

LE CHAMANISME — ET LES CHAMANISMES — DANS LES TRADITIONS DU PACIFIQUE NORD

Marie-Françoise Guédon¹

Dans l'état actuel de la recherche sur les sociétés et cultures amérindiennes d'une part, et sur les traditions chamaniques d'autre part, ces dernières apparaissent comme des complexes comparables quoique très différents d'une culture à l'autre. L'importance de ces différences n'a pas fait jusqu'à présent l'objet de discussions d'envergure, car la plupart des recherches, dont l'étude monumentale de Mircea Eliade et les travaux de ses successeurs comme Joan Halifax, partent de l'hypothèse relativement ancienne et désormais classique selon laquelle toutes les traditions dites chamaniques se réfèrent plus ou moins directement à un même substrat culturel². Or cette hypothèse,

¹ Marie-Françoise Guédon est ethnologue, professeure d'anthropologie au département des sciences religieuses de l'Université d'Ottawa.

² Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, deuxième édition, 1968, pp. 14-15; Joan Halifax, Shaman, *The Wounded Healer*, New York, The Crossroad

plus acceptable pour les historiens de la religion que pour les ethnologues, ne fait plus l'unanimité; je pense qu'elle devrait être revue et corrigée à la lumière des nouvelles données ethnographiques qui ont été recueillies depuis une vingtaine d'années, en particulier celles qui nous viennent des ethnologues s'intéressant de façon précise autant aux techniques et méthodes chamaniques qu'au contenu des croyances et des cosmologies³.

Nous savons que les traditions chamaniques pénètrent et sous-tendent, dans nombre de sociétés dont les Premières Nations canadiennes, tout le pan intellectuel des relations avec le surnaturel. Mon propos ici n'est pas d'explorer les relations entre un contexte culturel donné et les traditions chamaniques qui en font partie, de «situer le chamane dans son milieu culturel»⁴ bien que ce soit un travail qui reste à faire pour la grande

Publishing Company, 1982, p. 5; Michael Harner, *The Way of the Shaman: a guide to power and healing*, San Francisco, Harper and Row, 1981, pp. ii-ix; Ake Hultkrantz, *The religions of the American Indians* (traduit de l'allemand par Monica Setterwa), Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1979; A. Lommel, *Shamanism*, New York, McGraw Hill, 1967.

³ Voir par exemple James Dow, 1972.

⁴ Selon l'expression d'Eliade, *op. cit.*, p. 10.

majorité des sociétés autochtones de ce continent. Je voudrais plutôt démontrer, à l'aide des résultats de mes recherches sur l'ensemble de la côte du Pacifique Nord, que les traditions chamaniques en cause sont essentiellement distinctes les unes des autres et, dans le même mouvement, qu'elles résistent au temps; ensuite, je voudrais suggérer que ces hypothèses, si elles se vérifient, ont des conséquences concrètes pour les peuples autochtones.

Le Pacifique Nord est une région remarquable en ce qu'elle contient différentes aires culturelles — et différentes zones climatiques et biologiques — qui se rapprochent les unes des autres jusqu'à se rencontrer au niveau du détroit de Béring d'où elles s'étalent en deux éventails symétriques de part et d'autre de l'océan Pacifique et de l'océan Arctique. Peu de régions sur le globe peuvent nous offrir pareille richesse linguistique, technologique, politique, artistique et religieuse⁵. Uni aux

⁵ André Leroi-Gourhan, *Archéologie du Pacifique-Nord, Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique*, Paris, Institut d'ethnologie, 1946, pp. 488-514; William Fitzhugh et Aron Crowell (eds.), *Crossroads of Continents*.

autres par la mer et les fleuves, séparé par les montagnes et les distances, chaque groupement humain s'est développé de façon relativement isolée, chaque archipel, chaque vallée correspondant à une culture historique distincte. Les isolats linguistiques sont nombreux: les dépôts archéologiques indiquent des développements locaux continus sur plusieurs millénaires⁶.

Or, si la diversité linguistique est évidente, la diversité culturelle est beaucoup moins visible, du moins au premier abord. En effet, les ensembles technologiques se répartissent suivant les zones écologiques et géographiques, de telle sorte qu'ils forment deux aires concentriques en partant du littoral

Cultures of Siberia and Alaska, Washington, Smithsonian Institution, 1988.

⁶ Don E. Dumond, *The Eskimos and Aleuts*, Revised paperback edition, Thames and Hudson, London, 1987; Richard Inglis et George MacDonald (eds.), *Skeena River Prehistory*, Ottawa, Musée National de l'Homme, Série Mercure no 87; Roy Carlson (ed.), *Indian Art traditions of the Northwest Coast*, Burnaby, B.C., Simon Fraser University, 1983, pp. 13-22; Aron Crowell, «Prehistory of Alaska's Pacific Coast», dans Fitzhugh et Crowell (eds.), *op. cit.*, pp. 130-140; S.A. Aruntianov et William Fitzhugh, «Prehistory of Siberia and the Bering Sea», dans Fitzhugh et Crowell (eds.), *op. cit.*, pp. 117-128.

nord, occupé par des chasseurs de mammifères marins (kayak et autres embarcations de peau, harpons, maisons semi-souterraines, lampes de pierre, entre autres) et du littoral sud, occupé par des pêcheurs de saumon (canots sculptés dans des troncs d'arbre, filets et hameçons, grandes maisons de planches, travail du bois et de l'écorce de cèdre). Au nord comme au sud, les villages côtiers, complétés par des camps de pêche et de chasse saisonniers, sont occupés par une population relativement importante et quasi-sédentaire⁷. À l'intérieur des terres, par contraste, nous avons affaire à des semi-nomades qui vivent en petits groupes mobiles, qui dépendent de la chasse au gros gibier et de la pêche du côté américain, et de troupeaux de rennes en voie de domestication du côté sibérien⁸. Sur le plan social, les caractéristiques culturelles se répartissent d'après les mêmes divisions; le littoral voit le développement de lignages et de clans hiérarchisés qui donnent à l'aristocratie le contrôle

⁷ Fitzhugh et Crowell, «Crossroads of Continents, Beringian Oecumene», dans Fitzhugh et Crowell (eds.), *op. cit.*, pp. 9-16; Leroi-Gourhan, *op. cit.*, pp. 5-21.

⁸ Leroi-Gourhan, *op. cit.*, pp. 118-119, 508-509.

politique et économique de leurs communautés, en particulier du commerce qui relie et oppose les groupes voisins, pendant que les gens du commun s'organisent tantôt autour des groupes de parenté, tantôt autour des chefs de village ou de maison. Il existe un peu partout une forme d'esclavage et on assiste à la mise en place d'un groupe d'hommes plus ou moins spécialisés dans les raids et la défense militaire de leur village⁹. À l'intérieur des terres, par contre, les sociétés sont moins formelles, plus égalitaires, au point que le concept de chefferie en arrive à s'estomper. Les structures de parenté dominent le paysage social. On ne trouve presque pas de spécialisation, même sur le plan religieux ou cérémoniel, en dehors de la reconnaissance de talents individuels et des prérogatives de l'âge¹⁰.

⁹ Fitzhugh et Crowell (eds.), *op. cit.*

¹⁰ Fitzhugh et Crowell (eds.), *op. cit.*; John Ives, *A theory of Northern Athapaskan Prehistory*, Boulder et San Francisco, Westview Press et Calgary, University of Calgary Press, 1990, pp. 69-124; Verne Ray, *Cultural Relations in the Plateau of Northwestern America*, publication of the Frederic Webb Hodge Anniversary Publication Funds, vol. 3, Los Angeles, Southwest Museum, 1939.

Le contraste entre les sociétés riveraines et les sociétés de l'intérieur est si prononcé que la plupart des auteurs assignent les unes et les autres à deux séries d'aires culturelles distinctes: d'une part, les aires de la côte du Pacifique (ou côte Nord-Ouest), du Pacifique Nord (ou détroit de Béring) et de la Sibérie maritime et, d'autre part, l'aire des plateaux et celle du Subarctique occidental et celle des pasteurs et chasseurs de la taïga asiatique¹¹. Or il se trouve que ces grandes divisions ne recourent pas du tout les divisions linguistiques, au contraire. Plus de la moitié des familles linguistiques sont divisées entre un aspect riverain et un aspect intérieur. Par exemple, les Tchoukchis et les Koriaks sont représentés par deux aspects culturels différents: celui de pasteurs, gardiens des troupeaux de rennes et celui de chasseurs de mammifères marins. De même, chez les Amérindiens, les Salish, les Tsimshian, les Tlingit et les Dénés, entre autres, disposent d'une double culture.

¹¹ Voir, par exemple, Philip Drucker, *Cultures of the North Pacific Coast*, San Francisco, Chandler, 1965.

La thèse d'une continuité culturelle entre la côte sibérienne et la côte américaine, ou encore entre tous les peuples riverains du Pacifique Nord, sur les plans cérémoniels, artistiques, mythologiques et religieux, a fait l'objet de nombreuses études. Mais celles-ci se sont bornées aux aspects matériels, visibles et généraux des traditions en cause. En ce qui concerne par exemple des traits aussi divers que la présence de sociétés secrètes, l'emploi de masques rituels, ou le rôle religieux des chefs, les ethnologues reconnaissent aujourd'hui une divergence considérable dans la nature même de traits qui peuvent n'avoir en commun que les termes dont nous nous sommes servis pour les comparer et les catégoriser. Dès que nous retournons à leur signification locale, ces catégories s'effondrent¹². Mes propres

¹² Verne, *op. cit.*; Michael Krauss, «Many Tongues, Ancient Tales», dans Fitzhugh et Crowell (eds.), *op. cit.*, pp. 145-150. Joan Townsend, «Ranked Societies of the Alaskan Pacific Rim in Alaskan Native Culture and History», dans *Ethnological Studies*, vol. 4, Osaka, National Museum of Ethnology, 1980, pp. 123-156, Dorothy Ray, *Eskimos Masks, Art and Ceremony*, J.J. Douglas Cancouver Ltd, 1975 [1967], pp. 81-90; Margaret Lantis, «Alaskan Eskimo Ceremonialism», dans *Monographs of the American Ethnological Society*, vol. 2, New York, J. Augustin Publisher, 1947, pp. 113-115-118; Marie-Françoise Guédon, «La

recherches dans la région m'ont amenée à formuler l'hypothèse que les traditions philosophiques et religieuses, les traditions chamaniques en particulier, loin de refléter les contacts, la diffusion et le brassage culturel que suppose la répartition des connaissances technologiques et des traits sociaux, sont, au contraire, extrêmement diversifiées et qu'elles suivent de très près les regroupements linguistiques.

Cette diversité n'apparaît pas dans les ouvrages classiques de synthèse qui ont tendance à accepter sans discussion l'idée d'une grande tradition chamanique ancienne et donc plus ou moins homogène¹³. Dans la même lancée, des auteurs comme Hultkrantz auront recours à l'idée, déjà suggérée par Eliade, d'une dégradation ou d'une décadence des traditions chamaniques lorsqu'on s'éloigne de certains centres, pour

formation des sociétés secrètes amérindiennes de la côte nord-ouest», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIV, no 2, 1984, pp. 35-45.

¹³ Voir par exemple Ruth Underhill, *Red Man Religion*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1965, pp. 82-95.

amoindrir la signification des différences locales¹⁴. C'est un point de vue que peu d'auteurs défendent aujourd'hui.

Il est vrai que tout autour du Pacifique, on retrouve dans chaque communauté des hommes et des femmes qui se distinguent du reste de la population par leurs talents de guérisseur, talents qui, d'après les dires de la communauté, résultent des contacts que ces gens ont avec des «esprits» et leur permettent d'intervenir sur demande et contre paiement, publiquement ou en privé, dans les affaires spirituelles de leurs voisins, y compris santé, chance et beau ou mauvais temps. Le contexte rituel des sociétés côtières est souvent complexe: présentations cérémonielles des blasons et autres privilèges des nobles à l'occasion des funérailles, rituels d'initiation, danses des sociétés secrètes, cérémonies d'intronisation des chefs, ainsi que les activités de plusieurs sortes de ritualistes qui laissent toujours, cependant, une place bien marquée au guérisseur¹⁵.

¹⁴ Hultkrantz, *op. cit.*

¹⁵ Marie-Françoise Guédon, «Problèmes de définition du chamanisme chez les Amérindiens de la côte du Nord-Ouest, l'exemple des Tsimshian», dans *Culture*, vol. 2, no 3, 1988, pp. 130-141.

Les populations de l'intérieur sont moins complexes et leurs pratiques chamaniques ont moins de concurrence sur le plan cérémoniel. Mais sur cette toile de fond relativement homogène, se dessinent bientôt des traits contrastés: dès que l'on touche aux modes d'intervention, méthodes et techniques chamaniques, dès que l'on fouille les définitions de base de termes comme esprit, pouvoir, âme, dès que l'on considère les valeurs et concepts qui sous-tendent les diverses visions du monde chamanique, l'ampleur et la richesse des différences entre des cultures pourtant voisines apparaissent.

Bien qu'il soit délicat de les prendre hors de leur contexte culturel et de les résumer sans porter atteinte à leur signification, certaines notions-clés des traditions chamaniques nous permettent d'entrevoir la profondeur des divergences auxquelles nous faisons face. La notion d'esprit est l'une de celles-là. Nous nous bornerons ici à six des grandes familles linguistiques que l'on trouve du côté américain: Salish, Wakashan, Tsimshian, Haida, Tlingit et Déné (ou Athapabaskan), étant entendu que la

démonstration pourrait se poursuivre avec les Esquimauds du Pacifique (apparenté aux Inuit canadiens), les Aléoutes, les Tchukchis et les Koriaks de la Sibérie et ainsi de suite.

Les Salish de la côte et les Salish du plateau partagent une conception de ce que nous appelons «esprit» qui fait de ces entités des êtres personnalisés, indépendants, doués d'intelligence et même du sens de l'humour. Appelés «mes partenaires», «mes amis», «mes anges gardiens», ces entités ou *Sulia* viennent au chamane, ainsi qu'à la plupart des adultes, avant ou durant les rituels de puberté, où la prière joue un rôle important, ou au terme d'une quête ardue qui inclut jeûne, chasteté, solitude, bains glacés, froid et fatigue. Les enfants sont initiés très tôt dans leur vie aux modalités d'une telle entreprise et à sa nécessité puisque c'est par l'entremise de ces esprits qu'ils recevront les pouvoirs, *Siwin*, un terme qui désigne aussi la connaissance, dont ils tireront à la fois leur gagne-pain et leur identité sociale, c'est-à-dire leur vocation. Plus tard, les chamanes se serviront de ces contacts avec les «esprits»,

devenus leurs assistants, pour faciliter leur manipulation des maladies, malchances et autres malheurs qui s'abattent sur leurs clients. Le monde des esprits suscite un grand respect; on l'aborde sur le mode méditatif, affectif, intime et, souvent, confiant. Les méthodes chamaniques font appel à la prière, au silence, à l'imagerie mentale guidée par des rites simples. Les divers états de conscience utilisés par les chamanes vont du silence intérieur jusqu'à la transe légère: le guérisseur reste conscient et garde le contrôle des opérations¹⁶.

Les Wakashan se divisent entre Nootka (Nuu-cha-Nulth) et Kwakiutl, deux groupes insulaires et côtiers qui n'ont pas de correspondant à l'intérieur du continent. Les traditions chamaniques de ces deux sociétés font peu de cas des relations personnelles avec des esprits tutélaires puisque le terme esprit désigne chez eux des manifestations locales et sporadiques d'une

¹⁶ Homer Barnett, *The Coast Salish of British Columbia*, Eugene, The University of Oregon Press, 1955; Michael Kew, «Coast Salish healing ritual», dans Don Abbott (ed.), *The World is as sharp as a Knife: An Anthology in Honor of Wilson Duff*, Victoria, Musée provincial de la Colombie Britannique; Verne, *op. cit.*

puissance impersonnelle, inhumaine, imprévisible, qui inspire la terreur autant que le respect. Chez les Nootkas¹⁷, le contact n'est possible qu'à l'aide de pratiques rituelles, cris et gestes transmis secrètement dans la famille, qui permettront au novice de surmonter ou de maîtriser les pouvoirs qui imprègnent les lieux, les objets et les personnes touchés par l'«esprit». Seuls les nobles et les novices qui se sont astreints à de longues séries de purification, de bains prolongés dans l'océan, de flagellation, allant jusqu'à se traîner nus sur les rochers couverts des coquilles de barnacle pour se débarrasser de leur «odeur», sinon de leur peau humaine, ont finalement accès à ces pouvoirs. Chez les Kwakiutl¹⁸, les pouvoirs chamaniques s'acquièrent aussi à l'aide de visites prolongées dans les cimetières, autant peut-être pour inspirer l'effroi dans l'esprit des futurs clients que pour assurer un contact avec les puissances chamaniques. Dans les deux

¹⁷ Tels que décrits par Philip Drucker, *The Central and Northern Nootkan Tribes*, Washington, Bureau of American Ethnology Bulletin, 144, 1951.

¹⁸ Franz Boas, «The religion of the Kwakiutl Indians», vol. 2, dans *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, New York, Columbia University Press, 1930.

cultures, on peut difficilement parler de quête de vision puisque la rencontre est censée être spontanée, à moins qu'elle ne soit organisée à l'avance, comme une scène de théâtre, pour le bénéfice du public, et elle n'évoque que rarement une vision. Le caractère ritualiste des complexes chamaniques nootkan et kwakiutl est confirmé par les cérémonies des sociétés secrètes et les pratiques rituelles qui entourent la chasse, entre autres la chasse à la baleine chez les Nootka. Pour les initiés, comme pour les chasseurs, comme pour les chamanes, le pouvoir est plus dans la formule, le geste ou l'incantation que dans la personne même de l'officiant ou d'un esprit tutélaire absent. Les séances de cure sont accompagnées de longs nettoyages de la maison ou des lieux cérémoniels, suivis de massages énergiques du patient dans une atmosphère d'excitation collective, entretenue par un bruit assourdissant, pour atteindre un paroxysme sans l'effet duquel le chamane n'est pas censé pouvoir opérer. Les transes chamaniques sont ici décrites par les chamanes eux-mêmes comme des postures théâtrales; l'image et le mime sont considérés comme des méthodes particulièrement

efficaces pour manipuler les forces invisibles (on comprend le développement spectaculaire des masques cérémoniels dans les rituels d'initiation). La foi fait le reste.

Avec les Tshimshian, ceux de la côte comme ceux de la vallée du fleuve Skeena, qui leur sont culturellement très proches, nous entrons dans une autre perspective¹⁹. Les activités et les costumes sont peut-être plus spectaculaires sur la côte, où ils servent les intérêts de l'aristocratie, que dans la partie supérieure de la vallée, mais les principes sont identiques: les esprits auxquels se réfère le chamane sont des puissances animales ou quasi animales qui se manifestent le plus souvent à l'occasion d'une maladie, par ailleurs habituellement interprétée comme le signe physique et visible de la présence de pouvoirs ou *Naxnok* que l'on n'a pas encore eu la force, la maturité ou

¹⁹ Marius Barbeau, *Medecine-Men of the North Pacific Coast*; Marie-Françoise Guédon, «An introduction to Tsimshian World-View and its Practitioners» et «Tsimshian Shamanic Images», dans M. Seguin (ed.), *The Tsimshian. Images of the Past. Views for the Present*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1984.

l'intention d'extérioriser. La rencontre avec l'esprit tutélaire, qui est personnalisé et même humanisé dans les représentations visuelles sculptées ou peintes sur certains objets comme les hochets, est souvent accompagnée par une expérience de décorporalisation ou plus prosaïquement de sortie hors du corps — qui rappelle l'extase dans la définition classique qu'en donne Eliade²⁰, à moins qu'elle ne se déroule dans une série de rêves. Le chamane acquiert, avec un chant et un «charme», les éléments d'un costume visuellement en rapport avec l'animal (ours, écureuil, lynx...). En ce qui concerne les esprits tutélaire, cependant, ils cèdent le devant de la scène à la notion de «pouvoir» ou *Naxnok*, la manifestation concrète des puissances en cause, et à une notion-clé, unique aux Tsimshian, que Marius Barbeau a traduite par le terme de «charme»... Voici ce qu'en dit un guérisseur Gitksan, de la haute vallée de la Skeena:

Quand plus tard je pris la responsabilité d'un patient pour la première fois, j'eus une nouvelle vision. Les docteurs *halait* continuaient à m'instruire, j'étais donc invité à toutes les séances des *swanassu*. Dès que je

²⁰ Eliade, *op. cit.*, p. 394.

fus capable de sortir sans aide, je commençai à diagnostiquer les cas par l'intermédiaire du rêve, avec l'aide de mes instructeurs. J'acquis des charmes, c'est-à-dire les choses dont je rêvais: le *hoquest* (collet à ours), *hlorhs* (la lune), *angohawtu* (loge à suer). Je rêvai aussi du vison (*nes'in*), de la loutre (*watserh*), et du canot (*'mal*).

J'acquis des charmes comme je prenai soin d'un patient. J'utilisai le charme (*aatirh*) et le plaçai sur moi d'abord, puis sur le corps de la personne dont je devais extraire la maladie *Ce n'était jamais un objet actuel, mais seulement un objet qui m'apparaissait en rêve*.²¹

Cette description s'accorde avec le premier mode d'action des chamanes tshimshian qui consiste à manipuler la situation, la maladie ou le problème par l'intermédiaire d'une représentation, qui va d'une simple image mentale à un jeu théâtral où le rituel se fond avec le mime. Cette représentation permet au chamane d'intervenir mentalement parce qu'elle modifie «la façon dont on voit les choses»²². L'esprit devient ici, explicitement, une perspective sur le réel. Par exemple, d'après l'une de mes informatrices tshimshian, travailler avec l'esprit de la corde veut

²¹ Barbeau, *op. cit.*, p. 35. (Souligné et traduit de l'anglais par l'auteur).

²² Marie-Françoise Guédon, Notes de terrain, Hazelton, B.C., 1974.

dire «percevoir les gens comme des cordes lumineuses, et leurs problèmes comme des noeuds.» Les séances chamaniques, qui vont du simple rêve à la grande cérémonie pour laquelle plusieurs chamanes unissent leurs efforts, demandent des états de conscience ou des processus mentaux qui permettent au chamane de contrôler de façon précise la transformation des images mentales qui l'unissent à son patient et à son auditoire.

Par contre, chez les Haida des îles de la Reine-Charlotte, nous entrons dans un monde où les «esprits» deviennent des êtres surnaturels dans le sens littéral du terme. La Dame de la Montagne, le Maître de la Forêt, la Femme de la Rivière sont des puissances supérieures, mythologiques, qui ont un statut presque divin²³. Le chamane, appelé «celui (ou celle) par qui telle entité parle», trouve sa vocation à la suite d'un appel que l'on pourrait qualifier de psychique, d'ailleurs confirmé par la position sociale du novice, puisque les dons chamaniques sont ici quasi héréditaires. Le futur chamane doit ensuite passer par un

²³ George Swanton, *Contribution to the Ethnology of the Haida*, New York, A.M.S. Press, 1975 [1905].

entraînement sévère qui lui permettra d'entrer en transe à volonté, car la transe est contrôlée par une série de gestes rituels, pour inciter l'esprit ou *sga'na* à se manifester, y compris des purifications corporelles à l'aide de purgatifs et de vomitifs, dont l'eau de mer chauffée, l'habillement formel de l'officiant, le son du tambour et l'entrée dans une pièce spécialement préparée pour l'événement. Tous les spectateurs deviennent des participants et doivent se soumettre à des purifications similaires. Au moment où l'esprit entre en scène, on pourrait penser que le chamane est possédé par l'entité (ce qui en ferait un cas d'exception sur le continent américain), mais tel n'est pas le cas; les Haida prennent soin de préciser que si l'esprit parle par la bouche du chamane, il ne touche pas à la personne mentale de ce dernier et ne la contrôle pas. La transe chamannique haida assez profonde, qui se traduit par des phénomènes proches de la glossolalie, rappelle de très près certains modèles européens ou euroaméricains: nous pouvons, je crois, comparer avec succès le travail du chamane haida avec celui des médiums britanniques du début du siècle, ou avec ceux de certains médiums

contemporains qui canalisent (*channel*, dans le jargon moderne anglophone) des entités désincarnées et surhumaines en provenance d'autres mondes ou d'autres «niveaux».

Les Tlingit, voisins des Haida, sont en grande majorité restés sur la côte de l'Alaska et les archipels qui la prolonge. De petits groupes ont cependant émigrés vers l'intérieur des terres, en territoire athapaskan. Là encore, on assiste à une continuité remarquable des traditions chamaniques, en dépit de l'isolement de ces groupes. Pour la première fois dans notre voyage, nous rencontrons des esprits qui sont directement ou indirectement associés, sinon identiques, aux esprits des morts, comme l'a démontré Frederica de Laguna dans une monographie remarquable de précision²⁴. Mais ces esprits, ou *Yeik*, sont aussi les nouvelles manifestations tutélaires des anciens chamanes et continuent à inspirer aux vivants une terreur qui tient à leur association avec la mort, avec la démence et avec le non-humain en général. L'animal qui symbolise le pouvoir chamanique

²⁴ Frederica De Laguna, *Under Mount St Elias*, vol. 2, Smithsonian Institution, Washington, 1972.

tingit est la loutre, animal tabou qui rend fous ceux qu'elle rencontre, et qui sauve les noyés pour les transformer en loutres qui à leur tour captureront les humains surpris en mer par la tempête ou perdus dans la forêt. Et c'est précisément à la loutre que doit s'adresser le futur chamane qui est censé capturer et maîtriser sept loutres et revenir avec leur langue, qui formeront par la suite le coeur de ses amulettes. Les pouvoirs et les esprits tutélaires sont jalousement gardés et transmis dans le clan: à la mort du vieux chamane au service du clan, ses neveux et autres parents masculins (rarement des femmes) sont appelés à se présenter devant sa dépouille et ses ornements, tandis que les esprits choisissent son successeur. C'est une tâche des plus ingrates qui attend le novice car les esprits se manipulent à force de persuasion, de purification (à l'aide d'eau de mer et de purgatifs végétaux), de période de jeûne, d'abstinence et de souffrance, alors que la présence des esprits transforme le chamane, qui devient presque aussi inhumain, impitoyable et redoutable que les esprits avec lesquels il fait commerce. Les séances chamaniques tlingit sont spectaculaires, animées par les

danses frénétiques, les chants et les transformations physiques et mentales du chamane qui, contrairement à tous les autres chamanes amérindiens de la côte du Pacifique, utilise des masques et des masquettes pour représenter, recréer et appeler les puissances dont il se sert²⁵.

Au nord et à l'est, occupant tout l'intérieur de l'Alaska, du Yukon et des territoires du Nord-Ouest, ainsi qu'une portion de la côte (autour du site de la ville d'Anchorage), nous retrouvons les Dénés (ou Athapascan) dont les Tanaina, seuls Dénés riverains du Pacifique Nord. Partout les Dénés font montre d'un individualisme qui s'applique même aux pratiques chamaniques: celles-ci sont en effet accessibles à l'ensemble de la population, en particulier à tous les gens âgés. Basées sur le rêve, les pratiques de ceux que l'on appelle les «docteurs-rêves» ou les «docteurs-sommeil», lorsque leurs dons atteignent une certaine notoriété, permettent aux êtres humains d'entrer en

²⁵ De Laguna, *op. cit.*; Archmendrite Anatolii Kamenskii, *Tlingit Indians of Alaska* (traduit du russe par Sergei Kan), Fairbanks, University of Alaska Press, 1985, pp. 81-85.

communication directe, mentale avec les «esprits» ou *Yeg* des animaux et autres êtres qui peuplent le monde. En accord avec les autres valeurs athapascannes, les séances chamaniques sont dépourvues de tout appareil symbolique formel ou visuel. Tout se passe au niveau mental, soutenu par le chant. Le YEG ou GIYEG des Dénés («celui-dont-je rêve», ou encore «ce-que-je-connaiss») est à la fois âme animale, c'est-à-dire une entité personnalisée et distincte de l'être humain et ce que le contact avec l'animal (ou un autre aspect du monde non-humain) a réussi à évoquer dans la personne ou l'esprit de son partenaire humain par un effet, pourrait-on dire, de résonance. L'esprit du loup, par exemple, devient, dans ce contexte, cette partie de moi-même, cette «connaissance» disent les vieux Dénés, qui s'est éveillée ou qui m'a été révélée par une série de rêves ou de rencontres avec un loup. Cette «connaissance» permettra au chasseur de négocier son statut de prédateur avec le gibier dont sa famille a besoin et donnera au guérisseur les moyens d'entrer en communication avec les agents spirituels formant le contexte

des problèmes de ses patients. L'esprit tutélaire est ici autant un processus qu'une entité²⁶.

L'idée d'un chamanisme universel s'effrite devant une telle diversité. Si nous parlions ici de religion, nous n'éprouverions pas de difficultés à classer ces complexes comme des religions distinctes. Comme on le voit, il ne s'agit pas seulement de différences de contenu, de nom, de la personnalité ou des caractéristiques des esprits en cause, la définition même de ce que nous traduisons à chaque fois par le mot «esprit» change fondamentalement d'une culture à l'autre. Mais la notion de chamanisme, qui est encore associée par bien des auteurs à l'idée d'une religion primitive, ne se laisse pas facilement réviser. Au lieu de parler du chamanisme comme d'une sorte de religion, nous aurions peut-être avantage à le considérer comme un équivalent de la religion et, comme elle, capable de déboucher

²⁶ Marie-Françoise Guédon, «Du rêve à l'ethnographie. Explorations sur le mode personnel du chamanisme déné», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 18, nos 2-3, 1988, pp. 5-18; Robin Ridington, *Trail to Heaven. Knowledge and narrative in a Northern Native Community*, Vancouver et Toronto, Douglas & McIntyre, 1988, pp. 126-138, 148-154, 279-280; Richard Nelson, *Make prayer to the Raven*, 1987.

sur une démarche plurielle. La notion de chamanismes — au pluriel — est une notion fertile pour plusieurs raisons: d'abord, elle contribue à réhabiliter l'étude de contextes culturels en ce qu'ils ont de spécifiques et de particuliers. Ensuite, elle nous permet d'aborder plus aisément une perspective anthropologique où les traditions chamaniques elles-mêmes sont perçues en tant que *Weltanschauung* ou philosophie naturelle²⁷ c'est-à-dire que ces traditions sont situées, et restituées, au coeur même de l'héritage culturel imparti à ses membres par une communauté vivante. Nous pouvons constater que les aspects religieux, philosophiques, mythologiques, cosmologiques, chamaniques sont en effet parmi ceux qui sont les plus précieux, d'après nos collaborateurs amérindiens, pour les communautés avec

²⁷ E.E. Evans-Pritchard proposait déjà l'expression en 1956 dans la conclusion de son étude de la religion des Nuer de l'Afrique, *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. 351; Rik Pinxten la développe dans son analyse des notions Navahos correspondant à ce que nous appelons l'espace, dans Rik Pinxten; Ingrid Van Doreen et Frank Harvey, *Anthropology of Space: Explorations into the Natural Philosophy and Semantics of the Navaho*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 7.

lesquelles nous travaillons et dont ils contribuent aujourd'hui encore à construire les orientations culturelles de base²⁸.

Dans cette perspective, les chamanismes de la côte du Pacifique Nord nous offrent un exemple d'une continuité culturelle qui résiste aux adaptations technologiques et aux changements sociaux qui marquent la séparation entre les gens de la côte et les gens de l'intérieur. Cette continuité n'est pas encore expliquée. Mais si les traditions chamaniques persistent ainsi, nous pouvons nous attendre à ce qu'elles aient résisté ou se soient adaptées à la christianisation; c'est ce qui semble en effet s'être produit. Les danses des esprits des Salish, légalement interdites en 1885, ont acquis une fonction thérapeutique qui s'affirme au fur et à mesure que le nombre des danseurs initiés s'accroît et que les ritualistes salish retrouvent un statut public; les grands «docteurs-rêve» dénés ont, depuis le début des activités missionnaires, joué le rôle de prophète, réinterprétant

²⁸ Voir par exemple, George Blondin, *When the World was New. Stories of the Sathù Dene*, Yellowknife, Outcrop, The Northern Publishers, 1990.

les enseignements chrétiens pour les adapter aux valeurs dénées; chez les Nuu-cha-nulth, les Kwakiutl, les Tsimshian et les Haida, c'est par l'intermédiaire de l'art (d'abord commercialisé) et de la politique locale (fondée sur l'aristocratie et l'institution de ces grandes fêtes inter-claniques que l'on appelle *potlatch*) que les anciennes définitions se sont transmises; partout, le christianisme a été adopté... et transformé²⁹.

Nous pourrions probablement retracer une partie des filiations des peuples du Pacifique Nord si nous pouvions disposer des résultats d'une étude comparative en profondeur de leurs pratiques religieuses et/ou chamaniques, de leurs cosmologies, de leurs visions du monde et de leurs philosophies (*Weltanschauung*). Par exemple, les ressemblances entre les pratiques des peuples Wakashan et celles des peuples apparentés

²⁹ Wolfgang Jilek, *Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*, Vancouver, Hancock House Publishers Ltd., 1982; Catherine McClellan, «Shamanistic syncretism in Southern Yukon Territory», dans *Transactions of the New York Academy of Science*, series 2, vol. 19 (2), pp. 130-137; Robin Ridgton, *Swan people: A Study of the Dunne-za prophet Dance*, Service canadien d'ethnologie, Série Mercure, no 38, Ottawa, Musées Nationaux du Canada, 1978.

au Inuit suggère une parenté lointaine quoique encore perceptible.³⁰ De même, les ressemblances entre les pratiques tlingit et celles de certains peuples sibériens comme les Toungouses, ou encore celles des Dénés et celles des Tchoukchis et Koriaks, de l'autre côté du détroit de Béring, ou enfin celles des Salish avec les peuples algonkins. Ces hypothèses, très audacieuses, correspondraient à une nouvelle division des cultures de la côte du Pacifique et sont à suivre pour plus tard.

Mais il est une question plus pressante pour nos concitoyens des Premières Nations. Leurs «traditions» religieuses et para-religieuses» sont maintenant l'enjeu de débats politiques, culturels et même économiques alors qu'on les utilise de plus en plus pour réaffirmer, pour reconstruire ou pour négocier les «cultures amérindiennes». En partie à cause des travaux anthropologiques, en partie à cause du contenu de la vision du monde propagée par les Européens, la notion de culture a été associée étroitement à la technologie et au mode de vie matériel

³⁰ Wilson Duff, «Thoughts on the Nootka Canoe» dans Abbott (ed.), *op. cit.*, 1981, pp. 201-206.

et social. C'est un jugement qui a fait beaucoup de tort aux communautés qui, ayant perdu leur mode de vie dit «traditionnel» ne se sentent plus le droit de réclamer une identité amérindienne, ainsi qu'à ces communautés auxquelles les autorités canadiennes, cours de justice, commissions scolaires ou officiers des Affaires Indiennes demandent aujourd'hui de faire la preuve d'une continuité culturelle basée sur le maintien des économies de chasse et pêche ancestrales. De plus, l'entrée en scène et l'imposition du christianisme dans le monde amérindien a pu faire croire que les traditions religieuses et chamaniques constituaient un sous-produit, ou du moins un point faible des cultures amérindiennes en général. Or, si les pratiques chamaniques peuvent résister à des changements aussi fondamentaux que ceux que nous observons entre l'aspect côtier et l'aspect intérieur des sociétés du Pacifique, il se peut qu'elles constituent au contraire le cœur des cultures qui ont vu leur développement. Si cela est le cas, il nous faudrait revoir des généralisations un peu hâtives et retrouver, comme l'ont fait

nombre d'ethnologues qui travaillent avec les Dénés³¹ par exemple, la notion d'une culture construite d'abord sur la philosophie naturelle, les modes de connaissance, de pensée et d'imagination. Ce n'est pas une idée récente. Evans Pritchard, en 1956, réclamait déjà que l'on fasse de l'étude du *Weltanschauung* de chaque peuple une priorité³². Ce qui suppose, cependant, la préservation des langues indigènes.

Le fait que derrière les pratiques chamaniques se cachent des philosophies spécifiques, distinctes et persistantes suggère que même là où la culture visiblement amérindienne a disparu pour être remplacée par un milieu social et une technologie euroaméricains, l'essentiel de la culture peut encore être actif, vivant et créatif. La culture n'est ni dans les choses, ni dans les catégories sociales, ni même dans les croyances... Celles-ci ne font qu'exprimer des processus plus essentiels. Chacune des sociétés que nous avons mentionnées ici a répondu de façon

³¹ Robin Ridington, «Knowledge, Power and the Individual in Subarctic Hunting Societies», dans *American Anthropologist*, vol. 90, 1988, pp. 98-110.

³² Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 351.

distincte au test de la christianisation, par exemple; depuis l'église des *Shakers* des Salish, jusqu'aux prophètes Dénés, en passant par la pluralité religieuse des Tsimshian, etc., ces réponses font tout aussi partie de l'héritage culturel de ces peuples que les pratiques chamaniques qui renaissent aujourd'hui, car c'est le même esprit qui les anime. Et lorsque nous discutons de l'identité culturelle des Premières Nations du Canada, comme d'ailleurs de notre propre identité, nous pourrions considérer que l'essentiel, comme le rappelait le renard au petit prince, est invisible pour les yeux.