

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraité du département d'histoire de l'UQÀM.

(1999)

“Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Pierrette Désy

"Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens".

Textes publiés dans **Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique**, sous la direction d'Yves Bonnefoy, Tome I, pp. 18-31 et pp. 514-520; Tome II, 1999-2003. Paris : Flammarion, Éditeur, 1999, 1014 pp. Collection : Mille et une pages.

[Autorisation formelle accordée par l'auteure le 8 septembre 2007 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : desy.pierrette@uqam.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

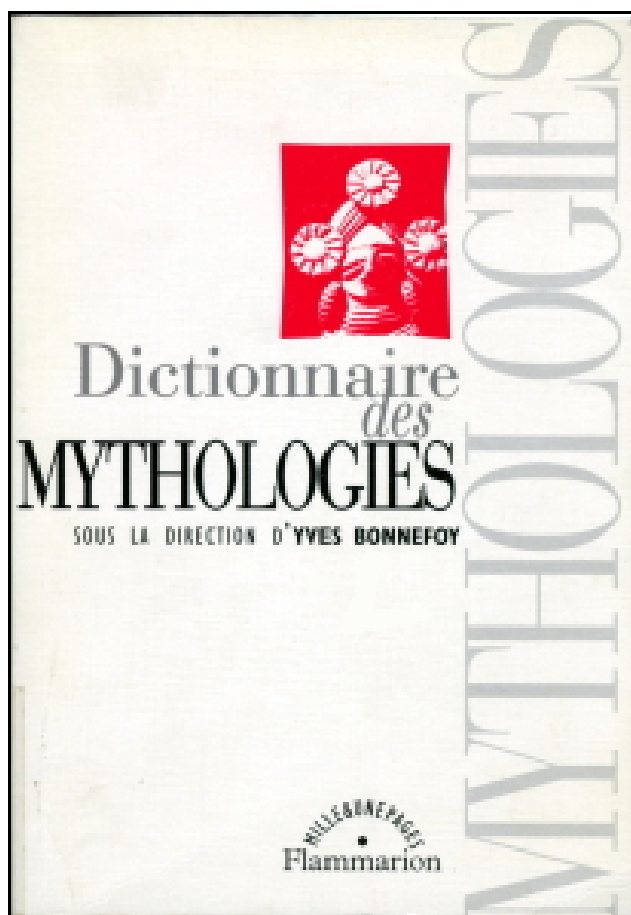
Édition numérique réalisée le 7 mai 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d'histoire de l'UQAM.

“Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens”



Textes publiés dans **Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique**, sous la direction d'Yves Bonnefoy, Tome I, pp. 18-31 et pp. 514-520; Tome II, 1999-2003. Paris : Flammarion, Éditeur, 1999, 1014 pp. Tome II, pp. 1015-2255. Collection : Mille et une pages.

Table des matières

1. "[Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens.](#)"

(Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Tome I, pp. 18-31.)

[Introduction](#)

- I. [Mythe et société.](#)
- II. [Héros culturels et décepteurs.](#)
- III. [L'ordre du monde.](#)
- IV. [Problèmes de notre temps.](#)

[Bibliographie](#)

2. "[Soleil. Danse du soleil chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Le renouveau de 1973.](#)"

(Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Tome II, pp. 1999-2003.)

[Bibliographie](#)

3. "[Création du monde. Indiens de l'Amérique du Nord](#)".

(Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Tome I, pp. 514-520.)

- I. [La femme tombée du ciel.](#)
- II. [La pie sortie de terre.](#)

[Bibliographie](#)

Tableau I. Distribution ethnique des tribus amérindiennes (Canada/Etats-Unis)

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d'histoire de l'UQÀM.

I

“Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens”.

(Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Tome I, pp. 18-31.)

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Stith Thompson, éminent mythographe, a raison d'insister sur le fait que « en dehors de la civilisation occidentale, peu de groupes ethniques ont été autant étudiés que les Indiens d'Amérique du Nord » (1946, p. 297). D'emblée, le chercheur est donc confronté à une masse de documents dont certains remontent à la conquête, et plus tôt encore si on ne conteste pas l'authenticité du *walam olum*, par exemple, qui raconte l'origine du peuple de l'aware. (Rafinesque, 1832, et Brinton, vol. V, 1882-1885.)

L'étude de la mythologie nord-américaine constitue un projet d'autant plus ambitieux que les thèmes qui le composent sont d'une extrême richesse et d'une diversité prodigieuse. D'ailleurs, il n'est pas inutile de préciser qu'avant Claude Lévi-Strauss, aucun anthropologue n'avait pu réussir la synthèse magistrale de mythes provenant d'ethnies des deux Amériques, tant la tâche paraissait insurmontable. Jusque-là, certains chercheurs s'étaient contentés de consigner des récits sans s'attacher à une analyse particulière, sinon classique, tandis que d'autres comme Franz Boas, Elsie C. Parsons ou Paul Radin, pour ne citer

que ceux-là, s'employaient à introduire une analyse plus globale à propos de groupes spécifiques, en l'occurrence les Kwakiutl, les Pueblos et les Winnebago.

Il convient d'ajouter, en outre, que la mythologie nord-américaine appartient à des peuples dont les caractéristiques sociologiques (ethnohistoire, langue et culture) sont parfois totalement opposées et en cela disjointes. Prenons au hasard les Naskapi du Labrador, les Pomo de Californie, les Nez-Percé de l'Idaho et les Hopi de l'Arizona ; à la limite, les seuls liens qui unissent ces tribus sont à la fois d'ordre spatial et temporel, c'est-à-dire d'une part le continent sur lequel elles vivent depuis la préhistoire, et d'autre part, les faits de conquête qui sont venus transformer, de façon insidieuse et en même temps brutale, les données initiales de base.

À cet égard, depuis Clark Wissler, des anthropologues se sont attachés à définir des aires culturelles et géographiques qui ne tiennent pas nécessairement compte des grandes familles linguistiques. Néanmoins, ces unités de type écologique permettent de mieux cerner la réalité ethnographique des peuples qui ont vécu ou qui vivent encore sur ces territoires. On pourrait définir ces aires géographiques comme des espaces culturels occupés par un ou des groupes indiens (bandes ou tribus) dont les activités et spécialités se ressemblent au point de former une sorte d'homogénéité ethnique au sens large du terme. Ceci est une définition purement formelle, car il arrive que l'on rencontre des différences notables au sein d'une même aire éco-culturelle.

(Voir tableau et carte : « [Distribution ethnique des tribus amérindiennes \[Canada/États-Unis\]](#) ».)

I. Mythe et société.

[Retour à la table des matières](#)

De même que certains thèmes se retrouvent dans la mythologie universelle, on peut observer des sujets comparables reflétant les préoccupations communes aux peuples amérindiens. Si on met de côté les mythes qui ont trait à des séquences propres à chaque groupe et qui sont par définition originaux, une pensée analogue revient constamment, même si la structure du mythe est posée de manière différente. Les rituels qui pourraient y être éventuellement rattachés présentent une dramatisation caractéristique à chaque tribu.

Dans cet ordre d'idée, les penseurs amérindiens ont longuement réfléchi sur les mythes cosmogoniques, réinventant la création du monde et l'émergence de l'humanité. Visionnaires, ils intègrent dans l'univers quotidien l'espace cosmique et terrestre. La source originelle des mythes réside dans la tentative d'interpréter l'essence même de la nature et de la société. Aussi, les mythes mettent-ils en place des schèmes qui représentent souvent des forces qui s'opposent. D'entrée en matière ou au cours de son déroulement, il arrive qu'un mythe pose un a priori comme par exemple la division de l'humanité entre nomades et sédentaires, qui est souvent fondée sur une réalité historique. Le mythe d'émergence *acoma* (pueblo) montre bien la division entre les chasseurs et les agriculteurs. (Sebag, 1971, p. 469.)

De même, dans le *walam olum*, les Delaware disent que, au début, ils ne formaient qu'une seule nation :

« Et comme ils voyageaient, il se trouva que certains étaient prospères et d'autres vigoureux. Alors, ils se séparèrent, les premiers devenant constructeurs de huttes et les seconds chasseurs. »

« Les plus forts, les plus unis, les plus purs, furent les chasseurs. » (Brinton, 1882-1885, p. 183.)

Ce dualisme entre les hommes peut être le reflet de ce qui se passe chez les dieux. Ainsi le mythe cosmogonique des Skidi Pawnee développe cet antagonisme au sein même du cosmos. Cela donne à penser que les dieux ressemblent parfois étrangement aux hommes.

Dans leur version de la création du monde, une dichotomie est opérée entre les hommes et les femmes. Le mythe raconte comment Tirawa, le Créateur, fit les étoiles en leur déléguant un grand pouvoir, privilégiant plus particulièrement Étoile-du-Matin. À son tour, celui-ci aida son jeune frère Soleil à faire la lumière. Tirawa les élut « chefs des étoiles situées dans le village à l'est », tandis que Étoile-du-Soir et Lune furent nommées « chef des étoiles situées dans le village à l'ouest ». À l'est étaient les hommes, et à l'ouest, les femmes. Après un certain temps, les étoiles de l'est se mirent à convoiter celles de l'ouest. Chacun à son tour, les hommes-étoiles allèrent dans le village des femmes-étoiles. Ils dirent qu'ils venaient pour se marier. Lune, qui les accueillait, répondait invariablement à chacun d'eux : « Fort bien, c'est justement ce que nous désirons. Viens et suis-moi. » Mais elle les attirait dans un traquenard, les poussant dans un précipice. Finalement, Étoile-du-Matin servit de médiateur en épousant Étoile-du-Soir, tandis que Soleil épousait Lune. Les enfants qui naquirent de l'union de ces astres peuplèrent la terre. (Limon, 1922, pp. 3-5.) C'est sur ce mythe que repose le rite sacrificiel de la jeune captive. Cette dernière était immolée en hommage à Étoile-du-Matin. Ce rituel faisait suite à la vision d'un guerrier qui devait alors trouver sa victime chez une tribu ennemie. Parmi les Pawnee, seuls les Skidi (Loups) observaient cette pratique. La dernière cérémonie prit place vers 1828 (*ibid.*, pp. 5-16).

II. Héros culturels et décepteurs.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'origine et de la création du monde résolu, il fallait introduire sur terre des héros qui aient pour mission de guider les hommes. En effet, il n'est jamais facile pour l'humanité de naître après des séjours antérieurs dans des lieux chaotiques, comme l'atteste le mythe d'émergence zuñi, ou de rompre avec l'illusion d'un « paradis perdu », comme le laisse penser parfois le mythe d'émergence navajo.

Perspicaces, les sages mettent donc en scène le héros, porteur des bienfaits de la civilisation : feu, lumière, eau, plantes, animaux, y compris parfois les hommes, le langage, etc. Le héros est aussi le fondateur de rites et de sociétés secrètes. En tout état de cause, il est souvent difficile de le distinguer d'un autre démiurge, le décepteur (*trickster*).

Le héros culturel a souvent un frère jumeau cadet (Iroquois, Algonkin, Hopi, Apache, Navajo, Kiowa, Winnebago) avec qui il se querelle à mort comme Gluskap et Malsum (Micmac, Passamaquody, Malecite), Silex et Bourgeon (Iroquois), Manabozho et Loup (Algonkin centraux).

Cet architecte du monde appartient autant à l'ordre naturel qu'à l'ordre surnaturel. Il a un corps, il vit, souffre et peut se marier. Manabozho épouse une rate musquée, tout comme le Messou des Montagnais qui, après avoir « réparé » le monde détruit par le déluge, entreprend de repeupler la terre, grâce à ce mariage (Le Jeune [1634], 1972, p. 16). Le héros peut avoir forme humaine ou animale, être homme ou femme, jeune ou vieux, selon son déguisement.

Les jumeaux représentent respectivement les forces maléfiques et bénéfiques (Algonkin, Iroquois). Dans d'autres cas, ce sont des jumeaux guerriers dont la tâche commune consiste à débarrasser le monde des ennemis et des monstres avant d'instaurer l'ordre social.

Les parents et la grand-mère des jumeaux démiurges appartiennent le plus souvent à l'univers surnaturel. Masewi et Oyoyewi, les jumeaux hopi, sont les fils du soleil. Ils se font face, l'un au nord et l'autre au sud, garants de l'équilibre de la terre. Le Grand Lièvre des Winnebago a pour père le vent d'ouest ou du nord, selon le cas. Le héros culturel kiowa, recueilli par la grand-mère araignée après la mort de sa mère, descend lui aussi du soleil. On l'appelle Demi-enfant (Half Boy) car il fabrique un double en se coupant le corps en deux au moyen d'un anneau solaire (Momaday, 1974, p. 38 et *passim*). Chez les Hurons-Iroquois et les Algonkin, la mère est une vierge, morte en couches, et les enfants sont recueillis par la grand-mère préalablement tombée du ciel.

Souvent proche parent du héros culturel par affinité élective apparaît le décepteur. C'est un des personnages le plus populaire dans la mythologie nord-américaine. Peint sous les traits du coyote, du *corbeau*, du *vison*, du *geai* ou de la *pie*, cet antihéros se donne pour mission de parcourir le vaste monde où il connaît de multiples aventures, souvent folles et érotiques. C'est avant tout un personnage ambigu. Il est dupe et tricheur, humble et prétentieux, altruiste et cupide, créateur et destructeur.

S'il est vrai que les hommes projettent leurs fantasmes sur lui, que penser alors de ce personnage énigmatique qui viole joyeusement les tabous, s'introduit dans les espaces interdits, se travestit en femme ou en homme selon ses appétits ? Toutefois, cet imposteur est doublé d'un philosophe humoristique qui ne s'illusionne guère sur sa condition. Dans un épisode tiré d'une de ses extravagantes équipées, le décepteur (winnebago dans ce cas), se laisse duper par une branche d'arbre qu'il croyait être le bras d'un homme. Après avoir conversé long-

temps avec la branche en question, il réalise sa stupidité et fait cette réflexion : « En vérité, c'est bien pour cela que les gens m'appellent *wakundkaga*, le fol excentrique, et ils ont bien raison. »(Radin, 1976, p. 14.)

Dans une perspective anthropologique, le décepteur s'intègre à la réalité des sociétés amérindiennes. En effet, celles-ci avaient souvent des institutions cérémonielles qui ne craignaient pas l'intrusion d'un clown pendant les activités les plus sérieuses. Prenons le cas du clown navajo qui avait le « privilège de tourner en ridicule, de défier et de parodier les cérémonies les plus importantes et les plus sacrées, les personnages et les coutumes » (Steward, 1930, p. 189).

Si nous rapportons cet exemple, c'est uniquement pour montrer que le clown de la citation ci-dessus, n'en est pas moins un décepteur public qui introduit au cours du rituel les éléments dont se sert l'autre, le démiurge, pour contredire le cours naturel des événements.

Cependant, dans ses grands moments, il arrive au décepteur d'apporter aide et soutien - c'est le cas en particulier de tous les héros qui portent en eux cette ambivalence comme Manabozho (forêts centrales), Iktomé, « Le Vieux » (plaines), le Corbeau (côte nord-ouest) -, en cas de famine, par exemple, bien qu'il soit lui-même le plus souvent aux prises avec ce problème.

Hélas, si le décepteur est héros magicien, il ne peut rien contre la mort. Il va même jusqu'à se venger sur ceux qui lui demandent l'immortalité en les transformant en statue de pierre. Il est pris à son propre piège, lorsqu'après avoir voté allégrement pour une mort sans résurrection, il voit son fils trépasser.

III. L'ordre du monde.

[Retour à la table des matières](#)

Dans un autre ordre d'idée, certaines tribus amérindiennes ont développé la notion d'un créateur suprême dont les fonctions varient considérablement selon les régions. Des mythes peuvent laisser l'impression que le Créateur qu'ils mettent en scène agit d'une manière assez singulière puisqu'il délègue la plupart de ses tâches à des dieux secondaires. Tout se passe comme s'il ne faisait rien ou si, à la limite, il était en train de s'ennuyer prodigieusement dans le vide éternel. Maheo ou Heammawhio, le « grand chef d'en haut » des Cheyennes, donne un peu cette image : « Au début, il y avait le néant et Maheo, Esprit d'entre les Esprits, vivait dans le vide. Il n'y avait que Maheo, solitaire, dans l'infini du vide. » (Marriott/Rachlin, 1972, p. 22 et Grinnell, 1972, vol. II, p. 88.)

Olelbis, le Créateur des Wintun (Californie) vit avec deux femmes à qui il délègue les occupations créatrices. Toutefois, il n'en va pas de même pour Le Vieux (Old Man), le Créateur des Blackfoot. Le Vieux s'agite beaucoup, il parcourt la terre du nord au sud, discute avec La Vieille : « Doit-on donner l'éternité aux hommes ? » Il modèle et construit, prépare la scène terrestre en ne négligeant ni de se reposer ni de s'amuser, glissant sur le flanc des collines (Feldmann éd., 1971, pp. 74-79). Mais justement Le Vieux est plus qu'un Créateur débonnaire, il est aussi décepteur à ses heures. On le retrouve avec des variantes chez les Kiowa, les Crow et les Arapaho (Thompson, 1946, p. 319).

En définitive, cette notion de créateur languissant et hiératique est purement subjective. En effet, tout ce qui existe est porteur d'un potentiel sacré. Soleil et lune, planètes et étoiles, ainsi que tous les phénomènes astronomiques qui s'y rattachent (éclipses, solstices, équi-

noxes), bien que l'importance varie selon les tribus, ont toujours inspiré les mythologues aborigènes. Le contact prolongé avec la terre (souvent identifiée à la mère) au moyen du jeûne dans une fosse pour provoquer une vision, l'exposition répétée au soleil (souvent identifié au père), au moyen de la danse ou de la prière, sont autant de façons religieuses de rentrer en relation avec les forces spirituelles dont le Créateur, quel qu'il soit, fait partie intégrante.

De même, vents, pluies, nuages, tonnerres et éclairs sont autant de moyens de communication entre les forces terrestres et supraterrrestres. Quelques exemples suffiront à illustrer ce propos : chez les Oglala Sioux, le tonnerre pouvait décider de la carrière de *l'heyoka* (le « contraire »). Comme son nom l'indique, celui-ci devait interpréter sa pensée et ses actes à l'envers. *L'heyoka* allait nu l'hiver dans la plaine, prétendant qu'il faisait chaud ; l'été, il se recouvrait d'une peau de bison, prétextant du grand froid. Lorsqu'il faisait la cuisson, il se jetait des gouttes d'eau bouillante sur les jambes, alléguant qu'elle était glacée. Il montait à cheval en inversant la position normale du cavalier, marchait à reculons... bref, il agissait contre toute logique apparente. Chez les Cheyennes, la société des Contraires (qui n'a rien à voir avec *l'heyoka*), était composée de femmes et d'hommes âgés qui en faisaient partie après avoir rêvé du tonnerre et des éclairs. Toujours chez les Oglala, Hehaka Sapa (*Black Elk*) raconte comment, lors de sa grande vision, deux hommes armés de lances sortirent des nuages (Neihardt, 1961, p. 22). Chez les Omaha, *mixuga*, c'est-à-dire la lune (pensée comme hermaphrodite dans beaucoup de mythes) déterminait l'avenir sexuel du jeune adolescent qui, instruit par elle, pouvait devenir berdache. Lors de la quête de la vision, il arrivait que l'adolescent voie apparaître la lune tenant d'une main un arc et des flèches, et de l'autre, une courroie de panier. Si le garçon n'était pas assez rapide pour saisir l'arc, il devenait alors berdache, c'est-à-dire homosexuel. De même que *l'heyoka*, il était considéré comme un être sacré par sa tribu (Désy, 1978).

Lacs et rivières, montagnes et vallées, plantes et animaux sont inscrits au niveau du sacré puisqu'ils font partie de l'univers. Investis d'un pouvoir, il leur est possible d'avoir différentes significations de sorte que les hommes, les animaux, les plantes ou les lieux deviennent dans ce cas *poha* pour les Shoshone, *wakan* pour les Dakota, *xupa* pour les Hidatsa, *maxpé* pour les Crow, *orenda* pour les Iroquois, *manitu* pour les Algonkin, c'est-à-dire sacré. Mais ces termes contiennent de plus une connotation qualitative qui les place au niveau de l'exceptionnel. Cela revient à dire aussi, pour toutes ces catégories, comme l'écrit Marcel Mauss, que « si tous les dieux sont des manitous, tous les manitous ne sont pas des dieux » (Mauss, 1966, p. 112).

Dans une autre perspective, on trouve des motifs de mythes communs aux Amérindiens qui reflètent une pensée universelle de type orphique ou prométhéen, par exemple. Une mythologie commune ou partielle tente d'expliquer le déluge, la fin du monde, l'incendie universel, le séjour des morts ou l'existence d'un au-delà, exception faite des Navajo qui ne croient guère en une immortalité glorieuse et qui tiennent les morts en horreur. Cela explique facilement pourquoi la danse des Esprits (*Ghost Dance*) n'a jamais connu de succès chez les Navajo. Rappelons que c'est Wovoka, avec Tavibö, un prophète paiute, qui en est l'instigateur. Le principe de ce rituel, qui se répandit comme une traînée de poudre dans tout l'ouest en 1890, est de caractère messianique : « Un jour viendra où tous les Indiens, morts et vivants, seront réunis sur une terre purifiée afin de vivre un bonheur total, libérés de la mort, de la maladie et de la misère. » (Mooney, 1965, p. 19.)

Quant aux Kiowa, ils avaient une conception assez originale de l'après-vie (conception rapidement transformée par les missionnaires) : ils croyaient que seules les âmes de ceux qui avaient fait le mal sur terre transmigraient chez le hibou ; les autres disparaissaient dans le néant (Marriott/Rachlin, 1972, p. 17).

Les sages amérindiens ont aussi réfléchi à des mythes qui disent les dons de la nature. Ceux-ci ont souvent pour corollaires des rites : ainsi la pipe sacrée des Sioux et la cérémonie qui y est rattachée, enseignée par la femme « bisonne » blanche (Brown, éd., 1972, chap. 1). Plus tard, la danse du soleil sera instituée pour étayer le rituel de la pipe sacrée (*ibid.*, chap. V).

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que l'acquisition du feu, du maïs, du tabac, des techniques de chasse et de pêche sont facilement les thèmes centraux des mythes. Chez tous les peuples agraires, le maïs donne lieu à des cérémonials élaborés. Nombreux sont les mythes qui se réfèrent à Soie-de-Maïs, déesse de la plante en question. Chez les peuples du Grand Nord, le tabac sert d'offrande propitiatoire. Les Cris, les Montagnais et les Naskapi continuent de déposer des pincées de tabac dans le crâne de l'ours afin d'apaiser son esprit qui est grand et bienveillant. On l'appelle d'ailleurs grand-père ou grand-mère.

Finalement, les sages amérindiens avaient une dernière tâche à accomplir afin d'établir l'ordre du monde : désigner dans l'espace terrestre les signes symboliques de ce qui s'était passé dans l'espace cosmogonique. Consacrer le territoire par l'entremise des prêtres, des *medicine-men* ou des chamans. En un mot, faire en sorte que chaque territoire soit le centre du monde. C'est ainsi que « dans la perspective des sociétés archaïques, tout ce qui n'est pas « notre monde » n'est pas encore un « monde ». On ne fait « sien » un territoire qu'en le « créant » de nouveau, c'est-à-dire en le consacrant » (Eliade, 1965, p. 30).

Mais au cours des âges, il est arrivé que cet espace hiérophanique dérive. Les anciens savaient l'importance de ce centre et à quel point ils l'avaient cherché avant de s'établir. Le mythe zuñi de création nous l'enseigne très bien. Dans un passage de ce mythe, on voit les chefs de la Pluie s'installer avec leur peuple au village kachina. Mais après un certain temps, ils commencent à se demander si l'emplacement de leur village est bien au centre du monde. Aussi, ils se réunissent chaque

nuit pour en discuter et dresser l'autel qui leur confirmera la place du centre (Parsons, vol. 1, p. 230 et *passim*).

Dans la cérémonie *hako* des Pawnee, le cercle dessiné par le *medicine-man* représente le territoire donné par Tirawa à son peuple. De même que si on monte sur une colline, l'horizon, là où la terre et le ciel se rencontrent, délimite un cercle dont on est le centre (Alexander, 1916, p. 97). Et c'est dans cette perspective du territoire « consacré » que nous pouvons interpréter la colère et le déchirement des Cris de l'est de la baie de James, lors de la décision par le gouvernement d'exploiter leurs territoires de chasse ancestraux à des fins hydroélectriques.

La quête religieuse de ce centre du monde renvoie aussi à une autre interprétation : la constance avec laquelle toutes les tribus amérindiennes s'autodénoient les « premiers hommes », les « êtres humains », le « vrai peuple »... Hehaka Sapa ne s'y trompait pas, lui qui termine le récit des rites secrets des Oglala Sioux par cette incantation, encore récitée comme une prière par des Indiens d'aujourd'hui. Il sait que le centre du monde a été profané chez son peuple et que la balle - qui symbolise la terre en quelque sorte - est perdue :

« En ces tristes temps dans lesquels notre peuple est plongé, nous cherchons désespérément la balle. Certains ne tentent même plus de l'attraper. Cela me fait pleurer rien que d'y penser. Mais un jour viendra où quelqu'un la saisira, car la fin approche rapidement. Alors seulement, elle sera retournée dans le centre, et notre peuple avec elle. » (Brown Ed., 1972, p. 138.)

IV. Problèmes de notre temps.

[Retour à la table des matières](#)

Ce serait se méprendre gravement de croire que les mythes et les rites appartiennent à un passé révolu en ce qui concerne les peuples amérindiens. Certes, des nations célèbres pour leur complexité sociologique ont disparu : les Natchez ou les Mandan pour ne citer que celles-là. (A la suite des épidémies de variole, les survivants mandan sont allés rejoindre les Hidatsa. Ils vivent aujourd'hui à la réserve de Fort Berthold

au nord Dakota.) En revanche, d'autres tribus ont su garder jalousement certaines de leurs institutions comme des groupes de Pueblos, de Sioux, d'Iroquois, d'Algonkin, de Kwakiutl ou d'Athapaskan. De plus, le « panindianisme » de ces dernières années a permis la reviviscence de rituels pratiqués par des Indiens de tribus différentes, comme la création de petites communautés spirituelles où on met en commun une érudition mythographique. Des *medicine-men* n'hésitent pas à se déplacer sur tout le territoire comme le faisaient autrefois les prophètes ou les visionnaires politiques (Tecumseh [Shawnee], Pontiac [Ottawa], Cornplanter [Seneca]), et tous les inconnus qui se donnaient pour mission d'apporter la « bonne parole » aux groupes disséminés.

C'est pourquoi s'il n'est pas question de prétendre que le savoir mythologique est resté le même depuis la conquête ou qu'il n'a pas été victime de l'érosion culturelle, on ne peut nier son pouvoir effectif. Tout est possible si on prend en considération le fait que ni les rites, ni les mythes ne sont statiques. Comme l'écrivait Franz Boas : « On dirait que les univers mythologiques sont destinés à être pulvérisés à peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs débris » (in Lévi-Strauss, 1958, p. 227).

Force est tout de même de constater que si des peuples ont su préserver jusqu'à nos jours des rituels qui pour la plupart du temps se déroulent loin des regards indiscrets, on ne peut alors dire qu'ils ont pour fonction de divertir le touriste en produisant du « folklore ». Certes, ce dernier existe, beaucoup de *pow-wow* sont là pour nous le rappeler, mais en dehors du fait que rien ne l'empêche éventuellement de gagner ses lettres de noblesse, il existe à une échelle réduite, preuve d'un savoir-faire qui atteste de la sagesse des anciens.

Il faudrait terminer cette analyse trop rapide en se tournant vers les musées qui ont acquis des collections ethnographiques, dont certains objets investis d'une valeur sacrée, depuis des siècles.

Don Talayesva raconte dans son livre l'étonnement de visiteurs hopi lors d'une visite dans un musée de Chicago. À leur grand effroi, ils découvrent, derrière les vitrines, des masques cérémoniels réservés au seul usage des officiants lors des fêtes dans le pueblo (Simmons, éd., 1942). Que dire de ce membre de la société secrète des « Black Eyes » cherchant désespérément dans les musées le masque original qui présida à la fondation de cette société ? (Parsons, 1939.) Les Iroquois ont également engagé des démarches pour rentrer en possession de tous les wampum (genre de ceintures qui racontent les faits et gestes de la tribu) dont certains avaient été confiés en 1898 à l'Université de l'État de New York.

Plus près de nous dans le temps, en 1973, après les événements de Wounded Knee, Wallace Black Elk (petits-fils de Hehaka Sapa), gardien de la pipe sacrée qui avait appartenu à Crazy Horse, cousin de son grand-père, se la fit voler. Lorsqu'il en parla, il le fit avec une émotion indicible, mais il témoigna aussi beaucoup d'inquiétude à l'égard du voleur dont la vie lui semblait en danger.

La fonction descriptive des musées incite mal l'amateur à prendre du recul par rapport à des objets qui, privés de leur fonction initiale, ont été transformés en « choses ». Qu'importe le soin apporté à leurs

présentations, ces objets sont passés irrévocablement dans un autre monde. Hans G. Gadamer écrit à ce propos : « Il faudrait bien qu'on admette que, par exemple, l'image d'une divinité antique, qui n'a pas été exposée dans le temple à titre d'œuvre d'art vouée à une jouissance réflexive de type esthétique, et qui aujourd'hui se trouve exposée dans un musée moderne, contient en soi, sous la forme où cette image nous apparaît aujourd'hui, le monde de l'expérience religieuse d'où celle-ci provient. La conséquence à tirer est importante : ce monde qui est le sien fait même encore partie du monde qui est le nôtre. » (1976, p. 11.)

Dans ce sens, il s'agit de s'attacher à rétablir le lien ténu qui relie ces objets à un autre univers culturel et qui sont porteurs de signes codés dans l'espace et dans le temps. Car, en dépit d'un destin muséographique, les masques tlingit, les autels mandan, les peintures sur le sable navajo, les pipes sacrées crow, les hochets curatifs montagnais font intrinsèquement partie d'un « devenir » mythologique. A leur manière, ces objets portent toujours la charge d'émotion spirituelle dont ils étaient revêtus au temps où ils étaient utilisés rituellement. P.D.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

I. Références de cet article : ALEXANDER, H.B., *North American in The Mythology of all Races*, vol. X, Marshall, Jones Company, Boston, 1916. BRINTON, D.G., *The Lénâpé and their Legends* in Brinton's Library of Aboriginal Litterature, vol. V, 1882-1885, Philadelphie. DÉSY, P., « L'Homme-femme » (les berdaches en Amérique du Nord), in *Libre*, no 3, Payot, 1978. DON TALAYESVA (voir Simmons, Ed.). ELIADE, M., *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1965. FELDMANN, S., Ed., *The Storytelling Stone*, Del Book, New York, 1971. GADAMER, H.G., *Vérité et Méthode*, Seuil, Paris, 1976.

GRINNELL, G.B., *The Cheyenne Indians*, 2 vol., University of Nebraska Press, Lincoln, 1972. LE JEUNE, P., « Relations de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634 », in *Relations des Jésuites*, Éditions du Jour, Montréal, 1972. LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958. LINTON, R., « The Sacrifice of the Morning Star by the Skidi Pawnee », Field Museum of Natural History, Chicago, 1922. MARRIOTT, A. et RACHLIN, C., *American Indian Mythology*, Appolo Ed., New York, 1972. MAUSS, m., *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966. MOMADAY, N., MOONEY, J., *The Ghost Dance Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965. NEIHARDT, J.G., éd., *Black Elk Speaks*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1961, trad. franç. *Élan noir*, Stock, 1977. RADIN, P., *The Trickster*, Schocken Books, New York, 1976. SCOTT MOMADAY, N., *The Way to Rainy Mountain*, Ballantine Books, New York, 4e éd., 1974. SEBAG, L., *L'Invention du monde chez les Indiens pueblos*, Maspero, Paris, 1971. SIMMONS, L.W., Ed., *Sun Chief*, Yale University Press, New Haven, 1942, trad. franç. *Sun Hopi*, Plon, Paris, 1959. STEWARD, J.H., « The Ceremonial Buffoon of the American Indian », Michigan Ac. of Science, 1930. THOMPSON, S., *The Folktale*, The Dryden Press, New York, 1946 (pp. 297-363).

II. Sources générales : ALEXANDER, H.B., *The World's Rim*. University of Nebraska Press, Lincoln, 1953, trad. franç. *Le Cercle du Monde*, Gallimard, Paris, 1962. ANGULO, J. DE, *Indian Red Tales*, W. Heinemann Ltd, Londres, 1954. BRINTON, D.G., *The Myths of the New World*, Holt & Co, New York, 1876. CURTIN, J., *Creation Myths of Primitive America*, Williams & Norgate, Londres, 1899. HAYWOOD, C., *A Bibliography of North America Folklore and Folksong*, Doven Publications, Inc. New York, 2 vol., 2e éd. 1961. HULTKRANTZ, A., *Conception of the Soul among North American Indians*, The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1953 ; *The North American Indian Orpheus*, The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, 1957. LÉVI-STRAUSS, C., *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962 ; *L'Homme nu*, Plon, Paris, 1971. LOWIE, R.H., « The Test Theme in North American Mythology », *Journal of Ame-*

rican Folklore, vol. XXI, Philadelphie, 1908. POWELL, J.W., « Sketch of the Mythology of the North American Indians », *B.A.E.*, Washington, 1879-1880. RAFINESQUE SCHMALTZ, C.S., *The American Nations*, 2 vol., Philadelphie, 1832. THOMPSON, S., *Tales of the North American Indians*, Harvard University Press, Cambridge, 1929. THWAITES, R.G., Ed. *The Jesuit Relations and Allied Documents Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, The Burrow Brothers Company, Cleveland, 73 vol., 1896-1901. UNDERHILL, R., *Red Man's Religion*, University of Chicago Press, 3e éd., Chicago, 1974.

III. Sources régionales :

(1) Côte nord-ouest, plateau : BARBEAU, M., *Haida Myths*. National Museum of Canada, Ottawa, 1953. BOAS, F., « Ethnology of the Kwakiutl », *B.A.E.*, Washington, D.C., 1913-1914. *The Religion of the Kwakiutl Indians*, Columbia University Press, 2 vol., New York, 1930. CLARK, E.E., *Indian Legends of the Pacific Northwest*, University of California Press, Berkeley, 1933. ERNST, A.H., *The Wolf Ritual of the Northwest Coast*, University of Oregon, Eugene, 1952. McILWRAITH, T., *The Bella Coola Indians*, The University of Toronto Press, Toronto, 1948. SAPIR, E., et SWADESH, M., *Nootka Texts*, Linguistic Society of Pennsylvania, Philadelphie, 1939. SWANTON, J.R., « Tlingit Myths and Other Texts », *B.A.E.*, Washington, D.C., 1909. TEIT, J., « *Traditions of the Thompson River Indians* », *Memoirs of the American Folklore Society*, Boston, 1898.

(2) Californie : BEAN, L.J., *Mukat's People*, University of California Press, Berkeley, 1972. CURTIN, J., *Myths of the Modocs*, Little Brown & Co, Boston, 1912. GIFFORD, E.W., *Central Miwok Ceremonies*, University of California Press, Berkeley, 1955. KROEBER, A.L., *World Renewal, a Cult System of Native Northern California*, University of California Press, Berkeley, 1959. LOEB, E.M., *Pomo Folkways*, University of California Press, Berkeley, 1926. SEILER,

H., *Cahuilla Texts*, Indiana University Press, Mouton & Co, La Haye, 1970.

(3) *Sud-Est* : GATSCHET, A.S., *A Migration Legend of the Creek Indians*, Brinton's Library of Aboriginal Literature, no IV, partie I, Philadelphie, 1882-1885. HOWARD, J.H., *The Southeastern Ceremonial Complex and its Interpretation*, Missouri Archeological Society, Columbia, 1968. KILPATRICK, J.F., et KILPATRICK, J.F., « Notebook on a Cherokee Shaman », *Smithsonian Inst.*, Washington, D.C., vol. II, no 6, 1970. MOONEY, J., « The Sacred Formulas of the Cherokee », *B.A.E.*, 7th An. Report, Washington, 1885-1886 ; « Myths of the Cherokee », *B.A.E.*, 19th An. Report, Washington, D.C., 1897-1898. SWANTON, J.R., « Religion Beliefs and Medicinal Practices of the Creek Indians », *B.A.E.*, 42nd An. Report, Washington, D.C., 1928 ; « Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians », *B.A.E.*, 44th An. Report, Washington, D.C., 1928.

(4) *Sud-ouest, Grand Bassin, Plaines du sud* : BANDELIER, A.F., *The Delight Makers*, Dodd, Mead and Co, New York, 1946. BUNZEL, R.L., « Introduction to Zuni Ceremonialism », *B.A.E.*, Washington, D.C., 1932. CUSHING, F.H., *Zuni Folk Tales*, Putnam's Son, New York, 1901. GOODWIN, G., « Tales of the White Mountain Apaches », *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. XXXIII, 1939. KLUCKHOHN, C., « Navaho Witchcraft », Harvard University Peabody Museum, Harvard, 1944. MARRIOTT, A., *The Ten Grand Mothers*, University of Oklahoma Press, Norman, 1945. ORTIZ, A., *The Tewa World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1969. SCHEVIL LINK, M., *The Pollen Path*, Stanford University Press, Stanford, 1956. SMITHSON, C.L., « Havasupai Religion and Mythology », *Anthropological Papers* no 68, University of Utah Press, Salt Lake City, 1964. TYLER, H.A., *Pueblo God and Myths*, University of Oklahoma Press, Norman, 1964. WHITING, B.B., *Paiute Sorcery*, The Viking Fund, New York, 1950.

(5) *Forêts, subarctique* : BARBEAU, M., « Huron and Wyandot Mythology », *Memoir 80*, Dept of Mines, Ottawa, 1915. BEAUCHAMP, WM., Rev. « Iroquois Folk-Lore », Empire State Historical Publications, no XXXI, Port Washington, New York, 1922. COOPER, J.M., « The Northern Algonquian Supreme Being », The Catholic University of America, Anthropological series 2, Washington, D.C., 1934. HEWITT, J.N.B., « Iroquoian Cosmology », 1re partie, *B.A.E.*, Washington, D.C., 1903 ; « Iroquoian Cosmology », 2e partie, *ibid.*, 1925-1926. HOFFMAN, W.J., « The Midewiwin », in 7th An. Report of the *B.A.E.*, Washington, D.C., 1891. JENNESS, D., « The Ojibwa Indians of Parry Island », *Bull. of the Dept of Mines*, no 78, Ottawa, 1935. RADIN, P., « Some Myths and Tales of the Ojibwa of Southeastern Ontario », *Memoir 48*, Dept of Mines, Ottawa, 1914 ; « Winnebago Hero Cycles », *Memoir no 1*, Indiana University Press, Baltimore, 1948. SAVARD, R., *Carcajou ou le Sens du Monde*, ministère des Affaires culturelles, Québec, 1972. SPECK, F.G., *Naskapi*, Oklahoma Press, Norman, 1935. TURNER, L., « Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory », *B.A.E.*, Washington, D.C., 1889-1890. WILLIAMS, M.L., Ed. *Schoolcraft's Indian Legends*. Michigan State University Press, 1956.

(6) *Plaines, prairies* : BOWERS, A.W., *Mandan, Social and Ceremonial Organization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1950. BLOOMFIELD, L., « Sacred Stories of the Sweet Grass Cree », *Bull.* no 60, National Museum of Canada, 1930. DORSEY, G.A., « The Pawnee : Mythology », Carnegie Institute, Pub., no 59, Washington, D.C., 1906. « The Mythology of the Wichita », Carnegie Inst., Washington, 1904. DUSENBERRY, V., *The Montana Cree : a Study in Religious Persistences*, Stock, Göteborg, 1962. FLETCHER, A.C., « The Hako, : a Pawnee Ceremony », *B.A.E.*, 22nd An. Report, Washington, D.C., 1900-1901. LA FLESCHE, F., « The Osage Tribe, Rite of the Wa-xo-be », *B.A.E.*, Washington, D.C., 1930. LOWIE, R.H., *The Crow Indians*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1966. POWELL, P.J., *Sweet Medicine*, University of Oklahoma Press, 2 vol., Norman, 1969. WISSLER, C., Ed., *Sun Dance of the Plains*

Indians, The American Museum of Natural History, vol. XVI (1915-1921), New York, 1921.

On se reportera aussi aux bibliographies des articles particuliers (*Création du Monde, Soleil [Danse du]*).

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d'histoire de l'UQAM.

II

“Soleil. Danse du soleil chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Le re-nouveau de 1973”.

(Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Tome II, pp. 1999-2003.)

[Retour à la table des matières](#)

Les mythes fondateurs de la danse du soleil démontrent bien que ce rituel a été introduit pour célébrer la création du monde ou pour commémorer le renouveau terrestre. (Dorsey 1905, pp. 46-55, Brown, éd., 1972, pp. 3-9 et pp. 67-100 ; Lévi-Strauss, 1968, pp. 163-184.) Au fur et à mesure de la célébration de cette cérémonie, les tribus rajoutèrent des aspects séquentiels qui en signalaient l'importance d'un point de vue spatio-temporel. Aussi, si la danse du soleil revêt une apparence syncrétique et peut être exécutée à des fins révolutionnaires ¹, il importe de souligner qu'elle est en même temps le fait d'une pensée rigoureusement mythologique ².

Tandis que la danse du soleil était des plus élaborées chez les Arapaho, les Cheyennes et les Dakota, des tribus comme les Comanches

¹ Le medicine-man *hunkpapa* Sitting Bull eut la vision suivante durant la danse du soleil qui précéda l'attaque de la *Little Big Horn* : il vit des douzaines de soldats blancs tomber au champ de bataille ; c'était, en 1876, la fameuse défaite de Custer.

² À cet égard, on pourrait comparer ce rituel à celui du *midewiwin* des Ojibwa. (Landes, 1968, pp. 71-237.)

la copièrent sur les Kiowa en 1874, et les Ute l'adoptèrent aussi tard que vers 1890, moment qui correspond à la danse des Esprits (*Ghost Dance*) d'inspiration messianique qui repose en partie sur le mythe orphique.

La danse du soleil porte différents noms : ainsi, « danse sans boire » (Cris) ; « cérémonie du renouveau de la vie », entre autres (Cheyennes) ; « danse sacrée ou mystérieuse » (Ponca) ; « danser en fixant le soleil » et parfois « le soleil fixe la danse » (Dakota). Ce rituel était pratiqué par une vingtaine de tribus des Plaines : Kiowa, Ute, Wind River Shoshone, Crow, Blackfoot, Sarsi, Gros-Ventre, Arapaho, Cheyennes (Nord et Sud), Oglala, Ponca, Arikara, Hidatsa, Assiniboïnes, Sisseton, Dakota, Ojibwa et Cris des Plaines. (Spier, 1921, p. 473.) En revanche, les Pawnee, les Wichita, les Omaha, les Mandan et quelques tribus du groupe linguistique siouan ne l'observaient pas. En ce qui concerne les Mandan, ils célébraient *l'okipa* (Catlin, 1967 et 1973, vol. 1, pp. 155-184), un rite de commémoration du déluge, hautement élaboré et complexe qui, comme la danse du soleil, durait quatre jours avec son cortège de privations, de jeûne et de mortifications.

Il convient d'ajouter que toutes les tribus ne pratiquaient pas la torture. Parmi celles citées plus haut, les Kiowa, les Shoshone de Wind River et les Cheyennes du Nord ne l'appliquaient pas, ou peu, car les auteurs se contredisent sur cette question. (Spier, 1921, p. 473 ; Mayhall, 1971, p. 150.)

Au moment qui correspond à l'introduction du cheval dans les Plaines, beaucoup de tribus firent de cet immense territoire leur habitat permanent. Les Cheyennes, les Gros-Ventre ou les groupes sioux qui vivaient plus à l'est, dans les régions limitrophes des prairies, des forêts et des Grands Lacs, s'adaptèrent très vite aux Plaines. Les Sioux du Minnesota qui sont allés dans les Dakotas en sont le meilleur exemple.

Une cérémonie comme la danse du soleil ne pouvait manquer de s'enrichir en fonction des nouvelles données culturelles et écologiques. De toute façon, le changement progressif de territoire permit à ces groupes de développer avec beaucoup plus de précisions les sociétés guerrières ³, et avec elles, s'épanouit un cérémonial sur lequel devait venir s'inscrire l'histoire immédiate des tribus en question.

Au contraire d'autres cérémonies réservées à des sociétés spécifiques féminines ou masculines ⁴, la danse du soleil était avant tout de caractère tribal. En effet, toute la tribu - mis à part quelques individus « impurs » - était invitée à participer à ce grand cérémonial qui prenait place en juin ou juillet, et parfois en août comme de nos jours, après que les groupes de chasse collective, qui s'étaient dispersés pendant l'hiver, se furent regroupés dans un grand lieu de rassemblement.

Chez les Sioux du Dakota, la danse du soleil revêtait un caractère annuel, bien qu'elle pût se dérouler à la suite d'un vœu individuel. C'était d'ailleurs le cas des Crow qui l'exécutaient après qu'un guerrier en eut émis le désir à la suite du meurtre d'un parent par une tribu ennemie. Ce qui expliquerait son caractère sporadique. (Lowie, 1963, p. 198.) L'analogie entre la cérémonie et les affaires de la guerre était d'ailleurs clairement établie, puisque, avant son ouverture, il était coutume pour les guerriers de venir raconter leurs exploits.

Malgré le nom elliptique qu'elle porte - attribué par les observateurs européens -, et le spectacle impressionnant offert par le danseur dans son rapport enivrant avec le soleil, car, en définitive, le specta-

³ L'une des dernières en date (fin XIXe siècle) fut celle des *Crazy Dogs* des Cheyennes. Cette société était formée de quelques guerriers, les « chiens-fous », qui faisaient serment de mourir à la guerre. (Grinnell, vol. II, 1972, p. 48.)

⁴ L'une de ces sociétés féminines sioux était dédiée à « la Femme céleste » (« Holy Woman Above »). On trouvait chez les femmes cheyennes des guerrières qu'on appelait les « femmes au cœur viril » (« Manly Hearted Women »).

teur ne sait plus très bien qui, du danseur ou de l'astre, fixe l'autre, la danse du soleil est avant tout une célébration rénovatrice. Certes, le soleil est une composante prestigieuse et à haut caractère emblématique aux yeux de l'exécutant, puisque ce dernier danse quatre jours, torse nu, le corps exposé au feu solaire. Si on ajoute que, de plus, il le fait sans manger et, en principe, sans boire, le corps supplicié se sert du soleil comme d'un instrument de torture, dans le but de toucher celui qu'on appelle le *Grand Esprit*.

Analysé sous cet angle, le soleil est surtout un intermédiaire entre *Wakan Tanka* (Sioux) et le danseur, comme le sont d'ailleurs l'oiseau-tonnerre - l'exécutant souffle presque sans répit dans un sifflet taillé dans l'aile d'un aigle -, le bison qui fait partie des objets de l'autel sacré, le medicine-man et la femme qui danse et symbolise « bisonne blanche » qui vint apporter la pipe sacrée aux Sioux. Ajoutons que la lune fait pendant au soleil, car si la cérémonie a lieu au moment de l'année où il est à son apogée, elle correspond aussi à la pleine lune des mois de juin et juillet. Cela étant, bien qu'il y ait une relation privilégiée entre le danseur guidé par l'officiant et ce qui se passe au niveau spirituel, la vision restant l'étape ultime, le déroulement de la danse du soleil est une affaire populaire de nature éminemment religieuse.

Il existe plusieurs descriptions de ce rituel des Indiens des Plaines, descriptions auxquelles nous renvoyons le lecteur soucieux d'en connaître les étapes (Dorsey, 1889-1890) ; Brown, éd., 1972 ; Grinnell, vol. II, 1972 ; Jorgensen, 1972 ; Lowie, 1915 et 1919 ; Skinner, 1919 ; Spier, 1921 ; Walker, 1917 ; Wallis, 1919 et Wissler, 1918).

En ce qui nous concerne, nous avons pu, exceptionnellement -les Blancs étant exclus du territoire - assister au renouveau de cette cérémonie en 1973. La célébration eut lieu alors dans le campement d'un medicine-man réputé, Henry Crow Dog, au lieu dit « Crow Dog's Paradise », à la réserve sioux de Rosebud (Sud-Dakota).

Nous pouvons attester de la grande atmosphère religieuse qui régnait dans le campement d'où appareils-photos et enregistreurs avaient été formellement interdits. Beaucoup de personnes extrêmement âgées, venues de tous les coins du Dakota, ne parvenaient guère à cacher leur émotion intense. Il en allait de même pour les chanteurs assis autour du tambour cérémoniel à l'entrée de la tonnelle. Le campement était sévèrement gardé par de jeunes « guerriers » (des militants qui, pour la plupart, avaient fait le siège de Wounded Knee) ; ils veillaient aussi au bon ordre chez les spectateurs assis autour de la tonnelle où se déroulait la danse.

Comme au temps de la grande célébration de fin de printemps, on prépara la cérémonie quatre jours à l'avance et elle dura quatre jours de suite, le dernier étant réservé à l'offrande corporelle. A cette occasion, les officiants introduisirent des chevilles sous les muscles de la poitrine des participants, cheville rattachée par une corde au poteau central (dans ce cas le tronc d'un jeune peuplier). Chaque exécutant, trente environ, dansa jusqu'à ce qu'il fût libéré. A la fin du jour, peu avant le coucher du soleil, en même temps que le sacrifice des danseurs avait lieu, le medicine-man préleva chez ceux des spectateurs qui le désiraient un morceau de chair sur l'épaule ou le bras. De même qu'il leur fut remis un petit sac symbolisant l'autel sacré appartenant à la danse du soleil.

Comme autrefois, la tonnelle, recouverte de branchages, qui encerclait l'espace sacré réservé aux danseurs, apportait de la fraîcheur aux spectateurs, tandis que le soleil dardait ses rayons dans le centre où étaient signalés les quatre points cardinaux : nord, sud, est, ouest. A l'ouest de cette tonnelle avait été marqué un territoire interdit où on avait érigé un tipi cérémoniel et la tente de sudation. Un peu plus au sud se trouvait l'aire destinée aux fêtes profanes et également un lieu où tous les spectateurs pouvaient s'approvisionner gratuitement en nourriture préparée par un groupe de jeunes femmes.

Sans aller jusqu'à prétendre que, depuis 1904, date à laquelle le gouvernement américain proscrivit la danse du soleil comme « immorale et barbare », cette cérémonie n'avait jamais été exécutée dans son intégrité, nous pouvons affirmer que le déroulement rituel fut respecté comme il l'avait pu être depuis le XIXe siècle. En effet, si son interdiction remonte officiellement à 1904 - elle fut à nouveau autorisée en 1934, année qui correspond au « Indian Reorganization Act », lequel fut introduit afin de corriger la politique gouvernementale qui avait prévalu depuis cent ans -, on sait que, bien avant, les agents au service du Bureau des Affaires indiennes étaient chargés sur place de briser la culture religieuse. Déjà en 1883, par exemple, les ordres venus de Washington laissaient tout loisir à ces agents d'emprisonner les participants. Ainsi, on exécuta pour la dernière fois la danse du soleil à la réserve sioux de Cheyenne River (Sud-Dakota) en 1883. (Utley, 1972, p. 33.) Mais hâtons-nous d'ajouter que cette réserve est actuellement un lieu où le rituel est à nouveau introduit.

Malheureusement, on doit avouer que, bien souvent, la danse du soleil est une pâle copie de ce qui pouvait se passer au siècle dernier. Il suffirait pour s'en convaincre de voir un film comme « Soleil perdu », une production de l'Office national du Canada qui date de 1961, il est vrai. Ce film, tourné chez les Blood (Blackfoot) en Alberta, loin de donner l'impression d'un document ethnographique, cherche plutôt à convaincre l'amateur d'un « folklore » désuet et moribond. De même, la description moderne dans certains livres laisse le lecteur désabusé et perplexe. (Par exemple, le chapitre intitulé « The Defeat of the Rodeo » in Shorris, 1972, pp. 137-154.)

Il n'est pas inutile de rappeler ces faits pour comprendre que la reviviscence authentique de ce rituel à notre époque est beaucoup plus qu'une représentation visuelle. La danse du soleil s'inscrit à la fois à deux niveaux : mythique et réel. D'où la puissance symbolique et expressionniste d'une telle institution.

P.D.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

(Voir aussi bibliographie générale.)

BROWN, J.E., ed., *The Sacred Pipe*, Penguin Books, Baltimore 1972, trad. franç. Henaka Sapa : *Les rites secrets des Indiens sioux*, Payot, 1975. CATLIN, G., *O-kee-pa : a Religious Ceremony and Other Customs of the Mandans*, John C. Ewers, Ed., Yale University Press, 1967 ; *North American Indians*, 2 vol. Dover Pub. Inc., New York, 1973. DORSEY, J.O., « A Study of Siouan Cults », *B.A.E.*, 11th Annual Report, 1889-1890 (pp. 351-544) ; *The Cheyenne*, Field Columbian Museum, « Anthropological Series », vol. IX, 1905. GRINNELL, G.B., *The Cheyenne Indians*, vol. II, University of Nebraska Press, Lincoln, 1972. JORGENSEN, J.G., *The Sun Dance Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972. LOWIE, R.H., « The Sun Dance of the Crow Indians », *A.M.N.H.*, vol. XVI, part. 1, pp. 1-50, New York, 1915 ; *Indians of the Plains*, American Museum Science Book, New York, 1963. LANDES, R., *Ojibwa Religion*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1968. LÉVI-STRAUSS, C., *L'Origine des manières de tables*, Plon, Paris, 1968. MAYHALL, M.P., *The Kiowas*, University of Oklahoma Press, Norman, 2e éd., 1971. SHORRIS, E., *The Death of the Great Spirit*, New American Library, New York, 2e éd., 1972. SPIER, L., « "The Sun Dance of the Plains Indians" : its Development and Diffusion », *A.M.N.H.*, vol. XVI, part. VII, New York, 1921. UTLEY, R.M., *The Last Days of the Sioux Nation*, Yale University Press, New Haven, 7e éd., 1972. WALKER, J.R., « The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota », *A.M.N.H.*, vol. XVI, part. II, pp. 51-221, New York, 1917. WALLIS, W.D., « The Sun Dance of the Canadian Dakota », *A.M.N.H.*, vol., XVI, part. IV, pp. 317-380,

New York 1919. WISSELER, C., « The Sun Dance of the Blackfoot Indians », *A.M.N.H.*, vol. XVI, part. III, pp. 225-270, New York, 1918.

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d'histoire de l'UQÀM.

III

“Création du monde. Indiens de l'Amérique du Nord”.

(Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Tome I, pp. 514-520.)

I. La femme tombée du ciel.

« Ils reconnaissent pour chef de leur Nation vne certaine femme qu'ils appellent Ataentsic, qui leur est disent-ils, tombée du Ciel. » Le Jeune, Père Paul, « De la Créance, des Moevrs et Costumes des Hvrons. » (1636.)

[Retour à la table des matières](#)

Ataentsic ⁵ vivait heureuse par-dessus les voûtes du ciel, dans un pays qui ressemble à la Terre. Un jour, alors qu'elle cultivait un champ, son chien, qui l'accompagnait, aperçut un ours et le poursuivit. Afin d'échapper aux crocs de l'animal, l'ours, acculé au bord d'un gouffre, s'y laissa tomber. Le chien se précipita à sa suite et, Ataentsic, poussée par la curiosité et le désespoir, sauta à son tour. Bien qu'elle fût enceinte, sa chute dans l'eau ne lui fit aucun mal.

⁵ Ataentsic signifie « vieille femme ». On l'appelle aussi Awehai (Terre fertile) ou Lune. Ataentsic n'est pas entièrement dépourvue des caractéristiques du décepteur. Dans certains cas, elle peut se faire jeune ou vieille. Elle est à la fois créatrice et séductrice. Dans une autre variante, elle serait séduite par son petit-fils.

Dans une autre variante, Ataentsic, désireuse de guérir un époux fort malade, s'employait à couper un arbre aux vertus curatives. Mais l'arbre tomba dans un précipice et Ataentsic s'y jeta aussi. Sa chute, cependant, fut remarquée par la tortue qui « levant la teste hors de l'eau, l'aperçut, et ne sachant à quoy se resoudre, estonnée qu'elle estoit de ceste merveille, elle appelle les autres animaux aquatiques pour prendre leurs advis. Les voila incontinent assemblez ; elle leur montre ce qu'elle voyoit, leur demande ce qu'ils jugent à propos de faire ; la plupart s'en rapportent au Castor, lequel par bienséance remet le tout au iugement de la Tortüe, qui fut donc enfin d'avis qu'ils missent tout promptement la main à l'œuvre, qu'ils se plongeassent au fond de l'eau, et en apportassent de la terre, et la missent sur son dos. Aussi-tost dit, aussi-tost fait, et la femme tomba fort doucement sur ceste Isle. » (Le Jeune [1636], 1972, p. 101.)

Bientôt Ataentsic accouchait d'une fille laquelle, bien qu'elle fût vierge, ne tarda point à donner naissance à des jumeaux Taiscaron et Iskeha⁶. Ceux-ci eurent une violente querelle. Tandis que Iskeha s'armait d'un bois de cerf, Taiscaron, persuadé qu'un coup de rosier sauvage aurait raison de son frère, portait le premier coup. Mais Iskeha blessa à mort son frère et sortit vainqueur du combat (*ibid.*, p. 102.)

Grâce à Iskeha, leur héros culturel, les Hurons ont appris les techniques du feu, de la pêche, de la chasse, de la navigation ; ainsi qu'à cultiver blé et recueillir le sirop d'érable (*ibid.*, p. 103.)

On retrouve ce mythe de façon plus élaborée chez les Iroquois. La variante seneca raconte comment la fille du Chef du Ciel tomba malade. Son père la fit porter près d'un arbre nourricier, le seul que posséda

⁶ Taiscaron signifie « silex » (le sang qui s'échappa de sa blessure au flanc se transforma en « pierre à feu ») ou « glacé au deuxième degré » ou « le noir ». Iskeha signifie « soleil », le « bon », le « blanc », la « chère petite pousse » ou le « jeune bourgeon » (Le Jeune, 1972 [1636], p. 102 et Tooker, 1962, p. 151).

le peuple céleste. Il ordonna que l'arbre fût déraciné. Un homme, fort mécontent de cette décision, donna à la fille un coup de pied qui la précipita dans un trou. Des oiseaux aquatiques l'ayant aperçue lors de sa chute allèrent la poser doucement sur le dos de la tortue. Les séquences qui suivent ressemblent à la variante huron. La poignée de boue rapportée finalement par le crapaud fut étalée soigneusement sur la carapace de la tortue et, en se dilatant, finit par former une île.

La femme tombée du ciel donna naissance à une fille. Plus tard, alors que toutes deux étaient occupées à cueillir des patates, la fille désobéit à sa mère en faisant face au vent d'est. En effet, sa mère l'avait bien instruite à ce sujet lui disant que, dans ce cas, elle serait fécondée par le vent d'ouest (Feldmann, éd., 1971, pp. 56-70).

Peu avant d'accoucher, la jeune femme entendit les jumeaux se quereller dans son sein. Alors que le premier projetait de sortir par les voies normales, le second se vantait de naître par l'aisselle de sa mère. Le premier né fut Djuskana (petit bourgeon) et le second Othagwenda (silex). La grand-mère rendit responsable Othagwenda de la mort de sa fille et reporta toute son affection sur Djuskana.

On découvre dans ces récits l'essentiel des thèmes qui reviennent dans les nations à l'est et à l'ouest des Grands Lacs. La relation privilégiée de la grand-mère avec son petit-fils est une image répandue en Amérique du Nord (on rencontre la grand-mère araignée dans le sud-ouest et la grand-mère souris dans les Plaines, par exemple). Le petit-fils est le héros culturel. Lorsque la grand-mère tombe du ciel, la terre est toujours recouverte des eaux pré-diluviennes (le déluge survient plus tard à cause de la maladresse de quelque démiurge ou des méfaits d'un monstre marin). C'est aussi la tortue qui sert de support à la terre, idée que l'on retrouve aussi chez les Mandan selon lesquels le monde est porté par quatre tortues.

Les jumeaux qui se disputent dans le sein de leur mère sont une figure courante. Cependant, chez les Ojibwa, le héros Manabozho parle

aimablement avec son frère Loup. Ils s'aiment au point que Loup s'étant accidentellement noyé, Manabozho reste inconsolable. Dans une autre variante, il est si furieux de cette mort qu'il tente de se mesurer avec Manitu. Toutefois, une autre version dit qu'il finit par tuer son frère. En revanche Gluskap, le héros culturel des Micmac, a lui aussi maille à partir avec son frère. Tous deux projettent de tuer l'autre. Gluskap (dit le menteur ou le décepteur [*deceiving one*]) sort vainqueur d'un combat avec son frère MaIsum en l'éliminant de la même manière que Iskeha tuait Taiscaron (Mechling, 1914, p. 44).

Dans cette perspective, il apparaît nettement que la légende de Dekanawida emprunte largement au mythe d'origine de la création. Ce récit - dont il existe plusieurs variantes - constitue également un essai politique pour expliquer les lois et les charges de la nouvelle constitution de la Ligue des Iroquois (on pense qu'elle prit naissance au milieu du XVe siècle, moment qui correspondrait à l'éclipse totale du soleil de 1451).

D'après la version Newhouse (Fenton, éd., « The Constitution of the Five Nations », 1971, p. 14 et passim, p. 65 et passim), le récit commence en présentant une femme d'une grande bonté qui vivait seule avec sa fille. Or cette dernière se trouva enceinte sans avoir jamais connu d'homme ⁷. Après la naissance de l'enfant, la grand-mère essaya de s'en débarrasser à plusieurs reprises, mais l'enfant sortit toujours vainqueur de ces épreuves. La vieille s'en émerveilla et l'adopta. L'enfant fut nommé Dekanawida. Peu de temps après, il quitta les deux femmes et entreprit enfin de visiter les peuples environnants qui étaient toujours en guerre. Une autre variante dit que Dekanawida entreprit son périple dans une embarcation de pierre blanche. C'est au peuple du silex (les Hurons ou « langues fourchues » d'après les Iroquois) qu'il réserva la première étape de son voyage. Il y surmonta une épreuve - chose très fréquente pour tous les héros culturels - en grim-

⁷ Comparer ce récit avec celui du démiurge Winnebago le Grand Lièvre, qui commence exactement de la même façon. Voir Radin, 1976, p. 63.

pant au faîte d'un arbre, sis au bord d'un ravin, que l'on fit abattre à sa base. De cette façon il prouvait au peuple du silex sa loyale intention d'établir la paix.

Il continua son chemin et arriva chez les Ongweowe (les « vrais hommes », c'est-à-dire les Iroquois). Il y surmonta une autre épreuve en aidant Ayonwatha (Hiawatha)⁸ à vaincre Adodaro, sorte de despote cannibale qui avait étendu sa loi mauvaise sur les « vrais hommes » (Fenton éd., 1971, op. cit. ; p. 17).

Les références au mythe de la femme tombée du ciel sont assez évidentes. Dekanawida, c'est le messie qui se propose de refaire le monde, en le délivrant du chaos. Comme les héros culturels, il voyage magiquement, surmonte toute une série d'épreuves, combat les monstres. Ces références sont là pour dire que la légende de Dekanawida sert de support à une organisation du XVe siècle (Ligue des Iroquois) et renvoie à une réalité historique : les guerres incessantes des tribus entre elles. Le mythe d'origine comme la légende rappellent que le héros a pour tâche de structurer le monde et la société. C'est bien dans ce sens que les mythes sont le reflet de la société.

⁸ À ne pas confondre avec le Hiawatha de Longfellow. L'auteur s'est d'ailleurs inspiré des aventures du démiurge Manabozho (ou Manabush, Chibiabo, Wenobojō).

II. La pie sortie de terre.

[Retour à la table des matières](#)

« Mon ami, demanda Masauwu, mais d'où venez-vous ? Sans doute, cherchez-vous quelque chose ? À vrai dire, je n'ai jamais entendu parler de vous. Je vis seul ici.

- Je suis sortie de terre, répondit la pie.

- Est-ce possible ?

- Oui, je suis sortie de terre.

- Oh ! j'ai bien entendu dire que des gens vivaient sous terre.

- C'est de là que je viens.

- Mais que se passe-t-il donc là-dessous ?

- Oh ! c'est que nous avons beaucoup de problèmes... » (Parsons, E.C., Pueblo Indian Religion, vol. 1, 1939, p. 238.)

Dans le premier monde, les Hopi étaient comme les fourmis. Dans le deuxième monde, ils se métamorphosèrent en de nouvelles créatures animales. Dans le troisième monde, ils se mirent à ressembler un peu plus aux hommes, mais ils étaient munis d'une longue queue dont ils avaient grande honte. (Les Zuñi avaient des corps gluants, des mains palmées, ils se marchaient les uns sur les autres et se crachaient dessus.) Ils agissaient de façon bizarre. Les jeunes hommes faisaient l'amour aux vieilles et les vieux aux jeunes filles. Les femmes ne voulaient pas de leur mari. Ils se battaient, se jetaient des sorts, s'entre-tuaient. Les gens tombaient malades, d'autres devenaient comme fous. Les chefs se montraient fort mécontents de cette situation impossible.

Comme ils voyageaient, ils arrivèrent à une rivière. Ils décidèrent de se séparer, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Les unes et les autres plantèrent du maïs et des melons d'eau. Il semble que les

hommes réussissaient mieux à cette tâche. Mais le déluge survint. Les femmes construisirent une tour qui s'écroula. Les hommes plantèrent des roseaux (une autre variante dit que la femme-araignée le fit) qui transpercèrent la croûte terrestre.

Blaireau s'aventura le premier mais il ne put rien apercevoir tant il faisait noir (ailleurs on dit qu'il était trop fatigué et qu'il renonça à poursuivre son enquête). Finalement la pie s'envola. Elle aperçut au loin une maison et un champ de maïs. Un homme, qui lui tournait le dos, ne l'entendit pas venir. Lorsqu'il aperçut la pie, il tenta de mettre son masque, mais il était trop tard. C'était Masauwu ⁹ (Parsons, E.C. 1939, vol. I, p. 236 et passim).

Chez les Navajo, le monde actuel représente le cinquième étage d'une ascension laborieuse. (Il est impossible de donner complètement toutes les séquences de ce mythe d'émergence, l'un des plus complets qui existe. Nous renvoyons le lecteur à l'étude de Gladys A. Reichard, 1950.) Trois êtres se partageaient le premier monde, plongé dans l'obscurité : Premier Homme, Première Femme et Coyote, mais ce lieu était trop exigü, aussi tous trois se mirent d'accord pour monter. Deux hommes vivaient dans le second inonde, faiblement éclairé : Soleil et Lune, cependant qu'à l'intérieur des quatre points cardinaux (est = noir ; sud = bleu ; ouest = jaune ; nord = blanc) se cachait un personnage.

La discorde s'établit entre les habitants du deuxième monde après que Soleil eut tenté de séduire Première Femme. Coyote, bien entendu, qui savait tout, fit intervenir les occupants des points cardinaux. Il fut décidé qu'il fallait encore grimper à l'étage supérieur où l'espace serait suffisamment large pour séparer Soleil de Première Femme.

⁹ Masauwu dans ce cas est le gardien de l'univers chthonien. C'est également un dieu agraire. Il tente de mettre son masque afin d'effrayer la pie. S'il avait pu le faire, les gens du troisième monde n'auraient pu émerger. Mais n'ayant pas été assez rapide, Masauwu doit céder sa terre et ce qu'il y cultive : maïs, melon d'eau, cantaloup et courge.

Le troisième monde ressemblait à la Terre. Il y avait quatre océans et quatre belles montagnes ¹⁰. Les nouveaux arrivants furent accueillis par les habitants de la montagne qui les prévinrent que tout irait bien, aussi longtemps que le monstre marin serait laissé en paix. Mais Coyote, fort de sa science, passa outre à l'avertissement. Ne pouvant résister à la beauté incomparable des deux enfants du monstre, il les enleva. Le monstre marin, furieux, se vengea en déversant les eaux des océans (ou de la grande mer) dans le troisième monde. Les habitants commencèrent à empiler les quatre montagnes, mais comme cela ne suffisait pas, ils plantèrent un roseau géant. Ils purent ainsi continuer leur ascension dans le quatrième monde. Ce dernier, pourtant plus vaste que le précédent, n'était pas encore le bon. Grâce à Première Femme et Premier Homme, le « peuple » (ainsi se nomment les Navajo) put émerger sur Terre.

Tandis que les Hurons et les Iroquois expliquent la genèse de la création sur un axe ciel-terre, à l'autre extrémité, les Pueblos et les Navajo émergent péniblement des entrailles de la terre, après avoir subi des transformations sur leurs corps, été chassés par le déluge et traversé successivement plusieurs mondes souterrains.

Entre l'origine céleste des peuples de l'est et l'origine souterraine des peuples du sud-ouest, les Creek du sud-est, les peuples de la Californie et les Kwakiutl de la côte nord-ouest nous donnent d'autres versions. C'est Esaugetu-Emissi (le « maître du souffle ») qui a le pouvoir de création sur les Creek. Ceux-ci vivaient jadis dans un royaume céleste avant que, purs esprits, ils ne prennent forme humaine. Par ailleurs, on trouve l'idée, assez répandue chez les peuples californiens,

¹⁰ Il est intéressant de noter que les Navajo, des Athapaskan qui ont émigré du nord du Canada, identifient les quatre montagnes en question, sises en Arizona, au Nouveau-Mexique et au Colorado : les monts Big Sheep (nord), Taylor (sud), Humphrey (ouest), Pelado ou Sierra Blanca (est). Fait à noter : chez les Pueblo, le Grand Canyon du Colorado est souvent présenté comme lieu topographique d'émergence.

d'un créateur qui modèle à partir de la boue, ou de l'union de la terre (sœur) et du ciel (frère) dans le but de peupler la planète (Spence, 1975, p. 122, p. 348 et passim).

En revanche un thème typique chez les Kwakiutl est celui qui raconte l'arrivée de l'ancêtre du Numayma (ou Nemema : habitants de chaque village qui ont cet ancêtre en commun), sous une apparence soit animale (oiseau), soit humaine. Il peut aussi sortir de l'océan prenant les traits d'un mammifère aquatique, ou émerger du monde souterrain sous la forme d'un esprit. L'ancêtre se met aussitôt à la tâche en sculptant des figures humaines à partir d'un matériau (terre ou bois), ou en ramenant sur le rivage des gens qui errent à la dérive. Dès qu'il a terminé son travail, il crie à la ronde pour s'entendre répondre par un autre ancêtre tout aussi occupé que lui (Boas, 1975, pp. 304-305).

Bien qu'il n'existe pas chez les Kwakiutl de mythe de création proprement dit, le thème de l'ancêtre-sculpteur propose assez joliment la synthèse des sujets qui composent l'émergence de l'humanité et la création du monde.

Il est cependant des peuples qui hésitent entre le haut et le bas et qui optent pour des solutions différentes de celles que nous avons considérées. Il en est ainsi, par exemple, pour les Mandan, les Hidatsa et les Arikara, toutes trois tribus voisines dans le Haut-Missouri.

Comme l'écrit Claude Lévi-Strauss : « ... les mythes paraissent embarrassés pour choisir entre une origine terrestre ou céleste. Ils conjuguent les deux thèses, et les sages hidatsa schématisent leur système en traçant une sorte d'Y : les deux bras de la fourche représentent l'émergence d'une partie des ancêtres, qui vivaient dans les entrailles de la terre, et la descente du ciel de l'autre partie ; le tronc commun évoque les aventures des deux groupes après qu'ils se furent rencontrés et associés. » (Lévi-Strauss, 1968, p. 378.)

Dan.- le mythe de création arikara, Nesaru était gardien de l'univers. Par une fenêtre, il pouvait apercevoir un lac où nageaient sans fin deux canards. Survinrent alors Homme-Loup et Homme-Chanceux qui envoyèrent les canards chercher de la boue. Grâce à cette boue, Homme-Loup modela les prairies et Homme-Chanceux dessina les vallées et les collines. Puis tous deux firent une incursion sous terre où vivaient deux araignées de sexe féminin et de sexe masculin. Elles étaient hideuses et sales. Les deux visiteurs entreprirent de les nettoyer. Ils les instruisirent des choses sexuelles dont elles étaient fort ignorantes. Très vite, elles se mirent à procréer. L'araignée de sexe féminin donna naissance à des animaux et à une race de géants. Nesaru s'en montra très irrité. Par conséquent, il fit pousser le maïs dont les grains en pénétrant sous terre donnèrent naissance à une race de gens normaux. Puis il provoqua le déluge qui fit périr les géants tout en épargnant les autres.

Les survivants étaient malheureux dans ce monde, ils se marchaient les uns sur les autres. Aussi cherchèrent-ils une issue vers le haut sans la trouver. Nesaru délégua la déesse Maïs sous terre avec mission de les ramener. Les gens s'agglutinèrent autour d'elle de sorte qu'elle ne put trouver le chemin du retour. Blaireau commença le forage d'un tunnel, il s'arrêta avant d'atteindre la surface à cause de la lumière ; la taupe prit la relève mais elle aussi craignait d'être éblouie ; finalement la souris à nez long parvint jusqu'à la surface, perdant le bout de son museau en contrepartie. Cependant, le tunnel était toujours trop étroit et les gens se bousculaient à l'entrée. Mais le tonnerre gronda et le tunnel s'agrandit. Tous purent enfin émerger (Burland, 1965, pp. 84-86).

Nous concluons sur ce mythe arikara qui permet d'enfiler les derniers maillons qui composent la genèse de l'humanité. Pour les Arikara, l'humanité, en dernière analyse, provient des grains de maïs. Mais ces recours ultimes à des solutions de rechange sont courants. Chez les Mandan (du clan du bison), l'humanité tire son origine de la transformation du chien de prairie (*cynomys* sp.). C'est que ni l'homme ni

l'animal - et parfois les plantes - n'ont de raison de se distinguer. Les sages sioux ne discutent-ils pas pour savoir qui, du bison ou de l'homme, devrait manger l'autre ?

Ces mythes nous donnent une leçon sur la sagesse et aussi sur la hardiesse de la pensée amérindienne. Qu'ils appartiennent à l'ordre céleste, souterrain ou terrestre, ces mythes gardent toujours une puissance visuelle et une dynamique spectaculaire qui fascinent par la beauté du verbe et de l'image qu'ils suscitent. En tout état de cause, les mythes de la création du monde ne manquent pas du sens aigu du drame, de l'humour ou de la passion.

P. D.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

BOAS, F., *Kwakiutl Ethnography*, H. Codere, éd., The University of Chicago Press, Chicago, 2e éd. 1975. BURLAND, C., *North American Indian Mythology*, P. Hamlyn, Londres, 1965. FENTON, W.N., éd., *Parker on the Iroquois*, Syracuse University Press, Syracuse, 1971. LE JEUNE, P., *Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle-France en l'année 1636*, Éditions du Jour, Montréal, 1972. LÉVI-STAUSS, C., *L'Origine des Manières de Table*, Plon, Paris, 1968. MECHLING, W.H., « Malecite Tales », *Mem.* 49, Dept. of Mines, Ottawa, 1914. PARSONS, E.C., *Pueblo Indian Religion*, The University of California Press, 2 vol., 1939. REICHARD, G.A., *Navaho Religion*, Pantheon Book, New York, 1950 (2 vol.). SPENCE, L., *Myths and Legends of the North American Indians*, Steinerbooks, New York, 1975. TOOKER, E., « An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649 », *B.A.E.*, Washington, D.C., 1964. (Voir aussi bibliographie générale.)

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie, Professeure retraité du département d'histoire de l'UQÀM.

Tableau I.
Distribution ethnique des tribus amérindiennes (Canada/États-Unis)

[Retour à la table des matières](#)

Aires écologiques	Répartition géopolitique *	Principaux groupes ethniques **	Division linguistique ***
1. Subarctique occidentale	a) Alaska intérieur, Yukon, Mackenzie b) Colombie britannique, Alberta, Saskatchewan, Manitoba	Tanana, Kutchin, Tutchone, Hare Kas-ka, Slave, Dogrib, Yellowknife, Carrier Sekani, Beaver, Sarsi, Chippewyan	Athapaskan
2. Subarctique orientale	Québec, Ontario	Montagnais, Naskapi, Cris, Ojibwa, Algonquin	Algonkin
3. Forêts: versant atlantique	Nouveau-Brunswick, Québec, Terre-neuve, Île-du-Prince-Edouard, Nouvelle-Écosse, Maine, New Hampshire, Vermont, Massachusetts, Connecticut, Rhode-Island, New Jersey, Delaware, New York	Bcothuk Micmac, Malecite, Abénaki, Penobscot, Pennacook, Mohican, Delaware, Algonquin, Powhatan, Nanticoke, Narragansett	(?) Algonkin
4. Forêts: versant des Grands-Lacs	Ontario, Michigan, Indiana, Illinois, Wisconsin, Minnesota, New York	Ottawa, Ojibwa (Chippewa), Potawatomi, Miami, Menominee, Sauk, Fox, Kickapoo, Illinois	Algonkin

Aires écologiques	Répartition géopolitique *	Principaux groupes ethniques **	Division linguistique ***
		Wyandot (Huron), Susquehannah, Erié, Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca Winnebago	Iroquoian Siouien
5. Sud-Est	Floride, Géorgie, Alabama, Mis- souri, Louisiane, Carolines, Virgi- nies, Kentucky, Tennessee	Creek, Choctaw, Chickasaw, Seminol Natchez Cherokee, Tuscarora Catawba, Biloxi Shawnee	Muskogian Muskogian (?) Iroquoian Siouien Algonkin
6. Plaines et prai- ries	a) nord: Alberta, Saskatchewan, Montana, Wyoming, Colorado, Dakotas, Nebraska, Kansas b) sud: Oklahoma, Texas	Cris, Blackfoot, Cheyenne, Arapaho Yankton, Santee et Teton Sioux, Crow, Hidatsa, Mandan, Osage, Ponca, Omaha Pawnee, Ankara Kiowa, Comanche Mescalero et Lipan Apache Kiowa- Apache	Algonkin Siouan Caddo Tanoan Athapaskan
7. Sud-Ouest	Arizona, Nouveau-Mexique	<i>Circumpueblo:</i> Chiricuaha et Jicarilla Apache <i>Interpueblo:</i> Navajo Pueblo: Tiwa, Tewa, Towa, Hopi Keres	Athapaskan Athapaskan Tanoan Keresan

Aires écologiques	Répartition géopolitique *	Principaux groupes ethniques **	Division linguistique ***
		Zuñi Subpueblo : Pima, Papago Yuma Havasupai, Yavapai	Zunian Tanoan Yuman (Hokan) Hokan
8. Grand-Bassin	Nevada, Utah, Californie, Oregon, Idaho, Wyoming, Colorado	Paiute (sud), Paiute (nord) Shoshone, Bannock, Ute Mohave	Uto-Tanoan (Shoshosean) Hokan
9. Californie	Californie	Maidu, Miwok, Yokuts, Wintum, Costanoan Pomo, Yana, Chumash, Shasta Yuki Wiyot	Penutian Hokan Yukian Algonkin
10. Plateau	Colombie britannique, Alberta, Washington, Idaho, Oregon, Montana	Salish, Puget Sound, Okanagan, Shuswap, Thompson, Sanpoil, Kalispel, Coeur d'Alene Flathead, Pend d'Oreille, Klamath, Modoc Nez-Percé	Salish-Wakashan Penutian Sahaptin
11. Côte nord-ouest	Alaska, Colombie britannique, Oregon, Washington, Californie	Yurok Hupa, Tlingit, Haida, Eyak Chinook	Algonkin Athapaskan Penutian (?)

Aires écologiques	Répartition géopolitique *	Principaux groupes ethniques **	Division linguistique ***
		Niska, Gitskan, Tsimshian Haisla, Heiltsuk, Kwakiutl, Nootka, Bella Bella Bella Coola, Salish, Tillamook	Tsimshian (Penutian) Wakashan-Kwakiutl Salish

* Comprend une province ou un État en tout ou en partie.

** Ce tableau ne rend pas compte des faits suivants: 1) tribus disparues (ex. Natchez, Beothuk, Biloxi, Catawba.)
2) Exil subordonné à la politique gouvernementale (ex. Dakota [XIXe s. au Canada], Tuscarora, [XVIIIe s. État de New York],
et Osage, Ponca, Pawnee, Arapaho, Cheyenne, Kickapoo, Delaware, Shawnee, Wichita, Chickasaw, Choctaw, Creek, Cherokee
[Oklahoma, XIXe s.] ; on trouve des groupes des trois dernières tribus également dans le Sud-Est.)

*** Ces références sont données à titre indicatif et ne prétendent pas régler les discussions à ce sujet.

Sources :

DRIVER, H., *Indians of North America*, University of Chicago Press, 5e éd., Chicago, 1965.

DRUCKER, P., *Indians of the Northwest Coast*, American Museum Science Book, New York, 1963.

HEIZER, R.F. et WHIPPLE, M.A., *The California Indians*, University of California Press, Berkeley, 2e éd., 1973.

KROEBER, A.L., *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley, 1963.

WISSLER, C., *Indians of the United States*, Anchor Book, New York, 1967.

Fin du texte