

Dans la vision comme dans le rêve, le risque est que l'"âme" – car c'est elle qui "voyage" – ne réintègre pas le corps, ce qui veut dire la mort, ou la folie. C'est pourquoi il faut mettre des limites temporelles et spatiales à l'accès à l'au-delà – inscrire dans le vivant donc – et c'est ce que font les rites, les cérémonies, circonscrits à des temps (calendriers rituels) et à des espaces (la place cérémonielle) précis, avec, souvent, le recours à des substances psychotropes.

Parmi ces rites qui nous permettent de faire retour au temps d'avant la Création, de nous "purifier", c'est-à-dire de retrouver notre nature "spontanée"<sup>19</sup>, figure en première place, chez les Indiens d'Amérique du Nord – les Ojibwé en particulier –, la "hutte à sudation" *sweat lodge*. Il s'agit d'une construction en dôme constituée d'une armature de branches de saule plantées selon un plan circulaire et hermétiquement recouverte de peaux ou de couvertures. Dans un trou ménagé au centre de la hutte, on dépose des pierres chauffées au rouge introduites de l'extérieur et sur lesquelles on verse de l'eau ; cela provoque une abondante sudation, à la façon d'un sauna. Si la purification est physique, elle est aussi spirituelle puisque des prières sont dites à l'adresse des puissances créatrices et à la

<sup>19</sup>

D'après B. Johnston (1976 : 15), le nom que se donnent les Ojibwé, *anishnabeg*, signifie "les êtres spontanés".

mémoire des personnes disparues. Ce rite, véritable quintessence du mode d'être, de penser et d'agir traditionnel, réalise l'idéal d'harmonisation des relations entre tous les êtres, humains et non humains, visibles et invisibles, vivants et morts. Les Sioux disent explicitement qu'il s'agit de « rentrer dans le corps de sa mère »<sup>20</sup>, et de fait l'analogie des situations est patente : les participants sont assis en position fœtale dans un espace circulaire, plongés dans une atmosphère saturée d'humidité...

Ainsi les êtres humains, éloignés de la Nature, de *toutes* les natures (humaine, non humaine ; visible, invisible ; consciente, inconsciente...), coupés de leurs racines, et frustrés d'eux-mêmes, éprouvent-ils le besoin d'expliquer le monde pour le comprendre (c'est ce que fait le mythe), et de se ressourcer en échappant à la condition biologique qui les contraint et les limite, en la transcendant (par le rêve, par le rite, la musique, la danse, la drogue). Le chaman, intercesseur – “voyant-guérisseur” selon l'expression de Jean Malaurie –, participe de toutes les natures et l'animal est son modèle, son allié, son *alter ego* (cf. I. de Garine, É. Motte-Florac, cet ouvrage). Et l'animal, particulièrement l'animal aquatique – entre terre et mer –, réel ou imaginaire dans le sens où nous l'entendons<sup>21</sup>, prend figure de “passeur” entre un monde dont nous devons respecter et assumer « la beauté, l'ordre et l'harmonie » et un au-delà, plus accompli, plus conforme au rêve, qui lui donne sens et auquel nous ne cessons d'aspirer (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage).

---

20

Le chaman sioux Tahca Ushte (Tahca Ushte et Erdoes 1977 : 199) déclare à propos de l'*inipi*, le rite de la hutte à sudation : « Vous venez là pour une seconde naissance. Vous serez tel un bébé sorti des entrailles de sa mère – de la terre, notre vraie mère ».

21

Les peuples traditionnels ne situent pas au même niveau la distinction entre “réel” et “imaginaire” : la métamorphose est une constante d'un environnement “imaginaire” qui n'est pas moins “réel” que le monde visible : chez les Émérillon comme chez leurs voisins Wayâpi, « la Nature, étant [...] un domaine aux limites imprécises livrées aux forces invisibles, il reste indispensable pour les Wayâpi de reconnaître l'authenticité de l'animal ou du végétal. Un chant inhabituel, une plume ou un bec d'une coloration exceptionnelle, suffisent à déjouer l'imposture des esprits » (Grenand 1980 : 32).

## Références bibliographiques

BETTELHEIM B., 1976 — *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Robert Laffont.

CLASTRES P., 1972 — *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon.

DIEL P., 1968 — *La peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et de son évolution*. Paris, Payot.

DUVIGNAUD F., 1981 — *Le corps de l'effroi*. Paris, Le Sycomore.

ÉLIADE M., 1949 — *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard.

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

JENNESS D., 1935 — *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*. Ottawa, Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin 78, Anthropological Series 17.

JOHNSTON B., 1976 — *Ojibway Heritage*. Toronto, McClelland & Stewart.

LÉVI-STRAUSS C., 1968 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

MÉLANÇON C., 1967 — *Légendes indiennes du Canada*. Montréal, Les Éditions du jour.

MORRISEAU N., 1965 — *Legends of my People, The Great Ojibway*. Toronto, The Ryerson Press.

REID D., 1979 — *Tales of Nanabozho*. Toronto, Oxford University Press.

SERVIER J., 1964 — *L'homme et l'invisible*. Paris, Robert Laffont.

TAHCA USHTE, ERDOES R., 1977 — *De mémoire indienne*. Paris, Plon.





# Smuggler between two waters

## Aquatic animals in the real and imaginative worlds of Amerindians

Éric NAVET

enavet@umb.u-strasbg.fr

### Keywords

Ojibwe, Emerillon, shaman, myth, paradise

The Ojibwe Indians of Canada say that Kitche Manitu created a world that was « beautiful, orderly and harmonious » (Johnston 1976), in accordance with a vision he had. Humans and animals lived together in perfect harmony, in a land of plenty set in beautiful surroundings. But paradise – if it be the dream shared by all humans – is not of this world, because our world is limited in time and in space – and several catastrophes sanction the first setbacks, the latest corresponding to the classic flood myth. A new world will be born from the back of a mythical tortoise due to a persona called the celestial Woman, aided by flying and aquatic animals.

But, if plants and animals spontaneously follow the ‘natural laws’ (*ibid.*) – laws which express the interdependence of the different orders of Creation – humans appear rather as trouble makers, and their lack of humility is the cause of dramatic breaches, which affect both collective and individual relations amongst themselves and with other creatures. An initial divide separated humans and animals when the latter, refusing the enslavement man wanted to reduce them to, decided, after a proper trial, to abandon them. From then on, men and animals no longer understood each other, and the former had to hunt the latter for food.

Kitche Manitu also created social, linguistic and cultural diversity. But differences in feelings and qualities do not necessarily – as in industrialized society – lead to strife; they can also be the necessary condition for complementarity and interdependence amongst groups. Those are the teachings of the traditional peoples who apply them in their daily lives and upon which they have built an ethic of solidarity, which is expressed namely through empathy between all creatures and respect which determines taboos, hunting and eating rituals, etc.

Humans do not dominate Creation, and they must learn again from their brother animals – with a special place reserved for bears in the northern Polar Regions and the anaconda in the Amazon – the natural laws, those that regulate the seasons, and which determine the abundance or scarcity of vital resources, etc.

But the moral authority, which regulates life in society, and life in general, according to principals of order, harmony and beauty which define traditional ways of living, thinking and acting, must deal with – especially in the educative process – the tendency and deep human desire to capture again, through the body of the mother, the ‘lost paradise’, beyond life’s temporal, spatial and biological constraints.

Anxiety, fear, desire, because of which humans are amputated, frustrated, must take shape in order to be dominated, and the imaginary figures that incarnate these states, doubts, missionary and ethnological writings call them ‘spirits’. The Ojibwe call them *manidos*, the Guyana Emerillon, which we will introduce shortly, *kaluwat*. It is also through them that one must pass in order to orientate oneself in the visible and invisible world, in the nether world; and in all world traditions, these ‘spirits’ often come in animal (theriomorphous) or hybrid form, and they are often amphibious beings.

The Parry Island Ojibwe (Jeness 1935) tell in a myth how a group of humans, by eating a forbidden sturgeon, despite the advice of the elders, were transformed, partially or wholly, into fish. Those ‘men and women fish’, analogous to the mermaids in European traditions, the Ojibwe call *dibanabe*.

The French Guyana Emerillon also have their ‘mermaids’ *kudjambolu* who appear in a myth where young girls are turned into mermaids for having copulated with a tapir.

Mythical images do not only define symbolic structures or links, but above all a veritable moral code defining ‘good’ and ‘evil’. ‘Good’ is what corresponds to natural law, ‘evil’ everything, which, on the contrary, disturbs Creation’s natural order. The lesson is clear: transgressing taboos, eating sturgeons or having sexual relations with a being of a different nature, here the tapir, brings on immediate punishment. Those who transgresses no longer fully belong, either to the terrestrial nor to the aquatic world; they are condemned to float, in the form of hybrid beings, in a between-two-waters, between two natures, between a terrestrial existence – the only one possible for humans – and a ‘beyond’ here commonly symbolized by water. It is surely the most awful destiny that could befall a human, and as such is an unbearable source of anguish.

Another Ojibwe myth well illustrates this point: the story of Pauguk, a fratricide whose skeleton, embedded in rock in the middle of a lake, will be delivered in the end thanks to the courage of a compassionate father.

Animals, like the skeleton – participants in this world as well as in the next – shed light on the ambiguity of the human condition, between deep urges (Freud’s Id), which incite us to capture again the Golden Age, the ‘World without evil’ of the Tupi-Guarani tradition (of the Emerillon), and a moral instance (the *superego*) that retains us in this world. It is logical that in fairy tales, « animals only think of

devouring or saving » (Bettelheim 1976: 103). In its own way, psychoanalysis confirms the ‘indigenous theory’ (Lévi-Strauss 1968) in telling us why animals hold such an important place, if not in every day life, as in traditional societies, at least, and always, in the imaginary lives of human beings.

The Ojibwe, like the Emerillon, set their origins near the sea. They also share the idea that new-born babies aspire only to return into their mother’s womb – antechamber of ‘paradise’ – and, beyond that, into the ‘spirit’ world where all nature is one. The flood myth illustrates this necessary separation between the two worlds, seas and rivers infested with fearsome monsters (cannibal [dzawāndalu](#) for the Emerillon, for example), or ‘facetious beings’ like the Ojibwe tradition [mamaegawaesuk](#), incarnations of human nature’s contradictions, beyond good and evil.

Nanabush, archetype of the Ojibwe shaman, binds together all ‘natures’, he symbolizes a hard acquired balance – after a Homeric battle with his father Epingishmook, the West wind – and symbolized by the Pipe and the shamanic function. The Emerillon have a similar tradition with the attribution of the [malaka](#), the emblematic instrument of the ‘shaman’ [padze](#) to Ka’akatuwan, the only man courageous enough to accompany Włakala, the Creator, to his country beyond the sea (Palana).

The Creator’s indulgence does not only express itself by the gift to humans of the ability to dream, but also by creating a function of intercessor, ferryman and dream ‘specialist’: the shaman. So many bridges allowing us to re-enter the mother’s womb, the edge of the seamark, to stay in contact with the ‘beyond’, which is at once a ‘land of plenty’, a place of replenishing, and a place of meaning and unity.

Thus the shaman is a hybrid being, he reunites in himself, as with the transitional objects, which symbolize his function – the sacred Pipe in North America, the [malaka](#) in South America – all natures: feminine, masculine; human, animal; vegetable, mineral; etc. Animals, real or imaginary, are the shaman’s allies (‘auxiliary spirits’), he can transform himself at will into: a bear, an anaconda, a rock... Which is why he is a mediator between all of these natures, and a ferryman, a psychopomp, towards the beyond, the *mysterius tremendum*, through dreams, shamanic travels, death, etc.

In the Emerillon as in the Ojibwe traditions, there are many stories of people being kidnapped, sometimes for long periods, by mythical animals: especially ‘water spirits’. For the Emerillon, the ‘shaman’ [padze](#) can visit the anacondas that live in underwater villages, and, when they die, they transform themselves into anacondas, thus regaining animal and divine nature.

Rites and rituals are another way of activating the principals defined in the myths; they allow us to return to the times before Creation, to recapture our ‘spontaneous’ nature, to ‘purify’ ourselves, and, in general, to re-establish all unbalances, whether they be in the domain of an individual’s physical or mental health, that of the community, of the universe... Among these rites prominently figures, among the North American Indians – the Ojibwe for example – the quest for the vision, which reveals to adolescents their hidden personality and traces their destinies, as well as

sweat lodges. This latter rite, pure quintessence of the traditional way of living and thinking, performs the harmonization ideal of the relations between all beings, human and non human, visible and invisible, living and dead. The Sioux state explicitly that the goal is to 're-enter the mother's womb' and therefore the situation analogies are patent (humid surroundings, participants in the fetal position, etc.).

Thus humans, separated from their roots, on delicate terms with nature, search endlessly for themselves, for meaning in things in a nether world, which they reach daily through their dreams, but also in more episodic and ritualized ways – in a defined space and time – through sacred or profane rites, songs, dances, trances, and often through the use of psychotropic drugs. The shaman, intercessor – 'seer-healer' according to J. Malaurie – between here and elsewhere, know the ways leading towards Alapukup (the Emerillon 'World without evil'). In this quest, voyage, the animal, whose nature is shamanic, particularly that of aquatic animals – between heaven and earth – real or imaginary, takes on the role of inspirer (mimetic dances), of 'ferryman' between a world where we must respect and uphold 'beauty, order and harmony' and a beyond, more accomplished, more in conformity with the dream, which gives it its meaning and towards which we never cease, secretly, to aspire.

## References

BETTELHEIM B., 1976 — *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Robert Laffont.

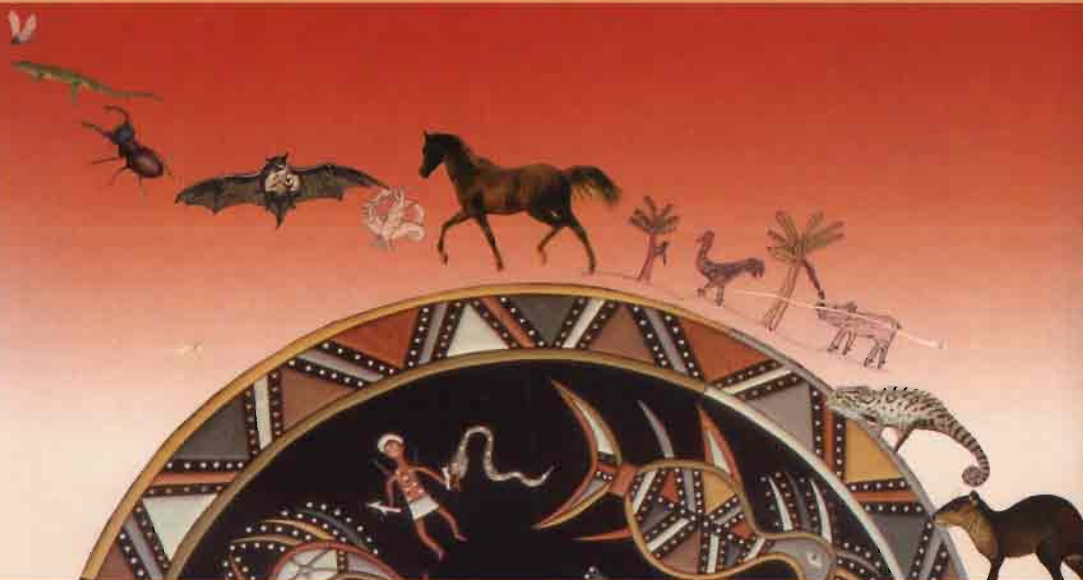
JENNESS D., 1935 — *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*. Ottawa, Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin 78, Anthropological Series 17.

JOHNSTON B., 1976 — *Ojibway Heritage*. Toronto, McClelland & Stewart.

LÉVI-STRAUSS C., 1968 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

# Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation  
entre l'homme et la nature ?



## *Animal symbolism*

*Animals, keystone in the relationship  
between Man and Nature?*

colloques

et

séminaires

Éditeurs scientifiques

**Edmond Dounias**

**Élisabeth Motte-Florac**

**Margaret Dunham**

Ouvrage issu du colloque  
*Le symbolisme des animaux*  
Villejuif, 12-14 novembre 2003

# **Le symbolisme des animaux**

L'animal, clef de voûte de la relation  
entre l'homme et la nature ?

## ***Animal symbolism***

*Animals, keystone in the relationship  
between Man and Nature?*

---

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

**IRD Éditions**

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

## **Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation***

Poisson soluble

## **Mise en page version PDF / *PDF layout***

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

## **Maquette de couverture / *Cover artwork***

Michelle Saint-Léger

## **Coordination / *Coordination***

Élisabeth Lorne

## **Photos de couverture / *Frontpage photos***

*Agouti* (Marie Fleury, figure 1)

*Basilic* (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

*Caméléon panthère* (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

*Chauve –souris. Une “bonne mère”* (Lucienne Strivay, figure 8)

*Cheval* (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

*Ciel de case wayana* (Marie Fleury, photo 9)

*Dessin de Lahi* (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

*Gecko géant de Madagascar* (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

*Lucane cerf-volant* (Yves Cambefort, figure 2)

*Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer* (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

*The basilisk* (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

## **Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper***

*Table divinatoire (devin par la souris)* (Marc Egrot, figure 1)

## **Fond sonore / *Background music***

*Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun* (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.*

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5