

Des sociétés de rêve : natures, savoirs et savoir-vivre des sociétés chamaniques

Eric Navet

Université Marc Bloch de Strasbourg, Institut d'Ethnologie 22, rue René Descartes 67084 Strasbourg Cedex - France

Résumé

Les sociétés amérindiennes conçoivent et vivent la Création comme un ensemble complexe en équilibre précaire, comprenant des parties visibles et d'autres invisibles qui, toutes, sont dans un rapport d'interrelation et d'interdépendance. La morale qui permet et organise le vivant le définit, selon l'expression des Indiens Ojibwé, comme un ensemble "beau, ordonné et harmonique". Dans ce cadre, le mythe met en scène l'être humain comme un "trouble-fête". Entre un idéal inaccessible en ce monde -celui de la "Terre sans mal" des Tupi-Guarani - et les contraintes du vivant, le chaman, véritable clé de voûte de l'édifice, grâce à un savoir puisé à toutes les sources - des natures humaines et non-humaines-, et par un va-et-vient constant entre ces "mondes" que la pensée rationnelle distingue comme "réels" et "imaginaires", apparaît, de façon holistique, comme le seul agent de régulation d'un système constamment menacé par le chaos.

L'ethnologue Jean Servier écrit, de façon cursive : "Le mythe primordial est, dans les sociétés traditionnelles, la seule histoire digne d'intérêt"¹. La pensée historico-mythique² des Indiens Ojibwé semble bien lui donner raison tant dans le récit qu'ils font de la création du monde l'essentiel est dit, le mythe instituant les principes d'un véritable code moral lui-même fondement d'un mode d'être et de penser éminemment "religieux"³. Les Ojibwé de la région des Grands Lacs racontent⁴ en substance que le Grand Esprit, *Kitche Manitu*, reçoit la vision -le rêve- d'un monde "beau, ordonné et harmonique"; ce monde, le monde ojibwé⁵ fait de bois, de lacs, de rivières, etc., il ressent le besoin de le matérialiser. Il crée donc les éléments, les corps célestes, les paysages avec les végétaux, les animaux et enfin l'être humain, "le plus démuné par ses aptitudes physiques"⁶, mais doué du pouvoir de rêver.

Ainsi le monde n'est-il pas une création *ex nihilo* par un Dieu situé au-dessus des hommes, mais la matérialisation d'une vision reçue; il n'y a ni créature ni créateur et la création est un phénomène permanent qui s'inscrit dans un "espace-temps" circulaire. Les implications de cette façon de penser et de voir les choses ne sont pas négligeables, nous le constaterons.

Après quelques essais ratés qui marquent déjà les limites du rêve de *Kitche Manitu* - et qui se traduiront par plusieurs catastrophes annulant les premières créations, la dernière correspondant au my-

thème du Déluge⁷-, l'état initial du monde est bien celui d'un "paradis terrestre" aussi conforme que possible aux vœux du Grand Esprit : "La première année, les êtres animaux nourrissent et assistent les enfants [...] Pour leurs besoins, ceux-ci dépendaient des soins et de l'attention des animaux. Les ours, les loups, les renards, le cerf et le castor leur apportaient à boire et à manger; les écureuils, les belettes, les râtons-laveurs et les chats sauvages offraient des jouets et des jeux; les merles, les moineaux, les mésanges et les plongeurs chantaient et dansaient dans les airs; les papillons, les abeilles et les libellules faisaient sourire les enfants. Tous les êtres animaux se rendaient utiles de quelque façon..."⁸

Les Ojibwé confortent ici, pour l'essentiel, cette autre proposition de J. Servier : "Toutes les civilisations traditionnelles sont conscientes d'avoir perdu un "paradis" primordial, toutes se considèrent en état de chute. 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"⁹.

Il ne semble pas exister, en effet, de sociétés qui ne se réfèrent à un "paradis perdu", un monde idéal, un monde de rêve comme celui dont *Kitche Manitu* reçut la vision. Mais le mythe nous dit bien aussi



qu'un tel monde n'est pas possible ici bas, que le vivant ne peut fonctionner que sur des couples d'opposition, sur des dyades : la vie elle-même ne va pas sans la mort¹⁰, s'il y a des herbivores il y a des carnivores, la clarté s'oppose nécessairement à l'obscurité, le chaud implique le froid, la douleur le plaisir, mais aussi la fortune l'infortune, la bonté la malveillance, et Dieu, figure du bien, a pour antonyme le Diable, figure du mal. C'est dire que la création du monde, le passage du "rêve" à la "réalité"¹¹ - la dynamisation de l'imaginaire - est celui de l'unité à la diversité ; il est une perte d'adéquation avec le sens initial qui n'existe qu'au-delà du vivant, du relatif...

Il y a plus grave, s'il est dans la nature des plantes, des animaux et des autres créatures de suivre spontanément les "lois naturelles" -qui ne sont rien d'autre que les règles régissant le vivant, nous le verrons-, le mythe met en scène l'être humain, dans cette symphonie songée, désirée et écrite par le Créateur, sous les traits de l'apprenti-sorcier, comme un fauteur de troubles. Si la création du monde, la vie tout simplement, impliquent des écarts différentiels, si le rêve d'un monde n'est pas le monde, dans le mythe ojibwé l'être humain n'en fait qu'à sa tête, il n'écoute pas les conseils du Grand Esprit et semble s'ingénier à élargir la béance entre nous et le monde, à creuser le gouffre qui le sépare, de par sa nature, des autres créatures et des autres éléments de la Création. L'ethnologue ojibwé Basil Johnston, dans sa relation du mythe dont nous avons donné la substance, nous raconte comment les êtres humains se sont aliénés les animaux, ses "frères", pourquoi ceux-ci, fâchés qu'ils les aient réduits en esclavage, et après un procès en bonne et due forme, ont décidé de les abandonner, rendant nécessaire la traque, la transformation de certains animaux en gibier ; le mythe donne les raisons pour lesquelles les sociétés et les langues humaines se sont dispersées, différenciées, il montre comment les humains ont perdu l'immortalité, et pourquoi finalement le monde a été livré au mal, Dieu l'ayant quitté pour un meilleur, plus conforme à son rêve...

Le modèle idéal, malgré les efforts du Créateur, n'est donc pas réalisable en ce monde, il y a comme une nécessité d'un deuxième repère, d'un "au-delà", qui ne soit pas l'être humain ou le monde créé, trop limités, trop "réglés" pour fixer les amers qui nous permettent de naviguer ici-bas. L'idée de "Dieu" est connexe et complémentaire de celle d'un "paradis perdu", elle est de la même façon, nécessaire. Toutefois, si, parce que la Vie impose des limites - qui la définissent -, et parce que les êtres humains utilisent mal leur pouvoir, qu'ils s'aliènent le reste de la création au lieu de s'y intégrer - c'est la leçon principale du mythe -, le "paradis" n'est pas de ce monde, il reste possible, et même moralement nécessaire, de créer un monde agréable à vivre pourvu que soit assuré un minimum, un minimum lui aussi nécessaire, "d'ordre", "d'harmonie" et de "beauté". Et c'est sur ce point que la morale ojibwé, définie par ce triple critère - et qui est partagée, semble-t-il, par tous les peuples traditionnels -, s'oppose aux idéaux d'une société indus-

trielle fondée sur le principe d'une domination par l'homme de la nature au sens commun du terme, mais aussi, nous allons le voir, de la nature humaine.

Les Ojibwé distinguent :

- les Lois premières qui règlent le mouvement des corps cosmiques, l'arrivée et le départ des saisons, la croissance et la décroissance de la lumière et de l'obscurité, l'activité de la pierre, du feu, de l'eau et du vent. Ce sont les lois de la Nature et l'être humain, comme les autres créatures, doit s'y conformer ;
- les Lois secondaires, dépendantes des premières, qui régissent les comportements des êtres humains et des autres êtres vivants. Des choix sont ici possibles pourvu qu'ils soient compatibles avec les Lois premières.

B. Johnston, dont nous suivons ici la présentation, ajoute que toute vie est organisée selon un cycle "naissance-croissance-déclin", et, "qu'un principe d'harmonie régissait les opérations des lois primaires et secondaires"¹². Bien sûr, les êtres humains n'échappent pas aux règles générales : "Les hommes étaient dépendants pour leur bien-être de l'harmonie du fonctionnement des lois primaires et secondaires, et de la nécessité, pour les corps cosmiques et les êtres, de demeurer dans la sphère propre assignée à chacun d'eux. Et, bien que les saisons, les jours et les nuits aient tendu vers l'équilibre, il y avait des moments où les hivers étaient trop longs et les jours trop froids. Il arrivait que la pluie soit trop abondante et détruise toute chose ; quand le soleil chauffait trop fort et brûlait tout¹³ ; quand intervenaient des variations climatiques excessives, la naissance, la croissance et la maturité des plantes et des animaux, étaient retardées, perturbées, voire même empêchées. Sur de tels changements, l'homme n'avait aucun contrôle ; il devait supporter et faire en sorte de s'adapter à ces changements"¹⁴.

Ainsi voyons nous se dessiner une éthique de vie basée sur la prise en compte du fait que les êtres humains ne constituent qu'une espèce vivante parmi d'autres et que, comme pour les autres, la condition de la survie est une philosophie et un mode de vie - *un mode d'être et de penser* - basé, consciemment ou non, sur le souci de tendre vers et de préserver un triple équilibre :

1. équilibre des relations qu'entretiennent les êtres humains, individuellement et en tant que membres de communautés, avec le reste du monde, non-humain, visible et invisible, conscient et inconscient ;
2. équilibre des relations qu'entretiennent les êtres humains entre eux, aux niveaux intra- et intercommunautaires ;
3. équilibre que la part consciente de l'individu entretient avec la part inconsciente.

Au fond, il ne s'agit pas d'autre chose que de respecter le principe d'homéostasie¹⁵ qui gouverne le vivant, et il n'y a rien de contra-



dictoire entre ces "lois" définies par les Ojibwé et les lois élaborées par la science occidentale. Jean Malaurie, géologue et anthropologue, a pu montrer que la société inuit, s'inscrivant aussi harmonieusement que possible dans un biotope particulièrement contraignant, fonctionnait de la même façon que les systèmes physiques opérant dans l'Arctique : *"Toute l'histoire de la société esquimaude de Thulé, comme programmée génétiquement, a traduit durant une dizaine de siècles une aspiration à maintenir l'équilibre ancien d'un système anarcho-communaliste de société sans classe. Défini pragmatiquement, c'est un véritable écosystème¹⁶ qui rappelle, de manière frappante, celui des pierres (en particulier lors de leur fragmentation) et très notamment celui des éboulis que j'ai longuement étudiés dans leur équilibre instable. Dans ces régions de contrainte où l'homme social procède de la nature, les systèmes d'organisation, les structures d'ordre paraissent comme assez proches des grands systèmes physiques".¹⁷*

Et Claude Lévi-Strauss lui-même étaye la proposition - ce que j'appelle la "théorie des trois équilibres" -, lorsqu'il écrit : *"Jusqu'à présent, j'ai seulement envisagé les facteurs d'équilibre interne, d'ordre tout à la fois démographique et sociologique. A quoi il faut ajouter ces vastes systèmes de rites et de croyances qui peuvent nous apparaître comme des superstitions ridicules, mais qui ont pour effet de conserver le groupe humain en équilibre avec le milieu naturel. Qu'une plante soit tenue pour un être respectable qu'on ne cueille pas sans motif légitime, et sans avoir au préalable apaisé son esprit par des offrandes ; que les animaux qu'on chasse pour se nourrir soient placés, selon l'espèce, sous la protection d'autant de maîtres surnaturels qui punissent les chasseurs coupables d'abus en raison de prélèvements excessifs ou parce qu'ils n'épargnent pas les femelles et les jeunes ; que règne, enfin, l'idée que les hommes, les animaux et les plantes disposent d'un capital commun de vie, de sorte que tout abus commis aux dépens d'une espèce se traduit nécessairement, dans la philosophie indigène, par une diminution de l'espérance de vie des hommes eux-mêmes, ce sont là autant de témoignages peut-être naïfs, mais combien efficaces, d'un humanisme sagement conçu qui ne commence pas par soi-même, mais fait à l'homme une place raisonnable dans la nature au lieu qu'il s'en institue le maître et le saccage, sans même avoir égard aux besoins et aux intérêts les plus évidents de ceux qui viendront après lui".¹⁸*

Le mode d'être, de penser et d'agir des Ojibwé correspond clairement au modèle ainsi défini par l'ethnologue. De nombreux interdits ou prescriptions réglementaient, dans cette culture, les rapports entre les êtres humains et le milieu naturel. L'ethnologue canadien Diamond Jenness en dresse une longue liste dans son ouvrage sur les Ojibwé de Parry Island¹⁹ ; il était, par exemple, interdit de tuer des femelles gravides, de se montrer cruel avec les animaux, et on peut parler d'une véritable gestion écologique des ressources naturelles basée, non seulement sur la nécessité, mais sur un respect spontané du monde vivant. Il est important de préciser ici que les

Ojibwé avaient une définition très large - plus large que la conception occidentale - du vivant, y incluant les mondes minéral, animal, végétal, etc²⁰. Comme les êtres humains, les animaux, les plantes, les éléments (l'eau, le feu...), et même certains objets tel le canot en écorce de bouleau, sont composés de trois parties : un corps physique, *wiyo*, qui se décompose et finit par disparaître après la mort, une "âme", *udjitchog*, qui est susceptible de "voyager" dans d'autres mondes, et une "ombre", *udjibbom*²¹.

Comment l'être humain, peut-il contribuer à assurer l'"ordre", l'"harmonie" et la "beauté" du monde quand il incarne précisément celle de toutes les créatures qui en menace le plus les fondements ? Comment apprendre à comprendre le monde, les mondes ?

Les biologistes et les psychologues ont amplement montré que la dépendance physique²² et affective prolongée de l'être humain par rapport à son milieu familial²³ et social - la déficience physique mentionnée dans le mythe ojibwé - est ce qui le contraint, ou lui permet, de développer d'autres facultés, intellectuelles, d'apprendre à raisonner sur les choses, en termes plus philosophiques d'acquiescer un "libre-arbitre", et l'oblige à l'exercice de la raison. Si pour certaines cultures, comme celles qui se définissent comme "modernes" ou "post-modernes", cette mise à distance, cet éloignement du regard, est la condition d'émergence d'une pensée rationnelle, scientifique, seule apte à nous faire accéder à la connaissance, pour d'autres, celles que nous appelons "traditionnelles", la perte d'adéquation de l'être humain avec le reste du monde nous éloigne - d'une façon remédiable nous allons le voir - de la divinité, c'est-à-dire de l'élan créateur, de la volonté d'agir, qui seuls donnent du sens à ce qui se pense, à ce qui se dit et à ce qui se fait dans ce monde²⁴. Ces ruptures avec l'environnement humain et non-humain, l'absence de réponse immédiate aux questions qui nous submergent, sont la source de toute angoisse. Encore une fois, les réponses ne peuvent se trouver qu'*au-delà* d'un monde forcément contingent et limité, conditionné, aliéné, inscrit dans les cadres étroits de l'espace et du temps qui définissent précisément le vivant.

Si tous les êtres vivants sont des êtres de besoin, l'être humain est aussi, de par sa nature incomplète, un être de désir. Il est plus difficile, semble-t-il, d'harmoniser des désirs que d'accorder des besoins. Et la frustration est aussi source d'angoisse. Il est aisé de montrer qu'il existe, aux niveaux des individus et des communautés, une aspiration universelle à échapper à cette angoisse et à satisfaire ses désirs²⁵ en retournant à l'instant de la *vision*, avant qu'elle ne prenne forme, avant que le monde soit. Cet état d'avant, ou plus exactement *au-delà* de la vie, n'est évidemment pas, comme le pensait Freud, la mort²⁶, mais correspond davantage à ce que Jung²⁷ appelait une "pulsion de Nirvâna" qui nous pousse sans discontinuer, à créer du rêve.

La nature spécifique de l'être humain s'exprime donc dans ce déchirement entre un monde meilleur auquel il ne cesse secrètement



d'aspirer, car il est lieu du sens, et la nécessité, instituée en morale et qui l'ancre dans le réel tangible, de préserver autant qu'il est possible l'"ordre", l'"harmonie" et la "beauté" de ce monde. Chez les Ojibwé, le jeune garçon ou la jeune fille doit donc apprendre, de façon très pragmatique, à connaître le monde dans lequel il/elle évolue quotidiennement, mais il doit aussi entretenir praticables les chemins qui mènent à l'inconscient, ou, en d'autres termes, au "monde des esprits", au "pays des morts". Car il est clair, pour les Ojibwé comme pour les autres peuples traditionnels, que la mort nous fait réintégrer l'état de béatitude initial, via le corps de la mère²⁸, au-delà de tout temps et de tout espace définis. Il faut apprivoiser le monde, la nature au sens banal mais aussi son monde intérieur ; connaître la nature de ses désirs et les figures, les *manido*, qui peuplent les mondes imaginaires, qu'il projette pour mieux les maîtriser ...

"Le rêve est la voie royale vers l'inconscient", disait Freud, mais, dans d'autres langages, ceux des peuples traditionnels, il est aussi la voie express vers les mondes invisibles. C'est bien parce qu'il y a là évidemment une nécessité que *Kitche Manitou*, après avoir abandonné un monde décidément trop imparfait, a fait don aux êtres humains, si démunis par ailleurs, de la faculté de rêver, pour qu'ils ne restent pas des "exilés de nulle part", selon la formule du poète Hölderlin. Rêver permet de se ressourcer quotidiennement aux lieux du sens et de la perfection, de ne pas errer sans repères, à l'instar de ces *pauguk*, fantômes à la mode ojibwé, qui, pour avoir commis quelque crime, sont condamnés, après la mort, à vagabonder entre l'ici-bas et l'au-delà, sort éminemment inconfortable on en conviendra... Le rêve, et j'ajouterais le rite, nous permettent de réintégrer, pour nous y retrouver, l'en-deçà du vivant, dans la béatitude du corps maternel et l'union parfaite avec le monde. Le songe suivant, raconté par l'artiste ojibwé Norval Morriseau est plus qu'un fantasme de régression utérine : "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 une rivière. Je me sentais comme 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 il lui dit : 'Red Sky', je te laisserai être un homme plutôt qu'une femme".²⁹

Chez les Ojibwé, le rôle culturel du rêve est souligné par D. Jenness : "Le Grand Esprit donna aux Indiens le don d'approcher le monde surnaturel et d'obtenir des connaissances et des pouvoirs à travers le rêve, quand le corps sommeille et que l'âme est libérée de tous les problèmes qui l'assaillent quand il veille. En conséquence, l'Ojibwé accorde une grande importance au rêve, et il abandonnait sans hésitation les plus importantes entreprises si quelque rêve ou vision semblait présager l'infortune. Ils tenaient aussi les noms qu'ils donnaient à leurs enfants des rêves, et ils attribuaient à la même source la plupart de leurs connaissances mé-

dicales. Un homme, par exemple, rêvait qu'une certaine herbe guérissait les rhumatismes, et il devenait un spécialiste de ce mal, transmettant son remède secret à ses enfants. Le maïs et le tabac furent donnés aux Indiens par des rêves"³⁰.

On observe dans l'ensemble du monde amérindien une remarquable constance quant à la perception et à l'utilisation culturelles du rêve ; pour nous en tenir aux sociétés algonquiennes du Nord-Est, voici quelques citations extraites de l'ouvrage de Gladys Tantaquidgeon, une ethnologue Mohegan du Connecticut : "The *Mohegan* regard all dreams as significant. My informants expressed belief in dreams as signs or omens of future events, as did our ancestors. Through dreams one received advice and guidance from those "in the spirit world"³¹ ; "All dreams are regarded as significant by the Delaware. Some indicate good fortune and long life, while others foretell sickness and death [...] It is customary for the Delaware to learn in dreams names suitable for their children"³² ; "Dreams and their significance form an interesting topic of conversation in the typical *Nanticoke* household. One informant stated, "Some are born to see sights. If their veil (caul) is saved, they can talk with the dead ; if lost, they will be timed and cannot talk with those in the other world. People who have such power aren't afraid of ghost. A number of *Nanticoke* rely upon their dreams for advice along various lines"³³.

Partout aussi est mis en avant le caractère prémonitoire du rêve ; il procède d'une conception circulaire du temps et de l'espace qui fait qu'en quelque point du cercle où on se situe, ce qui s'est passé se passera à nouveau et ce qui se passera a un parfum de déjà vu, de déjà vécu. Plus difficile encore à appréhender pour un esprit cartésien, l'idée qu'une expérience abstraite comme le rêve puisse être une voie de connaissance du milieu extérieur, de réalités tangibles. Pourtant la croyance que les vertus médicinales des plantes - qui constituent partout une riche pharmacopée - soient révélées dans des rêves est très fréquente. Les Delaware disent, par exemple, qu'ils ont découvert dans un rêve les propriétés curatives de l'hélianthe du Canada (*Heliantherium canadense*) utilisé en cataplasme pour soigner les maux de gorge. L'ethnobotaniste E. Barrie Kavash³⁴ montre qu'une telle approche participe d'une philosophie globale basée sur un principe général d'harmonie : "The American Indian world view generally considered all of life a circle, and within the sacred circle, each person worked to keep things in a balance. Illness often caused, or was caused by, a lack of balance, hence special attention and understanding were necessary to regain one's well-being. Countless generations of searching within North American environments brought the understanding of many kinds of organisms useful to restore this balance [...] Dreaming was a guiding principle in divining sources of wisdom, from organisms and treatments to pathways of ceremonies and religious concepts. Remarkable dimensions of knowledge travel through dream channels".³⁵

Frances Densmore, dans un travail ancien (1928) mais très complet



sur l'usage des plantes chez les Chippewa (Ojibwé), soutient elle aussi l'idée que la croyance en une révélation onirique des vertus médicinales des plantes, pour soutenir les actes, devait être étayée empiriquement : *"It must be conceded that the use of plants by the Indians was based upon experiment and study. The Indians say that they "received this knowledge in dreams", but the response of the physical organism was the test of a plant as a remedy", et il ajoute : "As the physical organism is the same in both races it should not be a matter of surprise that some of the remedies used by the Indians are found in the pharmacopoeia of the white race"* ³⁶.

Ainsi voit-on se dessiner, chez les Amérindiens comme chez les Peuples traditionnels en général, deux grandes voies d'accès au savoir, non opposées mais s'étayant en permanence l'une l'autre. La première, plus intuitive, introspective, est largement canalisée par le rêve et la vision, elle correspond à l'idéal d'une appréhension/compréhension immédiate du monde et à "la nostalgie du paradis perdu". La seconde, plus empirique, plus expérimentale aussi peut-être, s'inspire du monde naturel, surtout des animaux, des plantes, qui suivent spontanément les "Lois naturelles". C'est ainsi que les Ojibwé du lac Nipigon disaient avoir découvert un remède favorisant les accouchements en observant une femelle d'élan grévise³⁷. Comme de nombreuses populations arctiques et subarctiques, les Ojibwé de Parry Island, dans la baie Georgienne, ceux du lac Nipigon, tiennent l'ours en haute estime : il est "très proche des hommes" ³⁸, c'est un "maître à penser", un inspirateur permanent ; ils lui doivent notamment la découverte de baies comestibles - dont il est friand - et de centaines de plantes médicinales ³⁹ comme la sauge, le baume, la gomme de plusieurs espèces de conifères, etc., susceptibles de guérir le rhume, les morsures de serpent, de soigner la constipation, etc.

Au bilan, les Amérindiens possédaient une vaste connaissance, précise et classifiée, de leur environnement naturel et ils savaient en tirer le profit maximum. Citant des données de J. R. Caldwell ⁴⁰, l'anthropologue américain Peter Farb écrit : "à l'époque où les explorateurs atteignirent la région des Grands Lacs, les descendants de cette population archaïque, utilisaient deux cents soixante-quinze espèces végétales à titre médical, cent trente pour leur alimentation, trente et une pour des pratiques magiques, ils en fumaient vingt-sept, ils en employaient vingt-cinq comme teintures, dix-huit dans des boissons et comme parfums, et cinquante-deux autres à différents usages".⁴¹ Richard A. Yarnell⁴² analyse 364 espèces végétales utilisées traditionnellement par les Indiens des Grands Lacs, parmi lesquelles de nombreux champignons.⁴³

James Redsky et Norval Morriseau, tous deux ojibwé, s'accordent à souligner le rôle de l'ours dans la création de la "Grande société de médecine" ou *Midewiwin* des Ojibwé. C'est l'ours en effet qui, non sans difficulté, traversa les quatre mondes souterrains et, parvenu sur terre, planta au milieu du *mide-wigan* - la loge cérémonielle du *Midewiwin* - l'arbre, symbole de la vie éternelle et centre de l'espace rituel⁴⁴. Le *Midewiwin*, sans doute la première "société

de médecine" du Canada, fut l'une des solutions élaborées par les Indiens des Grands Lacs pour répondre aux multiples agressions liées à la colonisation. Parmi ces agressions la moindre ne fut pas le choc microbien et l'alcool dont on sait qu'ils firent beaucoup plus de morts que les guerres. Des épidémies (variole, maladies pulmonaires, etc.), favorisées par la promiscuité dans les missions religieuses, décimèrent des ethnies entières dès le 17^e siècle.

Le *Midewiwin* se constitua donc, probablement à la fin du 17^e siècle, à Chequamegon - alors "capitale" ojibwé sur la rive méridionale du lac Supérieur - comme une société ésotérique hiérarchisée à but thérapeutique. Cette institution témoigne de la remarquable capacité d'adaptation des sociétés amérindiennes, et ojibwé en particulier. Il s'agissait, en quelque sorte, de contrebalancer les influences délétères étrangères et essentiellement de combattre la maladie ; les hommes et les femmes qui en faisaient partie, les *mide* (ou *mite*) formaient un "clergé" dépositaire d'un savoir thérapeutique, de chants rituels, mais ils étaient aussi les garants de la tradition historico-mythique du groupe symbolisée par un coquillage rappelant les origines atlantiques des Ojibwé et inscrite sous la forme de pictogrammes dans des rouleaux d'écorce de bouleau⁴⁵ : *"As the story of the migration became an integral part of the original legend, the mite priesthood, wishing to maintain a written record of the historic trek, traced symbolic "maps" [...] onto birchbark scrolls. Such migration charts were as important to a priest "library" as his song scrolls, medicinal recipes, and ritual instruction charts, for, in joining the Society, the mite became responsible for more than pharmacopoeia and cosmology. As "preserverman" (kanawencikewinini), he was also expected to retain knowledge of the Ojibwa past"* ⁴⁶.

On accédait à chacun des huit grades de la hiérarchie de la Société après une longue période d'instruction, une initiation donnée par un "ancien" et payée en nature ou, dans la période plus récente, en argent. Ainsi les *mide* disposaient-ils du pouvoir occulte de soigner en apprenant un répertoire de chants de guérison et en développant une profonde connaissance des vertus thérapeutiques des plantes : *"The medicinal use of herbs was handed down for many generations in the Midewiwin, the Grand Medicine Lodge of the Chippewa. It is a teaching of the Midewiwin that every tree, bush, and plant has used,"* noted Frances Densmore in 1918 ^{47,48}.

Dans un monde devenu hostile, la société du *Midewiwin* devait assurer aux individus et aux collectivités qu'ils formaient un "bien être", ou du moins un "mieux être", selon les principes pérennes d'une philosophie globale de l'harmonie relationnelle incluant, comme nous l'avons vu, l'ensemble des êtres vivants et du cosmos. Les rites et croyances liés au *Midewiwin* combinaient des éléments du chamanisme préexistant et d'autres empruntés au christianisme, récupérés et investis d'une nouvelle signification. Le *Midewiwin* se forma en résistance au Christianisme associé, à juste titre, aux aspects les plus négatifs de la colonisation.⁴⁹



Bien sûr, des recours comme le *Midewiwin*, s'ils ont pris des formes nouvelles, syncrétiques, sont liés à des traits culturels anciens. Les sociétés traditionnelles ménagent toutes des espaces et des temps de liesse et de débordement, de transgression des règles -d'anomie- qui permettent d'accéder, par la musique, la danse, et le recours à des substances psychotropes à ce que les Occidentaux, eux aussi en quête d'ailleurs plus souriants, appellent des "paradis artificiels", comme ceux, par exemple, auxquels permet d'accéder l'usage des champignons hallucinogènes, et, en particulier, pour les Indiens des Grands Lacs, de l'Amanite tue-mouches (*Amanita muscaria*)⁵⁰. Un mythe raconte comment un jeune Ojibwé découvrit, au cours d'un voyage fortuit dans l'Autre monde, les vertus psychédéliques du "champignon magique", ainsi que cette ethnie appelle le champignon rouge à points blancs le plus présent dans l'imaginaire occidental⁵¹ comme dans de nombreuses autres traditions. Cette découverte fut à l'origine d'un véritable culte avec prêtres et zéloteurs.

S'il existe une correspondance, une équivalence, voire une unité de nature entre tous les éléments, mêmes dissociés, de la Création, il est logique, sinon rationnel, que la vérité d'une partie soit repérable dans une autre partie. Le modèle idéal -idéel pourrait-on dire- du monde étant au-delà de celui dans lequel nous vivons, les solutions aux problèmes qui l'agitent, de quelque nature qu'ils soient, ne peuvent être trouvées que dans cette "terre sans mal", ainsi que les Tupi-Guarani d'Amérique du Sud nomment ce "paradis"⁵², ou, au moins, dans le monde non-humain.

Parmi ces "problèmes", ces occasions de disharmonies, de dysfonctionnements, certains sont liés aux mécanismes naturels, d'autres à la vie sociale, d'autres encore sont en relation avec l'évolution psycho-physiologique des êtres humains. Les Ojibwé croient que le nouveau-né est déjà doué de libre-arbitre et qu'il n'a de désir plus vif que de retourner dans le monde des esprits, via le corps de sa mère. Il s'agit donc, dans les premiers temps, de l'intéresser à ce monde, de l'inciter, par les plaisirs qu'il peut offrir, à y rester. Ensuite seulement on lui donnera un nom - nom qui est souvent révélé, nous l'avons vu, dans un rêve - ce qui aura pour effet de l'intégrer durablement dans le vivant et dans le social. Avant que Freud n'en redécouvre la réalité en Occident, les Peuples traditionnels, et particulièrement les Amérindiens, savaient que "la vie est pleine de crises"⁵³ et que la puberté est une étape de la vie particulièrement difficile à franchir. Les transformations, la maturation des fonctions corporelles, s'accompagnent d'une remise en question de l'équilibre psychologique de l'adolescent qui souvent, durant cette période est rêveur, "dans la lune"... C'est aussi à ce moment que doit s'opérer de façon durable le passage d'une domination du "principe de plaisir" au "principe de réalité".

Dans toutes les sociétés traditionnelles, la puberté masculine et/ou féminine est marquée par des rites qui tendent à mettre à jour et à affirmer la personnalité profonde des individus. Chez la plupart des

Indiens d'Amérique du Nord, c'est alors qu'avait lieu la "quête de la vision", que les *Sioux* appellent *hanblechia*. Si les enfants étaient encouragés à rêver, la "grande vision" de l'adolescence était un événement d'une telle importance que les Ojibwé considéraient que : "La première période de la vie, l'enfance et la jeunesse, était une période de préparation et de quête de la vision"⁵⁴.

L'adolescent⁵⁵ partait dans un endroit isolé, (les bois pour les Indiens du Nord, le sommet d'une colline pour les Indiens des Plaines) et jeûnait plusieurs jours jusqu'à ce qu'il reçoive la visite des "esprits". B. Johnston nous informe sur le sens profond de cette quête : "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"⁵⁶.

Il s'agit de se retrouver, non par une auto-analyse, mais au contraire en renouant avec le reste du monde, en se fondant dans l'environnement. Ceci nous amène à une meilleure connaissance de nous-même mais aussi, dans le même mouvement, du reste de la Création. Pour ces retrouvailles, il faut échapper aux lois biologiques (jeûne) et sociales (réclusion solitaire) qui, nécessaires dans cette vie, nous conditionnent et nous limitent ; il faut substituer une "appréhension-peur" à une "appréhension-compréhension" du monde.

L'état de déficience physique dû au jeûne favorise l'apparition de visions⁵⁷ - d'aucuns diraient d'"hallucinations" - qui, pour les peuples traditionnels comme pour les psychologues, trahissent nos désirs refoulés et nos pulsions secrètes, et permettent de faire le bilan d'une éducation collective qui doit composer avec des facteurs génétiques plus personnels. Si la visée de l'éducation est de conformer garçons et filles à une "personnalité de base" correspondant à des choix mais aussi, avant tout peut-être, aux impératifs d'un environnement, elle n'évite jamais les phénomènes de déviance et de marginalisation. Ceux-ci sont mis en lumière par la vision et assumés en connaissance de cause par la communauté⁵⁸.

La vision oriente la vie de celui qui l'a reçue ; tel qui rêvait, par exemple, des *Pawaganak*, les "êtres du rêve", était voué à devenir chaman. D'autres visions étaient à l'origine de certains pouvoirs dans la vie adulte, ainsi D. Jenness rapporte ce récit d'un Ojibwé de Parry Island, dans les années 1930, récit qui nous montre aussi que le rêve, la vision, hors de tout espace et de tout temps, peut nous ramener aux débuts de la Création : "J'avais un ami dans la réserve de Shawanaga, un pêcheur et un chasseur merveilleux, qui me révéla avant de mourir qu'il avait acquis ses dons au cours d'un rêve de jeunesse. Il avait rêvé que la terre se trouvait partiellement recouverte d'eau [...] que le pays était plein d'îles mais avec peu d'habitants; que les animaux, par contre, étaient si nombreux et si



apprivoisés qu'ils continuaient à paître, même quand les Indiens s'approchaient tout près d'eux, et que lui-même pouvait se déplacer à très grande vitesse d'un endroit à l'autre"⁵⁹.

Mais, si chaque culture élabore une véritable "grammaire du vivant", un code compris de tous et qui permet de mettre de l'ordre dans le monde, d'en parler et de le traiter, il existe une même nécessité d'inventer un système d'interprétation des mondes imaginaires, sous la forme, notamment, d'une "clé des songes", d'une démonologie dont le modèle de base est partout le même : le corps humain et ses fonctions, et qui existent, dans des formes forcément voisines, dans toutes les sociétés humaines. Pour être signifiant et efficace le rêve ne doit pas rester affaire individuelle, il doit avant tout, comme toute manifestation du vivant (culturelle et/ou naturelle) être considéré dans un contexte holistique, qui intéresse l'ensemble du monde humain et non-humain ; il doit être vu, essentiellement, comme un moyen de communication donc de compréhension, compréhension du monde, des autres et de soi-même.

Ces nécessités en impliquent une autre : celle d'identifier et d'institutionnaliser des spécialistes du "passage" d'un monde à l'autre, des médiateurs, ce qui veut dire aussi des spécialistes du rêve et de la vision, des gens capables de les décrypter, de les interpréter de leur donner du sens : ce sont les chamans.

D. Jenness rapporte un mythe qui nous dit comment les Ojibwé de Parry Island présentent l'institution du premier chaman. Les Ojibwé ont créé la figure de *Nanabush*⁶⁰, le *trickster*⁶¹, fils d'une presque-humaine, *Wenonah*⁶², et de l'Esprit du Vent d'Ouest, *Epingishmook*, à la fois maïeute, demiurge et psychopompe, qui va concilier les inconciliables en créant, non en tant que Dieu, mais en tant qu'intermédiaire entre les natures humaine et divine, un monde aussi "beau, ordonné et harmonique" que possible. Pour parvenir à cette fin, il devra affronter son propre père en un combat homérique qui se soldera par un match nul. Afin de symboliser et de pérenniser cette situation d'équilibre, qu'il est du devoir de tous de préserver, *Epingishmook* fera don à son fils de la Pipe sacrée, objet-symbole quintessentiel du mode d'être et de penser des Indiens d'Amérique du Nord.

En lui offrant la Pipe, *Epingishmook*, qui souffle du Pays des morts (l'Ouest) assure une liaison nécessaire entre le monde des vivants et les autres mondes, invisibles. La Pipe symbolise la fonction chamannique de *Nanabush*, et de tous les autres chamans. La Pipe est un microcosme qui permet de communiquer avec le reste du monde, humain et non-humain, visible et invisible. Fumer la Pipe assure la réalisation d'un idéal d'équilibre qui s'exprime à plusieurs niveaux. Mais le don d'*Epingishmook* à son fils *Nanabush* lui confère aussi un pouvoir/savoir éminemment chamannique qui va lui permettre de mettre "de l'ordre, de l'harmonie et de la beauté" dans la Création, conformément au projet initial du Grand Esprit. Les Ojibwé de Parry Island affirmaient que c'était *Nanabush* qui avait, par

exemple, donné leurs vertus curatives à de nombreuses plantes, permettant aux êtres humains d'atteindre un âge avancé...

Le Sioux *Hehaka Sapa* nous explique le symbolisme de la Pipe : "Avec cette Pipe de mystère vous marcherez sur la Terre ; car la Terre est votre Grand-Mère et Mère, et elle est sacrée. Chaque pas qui est fait sur elle devrait être comme une prière. Le fourneau de cette Pipe est de pierre rouge ; il est la Terre. Ce jeune bison qui est gravé dans la pierre, et qui regarde vers le centre, représente les quadrupèdes qui vivent sur votre Mère. Le tuyau de la Pipe est en bois, et ceci représente tout ce qui croît sur la Terre. Et ces douze plumes qui pendent là où le tuyau pénètre dans le fourneau, sont de *Wambali Galeshka*, l'Aigle Tacheté, et elles représentent l'Aigle et tous les êtres ailés de l'air. Tous ces peuples, et toutes les choses de l'Univers sont rattachés à toi qui fumes la Pipe ; tous envoient leurs voix à *Wakan Tanka*, le Grand-Esprit. Quand vous priez avec cette Pipe vous priez pour toutes les choses et avec elles"⁶³.

Cette "philosophie de la Pipe" s'exprime par une véritable éthique de vie. La manipuler, la fumer, est un acte religieux qui unit rassemble et relit tous les éléments de la Création. La Pipe sacrée est fumée pour faire une prière, pour relier l'individu au monde invisible ; elle est fumée pour trouver un accord entre des êtres humains qu'un conflit anime⁶⁴.

Ce rituel comme les rituels en général supposent le respect de toutes créatures, le sentiment d'une communion des natures, même si la vie est caractérisée par la diversité. L'officiant qui a qualité de chaman agit à tous les niveaux, humains et non-humains, visibles et invisibles, chaque fois qu'intervient un risque de désordre, dans des domaines aussi divers que le temps qu'il fait, la perte d'objets ou de personnes, un conflit amoureux, et, bien sûr, une maladie psychique ou organique, etc. Il remplit donc les fonctions assumées dans nos sociétés par le médecin -c'est un phytothérapeute expert-, le psychanalyste, le prêtre, le chef politique ou le responsable d'institutions communautaires, etc.

Conformément aux conceptions et à la philosophie générales, on ne saurait dissocier les fonctionnements de chacune des composantes de la Création, puisque création il y a, et c'est la reconnaissance de ce fait qui est aussi scientifique qu'intuitif, qui justifie la fonction chamannique et en explique les expressions. Le chaman permet à la société d'être *écologique* (rapport avec l'environnement non-humain), *religieuse* (rapport avec l'invisible) et *humaine* (rapports avec les autres êtres humains). Cette triple-fonction correspond aux trois équilibres que toute société humaine doit s'efforcer d'assurer pour garantir l'"ordre", "l'harmonie" et la "beauté" du monde. Idéal de la "bonne mesure", condamnation des excès...

Le chaman occupe une position-clé indispensable à la bonne marche du monde et de la société. Il incarne et exprime mieux que



personne, comme agent et lieu d'un mode d'être et de penser, l'idéal des "trois équilibres" qui caractérise les sociétés amérindiennes. C'est, implicitement, affirmer que toute société traditionnelle - pas seulement les Amérindiens qui ont été notre principale référence ici - connaît et reconnaît des personnages, masculins et/ou féminins, qui ont pour fonction de préserver ces équilibres, ces harmonies de toutes natures, et pour pouvoir celui d'accéder au savoir. La fonction et le pouvoir peuvent être partagés, comme chez les Ojibwé qui distinguent plusieurs (entre deux et quatre) catégories de chamans ayant chacune des attributions et des techniques thérapeutiques propres⁶⁵, mais partout ils peuvent nous permettre de définir, précisément, les sociétés qui en font une composante active de leur culture comme "traditionnelles". Nous ne pouvons qu'abonder dans le sens de Weston La Barre lorsqu'il écrit : "Le chamanisme dans son essence est à la fois la plus ancienne et la plus nouvelle des religions parce qu'il est la source de facto de toute religion"⁶⁶.

Nous avons vu que, dans les sociétés traditionnelles, les sources du savoir sont multiples, certaines sont purement empiriques et elles permettent une profonde connaissance de l'environnement ; d'autres semblent moins irriguées par la raison, comme le fait de s'inspirer de l'animal dans le choix des pratiques alimentaires ou prophylactiques, et puis il y a la place considérable que ces peuples accordent à l'inconscient, au rêve, comme une autre voie de connaissance. Un imaginaire partagé donne naissance au mythe, véritable source d'inspiration dans le quotidien comme dans les activités rituelles qui actualisent ce mythe ; celle-ci semble nous éloigner des critères de la rationalité et de la scientificité. Le rêve et la "terre sans mal" à laquelle il nous permet d'accéder sont clairement conçus comme le lieu du sens et de la béatitude⁶⁷, lieu de justification de la croyance, c'est ce qu'écrit, précisément, Werner Müller : "L'Indien, lui non plus, ne se contente pas de la tradition ; comme les autres peuples, il a besoin de la nourrir sans cesse par l'expérience. Celle-ci culmine dans le rêve, et cela dans toute l'Amérique du Nord ; dans tout ce continent, le rêve est le signe ultime et décisif : les rêves sont à l'origine des liturgies ; ils fondent le choix des prêtres et donnent la qualité de chaman ; c'est d'eux que découlent la science médicale [je souligne], le nom qu'on donnera aux enfants et les tabous ; ils ordonnent les guerres, les parties de chasse, les condamnations à mort et l'aide à apporter ; eux seuls pénètrent l'obscurité eschatologique"⁶⁸.

Il faut comprendre qu'une telle démarche relève d'une autre conception du temps, d'une autre conception des relations qui unient les êtres humains et les autres créatures qui, pour ne pas répondre aux stricts critères de la rationalité, n'en sont pas moins d'une remarquable cohérence. Une société cesse précisément d'être "traditionnelle" lorsqu'elle opère une dispersion excessive et sans contrôle des pouvoirs, lorsqu'elle perd sa vision holistique du monde, lorsqu'elle cesse de considérer que tout désordre affectant une composante de la Création, que ce soit sous une forme écoci-

daire (destruction du milieu naturel), ethnocidaire (destruction de la culture) ou égocidaire (destruction de la personne) concerne nécessairement, si peu que ce soit, l'ensemble de la Création et met en question la pérennité de la Création.

Notes

1. Servier : 333.
2. L'un des propos de cette communication est précisément de montrer que les peuples traditionnels n'opèrent pas strictement la distinction que fait la pensée rationnelle entre "réel" et "imaginaire", ce que reflète cette expression.
3. J'emploie ici ce terme dans son sens étymologique issu du latin *relegere*, "recueillir, rassembler", et *religare*, "relier".
4. J'emprunte ces données à l'ouvrage de l'ethnologue ojibwé Basil Johnston : *Ojibway Heritage* (1976).
5. Les Ojibwé (Ojibwa, Ojibway, Chippewa) constituent le troisième groupe ethnique amérindien en importance numérisé en Amérique du Nord (Etats-Unis et Canada) après les Navajo du Sud-Ouest et les Cri du Nord. Leur habitat traditionnel inclut la plus grande partie de l'aire des Grands Lacs ainsi qu'une vaste portion de territoire au nord et à l'ouest du lac Supérieur.
6. Johnston : 13.
7. L'espace nous manque ici pour détailler davantage les diverses phases du processus de création. Je renvoie, pour plus de précisions, à l'ouvrage de B. Johnston.
8. Johnston : 16.
9. Servier : 333.
10. Un mythe raconte comment un personnage nommé Ogauns, figure archétypale du chaman, part en quête de l'immortalité et échoue très près du but (Jeness, 1935).
11. Les guillemets sont ici de rigueur puisqu'il s'agit là de données culturellement relatives.
12. Johnston : 139.
13. La première création de Kitche Manitou fut précisément détruite par la chaleur excessive du soleil.
14. Johnston : 139.
15. Selon une définition classique, l'homéostasie est la "faculté qu'ont les êtres vivants de maintenir ou de rétablir certaines constantes physiologiques (concentration du sang et de la lymphe, pression artérielle, etc.) quelles que soient les variations du milieu extérieur" (Dictionnaire Hachette de la Langue française).
16. Rappelons qu'un écosystème est "l'unité structurale élémentaire de la biosphère. Elle est constituée par une partie de l'espace terrestre émergé ou aquatique, qui présente un caractère d'homogénéité au point de vue topographique, microclimatique, botanique, zoologique, hydrologique et géochimique" (George, 1974 : 144-145).
17. Malaurie, 1985 : 152.
18. Lévi-Strauss, 1983 : 35.
19. Jeness, 1935.
20. Werner Müller, anthropologue allemand spécialiste des Indiens d'Amérique du Nord, écrit à propos des Algonkin en général : "L'attitude religieuse qui fait subsister tous ces rites est la conviction qu'ont les Indiens d'habiter dans un monde qui est une maison où tout est vivant. Pour l'Algonkin, il n'y a rien de mort, tout ce qui l'entoure et que ses sens lui disent être réel, vit" (Krickeberg, Müller... : 242).



21. J'adopte ici l'orthographe proposée par D. Jenness.
22. Voir, par exemple, la "théorie de la foetalisation" de l'anatomiste danois L. Bolk et les commentaires de l'anthropo-psychanalyste hongrois G. Roheim (1967).
23. C'est cette idée que traduit G. Roheim avec le concept d'"unité duelle" (voir: Roheim, 1967).
24. J.-J. Rousseau, comme les romantiques qu'il annonce, allait dans le sens de la pensée traditionnelle en écrivant : "Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que, tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes ; et que c'est, en un sens, à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître" (1968 (1755): 7).
25. Les philosophies orientales diraient plus volontiers qu'il s'agit d'échapper au désir, mais on peut penser que la réalisation de tous les désirs et l'annulation même du désir.
26. Freud qualifiait cette tendance, de "pulsion de mort" (Freud, 1920).
27. Jung raccorde les images oniriques aux grands thèmes mythiques, les archétypes, et pour lui, ce en quoi il s'oppose à Freud, le rêve révèle bien plus que l'étiologie d'une névrose.
28. Les espaces rituels reproduisent souvent symboliquement le corps de la mère ; c'est particulièrement clair dans la cérémonie de purification de la "loge à sudation" (Sweat lodge) pratiquée par de nombreuses ethnies nord-américaines (voir, par exemple, Lame Deer, 1995).
29. Morriseau : 61.
30. Jenness : 47.
31. Tantaquidgeon : 91.
32. Ibid. : 51.
33. Ibid. : 105.
34. E. Barrie Kavash, a fondé en 1978 un herbier ethnobotanique à l'Institute for American Indian Studies à Washington, Connecticut.
35. Barrie Kavash : 24.
36. Densmore : 322.
37. Morriseau : 52.
38. Jenness : 24.
39. Voir Morriseau : 55.
40. Caldwell, 1958.
41. Farb : 252-253.
42. Yarnell, 1964.
43. Voir Barrie Kavash, 1996.
44. Voir Redsky : 102-103.
45. Gerald Vizenor, un ethnologue ojibwé, écrit à ce propos : "The Anishinaabeg drew pictures that reminded them of ideas, visions, and dreams, that were tribal connections to the earth. These song pictures, especially those of the Midewiwin, or the Grand Medicine Society, were incised on the soft inner bark of the birch tree. These birch scrolls of pictomyths and sacred songs are taught and understood only by members of the Midewiwin, who believe that music and the knowledge and use of herbal medicine extend life" (Vizenor : 35).
46. Vennum : 760.
47. Densmore : 322.
48. Barrie Kavash : 66.
49. La soeur Bernard M. Coleman, religieuse et ethnologue, pensait en 1929 que le *Midewiwin* avait été le principal obstacle au Christianisme, puisque, par exemple, le nouvel initié "était exhorté à ne jamais accepter un seul enseignement des religions des autres races et à ne dévoiler aucun des secrets du *Midewiwin*" (Coleman : 45).
50. Je renvoie ici pour plus de détails à ce sujet à mon article : Navet, 1988.
51. L'amanite tue-mouche est très présente dans l'imaginaire de Noël, sur les bûches, dans les sapins ; d'Alice au pays des merveilles aux Schtroumpfs, est aussi associée aux lutins, au merveilleux dans les présentations populaires classiques et contemporaines...
52. Voir H. Clastres, 1975.
53. Radin : 213.
54. Johnston : 139.
55. Il semble bien que seuls les garçons étaient concernés par cette "quête", les Amérindiens considèrent généralement que les femmes sont naturellement plus proches des forces naturelles et du "monde des esprits", qu'elles ont par essence - en particulier grâce à leur faculté de donner la vie - une "nature chamanique".
56. Johnston : 125.
57. D. Vazeilles donne une approche scientifique de ce fait culturel : "L'hypoglycémie, la déshydratation, l'hyperactivité, le manque de sommeil, la sur-oxygénation ou l'inverse, l'exposition brutale à des températures extrêmes opposées, la fatigue immense qui en résulte, ont des conséquences sur le système nerveux qui se traduisent par un changement dans la perception de la réalité" (Vazeilles : 50).
58. L'exemple le mieux connu de comportement déviant dans les sociétés amérindiennes est celui de l'inverti-travesti connu sous le terme générique de "berdache" et présent dans de nombreuses ethnies, chacune le désignant d'un terme propre (agokwa chez les Ojibwé, *winkte* chez les Sioux, etc.).
59. Jenness : 49.
60. On trouve de nombreuses orthographe pour le nom de ce personnage démiurge des Ojibwé : Nanabozho, Nenebush, Nanabush, etc.
61. Le trickster est un personnage omniprésent dans les traditions nord-américaines ; il est l'intermédiaire entre les "esprits" et les êtres humains, animé de tout l'éventail des sentiments humains, avec toutes leurs contradictions, leurs excès, confinant à l'absurde, une folie qui confine à la sagesse et permet une harmonisation du monde et son embellissement.
62. Wenonah est la fille de Nokomis, la "grand-mère" qui est, selon les versions, une figure de la lune.
63. Hehaka Sapa, 1953 : 31-32.
64. La Pipe sacrée était fumée notamment lors de la conclusion de traités entre les autorités coloniales et les ethnies amérindiennes résistantes.
65. C'est ainsi que, selon la classification donnée par D. Jenness (1935) à propos des Ojibwé de Parry Island, les *wabeno* étaient surtout des phytothérapeutes, des faiseurs de "charmes" (de chasse, d'amour, etc.) et des interprètes des rêves (en état de transe) ; les *kusabindugeyu* (ou *nandawî*) étaient des visionnaires, des "devins" qui savaient aussi soigner par succion ; les *djiskiu* (ou *djasakid*) étaient aussi devins et guérisseurs, mais leur technique propre était la "cabane tremblante" (Shaking Lodge), une construction en écorce de bouleau à l'intérieur de laquelle le chaman faisait "descendre" les esprits qui se manifestaient en faisant trembler la structure (voir les auteurs déjà nommés et Grim, 1983). Il faut encore rajouter la catégorie des *mede*, "prêtres" du *Midewiwin*.
66. La Barre : 352.
67. On peut ici légitimement faire le rapprochement avec la tradition chrétienne du jardin d'Eden.
68. Müller : 247.



Références

- BARRIE KAVASCH E. (1996) *American Indian Earth Sense, Herbaria of Ethnobotany and Ethnomycology*, Washington, Conn., Birdstone Publishers, The Institute for American Indian Studies.
- CALDWELL J. R. (1958) *Trend and Tradition in the Prehistory of Eastern United States, American Anthropological Memoir*.
- CLASTRES H. (1975) *La Terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Editions du Seuil.
- COLEMAN B. (1937) The religion of the Ojibwa of North. Minnesota, *Primitive Man*, X, 33-57.
- DENSMORE F. (1928) Uses of plants by the Chippewa Indians, *44th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1926-1927*, 275-397.
- (1980) *Dictionnaire Hachette de la langue française*, Paris, Hachette.
- FARB Peter (1972) *Les Indiens, Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, Paris, Seuil.
- FREUD S. (1981) Au-delà du principe de plaisir, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- GEORGE P. (1974) *Dictionnaire de la géographie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GRIM J. A. (1983) *The Shaman, Patterns of Siberian and Ojibway Healing*, Norman, University of Oklahoma Press.
- HEHAKA S. (1953) *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, Payot.
- 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 n°17*.
- JOHNSTON B. (1976) *Ojibway Heritage*, Toronto, McClelland & Stewart.
- JUNG C. G. (1967), *Métamorphose de l'âme et ses symboles, Analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie.
- KRICKEBERG W., MÜLLER W., TRIMBORN H., ZERRIES O. (1962) *Les religions amérindiennes*, Paris, Payot.
- LA BARRE W. (1972) *The Ghost Dance, The Origins of Religion*, New York, Dell Publishing Company.
- LAME DEER A. F. (1995) *Le cercle sacré, mémoires d'un homme-médecine sioux*, Paris, Albin Michel.
- LEVI-STRAUSS C. (1983) *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- MALAURIE J. (1985) Dramatique de civilisations : le tiers monde boréal, *Hérodote*, 4e trimestre, n°39, pp 145-169.
- MORRISSEAU N. (1965) *Legends of my People, The Great Ojibway*, Toronto, The Ryerson Press.
- NAVET E. (1988) Les Ojibway et l'amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*) - Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord, *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXXIV, pp 163-180.
- RADIN P., 1914, Some Myths and Tales of the Ojibwa of South Eastern Ottawa, Government Printing Office Bureau (Canadian Geographical Survey, Memoir 48, n°2, Anthropological Series).
- ROHEIM G. (1967) *Psychanalyse et anthropologie, Culture-personnalité inconscient*, Paris, Gallimard.
- ROUSSEAU J.-J. (1968) *Discours. Les lettres et les arts. Les origines de l'inégalité*, Paris, Bordas.
- SERVIER J. (1964) *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont.
- TANTAQUIDGEON G. (1995) *Folk Medicine of the Delaware and Related Algonkian Indians*, Harrisburg, Commonwealth of Pennsylvania, The Pennsylvania Historical and Museum Commission.
- VAZEILLES D. (1986) Communication avec les esprits et identité culturelle. Exemples Sioux, *Revue Languedocienne de Sociologie-Ethnologie*, mai, 47-59.
- VENNUM Jr. T. (1978) Ojibwa Origin-Migration Songs of the mitewiwin, *Journal of American Folklore*, 753-791.
- VIZENOR G. (1984) *The People named the Chippewa*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- YARNELL R. A. (1964) Aboriginal Relationships Between Culture and Plant Life in the Upper Great Lakes Region, *University of Michigan Anthropological Papers*, 23, 1964.



Societies living in a dream world: nature, knowledge and life skills in shamanic societies

Eric Navet

Université Marc Bloch de Strasbourg, Institut d'Ethnologie 22, rue René Descartes 67084 Strasbourg Cedex

Abstract

The Amerindian societies conceive and live the Creation as a complex whole in a precarious balance, including visible and invisible parts which are all interrelated and interdependent. The ethics which allows and organizes the living defines it, according to the Ojibway Indians, as a totality "beautiful, well ordered and harmonic". In this framework, the myth stages the human being as a troublemaker. Between an ideal unattainable in this world -the "terre sans mal" of the Tupi-Guarani- and the constraints of the living, the chaman, keystone of the edifice, thanks to a knowledge drawn from many sources -from human and non-human natures-, and a backward and forward motion between these worlds that the rational thinking distinguishes as "real" and "imaginary", appears, in a holistic way, as the only agent of regulation of a system constantly threatened with chaos.

The ethnologist Jean Servier writes in a cursive way : "*the primeval myth is the only interesting story in traditional cultures*"¹. The Ojibway Indians' historical-mythical² way of thinking indicates that he may be right as all essential elements are contained in the tale they tell about the creation of the world and the myth sets the principles of a true moral code which serves itself as a foundation for a way of being and a way of thinking that is highly "religious"³. The Ojibway living in the Great Lakes Area say⁴ in abridged form that the Great Spirit, Kiche Manitu, had a vision -in fact, a dream- of a beautiful, ordered and harmonious" world, this world corresponds to the real Ojibway⁵ environment, composed of woods, lakes, rivers, etc. The myth thus creates the elements, the heavenly bodies, the landscapes with its vegetal and animal components, and finally Man "weakest in bodily powers"⁶, but endowed with the ability to dream.

So the world is not an *ex nihilo* creation made by a god looking down on humankind, it is rather the materialisation of a vision ; there is no creator nor creature, and creation is just a permanent occurrence in a circular "space-time" setting. The consequences of this Weltanschauung are quite important, as we will now examine.

After a few failed attempts indicating that there are limitations to Kiche Manitu's dream -leading to a series of disasters cancelling the first creations, the final one corresponding to the mythem of the Great Flood⁷- the original state of the world is indeed that of "heaven on earth" as close as could be to the aspirations of the Great Spirit: "*in the first year, the animal beings nourished and nurtured the infants and the spirit woman [...] For all their needs, the*

spirit woman and her children depended upon the care and goodwill of the animals. The bears, wolves, foxes, deer and beaver brought food and drink; the squirrels, weasels, racoons and cats offered toys and games; the robins, sparrows, chickadees and loons sang and danced in the air; the butterflies, bees and dragonflies made the children smile. All the animals beings served in some tangible way..."⁸

The Ojibway give here support to another point made by J. Servier: "*all traditional cultures have an impression that they have lost an original "paradise" and think of themselves as collapsing. The terms of the myth can vary from culture to culture but some common features are recurrent: - man was immortal; he did not have to work to have food as trees took care of his subsistence; the sky was close to the earth and all the animals were meek grass-eaters obeyed man.*"⁹

There is apparently no society that do not refer to some sort of "paradise lost", an ideal world similar to what Kiche Manitu saw in a vision. But the myth also tells in clear terms that such an ideal world could not possibly exist down here, life and the living is necessarily based on binary oppositions or dyads: there is no life without death¹⁰; as there are grass-eaters, there are also carnivorous animals, light is necessarily opposed to darkness, heat implies coldness and pain goes with pleasure, good luck with bad luck, benevolence with malevolence, and God, the figure of good, has the Devil, the figure of evil as an antonym. This entails that the creation of the world, the transition from "dream" to "reality"¹¹ -imagination becoming a driving force- is a development from unity to diversity, a



loss of adequacy with the original meaning, as the latter can exist only in the world beyond life and relativity.

There is even more to it: whereas it is natural for plants, animals and other creatures to abide spontaneously by the "rules of nature" -which are basically the rules applying to the living, as we will see later on- the myth depicts the human being involved in a symphony emerging thought, desired and written by the Creator, in the guise of a would-be sorcerer, as a trouble-maker. If the creation of the world, of life, implies differences and gaps, if a *dream* world is not the world itself, human beings in the Ojibwa myth, just do as they please, do not care about the advice given by the Great Spirit and seem to make great efforts to widen the gap between us and the world, to enlarge the empty space separating man, because of his nature, from the other creatures and elements of the Creation. The Ojibwa ethnologist Basil Johnston, in the description of the myth that we have already mentioned, tells us how human beings became alienated from animals, their "brothers", why the latter, angry about being enslaved, and after a trial staged in due form decided to let human beings down so that they had to hunt and chase animals as game; the myth explains why human societies and languages dispersed, become different from one another, how human beings lost immortality, and why the world was finally delivered to evil, as God had abandoned it for a better one in keeping with their dreams...

In spite of the Creator's efforts, the ideal model cannot be actualised in this world; a second pole is also required, a "world hereafter" that exists beyond the human being and the created world that are submitted to restrictions, excessive "rules" so that the bitters that enable us to navigate in this world are held down. The idea of "God" is associated to and complemented by the idea of a "lost paradise", in the same way, it is necessary. Nonetheless, as Life imposes restrictions -by which it is determined- and as human beings do not make good use of their power, and alienate the rest of creation instead of integrating -this the main lesson of the myth- it appears that "paradise" is not possible in this world; consequently, we still have the possibility, or even a duty, to create a pleasant world provided there is a minimum -which is also necessary- of "order", "harmony", and "beauty". For that matter, the Ojibwa morality -as defined by this treble criteria and apparently proper to all traditional cultures- forms a strong contrast to the ideals of an industrial society based on the principle of man dominating not only nature -in the common sense of the word- but also human nature, as we will now see.

The Ojibwa make a distinction between:

- the Primary Laws ruling the movement of heavenly bodies, the passing seasons and the rising and setting of light and darkness, the activity of rock, fire, water, and wind. These are the laws of Nature and human beings, just as all other creatures, have to comply with them;

- the Secondary Laws, depending on the former ones, regulating the actions of human and animal beings. There is room here for possible choices, provided they are compatible with the Primary laws.

B. Johnston, to whose presentation we refer here, adds that any life is organized in a cycle "birth -development- decline" and a "there was harmony between the operations of the secondary laws and the primary"¹². Of course human beings are not exempted from general rules: "men were dependent for their well-being upon the harmonious operations of laws, primary and secondary; and upon the cosmic bodies and species remaining within their proper spheres. And though the seasons, nights and days tended towards balance, there were times when the winters were too long and the days too cold. There were occasions when too much rain fell and killed everything; when the sun was too hot and scorched everything"¹³; when excessive variations took place, birth, growth, fullness were in the plant and animal orders delayed, obstructed and even impaired. Over such changes; man had no control; he had to endure and labour and adjust to the change."¹⁴

So we can see the emergence of an ethics of life based on taking into account the fact that man is only a living species among other ones and that, as for the other ones, the condition for his survival is having a philosophy and a way of life -a way of being and thinking- based, consciously or not, on an eagerness to yearn for and maintain a triple balance:

1. the balance in human relationships, individually and as members of a community, with the rest of the world, non-human, visible and invisible, conscious and unconscious;
2. the balance in the relationships established between the human beings themselves, within and between the communities;
3. the balance between the conscious part of the mind of individuals with the unconscious part.

In fact, the point is to respect the principle of homeostasis¹⁵ ruling life forms, and there is no contradiction between these "laws" defined by the Ojibwa and the rules laid down by Western science. Jean Malaurie, a geologist and anthropologist, showed that the Inuit society, in their attempt to adapt as harmoniously as possible in a rather hostile environment, acted in a way similar to that of physical phenomena in the Arctic area: "in the course of some ten centuries, the history of the society of the Eskimo Inuit in Thule, has developed as if it had been genetically programmed and has been the vehicle of an willingness to maintain the balance of an old classless society in a system following the principles of anarchy and pure community living. In pragmatic terms, it is actually an ecosystem¹⁶ strongly reminding that of rocks (in particular when being fragmented) and, in particular, that of the scree that I have studied at long length because of their state of instability. In such regions where man is submitted to various constraints and, as a social



being, is modelled by nature, the organisational and ordering structures seem to be in the image of the great physical systems".¹⁷

Claude Lévi-Strauss supports this opinion -that I call the "theory of the three balances"- when he writes: "up to now, I have examined only the factors for internal balance, of both demographic and sociological nature. But we should add to this these vast systems of rituals and beliefs which may appear as ridiculous superstitions, but whose effect is to maintain the balance between the human community and their environment. A plant should be regarded as respectable beings that cannot be picked without legitimate reason, and not until its spirit has been appeased with offerings; an animal being hunted to serve as food is placed, according to the species it belongs to, under the protection of corresponding supernatural masters who punish the hunters that made themselves guilty of abuse because they killed too many or did not spare the females and the young offspring; finally, the idea that men, animals and plants share a common life capital, so that any abuse committed at the expense of a species is necessarily to be translated, in the philosophy of Natives, as a corresponding reduction in the life expectancy of men themselves; all these facts testify in a somewhat naive way but still with great effectiveness, to a well-conceived form of humanism that does not begin by itself, but offers to man a reasonable position in nature, instead of letting him crown himself as its master or destroys it, without even having any consideration for the most evident needs and interests of the future generations".¹⁸

The way of being, thinking and acting of the Ojibwa thus corresponds clearly to the model defined by the ethnologist. Numerous interdicts or regulations, in this culture, governed the relationships between human beings and their natural environment. The Canadian ethnologist Diamond Jenness sets up a long list of such provisions in his book on the Parry Island Ojibwa¹⁹; it is, for example, prohibited to kill pregnant females, be cruel to animals, and natural resources are managed according to truly environmental principles based not only on the need, but also sincere respect for the living world. Significantly, the Ojibwa had a very broad definition -broader than that of Western people- of the living world²⁰, as it includes the mineral, animal, vegetable worlds, etc. In the likeness of human beings, animals, plants, elements (water, fire,...), and even certain objects such as the canoes made of birch bark, are composed of three parts: a physical body, *wiyo*, that will eventually decompose and end up disappearing after death, a "soul", *udjitchog*, which is likely "to travel" to other worlds, and a "shade", *udjibbom*.²¹

How could human beings possibly contribute to ensuring "order", "harmony" and "beauty" in the world as he himself, among all other creatures, embodies the being who poses the greatest threat to all its foundations? How can he learn to understand the world? the worlds?

Biologists and psychologists fully demonstrated that the prolonged physical²² and affective dependence of human beings on their fa-



Des sources du savoir aux médicaments du futur — From the sources of knowledge to the medicines of the future

mily²³ and social environment -the physical impairment as it is mentioned in the Ojibwa myth- forces, or enables them to develop other intellectual abilities, reason on things, or in more philosophical terms, develop a "free will" of their own, and compels them to reason. For some cultures, like those describing themselves as "modern" or "post-modern", this keeping apart or detaching from things is a pre-condition for the emergence of a rational and scientific thought, the only one likely to give us access to knowledge, whereas for the other so-called "traditional" ones, the loss of adequacy between human beings and the rest of the world widens the gap -not irretrievably, as explained afterwards- between us and the divinity, i.e. the creative outburst and the force driving us to act, which are essential to give a meaning to what is thought, told and done in this world²⁴. This widening gap from the human and the non-human environment the lack of immediate answers to the questions besetting us, are responsible for any anxiety. Once again, answers are to be found only beyond a world that is necessarily contingent, limited, conditioned, alienated and confined in the narrow space and time boundaries which serve as a framework for the living.

As all living creatures are beings with needs, human beings are submitted to this condition; but, additionally, they are beings with yearnings, due to the incompleteness of their nature. It is obviously more difficult to harmonise yearnings than needs. And frustration generates anxiety too. It can easily be shown that, concerning individuals and communities, there is a universal eagerness to escape such anxiety and fulfil one's desires²⁵ through a flashback to the moment of the vision, before it has taken shape, before the world comes to existence. Naturally, this previous condition - or more specifically - this state beyond life is not -as Freud thought- death²⁶ but refers rather to what Jung²⁷ called a "Nirvana impulse" urging us continually to creating dream-like worlds.

The specific nature of human beings expresses itself in this tension between a better world which they never really cease to yearn for in secret, as it is the place where meaning emerges, and necessity, raised to the status of a moral system and by which he is firmly rooted in tangible reality, to maintain "order", "harmony" and "beauty" as long as possible in this world. In Ojibwa society, the young boy or girl needs to learn, in a very pragmatic way, to understand the world he/she is moving in day after day, and at the same time keep open the paths leading to unconsciousness or, in other words, to the "world of spirits", to the "country of the dead".

For the Ojibwa as for the other traditional peoples, death clearly takes us back to the initial state of bliss, via the mother's body²⁸, beyond any set time and place. The world and nature -in the ordinary sense of the terms- have to be tamed; this also applies to the inner world as we have to understand the nature of ours yearnings and representations, the *manido* which inhabit the imaginary worlds, and that man envisions to have a better control on them.

"Dreaming is the golden way to unconsciousness", said Freud. But, in other languages -that of traditional peoples- it is also the expressway to invisible worlds. For obvious reasons, it is necessary for Kiche Manitou, after abandoning a world which is definitely too far away from perfection, to bestow upon human beings -who live in dearth- the capacity to dream so that they are no longer "exiles from nowhere", as the poet Hölderlin put it. Dreaming is a way to daily replenish one's forces from the loci of meaning and perfection, not to err aimlessly, as the pawguk, the Ojibwa brand of ghosts do; after dying, the latter are doomed to roaming between this world and the other one, as a sanction for some crime that they might have committed, and this obviously a rather uncomfortable destiny. Dreaming, possibly associated to ritual, allow us to regain access to the hence part of the living world, in the bliss of the maternal womb and in perfect communion with the world. The next dream, as related by the Ojibwa artist Norval Morrisseau, is more than just the dream of returning to the mother's womb: "I remember the time I was in my mother's womb. The heart of my mother was thunder. When my mother passed water it was my river. I felt as if I lived in a wigwam. I had my door and the belly for a window. I was a woman at the time, but because my feet were crooked and that would spoil my appearance if I were a woman the Great Spirit spoke to me through my mother and said: "Red Sky", I will let you be a man instead of a woman."²⁹

D. Jenness insists on the cultural role of dream in Ojibwa society: "Le Grand Esprit donna aux Indiens le don d'approcher le monde surnaturel et d'obtenir des connaissances et des pouvoirs à travers le rêve, quand le corps sommeille et que l'âme est libérée de tous les problèmes qui l'assaillent quand il veille. En conséquence, l'Ojibwé accorde une grande importance au rêve, et il abandonnait sans hésitation les plus importantes entreprises si quelque rêve ou vision semblait présager l'infortune. Ils tenaient aussi les noms qu'ils donnaient à leurs enfants des rêves, et ils attribuaient à la même source la plupart de leurs connaissances médicales. Un homme, par exemple, rêvait qu'une certaine herbe guérissait les rhumatismes, et il devenait un spécialiste de ce mal, transmettant son remède secret à ses enfants. Le maïs et le tabac furent donnés aux Indiens par des rêves".³⁰

There is remarkable consistency in the American Indian world concerning the perception and the cultural application of dreams; if we restrict ourselves to the Algonquin societies living in the North-East, here are some quotations from the work by Gladys Tantaquidgeon, a Mohegan ethnologist from Connecticut: "The Mohegans regard all dreams as significant. My informants expressed belief in dreams as signs or omens of future events, as did our ancestors. Through dreams one received advice and guidance from those "in the spirit world"³¹; "All dreams are regarded as significant by the Delaware. Some indicate good fortune and long life, while others foretell sickness and death [...] It is customary for the Delaware to learn in dreams names suitable for their children"³²;

"Dreams and their significance form an interesting topic of conversation in the typical Nanticoke household. One informant stated, "Some are born to see sights. If their veil (caul) is saved, they can talk with the dead; if lost, they will be timed and cannot talk with those in the other world. People who have such power aren't afraid of ghost. A number of Nanticoke rely upon their dreams for advice along various lines."³³

Everywhere people would consider that dream has foreboding value; it stems from a circular conception of space and time, so that, at whatever point on the circle you are, whatever happens will happen again and what will happen is not so new any more and looks like the already-seen, the already-experienced. Another aspect is even more difficult to apprehend by logical minds: the idea that such an abstract experience as dreaming, can possibly be a way to capture the outer world and tangible realities. However, there is widespread belief that the therapeutic properties of plants, which in all places are part of a very impressive pharmacopoeia, can be revealed in the course of dreaming. The Delaware Indians, for instance, say that they have been informed in a dream about the healing properties of Canadian helianthus (*Heliantherium canadense*) used as a poultice to cure sore throats. The ethno-botanist E. Barrie Kavash³⁴ shows that such an approach refers to a global philosophy based on the principle of universal harmony: "The American Indian world view generally considered all of life a circle, and within the sacred circle, each person worked to keep things in a balance. Illness often caused, or was caused by, a lack of balance, hence special attention and understanding were necessary to regain one's well-being. Countless generations of searching within North American environments brought the understanding of many kinds of organisms useful to restore this balance [...] Dreaming was a guiding principle in divining sources of wisdom, from organisms and treatments to pathways of ceremonies and religious concepts. Remarkable dimensions of knowledge travel through dream channels".³⁵

In a rather comprehensive book dating back to 1928 about the use of plants among the Chippewa (Ojibwa), Frances Densmore also propounds the idea that the belief in a dreamlike revelation of the medicinal properties of plants should be backed up empirically: "It must be conceded that the use of plants by the Indians was based upon experiment and study. The Indians say that they "received this knowledge in dreams", but the response of the physical organism was the test of a plant as a remedy", and he adds "As the physical organism is the same in both races it should not be a matter of surprise that some of the remedies used by the Indians are found in the pharmacopoeia of the white race".³⁶

Thus we can see that the Amerindian peoples, just like most other traditional peoples, there have been two main ways to have access to knowledge; they were not opposed, but rather complementing each other at all times. The first one is more intuitive, introspective,



being largely channelled by dream and visions - it corresponds to the ideal of an immediate apprehension / understanding of the world and to "the yearning for the lost paradise"; the second one is more empirical, possibly more experimental, being based on the natural world, especially that of animals, plants, etc. that spontaneously follow the "Natural laws". Thus the Ojibwa of Lake Nipigon claimed that they had discovered a remedy facilitating childbirth by observing a pregnant female moose³⁷. Like many arctic and sub-arctic populations, the Parry Island Ojibwa, in Georgian Bay, those of Lake Nipigon, hold the bear in high regard: it is "very close to men"³⁸, it is an "intellectual guide", a permanent inspirer; they owe him in particular the discovery of edible berries - it likes them - and hundreds of medical plants³⁹ such as sage, balsam, the gum of several species of conifers, etc., that can cure colds or snake bites, treat constipation, etc.

Altogether, the Amerindians had a vast, accurate and well-specified knowledge of their natural environment and they could make the best of it. Using data borrowed from J R. Caldwell⁴⁰, the American anthropologist Peter Farb writes: "at the time when the explorers reached the Great Lakes region, the descendants of this antiquated population used two hundred and seventy-five vegetable species on a purely medical basis, a hundred and thirty as food, thirty-one for magic practice, they smoked twenty-seven sorts of them, they used twenty-five as dyes, eighteen in drinks and as perfumes, and fifty-two more for various uses"⁴¹. Richard A. Yarnell⁴² analyzes 364 vegetable species used traditionally by the Indians of the Great Lakes region, among which many mushroom species.⁴³

James Redsky and Norval Morriseau, both members of the Ojibwa community, emphasise the role of the bear in the creation of the "Great medicine society" or the *Midewiwin* of the Ojibwa. The bear is indeed the being which, with great difficulty, has travelled across the four underworlds and, coming on earth, planted in the middle of the *mide-wigan* -the *Midwiwin* ritual lodge- the tree, as a symbol of eternal life and the centre of the ritual⁴⁴ area. The *Midewiwin*, which is undoubtedly Canada's first "medicine society", was one of the most complex solutions developed by the Great Lakes Indians in response to the threats and aggressions imposed by colonists. Among such aggressions, the importation of microbes and alcohol were probably the worst as they made many more victims than wars. Some diseases (including smallpox, and pulmonary illnesses, etc.), made worse because of the promiscuity prevailing in religious missions, decimated ethnic communities from the 17th century onwards.

Midewiwin formed itself probably at the end of the 17th century in Chequamegon -which was then the Ojibwa "capital" on the southern shore of Lake Superior- as an esoteric hierarchical society with therapeutic objectives. This institution provides evidence of the remarkable ability of Amerindian societies -in particular the Ojibwa- to adapt. In some way, the idea was to counterbalance de-

trimental foreign influences and, even more, to combat diseases; the *mide* (or *mite*) -the men and women who were members of this society- made up a "clergy" to whom this therapeutic knowledge and ritual songs had been transmitted. But they were also the guarantors of the historical and mythical tradition of the group, symbolised by a shell recalling the Atlantic origins of the Ojibwa, and engraved in the form of pictograms on birchbark scrolls⁴⁵: "As the story of the migration became an integral part of the original legend, the *mite* priesthood, wishing to maintain a written record of the historic trek, traced symbolic "maps" [...] onto birchbark scrolls. Such migration charts were as important to a priest "library" as his song scrolls, medicinal recipes, and ritual instruction charts, for, in joining the Society, the *mite* became responsible for more than pharmacopoeia and cosmology. As "preserve-man" (*kanawencikewinini*), he was also expected to retain knowledge of the Ojibwa past".⁴⁶

Each of the eight society grades could be accessed after a long period of education, an initiation taught by an "elder" and paid in kind or, in more recent times, in cash. Thus the *mide* had the occult power of curing by learning a repertory of healing songs and by developing a thorough knowledge of the therapeutic virtues of plants :

"The medicinal use of herbs was handed down for many generations in the *Midewiwin*, the Grand Medicine Lodge of the Chippewa. It is a teaching of the *Midewiwin* that every tree, bush, and plant has used," noted Frances Densmore in 1918 ^{47, 48}.

In a world that had become hostile, the *Midewiwin* society had to insure individuals and communities that they represented a hope for some "well-being", or at least of a "better-being", according to the enduring principles of an overall philosophy of relational harmony including, as we saw above, all living beings and the whole cosmos. The rituals and creeds associated to the *Midewiwin* combined elements drawn from pre-existing shamanism and others borrowed from Christianity, taken over and vested with a new meaning. The *Midewiwin* gathered strength in resistance to Christianity, being rightly associated to the most negative aspects of colonisation⁴⁹.

Obviously, resorting to systems such as *Midewiwin*, even if they assume new, syncretistic forms, are still linked to ancient cultural features. All traditional societies create spaces and times for celebration and revelling, breaking the rules - of anomy - which, through music and dance and consuming psychotropic substances, give access to what Westerners, who are also in quest of other more pleasant worlds, call "artificial paradises". This condition can be obtained, for example, by using hallucinogenic mushrooms ; for that purpose, the Indians of the Great Lakes give preference to the fly agaric (*Amanita muscaria*)⁵⁰. A myth tells how a young Ojibwa discovered, on the occasion of a casual journey in the Other world, the psychedelic virtues of the "magic mushroom", this being the expression used by this ethnic community for this red mushroom with



white spots which is so ubiquitous in the imagination of so many Western peoples⁵¹ and other traditions. This discovery was the origin of a full-blown cult with priests and zealots.

As there is a correspondence, an equivalence, or even a unity by nature between all the elements -even when dissociated from one another- of Creation, it is also logical and even rational, to observe that the truth of a part can be recognised in another part. The ideal world -or rather the world of mental ideas- is located beyond the world where we live, and the solutions to the problems of whatever nature that disturb it can be found only in this "land of no evil" -which is the name given by the Tupi-Guarani of Southern America to this "paradise"⁵²- or, at least, in the non-human world.

Among these "problems", these reasons for disharmony, malfunctioning, some are related to natural mechanisms, others to social life, and others to the psycho-physiological evolution of human beings. The Ojibwa believe that the new-born is already endowed with free will and his/her strongest yearning is to find his/her way back to the world of spirits, via his/her mother's womb. The idea is therefore to rouse his/her interest in this world in the first hours of life, to induce him/her to stay with us because of all the pleasures this world can offer. It is only after some time that he/she will be given a name -which, as mentioned above, will often be revealed in a dream- that will give him/her full membership of the living and the social community. A long time before Freud applied this principle to Western societies, traditional peoples -and in particular the Amerindians- had established that "life is full of crises"⁵³ and puberty is a stage in life that is very hard to overcome. The transformations, the maturation of body functions experienced by adolescents run parallel with a disruption of psychological balance who, very often during this phase of life, is found day-dreaming and engrossed in his/her thoughts. This period also corresponds to the almost irreversible transition from "pleasure" to "reality" as the principle governing life.

In all traditional societies, masculine and/or female puberty is marked out with rituals tending to bring to light and enhance the true personality of individuals. For most Indians in North America, this was the time for the "quest for the vision" that the Sioux called *hanblechia*. While children were encouraged to dream, the "great vision" was an event of such importance for the adolescents that the Ojibwa considered that: "*The first period of life, childhood and youth, was a time for preparation and the quest for the vision*".⁵⁴

The adolescent⁵⁵ would leave for an isolated place (woods for North American Indians, the top of a hill for the Indians of the Plains) and fast for several days until he would have the visit of "spirits". B. Johnston tells us about the deep meaning of this quest: "*In solitude he endeavoured to bring his inner being and body together in accord as he attempted at the same time to be conjoined with the earth and the animal creatures and plant beings who resided in the place of vision. To be at one with the world, or*

to discover one's meaning through peace and silence, was not easy".⁵⁶

The objective is finding oneself again, not through self-analysis, but, on the contrary, by merging into the environment. This provides a better knowledge of ourselves and, at the same time, of the rest of Creation. For this reunion, the individual has to be freed from biological laws (fasting) and social laws (solitude and reclusion) which are necessary in this life but impose restraints and limitations on us; our "fear-apprehension" must replace our "understanding-apprehension" of the world.

The state of physical deficiency due to fasting induces visions⁵⁷ -some might say "hallucinations"- which, for traditional peoples and for psychoanalysts, betray our suppressed yearnings and our secret pulses, and allow us to evaluate a form of collective education that has to cope with more personal genetic factors. If the aim of education is to have boys and girls comply with some model of a "basic personality" corresponding to specific choices, but also, -possibly above all else- to the constraints of a given environment, it never shies away from manifestations of deviation and marginalisation. These are brought to light in visions and deliberately accepted as such by the community⁵⁸.

The vision determines the life of the visionary; for instance, he who dreams of *Pawaganaks*, the "creatures out of dreams", is to become a shaman. Other forms of visions were the foundation of specific powers in adult life. For instance, D. Jenness reports about the story told by an Ojibwa from Parry Island in the 1930's; the tale also shows that a dream, a vision, being out of any space and time, can take us back to the origin of Creation: "*I had a friend on the Indian reserve at Shawanaga, a splendid fisherman and hunter, who told me before he died that he had acquired his skill through a dream in boyhood. He had dreamed that the land was partly covered with water, which extended to where one may see today a line of boulders; that the country was full of islands but had few inhabitants, that animals were so plentiful, and so tame, that they continued grazing, even when the Indians approached close up to them; and that he himself, could move with great rapidity from place to place*".⁵⁹

All cultures develop a specific "grammar of the living", a code understood by everyone and allowing to structure the world, to talk about it and deal with it; at the same time, there exists a necessity to invent a model to interpret imaginary worlds; this model takes in particular the form of a "key to explain dreams", a demonology whose foundations are universal -the human body and its functions- and that obviously exist under similar forms in all human societies. To be meaningful and efficient, the dream cannot remain a personal matter; as any manifestation of the living (cultural and/or natural), it should be considered in a holistic context that encompasses all of the human and non-human world; it should be seen basically



as a means for communication and therefore to understand the meaning of the world, the other people and oneself.

These necessities imply another necessity: viz. to identify and give official status to specialists of the "transition" from one world to the other one, mediators, i.e. specialists of dreams and visions, people capable of deciphering and interpreting them to make them meaningful: they are the shamans.

D. Jenness reports about a myth that tells how the Ojibwa from Parry Island describe the establishment of the first shaman. The Ojibwa have created the figure of *Nanabush*⁶⁰, the *trickster*⁶¹, the son *Wenonah*⁶², a demi-woman and *Epingishmook*, the Spirit of the Western Wind, a creature who is altogether a kind of obstetrician for thoughts, a demi-god and a psychopump, able to combine what is basically incompatible by creating -but not as a god but rather as a medium between humankind and deity- a world that is as "beautiful, ordered and harmonious" as possible. To achieve this, he will have to challenge his own father in a fantastic struggle ending up as a draw. To symbolise and stabilise this new situation of balance -it will then be everyone's duty to maintain it- *Epingishmook* will present his son with the sacred Pipe as an object quintessentially symbolising the way of living and thinking that is proper to the American Indians.

When offering the Pipe, *Epingishmook*, blowing from the Realm of the Dead (the West) establishes the necessary link between the world of the Living and the other worlds which are invisible. The Pipe is the symbol of the shamanic functions of *Nanabush*, and all other shamans. The Pipe is like a microcosm enabling people to communicate with the rest of the world, human and non-human, visible and invisible. Smoking the Pipe is a warrant to strike an ideal balance that assumes various forms. But the gift offered by *Epingishmook* to his son *Nanabush* endows him with a basically shamanic power / knowledge, enabling him to enthuse "order, harmony and beauty" to Creation, in compliance with the original project of the Great Spirit. The Ojibwa living on Parry Island claimed that it was *Nanabush* who, for instance, had endowed numerous plants, with curative powers so that human beings could live many many years...

The Sioux *Hehaka Sapa* provided information about the symbolic value of the Pipe : "*With this mysterious Pipe you will be able to wander on the Earth as the Earth is your Mother and your Grandmother and she is hallowed. Each step that you take on it should be as a prayer. The base of this Pipe is made of red stone; it represents the Earth. This young buffalo engraved in stone and looking to the centre represents the four-legged animals living on Earth. And the twelve feathers hanging from the place where the pipe* is plugged into the base* represent Wambali Galeshka, or the Spotted Eagle. They represent the Eagle and all the winged creatures living in the air. All these peoples and all the things in the*

*universe are linked to you as you are smoking the Pipe; and all of them send their words to Wakan Tanka, the Great Spirit. When you pray with this pipe you pray for all the things and with them".*⁶³

This "philosophy of the Pipe" expresses itself through a specific life ethic. Having the Pipe in your hands, smoking it is a religious act that creates a bond and ties all elements of the Creation together. People smoke the sacred Pipe as a prayer, binding individuals to the invisible world, to draw up an agreement between human beings who are separated by conflicts⁶⁴.

This ritual as most rituals entails respect for all creatures, a feeling of communion with natures, even if life is characterised by diversity. The master of ceremony, who is shaman, operates at all levels, human and non-human, visible and invisible, whenever order is jeopardised, in various areas such as the weather, objects or people being lost, lovers quarrelling, and obviously in case of illness, whether physical or mental, etc. He assumes all the functions that doctors have in Western societies, being at the same time an expert phyto-therapist, a psychoanalyst, a priest, a political leader or an officer contributing to the government of the community, etc.

In accordance with general conceptions and philosophy, the functions of each component of Creation could not possibly be separated from one another; Creation is a reality and this fact -which is both scientific and intuitive as much as intuitive- is duly acknowledged and serves as a justification for the shaman's function and an explanation for its manifestations. The shaman helps society to be *ecological* (regulating the relationship with the non-human environment), *religious* (relationship with the invisible) and *human* (relationship with the other human beings). This threefold function corresponds to the three forms of balance that every human society should strive to uphold: the "order", "harmony" and "beauty" of the world, entailing an ideal of the "proper measure" and a condemnation of excesses...

The shaman assumes a key position indispensable for the proper course of the world and society. He operates as the embodiment and the repository of a way of being and thinking, he symbolises and expresses the ideal of the "threefold balance" characteristic of Amerindian societies. This is a way to claim implicitly that all traditional societies -not only the Amerindian ones that serve as the main reference here- harbours and recognizes characters, both male and/or female, whose function is to maintain this balance and these harmonies of all natures, and who has the power of having access to knowledge. Functions and power may be shared, as is the case with the Ojibwa who make a distinction between several (from two to four) categories of shamans, each of them having specific attributes and therapeutic techniques⁶⁵, but we can everywhere identify "traditional" societies that have incorporated a shaman as an active component of their culture. We fully agree with Weston La Barre when he writes: "*Shamanism in its essence is both the most*



ancient and the most recent of religions as it is the de facto source of all religions".⁶⁶

We have seen that sources of knowledge are numerous and varied in traditional societies; some are purely empirical and they offer a deep-going knowledge of the environment; others are less steeped in reasoning, e.g. the fact of observing animals to make decisions about the diet or prophylactic practices. These peoples give pride of place to the unconscious, the dream as a substitute source of knowledge. The world of fantasy, when shared, gives rise to the myth as a true source of inspiration for everyday life as well as for ritual activities, so that the myth can be updated. We are obviously taken away from our criteria of rationality and scientific solidity. The dream and the "land with no evil" to which it gives access are clearly conceived as a place providing meaning and offering bliss⁶⁷, a place for a justification of beliefs. Werner Müller expresses this in clear terms: "*The Indian, does not content himself either with tradition, as other people, he needs to always nurture it with experience. This one culminates in dream, and throughout Northern America; throughout this continent, dream is the ultimate and decisive sign: dreams are at the origin of liturgies; they determine the selection of priests and bestow the status of shaman; they are the source of medical science [my italics] the name that will be given to children and taboos, they decide on wars, hunting parties, death sentences and the support to be provided, they are the only ones having right of access to eschatological obscurity*".⁶⁸

Such an approach is obviously based on a different conception of time, another conception of the bonds between human beings and the other creatures which are still remarkably consistent even though they do not comply with the strict criteria of rationality. A society is no longer "traditional" when powers are indiscriminately distributed among an excessive number of people, when it forfeits its holistic vision of the world and no longer considers that any disorder affecting a component of Creation -be it ecocidal (destroying a natural environment) or ethnocidal (destroying culture) or egocidal (destroying the person)- has necessarily an impact, however modest it might be, on the whole of Creation and thus jeopardises the sustainability of Creation.

Notes

1. Servier : 333.
2. One of the many purposes of this contribution is specifically to show that traditional communities, as shown in this expression, do not make a clear distinction between "reality" and "fantasy"
3. The term is used here in its etymological meaning, as derived from Latin *relegere* "collect" and *religare* "link up".
4. These data are borrowed from the work by Basil Johnston, the ethnologist of Ojibway communities: *Ojibway Heritage* (1976).
5. The Ojibway (also known as Ojibwa, Ogibwé, Chippewa) ranks third as a Native American ethnic community (in terms of numbers) in the USA and Canada, just after the Navajo in the South-West and the Cree in the North. Their traditional habitat includes the major part of the Great Lakes Area and also a vast portion of the territories north and west of Lake Superior.
6. Johnston : 13.
7. Due to lack of space, we cannot get into details about the various stages of the process of Creation. For further information, readers can refer to B. Johnston's work.
8. Johnston : 16.
9. Servier : 333.
10. According to mythology, a character named Ogauns – the archetypical figure of a shaman – laves the community in quest of immortality and his mission fails just as he was very close to his goal (Jenness, 1935).
11. Inverted commas are necessary in this context as data have relative value from the cultural point of view.
12. Johnston : 139.
13. The first world created by Kiche Manitu happened to be destroyed by the scorching heat from the sun.
14. Johnston : 139.
15. Homeostasis is traditionally defined as "the self-regulating process by which biological systems tend to maintain stability while adjusting to conditions that are optimal for survival" (Encyclopaedia Britannica). The process applies physiological constants (blood and lymph concentrations, blood pressure, etc.) independently from the variations of the external environment" (Dictionnaire Hachette de la Langue française).
16. An ecosystem is defined as "the elementary structural unit of the biosphere. It is composed of a part of the earth covered by land and water, having homogeneity from the point of view of topography, microclimate, botany, zoology, hydrology and geochemistry" (George, 1974 : 144-145).
17. Malaurie, 1985 : 152.
18. Lévi-Strauss, 1983 : 35.
19. Jenness, 1935.
20. Werner Müller, a German anthropologist who focussed his investigation on Native Americans, writes concerning the Algonkin in general: "The religious stance allowing the maintenance of these rituals is the fact that the Indians are convinced that they live in a world which is basically a house where everything is endowed with life. For Algonkins, nothing is just dead and everything in their environment that they can perceive with their senses as being reel have a life of their own." (Krickeberg, Müller... : 242).
21. The spelling used here is the spelling suggested by D. Jenness.
22. See, for instance, the "foetalisation theory" developed by the Danish anatomist L. Bolk and the commentary by the Hungarian anthropopsychanalyst G. Roheim (1967).
23. This idea is presented by G. Roheim as the "dual unity" concept (cf. Roheim, 1967).
24. J.-J. Rousseau, just as the Romantics he announced, was in the line of traditional thinking when he wrote : "What is even more cruel is that – as whatever progress made by man steadily widens the gap separating him from his primeval state – as we enlarge the stock of knowledge we acquire, we deprive ourselves of the means to capture the most important component ; in a way, excessive investigation on man has made us unable to have a good understanding of him" (1968 (1755): 7).
25. Eastern philosophies would rather claim that the point is to liberate oneself from desire but we can suggest that the fulfilment of all desires leads to an elimination of desire itself.



26. Freud referred to this tendency as "death drive" or "death instinct" (Freud, 1920).
27. Jung links up the images generated in dreams to the main mythical themes, the archetypes; in his opinion, as opposed to Freud's, dreams betray much more than just the aetiology of a case of neurosis. .
28. Spaces for the performance of rituals are often a symbolic reproduction of the mother's body. This is particularly clear in the case of the purification ceremony in the sweat lodge staged by numerous Native American communities. (see, for instance, Lame Deer, 1995).
29. Morriseau : 61.
30. Jenness : 47.
31. Tantaquidgeon : 91.
32. Ibid. : 51.
33. Ibid. : 105.
34. E. Barrie Kavash has founded in 1978 an ethnobotanical herbarium at the Institute for American Indian Studies in Washington, Conn..
35. Barrie Kavasch : 24.
36. Densmore : 322.
37. Morriseau : 52.
38. Jenness : 24.
39. See Morriseau : 55.
40. Caldwell, 1958.
41. Farb : 252-253.
42. Yarnell, 1964.
43. See Barrie Kavasch, 1996.
44. See Redsky : 102-103.
45. Concerning this, Gerald Vizenor, an Ojibway ethnologist, writes : "The Anishinaabeg drew pictures that reminded them of ideas, visions, and dreams, that were tribal connections to the earth. These song pictures, especially those of the Midewiwin, or the Grand Medicine Society, were incised on the soft inner bark of the birch tree. These birch scrolls of pictomyths and sacred songs are taught and understood only by members of the Midewiwin, who believe that music and the knowledge and use of herbal medicine extend life" (Vizenor : 35).
46. Vennum : 760.
47. Densmore : 322.
48. Barrie Kavasch : 66.
49. Sr. Bernard M. Coleman, a nun and ethnologist, expressed in 1929 the view that Midewiwin had been the main obstacle to Christianity as, for instance, after initiation, the young person "was pressed not to accept any of the teachings provided by the religions of other races and not to disclose any of the secrets about Midewiwin" (Coleman : 45).
50. For more details, I refer to my paper : Navet, 1988.
51. The fly agaric is a common item for Xmas decoration and fantasy, appearing on logs, in fir-trees; in the tales ranging from Alice in Wonderland to the Smurfies, this mushroom is often associated to gobblins, and to fantasy in folk representations, both ancient and modern.
52. Cf. H. Clastres, 1975.
53. Radin : 213.
54. Johnston : 139.
55. It seems that only boys were involved in this "quest", as the Native Americans generally consider that women are naturally closer to natural forces and the "world of spirits", and, due to potential motherhood, they are essentially "shamanic" in nature.
56. Johnston : 125.
57. D. Vazeilles offers a scientific interpretation for this cultural fact: "Hypoglycaemia, dehydration, hyperactivity, insufficient sleep, over-oxygenation or von the contrary, violent exposure to extreme tempera-
tures and the ensuing feeling of exhaustion have an impact on the nervous system causing a modification of the mode of perception of reality" (Vazeilles : 50).
58. A famous example of this devious type of behaviour in Native American societies is that of the male transvestite (known in French under the generic term *berdache*) and represented in numerous communities, though each of them may use a proper term (*agokwa* among the Ojibway, *winkte* among the Sioux, etc.).
59. Jenness : 49.
60. We find several spellings for the name of this godlike character of the Ojibway: *Nanabozho*, *Nenebush*, *Nanabush*, etc.
61. The trickster is a ubiquitous character in Native American traditions ; he serves as a middleman between "spirits" and human beings, having human sensitivity, experiencing their contradictions and their excesses, coming very close to absurdity and suffering a form of madness on the verge of wisdom, which gives them the power to bring harmony to the world and its embellishment.
62. Wenonah is *Nokomis's* daughter, the "grand-mother" who is, according to some versions, a figure of the moon.
63. *Hehaka Sapa*, 1953 : 31-32.
64. People smoked the Sacred Pipe in particular when treaties were ratified between the colonists and the resisting Amerindian communities..
65. Following the classification provided by D. Jenness (1935) concerning the Parry Island Ojibway, *wabeno* were often traditional practitioners using medicinal plants, making "lucky charms" (for hunting, love, etc.) and interpreting dreams (when in trance) ; *les kusabindugeyu* (or *nanandawii*) were visionaries, "diviners" who knew how to cure by suction ; *djiskiu* (or *djasakid*) were diviners and healers, and their typical technique was the 'shaking lodge', a structure made of birch bark in which the shaman could "summon" the spirits that then caused the edifice to shake (see the above-mentioned authors and Grim, 1983). We should also mention the category of *mede*, or Midewiwin "priests".
66. La Barre : 352.
67. A comparison with the Christian tradition of the Garden of Eden seems to be appropriate here.
68. Müller : 247.



References

- BARRIE KAVASCH E. (1996) *American Indian Earth Sense, Herbaria of Ethnobotany and Ethnomycology*, Washington, Conn., Birdstone Publishers, The Institute for American Indian Studies.
- CALDWELL J. R. (1958) Trend and Tradition in the Prehistory of Eastern United States, *American Anthropological Memoir*.
- CLASTRES H. (1975) *La Terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Editions du Seuil.
- COLEMAN B. (1937) The religion of the Ojibwa of North. Minnesota, *Primitive Man*, X, 33-57.
- DENSMORE Frances (1928) Uses of plants by the Chippewa Indians, *44th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1926-1927*, 275-397.
- (1980) *Dictionnaire Hachette de la langue française*, Paris, Hachette.
- FARB Peter (1972) *Les Indiens, Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, Paris, Seuil.
- FREUD S. (1981) Au-delà du principe de plaisir, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- GEORGE P. (1974) *Dictionnaire de la géographie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GRIM J. A. (1983) *The Shaman, Patterns of Siberian and Ojibway Healing*, Norman, University of Oklahoma Press.
- HEHAKA S. (1953) *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, Payot.
- 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 n°17*.
- JOHNSTON B. (1976) *Ojibway Heritage*, Toronto, McClelland & Stewart.
- JUNG C. G. (1967), *Métamorphose de l'âme et ses symboles, Analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie.
- KRICKEBERG W., MÜLLER W., TRIMBORN H., ZERRIES O. (1962) *Les religions amérindiennes*, Paris, Payot.
- LA BARRE W. (1972) *The Ghost Dance, The Origins of Religion*, New York, Dell Publishing Company.
- LAME DEER A. F. (1995) *Le cercle sacré, mémoires d'un homme-médecine sioux*, Paris, Albin Michel.
- LEVI-STRAUSS C. (1983) *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- MALAURIE J. (1985) Dramatique de civilisations : le tiers monde boréal, *Hérodote*, 4e trimestre, n°39, pp 145-169.
- MORRISSEAU N. (1965) *Legends of my People, The Great Ojibway*, Toronto, The Ryerson Press.
- NAVET E. (1988) Les Ojibway et l'amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*) - Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord, *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXXIV, pp 163-180.
- Radin, Paul, 1914, *Some Myths and Tales of the Ojibwa of South Eastern Ottawa*, Government Printing Office Bureau (Canadian Geographical Survey, Memoir 48, n°2, Anthropological Series).
- ROHEIM G. (1967) *Psychanalyse et anthropologie, Culture-personnalité inconscient*, Paris, Gallimard.
- ROUSSEAU J.-J. (1968) *Discours. Les lettres et les arts. Les origines de l'inégalité*, Paris, Bordas.
- SERVIER J. (1964) *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont.
- TANTAQUIDGEON G. (1995) *Folk Medicine of the Delaware and Related Algonkian Indians*, Harrisburg, Commonwealth of Pennsylvania, The Pennsylvania Historical and Museum Commission.
- VAZEILLES D. (1986) Communication avec les esprits et identité culturelle. Exemples Sioux, *Revue Languedocienne de Sociologie-Ethnologie*, mai, 47-59.
- VENNUM Jr. T. (1978) Ojibwa Origin-Migration Songs of the mitewiwin, *Journal of American Folklore*, 753-791.
- VIZENOR G. (1984) *The People named the Chippewa*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- YARNELL R. A. (1964) Aboriginal Relationships Between Culture and Plant Life in the Upper Great Lakes Region, *University of Michigan Anthropological Papers*, 23, 1964.

