

Les apports des cultures amérindiennes dans le Monde spirituel

Victor Pereira da Rosa | Jean Lapointe
Universidade de Ottawa – Canadá

Resumo

O objectivo central deste artigo é de descrever e discutir as principais contribuições das culturas autóctones do continente americano. Após consideração das implicações da domesticação de algumas plantas, insiste-se particularmente nos domínios religiosos e espirituais para compreender esta herança cultural.

Abstract

The purpose of this article is to describe and discuss the main contributions of native American cultures to the contemporary world. Beginning with the domestication of some plants that became universal crops, a particular emphasis is placed on the religious and spiritual dimensions of this heritage.

La planète serait très différente s'il n'y avait pas eu contact entre les soi-disant nouveau et vieux mondes. A commencer par l'agriculture, nous savons que la plus grande partie des aliments produits par l'humanité viennent de plantes qui ont été domestiquées aux Amériques. Rappelons les tomates, les pommes de terre, les fèves, le chocolat, le maïs, les arachides, l'ananas, etc. Cependant l'objectif de cet article est plutôt la dimension spirituelle qui, avec le chamanisme, a élargi l'éventail des croyances connues avant les «découvertes».

L'objectif principal qui a orienté la rédaction de cet article est de réfléchir sur l'apport des populations amérindiennes dans le champ de la vie spirituelle et du contrôle des forces occultes qui les entourent. Une grande partie de l'héritage amérindien sans être adoptée comme telle par l'ensemble de la population fait partie du paysage culturel nord-américain.

On peut commencer l'étude de l'univers spirituel des Amérindiens selon la provenance des objets sacrés qui le peuplent. Il est facile de les ordonner selon leur appartenance aux mondes des plantes et des animaux. Par la suite, nous explorerons plus spécifiquement des attitudes et des comportements dans le domaine spirituel.

Les plantes

Parmi les plantes, l'utilisation du tabac ressort comme particulièrement répandue et avec des significations ressemblantes. Son utilisation allait au-delà de l'hédonisme puisque le tabac servait dans des cérémonies rituelles où il faisait le pont entre le sacré et le profane. L'image du calumet de paix répandu par Hollywood représente une réalité profonde. Dans certaines cultures on consacrait des associations au culte relié au tabac dont le symbolisme est, à première vue, facile à interpréter puisque la fumée monte évidemment vers le ciel. Il va sans dire qu'il s'agit de l'un des éléments culturels d'origine autochtone qui est le plus largement partagé à l'échelle universelle.

Une autre plante à haute signification symbolique est le foin d'odeur (*hierochlōe odorata*), dont l'effluve est agréable et durable. Celui-ci se répand quand la plante est chauffée ou mouillée. Elle exemplifie l'union de l'intelligence, du corps et de l'esprit rappelés par les trois brins de foin

d'odeur tressés ensemble. Telle que la fumée du tabac, celle-ci monte également en prière vers les dieux et invite les esprits bienfaisants.

Plantes et santé

Un des points d'ancrage les plus fréquents de l'activité religieuse est la préoccupation avec la santé. Toutes les cultures ont développé une pharmacopée capable de contrer les souffrances et le désordre spirituel. Dans ce domaine, les Amérindiens ont légué au monde un ensemble de connaissances incluant certaines recettes pour la guérison de maladies qui affectent les gens. L'humanité leur doit une panoplie de médicaments qui servent encore aujourd'hui. Citons, parmi d'autres, la quinine, le datura, la cocaïne, l'arnica, l'hamamélis, l'ipéca, le cornouiller et la *cascara sagrada*. Prenons par exemple la quinine et l'ipéca; la première qui, comme nous le savons, sert à la prophylaxie du paludisme fut découverte par des autochtones des Andes, la deuxième cueillie en Amazonie continue à être le produit de base dans beaucoup d'antidotes utilisés dans les cas d'intoxication.

Une autre contribution qui est devenue très célèbre est le curare. Il s'agit d'un poison tiré d'une liane (*Chondrodendron tomentosum*, ou *cipó*, en portugais) dont on écrase et fait cuire les racines et la tige pour ensuite les mélanger à d'autres plantes et animaux venimeux et, ainsi, produire un liquide qui adhère aux pointes de flèches en bambou. L'un des auteurs a observé à maintes reprises l'emploi de cette méthode de chasse chez les Wayana en Amazonie brésilienne. Cependant, l'utilisation la plus répandue est en anesthésie. Il sert de plus, en petites doses, à réduire les tensions musculaires.

Une autre plante très répandue dans la région andine et cultivée déjà avant la conquête européenne est la coca. A cette époque-là, elle n'était utilisée que par des nobles et des prêtres dans des contextes de rituels religieux. Après leur arrivée, les Espagnols en ont libéralisé l'usage de telle sorte que cette drogue puissante est devenue presque une nécessité pour les populations locales (Steward et Faron 1959:142) Les feuilles de cette plante ont une action stimulante lorsqu'elles sont mâchées avec une pincée de chaux (ou même de cendres). Les populations andines en faisaient usage pour faire face aux conditions de

vie assez difficiles. Sa consommation réduisait les sensations de douleur ou de fatigue associées à l'altitude et dans l'accomplissement de tâches pénibles dans des conditions de carence alimentaire. C'est de ces feuilles qu'on extrait la cocaïne trouvée trop souvent sur le marché noir. Aussi importants sont ses dérivés qui servent en médecine à atténuer les douleurs.

Les éléments que nous venons de mentionner sont autant d'outils auxquels les guérisseurs ont recours dans l'exercice de leur métier. Cependant la dimension la plus importante de leur intervention se situe au plan symbolique. C'est sans doute dans ce domaine que l'apport autochtone est le plus remarquable. En effet, on peut affirmer que, jusqu'à un certain point, les médecins et pharmaciens contemporains remplissent la même fonction que les chamanes aborigènes.

L'esprit des animaux

Un aspect caractéristique de la mentalité de ces peuples a trait à la signification symbolique de plusieurs animaux de leur environnement. L'aigle, par exemple, représente le dynamisme du tonnerre et des éclairs. Il est admiré pour son courage, son agilité et sa force. D'après Vogel (1984), l'aigle réveille la végétation, il est le serviteur du soleil et le pourvoyeur de la chaleur et de la lumière. Il est le messager du Créateur et annonce les bénédictions à venir.

Aussi important dans le panthéon des Prairies est l'image du bison qui représente l'abondance de la nourriture et du vêtement aussi bien qu'une vie heureuse. Il représente encore la puissance en général d'où son association étroite avec la danse du soleil (*sun dance*) qui est une expression typique de la spiritualité des Amérindiens des Prairies. Ce rituel a pris une allure toute particulière suite à son interdiction à la fin du 19^{ième} siècle par le gouvernement. Sa renaissance au 20^{ième} siècle est d'autant plus significative dans le contexte politique contemporain.

L'ours et le cerf représentent aussi des symboles du domaine spirituel. Tels que l'aigle et le bison, ces animaux sont associés à des forces de la nature, à des entités protectrices et à des prototypes de la création. Un plus grand nombre d'espèces sont utilisées comme totems ou esprits tutélaires de clans. Les totems ont souvent une

dimension religieuse mais ils ont toujours une fonction d'identification et d'appartenance à un groupe donné.

Dans ce contexte, les animaux sont vus comme des êtres sages et puissants. Ils démontrent les mêmes aptitudes que les humains, voire à un niveau supérieur. Ce sont eux qui ont l'oreille des dieux et ils servent d'intermédiaires entre la terre et les cieux. Il va sans dire que toute la faune fait partie d'un réseau complexe et unifié qui est à la source de la vie.

Un thème récurrent dans la mythologie et le folklore des Autochtones est celui du décepteur (*trickster*). C'est presque toujours un animal rusé qui se moque des conventions sociales. Il s'agit tour à tour du coyote, du geai-bleu, du glouton (carcajou), du corbeau, du lièvre et du vison. Ces personnages constituent une constellation des traits les plus communs et les plus caractéristiques de la tradition orale amérindienne (Savard 1971: 14-17). Par exemple, partant de l'Ouest nous rencontrons ce thème sous la forme du corbeau sur la côte du Pacifique, il prend la forme du coyote dans le Plateau et il se trouve dans la peau du lièvre au Sud-est. Ces figures sont des éléments irremplaçables dans les récits de cosmologie de ces peuples.

On pourrait ajouter que beaucoup de ces animaux sont doués de qualités et de pouvoirs spéciaux qui peuvent être communiqués aux êtres humains. Cet échange s'accomplit très souvent dans des rêves. Un bon exemple de ce phénomène serait la célèbre « quête de vision » (*vision quest*).

La Dimension spirituelle

Il serait extrêmement difficile sinon impossible d'étudier n'importe quelle société amérindienne sans considérer, en profondeur, leurs dimensions spirituelles. Les autochtones croient dans des entités invisibles qui ont une influence constante sur leurs vies et leurs environnements et avec lesquelles ils peuvent entrer en contact. En effet, les populations aborigènes traitent les animaux et les plantes comme s'ils appartenaient à part entière à leur famille. Même la terre est aussi un agent dans la trame de leur vie quotidienne.

En dépit de la renaissance des mouvements spirituels d'origine amérindienne, il reste quand même que la quasi-totalité des autochtones adhère à des Églises chrétiennes. Ceci est un aboutissement des efforts multi-séculaires des missionnaires, surtout des Oblats et des Jésuites, qui ont profondément marqué l'histoire des relations entre Européens et Premières Nations. Selon James Friederes (1993:156), « 56 % des Indiens du Canada sont Catholiques. La deuxième dénomination en nombre est les Anglicans avec 25 %. Un autre 12 % appartient à l'Église Unie, et le restant 7 % se répartissent également entre les autres églises chrétiennes du Canada ».

Pratiques chamaniques

Un des aspects les plus notoires de la spiritualité amérindienne est la pratique très répandue du chamanisme. Celui-ci s'appuie sur une cosmovision qui peut être décrite selon trois points. Le premier comprend tous les êtres vivants, les habitations, les cours d'eau, les terres, etc. Le deuxième inclut les esprits de tous les éléments du premier plan. Le troisième regroupe les esprits créateurs et les héros mythiques.

Dans certains contextes culturels, des chercheurs ont appelé sorciers ou « *medicine-men* » les spécialistes dans la manipulation des esprits pour des fins terrestres. Très souvent, il s'agit d'une symbiose de rôles qui vont du magicien au devin. Le terme chamanisme fut créé à partir d'un vocable des Toungouzes de Sibérie qui désigne des croyances traditionnelles dans les pouvoirs des praticiens de rites magico-religieux. De nos jours ce terme est appliqué à tout un ensemble d'officiants religieux qui oeuvrent dans des cadres très souples. Certains anthropologues, par exemple Anthony F.C. Wallace (1966), soutiennent que le chamanisme est une forme de religion rudimentaire qui peut être incorporée dans des structures plus complexes des religions formelles. D'autres chercheurs insistent sur la dimension transe qui peut mener, dans des situations extrêmes, à l'extase qui est le terme même que Mircea Eliade (1983) a choisi pour le titre de son ouvrage fondamental sur ce sujet.

Le chamane est un spécialiste à temps partiel qui possède des pouvoirs particuliers auxquels les membres de son entourage ont recours.

Ces pouvoirs lui sont souvent conférés lors d'expériences mystiques exprimées dans des rêves ou des trances. Il est question d'un culte situé entre l'individualisme et le collectivisme. On assiste donc à un début de la différenciation des rôles où le chamane accomplit certaines fonctions sans vivre complètement de sa spécialisation.

Selon la conception chamanique, la maladie est causée soit par l'entrée d'un objet étranger soit par la perte de l'âme. Dans le premier cas le chamane retire l'objet, dans le deuxième il trouve et ramène l'âme à son possesseur. L'apprentissage se fait sous forme de mentorat; un praticien plus expérimenté guide les candidats dans leurs premiers pas. Les futurs chamanes sont choisis en fonction des visions qu'ils ont eues. L'intervention du chamane se fait fréquemment selon une mise en scène et à l'aide de tout un ensemble d'instruments qui soulignent des aspects ésotériques de sa fonction. Même son apparence physique est agencée de façon à le distinguer du reste de sa communauté.

Beaucoup d'aspects de la pratique chamanique pourraient être vus comme des comportements anormaux. Si l'on trouve des cas de travestissement ou de glossolalie, le plus souvent le chamanisme s'explique naturellement par le recours aux significations du répertoire mythologique.

Toutes les cultures ont à traiter avec le phénomène des modifications de conscience. Cependant, dans des sociétés industrielles, les gens ont tendance à juger ces cas en termes d'inadaptation. Il est clair que dans les sociétés autochtones ces pratiques ne sont pas vues d'un mauvais œil et peuvent même être considérées de façon constructive.

Le chamanisme se sert de la versatilité de la conscience pour induire des états de transe où la personne entre à son gré en contact avec un autre monde. Typiquement les chamanes – aussi connus comme des guérisseurs ou des interprètes de rêves – tentent de provoquer des états seconds. En effet il existe un rapport assez étroit entre le chamanisme et les états hallucinatoires. Ainsi la désignation des candidats à la fonction de chamane est établie selon les visions qu'ils ont expérimentées très souvent sous forme de «voyage» parrainé par un autre chamane.

Le répertoire chamanique comprend des cérémonies dans lesquelles les initiés ont recours à la musique, à la danse, à la prestidigitation, au drame et, fréquemment, à des psychotropes. Cette mise en scène contribue à rehausser la suggestibilité des participants. L'apprentissage

du métier requière aussi la familiarité avec un monde ésotérique et les séances de guérison impliquent une communication avec l'au-delà. Comme mentionné plus haut, la maladie sera attribuée soit à l'introduction dans le corps d'une substance étrangère que le chamane doit extraire, souvent par succion, soit au départ de l'âme du malade. Chez les Wayana d'Amazonie, le patient croit qu'il a perdu un nombre donné d'âmes, proportionnellement à la gravité de la maladie. La perte de l'âme est souvent attribuée aux mauvais sorts. Dans ce dernier cas, la fonction du guérisseur est d'aller à la poursuite de l'âme dans des mondes ésotériques qu'il peut décrire à son retour.

Spiritualité et rêves

L'interprétation des rêves a toujours été l'un des aspects importants du chamanisme. Lorsqu'elle l'étudiait chez les Nabesna de l'Alaska, Marie-Françoise Guédon (1988:5) rapporte l'anecdote suivante au sujet de l'interprétation d'un de ces rêves: l'une de ses meilleures informatrices lui confirme qu'il s'agissait d'un « rêve de docteur-sommeil » (c'est-à-dire significatif et donc dépendant des esprits).

Dans le monde occidental, la publication de *L'interprétation des rêves* (1900), le premier des grands ouvrages de Sigmund Freud, a valorisé un domaine qui était jusque là considéré trivial. Comme on le sait, les rêves constituaient pour lui la « voie royale vers l'inconscient »

Des anthropologues classiques du 19^{ème} siècle (par exemple Tyler et Frazer) s'étaient déjà appuyés sur des rêves pour expliquer la présence très répandue de pratiques magico-religieuses qu'ils appelaient *animisme*. En effet, l'apparition dans des rêves de personnes décédées pouvait être considérée comme une évidence de la survie de leur âme.

Des individus, dans certaines cultures d'Amérique du Nord où les rêves assument une place importante, recherchent systématiquement des visions qui orienteront leur vie (*vision quest*). De cette façon un jeune amérindien peut acquérir du pouvoir spirituel, obtenir protection et orientation des êtres surnaturels avec lesquels il communique par le biais des rêves. On pourrait dire que, dans ces cultures, depuis sa plus tendre enfance un garçon est entraîné à accueillir une expérience visionnaire, en utilisant le jeûne, une discipline sévère ou des drogues hallucinogènes. Il s'attend au préalable à une série de symptômes bien

identifiés dans ses croyances religieuses: refus ou incapacité de manger et de parler, fugues en forêt, transe et évanouissement. La vision arrive normalement après quatre jours d'isolement – le numéro quatre étant sacré chez beaucoup de groupes amérindiens.

En général la vision s'accompagne de l'acquisition d'un chant sacré. Ainsi, chez les Crow un guerrier s'isolerait dans un endroit connu pour la présence d'esprits, se mettrait à nu, jeûnerait, fumerait du tabac et pourrait même s'infliger des tortures dans le but d'obtenir une vision. Celle-ci viendrait sous forme d'un animal (bison, loup, serpent, aigle, etc.) qui lui révélerait comment confronter les difficultés de la vie. Le contenu du rêve et son interprétation résultent des traditions culturelles des Amérindiens des grandes prairies.

Jean-Guy A. Goulet, dans son ouvrage *Ways of Knowing* (1998), insiste sur l'importance des rêves dans la conduite de la vie quotidienne des Dene Tha du Nord de l'Alberta. Les songes assument une place telle dans leur culture que cet anthropologue a dû faire l'expérience de communication de type onirique avant d'être accepté dans la société dene tha. Voici la description qu'il fait de cette expérience: «Plus je me suis impliqué dans des cercles de rêveurs et de guérisseurs, plus j'ai eu de rêves et de visions interprétés par les Dene Tha comme étant des communications imagées, plutôt que verbales» (1998:24).

Les dimensions de la vie spirituelle autochtone sont étayées sur un certain nombre d'institutions auxquelles adhèrent un grand nombre d'adeptes. Nous nous référons en particulier au « *sweat lodge* », « *powaw* », « *false face society* », etc.

Sweat Lodge

Ce rituel vise à rétablir les déséquilibres qui existent dans la vie quotidienne dans les champs de la pensée, du corps, de l'esprit et des émotions. Il s'accomplit dans une hutte construite de jeunes branches de saules, sa structure physique représentant le sein de la Terre-Mère. On y trouve quatre portes qui s'ouvrent sur les quatre points cardinaux et par où les esprits-gardiens de ces directions entrent. On pourrait affirmer que cette institution est répandue chez presque toutes les bandes et tribus d'Amérique du Nord.

Avec quelques variations il s'agit de créer de la vapeur qui tel que dans des saunas produit un effet de bien-être chez les participants. D'après James B. Waldram (1997:86) tous les éléments de la cérémonie ont une riche dimension symbolique. Ainsi, la roche qu'on réchauffe représente l'émergence de la vie, la vapeur symbolise les forces créatrices de l'univers, la porte du côté du soleil levant est associée à la lumière et à la sagesse. La terre, l'air, l'eau et le feu sont tous présents. Les vapeurs pénètrent l'esprit aussi bien que le corps pour en extirper les désordres et les maladies (cf. Waldram 1997: 86). En général, on peut dire que l'objectif central de la « Sweat Lodge » est d'intégrer le bien-être du corps avec celui de l'esprit.

False False Society

Associé à la cure des maladies, il existe chez les Iroquois les fameuses *Societies of False Faces*. Ces associations sont ainsi nommées parce que leurs masques représentent les visages tordus d'êtres surnaturels qui assument une forme anthropomorphique. En fait, ici l'art de guérir est fortement lié à l'utilisation des masques. Au fond, dans ce contexte le masque est considéré comme un esprit doué d'une existence réelle ainsi que d'un pouvoir magique qui lui permet intervenir dans la société. La mythologie enseigne que le « *false face* » est devenu apte à soulager les maux humains à l'issue de sa défaite dans le conflit avec le Grand Esprit au sujet de la création. L'usage du masque par les initiés confère aux porteurs des dons particuliers tels que celui de manipuler des charbons ardents sans se brûler et surtout celui de soigner certaines maladies.

Ces masques sont toujours sculptés à même un arbre vivant ce qui lui procure des pouvoirs spirituels remarquables. Mentionnons également que les Iroquois possédaient d'autres types de masques dont ceux faits en paille, fabriqués en fanes de maïs séchées et tressées.

Mouvements religieux

Souvent on pense à la religion en termes de pratiques acceptées depuis des temps immémoriaux. Pour beaucoup de croyants il s'agit de

religions établies selon un corpus dogmatique. De nouvelles formes religieuses se développent constamment et on peut y déceler les étapes ordinaires reconnues dans la formation de n'importe quel mouvement social. Selon Max Weber (dans Giddens 1991: 568), ces étapes sont les suivantes: 1. Apparition d'un leader puissant qui attire l'imagination des masses; et 2. Après la mort de celui-ci, le mouvement fait face au processus que Weber nomme « routinisation du charisme », c'est dire une élaboration de règles qui remplacent l'effervescence des débuts.

Un exemple emblématique de renaissance religieuse pourrait être l'établissement, autour des années 1800, de la religion amérindienne connue sous le nom de « *Longhouse* ». À cette époque-là, les communautés autochtones éprouvaient de grandes difficultés. Les colons d'origine européenne commençaient à envahir un énorme pourcentage des terres, laissant de moins en moins de place pour la survie des populations aborigènes. L'influence des nouveaux-arrivés avait des effets assez négatifs surtout si l'on tient compte de l'introduction des boissons alcooliques. En conséquence, le style de vie des Indiens Sénéca manifestait de plus en plus des signes de désorganisation. C'est dans ce contexte que Handsome Lake, qui souffrait d'une dépendance marquée de l'alcool, a fait l'objet d'une vision dans laquelle ses ancêtres lui auraient parlé. Selon leur message, les Sénéca et les autres membres de la Ligue des Iroquois devaient changer leur mode de vie et, en général, adopter beaucoup des pratiques utilisées par leurs voisins d'origine européenne.

Les recommandations des ancêtres ont été assemblées dans ce qu'on appelle *Le code de Handsome Lake*. On y trouve comme éléments principaux des prescriptions telles que l'interdiction de consommer de l'alcool, l'obéissance des enfants, la fidélité conjugale, l'arrêt du commerce, la croyance en une récompense ou punition après la mort, l'obligation pour les jeunes d'aller à l'école et une nouvelle division du travail dans l'agriculture.

Il faut souligner que dans ce dernier domaine, il s'agissait d'une vraie révolution culturelle étant donnée que dans cette société, traditionnellement matrilineaire et matrilocale, les femmes étaient jusqu'alors responsables des travaux des champs et les hommes se dédiaient surtout aux activités guerrières et à la chasse. Après Handsome Lake, l'occupation idéale des hommes est devenue l'agriculture au lieu de la guerre.

Cette étique se calque sur le modèle des agriculteurs d'origine européenne établis dans la même région et clairement exprimé dans les prédications des Chrétiens. Les Quakers en particulier apportaient ce message au cours de leur évangélisation des Autochtones.

Ce nouveau code de comportement s'est vite répandu à toutes les nations iroquoises et même au-delà de celles-ci. Soulignons que l'importance de ce changement réside dans le fait que les justifications d'ordre religieux font accepter des pratiques culturelles auxquelles ces communautés avaient longtemps résisté.

C'est un environnement semblable qui explique l'émergence de la « *Ghost Dance* » (dance des esprits) chez les Paiute d'Amérique du Nord. À la fin du 19^{ème} siècle l'expansion de la frontière états-unienne s'étendait jusqu'au Pacifique et les Amérindiens ainsi envahis se voyaient menacés par la désorganisation sociale qui en résultait. Dans ce contexte difficile, un leader spirituel, Wovoka, émerge et prédit la destruction du monde suivie de sa renaissance. Cette dernière serait provoquée par une danse rituelle qui devrait durer toute la nuit. Ce mouvement s'est répandu comme le feu et très tôt il a provoqué des émotions fortes qui, par la suite, ont abouti à la fameuse rébellion et aux massacres subséquents des Sioux à Wounded Knee, en 1891.

Pour que cette prophétie se réalise, les Amérindiens devaient respecter les consignes de Wovoka. Ils avaient l'obligation d'être vertueux, honnêtes et pacifiques. Par-dessus tout, les chicanes étaient interdites de même que toute forme de violence. Selon les dires de Wovoka: « ne vous querellez pas et agissez toujours comme il faut ». Les seules actions qu'il préconisait était le chant et la danse qui s'effectueraient en cercle: la « *Ghost Dance* » .

Son message était trop entraînant pour être maintenu isolé et il allait se répandre. Au fur et à mesure qu'il était adopté par les différentes nations autochtones il prenait d'autres nuances. Les Sioux en firent un outil de revanche contre le gouvernement américain et ils distribuèrent à leurs croyants des chemises « magiques » qui reproduisaient une vision et qui, en principe, repousseraient les balles.

Les agents du gouvernement américain étaient agacés par la persistance de ces rituels et ils ont rapporté au Ministère de la Guerre que les Amérindiens préparaient des attaques. Ironiquement, ces

fonctionnaires ont dénoncé Sitting Bull comme responsable de ces troubles bien qu'il ne fût pas partisan du mouvement.

En fin de compte la « magie » des chemises ne fut pas efficace à Wounded Knee. Deux semaines après l'arrestation de Sitting Bull, la cavalerie américaine massacrait des hommes, des femmes et des enfants sioux.

Importance de la collectivité

Soulignons que les mouvements que nous venons de décrire dénotent une identité fortement ancrée dans la communauté. Cette caractéristique est présente aussi dans le sentiment amérindien d'être apparenté à la fois au monde animal et au cosmos tout entier.

Vine Deloria in his book *God is Red* (1973) soutient l'idée que les rituels religieux des Amérindiens des Prairies sont accomplis dans le but d'obtenir des faveurs collectives et non pas pour des avantages individuels. Ainsi le non-respect des tabous entraîne des effets néfastes pour toute la communauté au lieu de punitions pour l'individu en faute. Cette attitude communautaire se retrouve dans d'autres régions du continent et peut être également présente dans un bon nombre de dénominations religieuses.

Le même auteur mentionne aussi l'importance de la dimension spatiale comme autre caractéristique essentielle de la spiritualité autochtone des Prairies. On compte beaucoup d'endroits sacrés éparpillés sur leur territoire et l'orientation des composantes d'une cérémonie est réglée minutieusement. Le schème spatial est approprié à une mentalité collectiviste.

Conclusion

Un consensus existe autour de beaucoup des idées-forces à la base d'une myriade d'éléments associés à la sagesse amérindienne. Il est impossible d'établir l'originalité de certains apports, cependant même dans des cas de convergence l'héritage amérindien garde un cachet particulier. Nous avons insisté sur la dimension spirituelle, mais il

Victor Pereira da Rosa | Jean Lapointe

est bien évident que ce domaine est lié à une foule d'autres composantes culturelles qui font partie de la cosmovision de ces nations.

Bibliographie

- DELORIA, Vine – *God is Red*. New York: Grosset and Dunlap, 1973.
- ELIADE, Mircea – *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1983.
- FRIDERES, James – *Native Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*. Scarborough, Ontario: Prentice-Hall, 1993.
- GIDDENS, Anthony – *Introduction to Sociology*. New York: Norton, 1996.
- GOULET, Jean-Guy – *Ways of Knowing, Experience, Knowledge and Power Among the Dene Tha*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.
- GUÉDON, Marie-Françoise – «Du rêve à l'ethnographie; Explorations sur le monde personnel du chamanisme nabesna », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1988, Vol. 18, Nos. 1-2, pp. 5-18.
- HARNER, Michael – *The Way of the Shaman*. 3ième édition. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- HEINZE, Ruth-Inge (éd.) – *Shamans of the 20th Century*. New York: Irvington, 1991.
- HOXIE, Frederick E. (éd.) – *Encyclopedia of North American Indians*. Boston: Houghton Mifflin, 1996.
- KALWEIT, Holger – *Shamans, Healers, and Medicine Men*. Boston: Shambhala, 1992.
- LYON, William – *Encyclopedia of Native American Shamanism: Sacred Ceremonies of North America*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1998.
- NARBY, Jeremy et HUXLEY, Francis (éds.) – *Shamans Through Time: 500 Years of the Path to Knowledge*. New York: J.P. Tarcher/Putnam, 2001.
- RIPINSKY-NAXON, Michael – *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*. Albany, New York: State University of New York Press, 1993.
- SAVARD, Rémi – *Carcajou et le sens du monde; récits montagnais-naskapi*. Québec: Éditeur officiel du Québec, 1971.
- SAVARD, Rémi - *Le rire précolombien; dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal: L'Hexagone-Parti Pris, 1977.
- VITEBSKY, Piers – *The Shaman*. Boston: Little, Brown, 1995.
- VOGEL, F. – *The Shoshoni-Crow Sun Dance*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.
- WALDRAM, James B. – *The Way of the Pipe; Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1997.
- WALKER, Deward E. (éd.) – *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*. Moscow, Idaho: University of Idaho Press, 1989.

Victor Pereira da Rosa | Jean Lapointe

WALLACE, Anthony F.C. – *Religion; An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.

WEBSTER, David L. - *The Fall of the Ancient Maya; Solving the Mystery of the Maya Collapse*. Londres: Thames and Hudson, 2002.