

Les Ojibway et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord

Éric Navet

Citer ce document / Cite this document :

Navet Éric. Les Ojibway et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 74, 1988. pp. 163-180;

doi : <https://doi.org/10.3406/jsa.1988.1334>

https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1988_num_74_1_1334

Fichier pdf généré le 05/05/2018

Resumen

Los Ojibway y l' Amanita muscaria. Por una etnomicología de los indígenas de América del Norte. La etnomicología, es decir el estudio del papel cultural de los hongos entre las sociedades amerindias al norte del río Grande, constituye un campo que no ha sido todavía bien explorado e inventariado. El propósito de este artículo es hacer un balance, necesariamente provisorio e incompleto, de nuestros conocimientos en un sector particular de la etnomicología. Se trata de las creencias y los ritos asociados a las virtudes psicotrópicas de Amanita muscaria. En una casi-vacío etnológico, la intuición de C. Lévi-Strauss, la curiosidad de R. G. Wasson y las revelaciones de una mujer shaman ojibway, Keewaydinoquay, han permitido escribir las primeras líneas sobre un tema que interesa, por cierto, a un amplio espacio cultural.

Résumé

L'ethnomycologie, c'est-à-dire l'étude du rôle culturel des champignons, dans les sociétés amérindiennes au nord du rio Grande, reste largement un domaine à explorer et à inventorier. L'objet de cet article est de dresser un bilan, forcément provisoire et incomplet, de nos connaissances dans un secteur particulier de l'ethnomycologie : celui des croyances et des rites associés aux vertus psychotropiques de l'Amanite tue-mouche (Amanita muscaria). Dans un quasi-vide ethnologique, l'intuition de C. Lévi-Strauss, la curiosité de R. G. Wasson et les révélations d'une chamane ojibway, Keewaydinoquay, ont permis d'écrire les premières lignes sur un sujet qui intéresse sûrement un large espace culturel.

Abstract

The Ojibway and the fly agaric (Amanita muscaria) : towards an ethnomycology of North American Indians. Ethnomycology, that is the study of the cultural role of mushrooms in Amerindian groups north of the Rio Grande, is a domain which has not been the subject of exploration or inventory. The intent of this article is to make a necessarily provisional and incomplete appraisal of our knowledge in a specific sector of ethnomycology : that of beliefs and rites associated

**LES OJIBWAY ET L'AMANITE TUE-MOUCHE
(AMANITA MUSCARIA).
POUR UNE ETHNOMYCOLOGIE
DES INDIENS D'AMÉRIQUE DU NORD**

Éric NAVET *

L'ethnomycologie, c'est-à-dire l'étude du rôle culturel des champignons, dans les sociétés amérindiennes au nord du río Grande, reste largement un domaine à explorer et à inventorier.

L'objet de cet article est de dresser un bilan, forcément provisoire et incomplet, de nos connaissances dans un secteur particulier de l'ethnomycologie : celui des croyances et des rites associés aux vertus psychotropiques de l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Dans un quasi-vide ethnologique, l'intuition de C. Lévi-Strauss, la curiosité de R. G. Wasson et les révélations d'une chamane ojibway, Keewaydinoquay, ont permis d'écrire les premières lignes sur un sujet qui intéresse sûrement un large espace culturel.

Los Ojibway y l'Amanita muscaria. Por una etnomicología de los indígenas de América del Norte.

La etnomicología, es decir el estudio del papel cultural de los hongos entre las sociedades amerindias al norte del río Grande, constituye un campo que no ha sido todavía bien explorado e inventariado.

El propósito de este artículo es hacer un balance, necesariamente provisorio e incompleto, de nuestros conocimientos en un sector particular de la etnomicología. Se trata de las creencias y los ritos asociados a las virtudes psicotrópicas de *Amanita muscaria*. En una casi-vacío etnológico, la intuición de C. Lévi-Strauss, la curiosidad de R. G. Wasson y las revelaciones de una mujer shaman ojibway, Keewaydinoquay, han permitido escribir las primeras líneas sobre un tema que interesa, por cierto, a un amplio espacio cultural.

The Ojibway and the fly agaric (Amanita muscaria) : towards an ethnomycology of North American Indians.

Ethnomycology, that is the study of the cultural role of mushrooms in Amerindian groups north of the Río Grande, is a domain which has not been the subject of exploration or inventory.

The intent of this article is to make a necessarily provisional and incomplete appraisal of our knowledge in a specific sector of ethnomycology : that of beliefs and rites associated

* Université de Strasbourg 2, Institut d'Ethnologie.

with the psychotropic powers of the fly agaric. In this near-vacuum of ethnological information, Lévi-Strauss's intuition, the curiosity of R. G. Wasson and the revelations of an Ojibway female shaman, Keewaydinoquay, have led the way for these first lines written on this subject which interests a large cultural space.

Dans un article paru dans *L'Homme* en 1970 et reproduit dans *Anthropologie structurale deux* en 1973, C. Lévi-Strauss commente un ouvrage de R. G. Wasson (1968) dans lequel l'auteur entend démontrer que le *Soma*, plante enivrante consommée par les prêtres et souvent mentionnée dans le *RgVeda*, n'est autre que l'Amanite tue-mouche ou Fausse-Oronge (*Amanita muscaria*). L'usage de cet agaric ¹ à des fins hallucinogènes est attesté depuis le XVIII^e siècle chez la plupart des peuples paléo-asiatiques : Kamchadal ou Itelmen, Koryak, Chukchee, Yukaghir et d'autres ethnies sibériennes comme les Nenet ou Samoyèdes, les Ostyak, Yakoute, TOUNGHOUSE, etc.

Après avoir appuyé de façon convaincante la thèse de R. G. Wasson concernant le *Soma*, C. Lévi-Strauss s'interroge sur « l'ignorance apparente des champignons hallucinogènes dans la majeure partie de l'Amérique du Nord : celle comprise entre la Sibérie orientale et le Mexique » (1973, p. 274). Depuis les années 1950, de nombreux témoignages et travaux scientifiques — ceux de R. G. Wasson et de R. Heim surtout — ont décrit l'utilisation et les effets des champignons hallucinogènes, des genres *Psilocybe* et *Stropharia* (Heim 1963, p. 215) chez plusieurs ethnies du Mexique anciennes ou contemporaines. La littérature sur le peyote, ou peyotl (*Lophophora wiliamsii*), cactus psychotrope connu des Indiens du nord du Mexique et du sud-ouest des États-Unis ², est relativement abondante. Mais, c'est une constatation que peut faire tout ethnologue s'intéressant aux Indiens d'Amérique du Nord, l'ethnomycologie a bien peu de chose à se mettre sous la dent, si l'on ose dire, lorsqu'on passe en revue les sources écrites, pourtant incomparables en volume, consacrées aux cultures autochtones au nord du rio Grande.

Dans son article précédemment cité, C. Lévi-Strauss faisait une sorte de panorama — sans prétendre à l'exhaustivité — de nos connaissances relatives au rôle culturel des champignons dans l'aire qui retient ici notre attention. D'une façon générale, l'auteur remarque tout d'abord que, « pour ce qui est de l'Amérique du Nord, les informations disponibles font davantage état des champignons à l'ouest plutôt qu'à l'est des Rocheuses » (1973 : 275). Les plus « mycophiles » des ethnies nord-amérindiennes : Salish de la côte et de l'intérieur et d'autres Indiens de Colombie britannique comme les Thompson, Sanpoil et Okanagon, consommaient des champignons d'arbre sans pied, du type polypore, et quelques espèces terrestres, de même que plusieurs groupes de Californie septentrionale et centrale (*Ibid.*). Des champignons divers étaient aussi promus aux rangs de cosmétiques, de remèdes ou de talismans (*Ibid.* : 275-276), mais les données, là encore, concernent essentiellement une bande peu profonde le long de la côte pacifique.

Plusieurs ethnies algonkin intégraient aussi les champignons à leur régime (Blackfoot), mais le plus souvent, ces cryptogames étaient classés au rang de nourriture de disette (Cri « Tête-de-Boule », Micmac, Cheyenne). Sur un plan non-alimentaire, les Blackfoot, algonkin de l'ouest canadien, corrôlaient les champi-

gnons aux étoiles (*Ibid.*, p. 277), et « les danseurs Arapaho (autre ethnie algonkin des Plaines) dits ' *crazy dancers* ' ³ portaient des champignons en guise de pendants d'oreille » (Kroeber 1904, cité par Lévi-Strauss 1973 : 278).

Le recours aux substances psychotropiques ou aux simples *excitantia* ⁴ comme le tabac (*Nicotiana* sp.) a aussi à voir avec le numineux, avec le sacré. Nous connaissons la place centrale du tabac, ou des végétaux à fumer, dans la pratique religieuse des Indiens d'Amérique, mais, jusqu'à la publication (1973) de l'article de C. Lévi-Strauss, nous trouvions fort peu de références, même sous forme allusive, à des excitants plus « performants », et, *a fortiori*, à des produits psychotropiques de type hallucinogène, dans la littérature relative aux Indiens d'Amérique du Nord. C. Lévi-Strauss, dont on connaît la minutie dans la quête de l'information, ne citait que l'usage par les Tanana, une ethnie Déné de l'Alaska, d'un polypore du genre *Fomes* qu'ils réduisaient en cendres pour le chiquer mélangé avec du tabac qui était ainsi « rendu plus fort » (McKenna 1959, cité par Lévi-Strauss 1973 : 276 et 278).

L'absence d'informations concernant un rôle culturel religieux éventuel de champignons hallucinogènes en Amérique du Nord pouvait avoir deux raisons, dont la première semblait la plus évidente :

- a) les Amérindiens ignoraient effectivement — ou avaient oublié — l'usage des champignons psychotropiques ;
- b) la mycophobie traditionnelle des peuples anglo-saxons ⁵ aurait conduit inconsciemment les chercheurs, issus pour la plupart dans la région concernée de ce milieu culturel, à faire l'impasse sur le sujet, et la documentation serait demeurée tout simplement lacunaire ⁶.

Une double argumentation procède du premier point : d'une part, les peuples naturels (*Naturvölker*) ont une parfaite connaissance des ressources de leur environnement, les ethnologues ont fait entrer cette constatation dans l'ordre de l'évidence ; d'autre part, il semble que l'homme ait en tous temps et en tous lieux exploité tous les recours possibles pour parvenir à des « états seconds » susceptibles de transcender les limites de nos capacités ordinaires.

Les Ojibway de la région des Grands Lacs sont une bonne illustration de ces remarques. Leur profond savoir botanique a été mis en relief par l'anthropologue américain P. Farb :

« À l'époque où les explorateurs atteignirent la région des Grands Lacs, les descendants de cette population archaïque (Ojibway et apparentés) utilisaient deux cent soixante-quinze espèces végétales à titre médical, cent trente pour leur alimentation, trente et une pour des pratiques magiques, ils en fumaient vingt-sept, ils en employaient vingt-cinq comme teinture, dix-huit dans des boissons et comme parfums, et cinquante-deux autres à différents usages » (Farb 1972 : 252-253).

N. Morriveau, un auteur ojibway dont nous allons reparler bientôt, nous donne une caution indigène à ce qui précède en déclarant : « Toutes les herbes ⁷ de la forêt sont utilisées par les Ojibway, de même que les racines et l'écorce des arbres » (Morriveau 1965 : 51). L'aire d'expansion de la culture ojibway s'étend aujourd'hui du 43° parallèle (réserve de Walpole Island) au 55° parallèle (réserve de Trout Lake), et de l'extrême est de la province d'Ontario à l'ouest du Saskatchewan. Les

Ojibway sont aussi présents du côté américain des Grands Lacs, surtout dans les états du Minnesota et du Wisconsin, où ils sont mieux connus sous le nom de Chippeway. Avec plus de 60 000 représentants (en 1980), les Ojibway constituent le second groupe ethnique du Canada, après les Cri (plus de 92 000) qui sont leurs voisins au nord.

La majeure partie de l'ethnie ojibway résidait traditionnellement — et réside encore — dans la région forestière boréale (Rowe 1972) qui est essentiellement composée d'une association de conifères (épinettes, tamarac, pins et sapins) et de bouleaux. C'est au pied de ces arbres que pousse l'Amanite tue-mouche, et c'est dans un paysage comparable (voir Donner 1946 : 13) que les peuples de Sibérie nommés plus haut ramassaient ce champignon afin de tirer parti de ses propriétés hallucinogènes. R. Heim décrit ainsi cette espèce popularisée par le dessin animé et la bande dessinée⁸ :

« Le chapeau mesure 8 à 20 cm de diamètre ; il est régulier, convexe, puis plan, visqueux à l'état humide, brillant, rouge vif, rouge sang, ou orangé, parsemé de verrues blanchâtres, à marge finement striée.

Le pied, haut, robuste en général, élancé parfois, raide, ferme, plein mais médulleux, finement floconneux, lisse ou à peine strié au sommet, blanc ou lavé subtilement de citrin, est terminé par un gros bulbe arrondi, sans volve proprement dite, accompagné de bourrelets circulaires, concentriques et épais, et surmonté par un anneau lâche, floconneux, à peine strié, blanc ou bordé de citrin » (Heim 1963 : 109).

Amanita muscaria, présente dans des climats tempérés comme dans des climats froids — soit une assez large partie du globe — est donc un élément de l'environnement ojibway. Sur cette simple constatation, il est curieux que les chercheurs — aucun des spécialistes des Ojibway ne fait exception — ne se soient pas au moins posé la question de la consommation possible de la Fausse-oronge, à des fins chamaniques ou autre, par les Amérindiens subarctiques.

Nous pouvons noter que, même s'ils consommaient exceptionnellement des champignons — et plus sûrement des espèces polypores — les peuples algonkin de la forêt boréale semblent devoir être plutôt classés dans la catégorie des peuples mycophobes, ainsi qu'en témoigne cette présentation de l'auteur algonquin B. Assiniwi : « Dans l'Artique (*sic*) presque toutes les formes de végétation sont comestibles *sauf les champignons* (je souligne) » (Assiniwi 1972 : 13). Voici, plus précisément, ce qu'il dit des amanites en général et de l'Amanite tue-mouche en particulier dans son ouvrage *Survie en forêt* :

« Si vous aviez le malheur de manger des amanites, ou des amanites tue-mouches vous risqueriez la mort. Ces champignons prennent souvent une douzaine d'heures à faire effet, mais quand vous aurez mal, il sera déjà trop tard » (*Ibid.* : 69).

À la rubrique « Plants poisons », il ajoute enfin sans plus d'exactitude :

« Tout comme l'amanite tueuse (*Amanita phalloides*), sa couleur varie du blanc au brun, en passant par le jaune. Une chose est sûre, elle tue plus vite, et plus sûrement que sa cousine. Il ne faut pas plus de douze heures, pour connaître ses effets, et encore, il est trop tard pour tenter le nettoyage d'estomac, quand les douleurs de l'empoisonnement commencent à vous assaillir. À ne toucher, sous aucune considération⁹ » (*Ibid.* : 157).

En Occident, on a aussi longtemps classé l'Amanite tue-mouche au même rang que l'Amanite phalloïde : « L'Agaric meurtrier (*Amanita phalloides*¹⁰), la fausse

orange (*Amanita muscaria*), sont au contraire très vénéneux. Mais il est des espèces plus nuisibles encore... » (Fallet 1884 : 96). Il s'agit là de contrevérités que la science mycologique a rectifiées. Si l'Amanite phalloïde est bien mortelle — ce qui n'est pas évident dans la citation précédente, car qu'est-ce qui pourrait être « plus nuisible » qu'un effet mortel ? —, la Fausse-Orange, ou Amanite tue-mouche, n'a qu'une « action indiscutablement mais non gravement délétère, provoquant les symptômes d'une intoxication gastro-intestinale rarement sérieuse ¹¹, généralement banale, mais surtout a des propriétés délirantes, ébrieuses, aphrodisiaques, hallucinatoires, qui ont fait croire à son pouvoir divin ou démoniaque » (Heim 1963 : 188).

Le tabou, assorti d'une erreur de jugement, appliqué par les peuples algonkin du Nord aux champignons, trouve sa justification naturelle dans une croyance rapportée par J. G. Kohl (1860) mentionnée par C. Lévi-Strauss dans l'article déjà cité : « Les Ojibwa (...) voyaient dans les champignons l'aliment des morts » (Lévi-Strauss 1973 : 277). N. Morriseau étaye cette affirmation lorsqu'il raconte :

« Une autre fois, le vieil homme rêva qu'il allait dans le lointain sud à une place connue des Ojibway comme l'endroit où les Indiens partaient après leur mort. En arrivant là, il vit des Indiens morts depuis longtemps qui étaient en train de faire un festin de champignons, et on lui en offrit. Mais il n'accepta pas cette offre. L'Indien croyait que s'il mangeait, il ne retrouverait pas sa forme humaine et ne retournerait pas à l'endroit où il s'était endormi » (Morriseau 1965 : 113).

Une lecture attentive des textes les plus anciens nous permet de constater que certains faits ethnologiques, même s'ils n'ont pas reçu par la suite les développements qu'ils méritent, sont déjà présents en clair ou, du moins entre les lignes. À la fin de son article, C. Lévi-Strauss, cite un témoignage du père jésuite Ch. Lallemant relatif aux peuples algonkin qui résidaient au début du XVII^e siècle près de Québec. Le missionnaire écrit en 1626 :

« Ils croient l'immortalité de nos âmes ; et de fait ils assurent qu'après la mort ils vont au Ciel, où elles mangent des champignons, et se communiquent les uns avec les autres » (*Relations des Jésuites*, 1858, cité par Lévi-Strauss 1973 : 278-279).

À partir de cet extrait, C. Lévi-Strauss pose l'hypothèse d'une connaissance des vertus psychotropiques de l'Amanite tue-mouche par les Amérindiens subarctiques : « la tentation serait forte d'y voir le souvenir de coutumes semblables à celles des peuples sibériens » (*Ibid.* : 279).

La perche tendue a été saisie par celui qui était sans doute le plus à même de prospecter le filon. Intrigué par la remarque du P. Lallemant citée par C. Lévi-Strauss, R. G. Wasson, grand spécialiste des champignons hallucinogènes, a cherché et obtenu confirmation de l'usage de l'Amanite tue-mouche par les chamanes ojibway et peut-être d'autres ethnies algonkin des forêts du Nord :

« Les preuves existent qui indiquent que les Ojibway et d'autres groupes de langue algonkin vivant dans les forêts de ce pays (les États-Unis) et du Canada avaient recours à l'Amanite tue-mouche comme guide spirituel dans leurs rites chamaniques » (Wasson 1979 : 25).

D'où R. G. Wasson tirait-il une telle certitude ? À la suite de diverses circonstances, il était entré en relations épistolaires avec une chamane ojibway

nommée Keewaydinoquay (aux cinq-huitièmes ojibway est-il précisé), dans la soixantaine et vivant sur une île du lac Michigan. Cette femme faisait partie d'une génération d'autochtones dépositaires d'une riche tradition culturelle et capables, par leur connaissance conjointe des deux mondes, le blanc et l'amérindien, une bonne maîtrise de la langue et éventuellement de l'écriture anglaises, de se faire leurs propres ethnologues. À l'instar d'un N. Morriseau ou d'un B. Johnston, autres ethnologues ojibway — du Canada ceux-là —, Keewaydinoquay était disposée à transmettre un savoir demeuré jusqu'alors largement ésotérique.

R. G. Wasson, en août 1976, rencontra chez elle Keewaydinoquay qui lui fit don d'un rouleau en écorce de bouleau sur lequel était relaté, sous la forme pictographique traditionnelle, le mythe situant l'origine de l'usage par les Ojibway de l'Amanite tue-mouche. Cette preuve tardive d'une telle pratique chez les Amérindiens subarctiques se concrétisa par plusieurs articles dans des revues scientifiques spécialisées. En février 1978, Keewaydinoquay a publié un article sur l'utilisation des champignons par les *Ahnishinaubeg* — l'auto-dénomination des ojibway — dans *Ethnomycological Studies*. Invitée à participer à une tribune sur le rôle culturel des psychotropes, elle y narra le mythe d'origine dont il vient d'être fait mention ; ce mythe, ainsi qu'un article d'introduction de R. G. Wasson, ont été reproduits en 1979 par le *Journal of Psychedelic Drugs*. Il s'agit d'une révélation à plus d'un titre, révélation ancienne pour les Ojibway et révélation nouvelle pour les spécialistes occidentaux qui découvraient ainsi un fait culturel jusque là resté inconnu ou du moins demeuré incertain. Voici la substance de ce mythe :

« Ceci est l'histoire de *Miskwedo*, le champignon au chapeau rouge qui est le fils spirituel de *Nokomis Giishik*, la Grand-mère Cèdre, et de *Nimishomiss Wigwass*, notre Grand-père Bouleau.

Cela se passa, pense-t-on, durant la Grande migration des Ojibway à travers le continent, depuis le Pays du soleil levant jusqu'au Pays du soleil couchant¹².

Il y avait deux frères, de la même mère du clan du Hibou et du même père du clan de l'Esturgeon¹³. Trop jeunes pour avoir reçu leur nom d'adultes¹⁴, ils s'appelaient simplement Grand Frère et Petit Frère. Ils vivaient seuls tous les deux car leurs parents étaient morts sur le chemin de la Grande migration. Ils chassaient le même gibier, mangeaient la même nourriture et partageaient toutes choses dans la paix et l'harmonie, et c'était bien ainsi.

Un jour, ils eurent très faim, leurs estomacs étaient vides. Comme il y avait des montagnes à cet endroit, ils escaladèrent la pente rocheuse pour chercher de la nourriture. À la fin, ils parvinrent à une grotte creusée sur le flanc de la montagne. On aurait dit que la lumière sortait de l'entrée de la grotte. Un son extraordinaire, comme le bourdonnement d'innombrables abeilles, se faisait entendre. Prudemment et sans bruit, les frères s'approchèrent, jetant un regard curieux par l'ouverture. Ils virent une belle prairie dans laquelle poussaient quantité de champignons blancs et rouges. C'était de très beaux *wajashkwedeg*¹⁵, qui tournaient sur eux-mêmes, bourdonnant et murmurant un étrange chant de liesse sous un ciel éclatant de soleil.

Prompt comme l'éclair, Petit Frère franchit l'ouverture et s'abandonna joyeusement dans la prairie aux champignons murmurants.

« Stop ! Attends ! lui dit Grand Frère. Nous ne savons pas quels esprits se

trouvent ici ». Mais Petit Frère ne tint pas compte de l'avertissement, il était déjà parti.

Petit Frère courut vers le champignon le plus beau, le plus rouge, le plus grand de tous. Les mouchetures blanches de son chapeau flottaient comme des nuages tandis qu'il tournait sur lui-même.

Grand Frère vit alors avec horreur son frère fusionner avec le champignon géant. Bientôt, avec son chapeau rouge brillant, il se mit à tourner de plus en plus vite dans le soleil. Grand Frère nota rapidement la position du grand champignon et du petit champignon qui avait été son frère. Ensuite, il courut aussi vite qu'il le put, loin de la prairie enchantée et de la grotte, dévalant les hauteurs escarpées jusqu'au village.

Là, il fit appel aux sages et aux chamanes qui lui dirent n'avoir jamais ouï parler d'un tel phénomène. Grâce au tambour toutefois, ils purent lui indiquer un remède susceptible de contrecarrer le charme. Il devait se rendre près d'une falaise battue par les vagues le long du lac ; là il trouverait le sable magique *Onaman*. Ce sable, il le mettrait avec du tabac dans un sac en peau de cerf bien fermé. Poursuivant son chemin, il parviendrait à l' « Endroit où poussent les grands arbres et où nichent les aigles ». Dans l'arbre le plus élevé se trouve le plus grand des aigles : l'Oiseau-tonnerre. Après lui avoir pris quatre plumes de la queue, Grand Frère devrait retourner à l'endroit où brillait la lumière à travers le trou dans la montagne.

Arrivé là, il procéda suivant les recommandations des chamanes. Ayant repéré le plus beau, le plus gros des champignons — c'est-à-dire le chef ¹⁶ — il y planta l'une des plumes. Le champignon arrêta de tourner. Grand Frère fit la même chose avec « le plus vieux et le plus sage » des champignons qui stoppa, lui aussi, sa rotation. La troisième plume d'aigle, il devait la planter dans celui des champignons qui était son frère cadet. Il répandit le sable sacré *Onaman* sur ce dernier, avant de l'extraire précautionneusement ¹⁷ et de l'emmener rapidement par le trou dans la montagne, non sans avoir déposé à l'entrée la dernière plume d'aigle protectrice.

Tandis qu'il s'éloignait en courant de la montagne, Grand Frère sentit augmenter le poids de son fardeau, jusqu'au moment où son frère reprit entièrement sa forme humaine ; pas tout à fait pourtant, puisque la plume d'aigle resta toujours fichée dans la chair de Petit Frère comme si elle y avait poussé naturellement. Revenus au camp de leur peuple, les deux garçons vécurent à nouveau dans la même maison, dans la paix et l'harmonie. Tout était bien.

Pourtant, peu à peu les choses commencèrent à changer. Grand Frère se levait le matin mélancolique et le cœur chargé de tristesse. Il s'ennuyait, il était malheureux. Au contraire, Petit Frère se réveillait souriant chaque matin, le cœur joyeux et la chanson aux lèvres.

Grand Frère remarqua alors que Petit Frère allait très souvent derrière le wigwam pour uriner. Il restait beaucoup plus longtemps que nécessaire, et, particulièrement à la pleine lune, il restait très, très longtemps. À la fin, bien qu'il n'aimât pas jouer les espions, Grand Frère décida que, pour le bien de son frère, il devait enquêter. Il alla derrière le wigwam et s'aperçut que son frère n'était pas en train d'uriner. Il était parti par un chemin à travers bois. Grand Frère le suivit jusqu'à une clairière.

Dissimulé, il vit son jeune frère debout au milieu d'un large espace entouré d'une foule de gens. Petit Frère tenait ses bras ouverts comme le chapeau d'un champignon, Il portait une belle robe d'un rouge brillant et des touffes de duvet blanc dans les cheveux. D'une voix haute et exaltée, comme le bourdonnement d'innombrables abeilles, il chantait :

« Grâce à mon expérience surnaturelle
Au Pays des *Miskwedo*,
J'ai un remède pour guérir tous vos maux,
Pour chasser tous vos malheurs.
Si seulement vous venez à mon pénis
Boire les eaux qui en jaillissent,
Vous aussi serez éternellement heureux ».

Chaque fois que les nuages obscurcissent la lune, il urine. Les gens récupèrent cette urine dans des récipients en écorce de bouleau. Il boivent ce liquide qui est un don des esprits *Miskwedo*. Tous les membres du culte du champignon, tous les adeptes de *Miskwedo*, Petit Frère, qui est le 'chef des champignons', le 'chef au tambour', les trois anciens et les trois équipes de sous-officiants, entonnent, chacun leur tour le chant *Miskwedo*. Tous ces gens, dans l'intensité du moment chantent leur bonheur, leur cœur est fort et chacun fait le travail de dix.

Grand Frère refusa d'emprunter la « voie du champignon », il ne but pas de l'élixir doré et il continua à être rongé par l'ennui. Petit Frère ne comprit pas davantage comment opérait le Champignon sacré, mais il suivit cette voie et, comme tous ceux qui la suivent, il connut le bonheur ».

Ainsi fut donc révélé aux Obijway le pouvoir psychotropique de l'Amanite tue-mouche. Les effets « modificateurs du psychisme » (Verbeke 1978 : 128) de ce champignon aux vertus hallucinogènes sont ainsi décrits par R. Verbeke :

« Entre 15 minutes et une heure après l'ingestion de un à quatre champignons apparaîtront le plus souvent les effets suivants : stimulation, euphorie, sensation de légèreté des pieds, envie de danser, modifications du niveau de la perception visuelle et auditive, contractions nerveuses, incoordination des mouvements volontaires, dilatation pupillaire et hyperthermie. Cette phase initiale sera suivie d'une phase de sédation et l'expérience se terminera par un désir intense de sommeil » (Verbeke 1978 : 20).

Dans la légende de *Miskwedo* rapportée par Keewaydinoquay, les champignons — dont la description ne laisse d'emblée aucun doute quant à leur identification à l'Amanite tue-mouche — sont les premiers sujets aux effets des substances psychotropiques qu'ils contiennent : euphorie, légèreté, envie de danser... Notons aussi, sans développer ici, l'association récurrente qui est faite entre l'Amanite tue-mouche et le bourdonnement des abeilles¹⁸. Bien sûr, Petit Frère et autres adeptes du *Miskwedo* éprouvent, eux aussi, ces sensations de joie, de plénitude, de légèreté... Mais, selon le récit qui vient d'être reproduit, les effets produits par l'ingestion de Fausse-Oronge pourraient aussi être obtenus par la consommation de l'urine d'une personne ayant mangé du champignon. Ce point mérite attention.

Dans la Sibérie orientale, les peuples paléo-asiatiques avaient remarqué que l'urine d'un consommateur d'Amanite tue-mouche, appelée aussi « Bolet des

Kamchadal », pouvait avoir des effets comparables, et même supérieurs à ceux de la substance première. En effet, écrit C. Lévi-Strauss : « certains composés chimiques, présents dans le champignon et responsables de symptômes désagréables, s'élimineraient au cours de leur passage dans le corps, tandis que le ou les alcaloïdes hallucinogènes seraient préservés. Les Sibériens pratiquaient donc deux modes de consommation distincts : soit du champignon lui-même, soit de l'urine excrétée par une personne en état d'ébriété » (Lévi-Strauss 1973 : 268).

Les Ojibway avaient donc, à l'instar de leurs homologues sibériens, une parfaite connaissance des vertus et des pouvoirs psychologiques et physiologiques de l'Amanite tue-mouche ; ceci ne peut qu'accréditer l'affirmation faite par Keewaydinoquay à R. G. Wasson concernant l'ancienneté des pratiques liées à l'absorption d'amanites chez son peuple. Il est bien question dans le mythe qu'elle nous raconte, d'un véritable *culte* avec prêtres et zéloteurs organisés selon une structure hiérarchique à la façon du *Midewiwin*, autre célèbre association ojibway à but thérapeutique¹⁹. Il est plausible que seul l'officiant principal, le « chef des champignons » héritier du Petit Frère, ait consommé le champignon, les autres adeptes pouvant consommer l'urine de celui-ci²⁰.

Keewaydinoquay insiste aussi sur le fait que les rituels associés à l'absorption d'Amanites tue-mouche seraient encore pratiqués aujourd'hui. Ou veut-elle parler de la pérennité de la philosophie *associée* à ces rituels ? Il est difficile d'en juger, en tous cas, dans l'article de R. G. Wasson publié dans la même revue, celui-ci nous présente « Kee », ainsi qu'il l'appelle familièrement, comme quelqu'un qui consommerait, presque chaque année, trois à cinq fois le champignon hallucinogène. Dans une communication personnelle à l'ethnomusicologue A. F. Kolstee²¹, un autre Ojibway, N. Morriseau a récemment confirmé le rôle *actuel* de l'Amanite tue-mouche dans l'initiation chamanique. Avec ces deux seuls témoignages, c'est une large portion de l'habitat ojibway — subarctique en général — qui est concernée, puisque, originaire du lac Michigan, Keewaydinoquay se rattache aux Ojibway du Sud-Ouest, tandis que N. Morriseau, dépositaire de la tradition des Indiens du lac Nipigon, représente les Ojibway du Nord²².

C'est dans les écrits du même N. Morriseau que j'ai trouvé une autre version de la *Légende de Miskwedo* racontée par Keewaydinoquay. L'auteur intitule son récit *Les champignons magiques*²³. Je ne citerai pas ce texte *in extenso* car une large partie recouvre presque point par point celui de « Kee » ; toutefois, quelques nuances, et même des écarts importants, méritent d'être relevés.

Dans le récit de N. Morriseau, les deux frères sont nommés : l'aîné s'appelle Swift Current, tandis que le cadet a pour nom Silver Cloud. Affamés par un hiver particulièrement long et rigoureux, c'est en poursuivant un cerf qu'ils tombent par hasard sur une ouverture dans la roche conduisant « comme un tunnel » à un grand champ parsemé de « succulents champignons rouges entourés d'une multitude bourdonnante d'abeilles et d'insectes multicolores ». On reconnaît sans question des Amanites tue-mouche²⁴. Malgré les mises en garde de son frère, Silver Cloud mange des champignons ; alors « une impression de béatitude et de paix le submergea » et il se transforme lui-même en champignon. Ce ne sont pas les chamanes mais l'ours considéré comme chamane, l'Ours-chamane dit-on d'ailleurs²⁵, qui donne à Swift Current la formule pour ramener son frère à sa forme humaine. Il est question de *trois* plumes d'aigle — un aigle « ordinaire » semble-t-

il, mais abattu avec une flèche magique donnée par l'Ours — et non de quatre comme dans l'autre version. C'est *après* être sorti de la prairie enchantée que Swift Current saupoudre le sable sacré *Onaman* sur son « frère-champignon » qui reprend son apparence humaine.

N. Morriveau conclut sur la chance des deux frères qui, sur le chemin du retour, tuent un gros cerf et sauvent leur village de la famine, et la morale est la suivante : « Voici pourquoi, aujourd'hui encore, les Ojibway ont peur de manger des champignons ». Ainsi le mythe vise moins à présenter l'origine d'une pratique chamanique (l'absorption d'amanites tue-mouche pour atteindre un autre état de conscience) qu'à expliquer l'attitude générale, dont nous avons vu déjà toute l'ambivalence, des Ojibway envers les champignons. Il est possible que N. Morriveau n'ait pas voulu trahir un savoir éminemment ésotérique en ne nous présentant pas l'expérience de Silver Cloud comme initiant un savoir et une pratique chamaniques, mais il n'en reste pas moins que la mise en relation de ces deux versions de ce mythe dégage une proposition simple : manger des amanites tue-mouche peut être extrêmement bénéfique (version de Keewaydinoquay) ou extrêmement maléfique (version de N. Morriveau). Keewaydinoquay, dans les confessions qu'elle fit à R. G. Wasson, lui raconta qu'elle avait été initiée dans sa jeunesse à la connaissance des plantes par une femme-chamane, Nodjimahkwe, qui s'opposait

Illustration non autorisée à la diffusion

Swift Current, Silver Cloud et les champignons magiques.

(Peinture N. Morriveau)

« fermement, même fanatiquement à l'utilisation d'*Amanita muscaria* » (Wasson 1979 : 26). C'est d'un autre chamane que Keewaydinoquay apprit l'art et la technique de consommation du champignon sacré.

L'ambivalence de l'attitude des Ojibway envers tout ce qui représente un certain « pouvoir » est une constante de leur philosophie et un déterminant d'une éthique dont l'Ojibway B. Johnston nous dit qu'elle constituait le fond de leur culture. Un autre mythe cité, dans le même corpus, par N. Morriseau justifie, en quelque sorte, la morale des *Champignons magiques* : « les Ojibway ont peur de manger des champignons ». Cette légende met en scène un puissant sorcier, *Limping Bear*, qui, pour convaincre un homme, lui-même chamane réputé, *Ishka-Maatuk*, de lui donner sa fille, lui fit fumer un tabac mélangé avec de la poudre de champignon, une « médecine » très puissante et très maléfique précise le narrateur : « Très vite un sentiment diffus de bien-être obscurcit son jugement et il donna à Ours Boiteux la main de sa fille ». L'hypothèse qu'il soit, là aussi, question de *Amanita muscaria* est étayée par R. G. Wasson qui parle des formes sibériennes du délire provoqué par cette espèce comme, « en général paisible et bienveillant » (cité par Lévi-Strauss 1973 : 274).

Le champignon, tel la langue d'Esope, apparaît comme « la meilleure ou la pire des choses » ; chargé d'un pouvoir intrinsèque, il est marqué positivement ou négativement selon la façon dont on l'utilise. Dans un roman d'une grande fiabilité ethnologique, N. Salerno et R. Vanderburgh mentionnent une formule susceptible de protéger des méchants et de porter chance ; cette « poudre médicinale » est « composée de plusieurs ingrédients : racine de gingembre sauvage, racine d'acore, poireaux sauvages et champignons fluorescents séchés » (Salerno, Vanderburgh 1981 : 364).

Pour les Ojibway, s'il est un personnage qui est potentiellement « la meilleure et la pire des choses », c'est bien le chamane. Le chamane, qu'il soit *wabeno*, *djiskiu* ou *kusabindugeyu*²⁶, est, dans et pour la société, celui qui maintient le contact avec l'« au-delà », avec le lieu sans lieu, le temps sans temps où les choses prennent un sens. Ce « lieu » et ce « temps » innommables parce qu'ils transcendent les notions mêmes de « lieu » et de « temps », s'incarnent dans la Vision primordiale. La tradition ojibway veut en effet que *Kitche Manitou*, le « Grand Esprit », ait créé le monde et l'univers suivant le modèle d'une vision qu'il reçut : « Kitche Manitou comprit que sa vision devait prendre forme. Kitche Manitou devait donner vie et existence à ce qu'il avait vu, entendu et ressenti » (Johnston 1976 : 12).

Kitche Manitou créa donc les éléments : la pierre, l'eau, le feu et le vent, à partir desquels il fit les corps célestes, les corps physiques de cette planète, puis les êtres végétaux, les êtres animaux, et enfin, l'homme. L'homme — et la biologie confirme ce que dit le mythe ojibway — est, au départ, le plus démuné et le plus dépendant des êtres vivants. Il a tout à apprendre, rien ne lui est donné d'emblée. Il n'est pas comme les autres créatures dans « l'harmonie et la beauté des choses »²⁷. Il doit donc inventer la vie, mais, pour l'aider et compenser en quelque sorte son invalidité, *Kitche Manitou* — c'est le mythe qui le dit — fit à l'homme « le plus grand don : le pouvoir de rêver » (Johnston 1976 : 13).

L'homme est donc le seul, parmi toutes les créatures animales, végétales, minérales, etc., à devoir choisir sa voie. Mais il n'y a qu'une seule bonne voie, celle que prescrit l'éthique ojibway : respecter les lois naturelles. En termes écologiques,

cela signifie respecter les équilibres naturels, réaliser la vision, c'est-à-dire la vie.

Plus que tout autre, le chamane a le pouvoir — pouvoir forcément illusoire puisqu'il n'y a pas de véritable alternative, mais seulement une voie et des impasses — de maintenir ou de rétablir les équilibres vitaux. Mais il a aussi le pouvoir — s'il en abuse ou s'il le dévoie — de détruire ces équilibres. Il m'apparaît que c'est face à ce dilemme que se trouvent placés les deux frères dans les deux versions du mythe des champignons rapportées plus haut.

Le caractère chamanique du récit est évident. L'itinéraire des deux frères est celui d'un voyage chamanique classique. M. Eliade fait de la « descente aux enfers » du chamane altaïque un modèle-type : « le chaman, dans sa chevauchée, se dirige vers le Sud, escalade une montagne et descend ensuite par une trou en Enfer » (Eliade 1968 : 170). Nous retrouvons ces éléments dans les deux versions du mythe ojibway reproduit ici, mais nous y rencontrons aussi deux figures éminemment « chamaniques » : celles de l'ours et de l'aigle ²⁸.

Les recherches du Dr. R. Moody sur *La vie après la mort* (1977) ²⁹ étayent l'analogie établie par M. Eliade entre le voyage chamanique et celui de l'« âme » ³⁰ au pays des morts :

« L'extase n'est que l'expérience concrète de la mort rituelle ou, en d'autres termes, du dépassement de la condition humaine, profane. Et (...) le chaman est capable d'obtenir cette « mort » par toutes sortes de moyens, des narcotiques et du tambour à la « possession » par les esprits » (Eliade 1968 : 90-91).

L'Amanite tue-mouche est présenté dans le mythe qui nous occupe, comme moyen — redoutable — d'« enracinement » dans un « enfer » qui ressemble bien à un « paradis ». il est peu utile d'épiloguer sur cette contradiction apparente ; la plupart des auteurs, la totalité des auteurs amérindiens en tous cas, s'accordent pour dire que l'opposition manichéenne « enfer/paradis », lorsqu'elle est introduite dans une tradition, est due à une influence chrétienne. Il n'est, pour l'Ojibway, que deux « états » concevables, celui qui précède, ou plutôt (car les notions de temps et d'espace sont ici transcendées) celui qui est au-delà de la vision primordiale de *Kitche Manitou*, et celui du monde créé (par projection de cette vision) avec tous ceux qu'E. Desveaux nomme les « étants » (Desveaux 1987 : 58).

En consommant des champignons, c'est-à-dire en accomplissant un acte chamanique irréversible — puisqu'il se situe d'emblée dans l'au-delà — Silver Cloud/Petit Frère atteint un état de béatitude (« une impression de béatitude et de paix le submergea »), il ne ressent plus ni la faim ni le froid, ni l'angoisse, qui tourmentent les vivants (les « étants »). Par la « magie » du champignon, le héros réintègre l'« ordre universel des choses », le non-lieu et le non-temps ; il devient lui-même champignon, c'est-à-dire que son identité se confond avec celle de tous les autres « étants ». Il n'est plus rien, il est tout, il est l'indicible.

En n'écouter pas son frère, qui représente le versant social, raisonnable de la Création, Silver Cloud contrevient à l'injonction suprême du Grand Esprit qui est de rester dans le cycle — projection de la Vision — « vie-mort-renaissance ». C'est la porte ouverte à tous les excès, à tous les désordres, non pas seulement à la mort du corps — ce qui est dans l'ordre « normal » des choses — mais à la « non-Vie », à l'« anti-monde ». Les champignons, chez les Ojibway, nous l'avons vu, sont la nourriture des morts, d'une part parce qu'ils peuvent effectivement donner la mort,

mais aussi, d'autre part, parce qu'ils caractérisent et assurent le maintien dans l'état de mort à ce monde, la dissolution de l'Être et des « étants ». Consommer les champignons avec les morts (voir plus haut) empêche le retour à ce monde.

Le « retour au monde » après l'expérience extatique ou onirique (la pratique chamanique combine les deux) n'est possible que par la *ritualisation*, la socialisation de cette expérience qui en limite la portée et en assure la maîtrise. C'est précisément ce que fait Petit Frère, dans la version de Keewaydinoquay, lorsqu'il transforme son expérience personnelle en une pratique collective gérée par une institution. Alors, et alors seulement, le champignon sacré voit sa charge culturelle passer du négatif au positif.

C'est grâce au sable sacré *Onaman* que Swift Current/Grand Frère va « sortir » son cadet du « non-être » et le ramener à la vie. N. Morriveau nous dit l'origine de ce sable sacré :

« Il fut un temps où le monde était nouveau. Un énorme castor vivait là dans un grand étang, peut être était-ce le lac Supérieur. Un jour que le grand castor faisait surface, les oiseaux-tonnerre planaient au-dessus de lui. L'un deux, connu sous le nom d'« oiseau de la faim », vit le castor, descendit en piqué, le saisit et l'emporta dans les airs pour savourer sa chair. Les serres de l'oiseau-tonnerre pénétrèrent profondément la peau et la chair du castor. Des blessures du castor jaillit un sang qui se répandit sur la terre. C'est de ce sang qu'est fait le sable sacré onaman » (Morriveau 1965 : 19).

Ce « sable » entrait dans la composition d'un « talisman » — tel qu'il est décrit dans le mythe des champignons — qui portait chance à la chasse, mais il intervenait aussi dans la préparation d'un « charme » d'amour (voir Morriveau 1965 : 53 et 56). Une même ambivalence se rapporte aux champignons : dans leur rapport avec la moisissure et la pourriture, ils sont associés aux excréments corporels et à la mort³¹ ; comme symboles phalliques (voir l'association avec le pénis dans la version de Keewaydinoquay), ils représentent aussi la vie³².

Issu de la mort pour donner la vie, le « sable sacré » *Onaman* — sans doute une terre à forte teneur en oxyde de fer — joue un peu le rôle de contre-poison pour un « étant », le champignon, qui, symbole de vie par excellence (on parle à son sujet de « génération spontanée »³³), est aussi voie d'accès à une « petite mort » (l'état hallucinatoire, proche de l'état onirique), par ses effets psychotropiques, et la « grande mort » par ses effets toxiques³⁴.

L'idée que c'est l'excès, plutôt que la négation, d'un pouvoir jugé dangereux — l'abolition de l'opposition « bien/mal » —, cette idée est omniprésente dans la pensée des Ojibway. Nous en avons l'expression dans une variante d'une croyance citée plus haut et qui nous est rapportée, sans précision de source, par J. Servier :

« Chez les Ojibwa, au sud-ouest de l'Ontario (...), lorsqu'un homme meurt, on croit qu'il reste doué d'autant de sensibilité que de son vivant. La mort ne fait que l'empêcher de communiquer avec les siens de façon à être reconnu³⁵. Son âme parfaitement consciente, agitée de tous les désirs humains, se dirige vers le pays des morts jusqu'à ce qu'elle parvienne à une énorme fraise. Si elle y goûte, tout retour à la vie et au pays des vivants lui sera à jamais impossible. Si elle refuse d'y toucher, elle conserve la possibilité de revenir sur terre » (Servier 1964 : 90).

Il est intéressant de constater que, sur le plan de leurs propriétés spécifiques, Amanite tue-mouche et Fraise des bois (*Fragaria vesca*) sont dans un rapport de

complémentarité ; l'ingestion des fraises réduit l'action délétère, laissant intact le pouvoir hallucinogène, de l'Amanite tue-mouche. Ce fruit astringent diminue les symptômes de l'intoxication gastro-intestinale, et une décoction de feuilles fraîches a un effet positif contre l'hypertension consécutive à l'absorption du champignon (Palaiseul 1972 : 153) ³⁶.

Il reste bien sûr de nombreux commentaires possibles relativement à une coutume restée quasiment ignorée des spécialistes jusqu'à ce qu'une simple citation — celle de C. Lévi-Strauss dans son article de 1973 — n'amorce une réflexion — celle de R. G. Wasson surtout — qui devait rapidement aboutir à la révélation de l'utilisation des propriétés psychotropiques de l'Amanite tue-mouche par les Ojibway. Le présent article n'a d'autre ambition que de faire la synthèse de nos connaissances dans un domaine nouveau de l'ethnomycologie, en apportant quelques compléments au niveau des données et de la théorie.

Une lecture attentive des témoignages et travaux ethnologiques anciens, déjà entreprise par R. G. Wasson et l'auteur de cet article (et sûrement d'autres encore), et une enquête systématique qui reste à faire nous apprendront sûrement que d'autres ethnies nord-amérindiennes, vivant dans les forêts où poussent l'Amanite tue-mouche avaient recours à ses propriétés psychédéliques : les autres peuples algonkin de la forêt boréale ³⁷, mais aussi les Iroquois, les Indiens de la Côte Nord-Ouest ³⁸, les Déné du Yukon, etc.

S'il a fallu attendre la fin des années 1970 pour mettre à jour un trait culturel aussi crucial que l'utilisation de l'Amanite tue-mouche par les Indiens de l'Amérique du Nord ³⁹, que le plus séduisant des champignons « tueurs », comme tout ce qui touche au domaine spirituel, pousse dans le jardin le plus secret de la culture autochtone. Dans cette culture même, nous l'avons vu, il n'était pas à mettre entre toutes les mains, car si les Ojibway croient que la voie du *Miskedo* est celle de la sagesse ⁴⁰ et non de l'illusion, ils n'en sont pas moins persuadés qu'il n'y a pas loin de la sagesse à la folie.

REMERCIEMENTS

Je remercie le professeur Claude Lévi-Strauss, Marie Mauzé, du Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France), et Dominique Chambaron, ethnologue des Indiens subarctiques, pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans l'élaboration de ce travail.

NOTES

1. R. Heim (1963 : 107) utilise le terme d'agaric comme « synonyme de Champignons charnus à lamelles ».

2. Le peyote est aussi partie intégrante des rites de l'Église indigène d'Amérique (*Native American Church*), dont le culte synchrétique, à bases traditionnelle et chrétienne, s'est largement répandu, depuis sa création en 1918, de la frontière mexicaine au Canada (Allain 1973 : 154 et suiv.).

3. J'ai eu l'occasion d'observer un type de personnage similaire chez les Cri des Plaines (autre ethnie algonkin) lors d'un pow-wow dans l'Alberta en 1980.

4. Le terme *Excitantia* a été proposé en 1924 par L. Lewin dans le cadre d'une classification des psychotropes en fonction de leurs effets. Les *Excitantia* désignent les substances à action stimulante (Verbeke 1978 : 67).

5. Ce sont surtout R. G. Wasson (1968) et C. Lévi-Strauss (1973) qui développent cette pertinente argumentation.

6. Le préjugé et nos habitudes mentales occidentales sont à l'origine de bien des lacunes ethnologiques. Quel ethnologue s'est, par exemple, intéressé à la façon dont les peuples traditionnels jugent la gaucheté ? Que l'on songe aussi au faible intérêt des anthropologues occidentaux pour la façon dont ces mêmes peuples voient le ciel, interprètent les mouvements et l'influence des corps célestes, etc.

7. « Herbes » a, dans ce contexte, une acception générique englobant tous les végétaux.

8. L'Amanite tue-mouche est sans doute le champignon le plus représenté dans ces domaines de l'art, chez Walt Disney par exemple, et nous pouvons aussi évoquer les Schtroumpfs, créés par le dessinateur Pejo, qui habitent dans ces cryptogames.

9. L'auteur ajoute, non sans humour : « ...à moins que la personne à qui vous l'offrez vous soit absolument antipathique » (Assiniwi 1972 : 157).

10. La dénomination anglaise de ce champignon, *Deadly Agaric*, met l'accent sur son caractère létal.

11. R. Heim écrit : « L'Amanite tue-mouche ne tue pas ou très exceptionnellement » (Heim 1963 : 129).

12. Selon la tradition, les Ojibway ont entrepris, voici bien longtemps, une longue migration à partir de la « Grande eau », l'Océan Atlantique, guidés par le coquillage sacré *megis*. C'est à partir de la région de Sault Ste-Marie, où ils se fixèrent d'abord, que les différents groupes ojibway se dispersèrent de part et d'autre des Grands Lacs (voir notamment Warren 1974 : 76 et suiv.).

13. Jusqu'à la fin du XIX^e, ou au début du XX^e siècle, les Ojibway conservèrent une organisation clanique exogamique (voir Hickerson 1970 ; Navet 1976).

14. Chez les Ojibway, comme chez les autres Amérindiens, les individus recevaient plusieurs noms au cours de leur vie, de la prime-enfance à l'âge adulte. Ces noms étant parfois l'objet d'un interdit, on employait plus volontiers, et c'est probablement le cas dans ce récit, des termes d'adresse non personnalisés.

15. Le dictionnaire d'ojibway de R. R. B. Baraga donne deux noms pour le champignon : *wajashkwedo* et *pikwadjish* (Baraga 1878) ; celui du Rév. E. F. Wilson ne donne que *pikwujish* qui désigne peut-être les champignons d'arbre ou polypores.

16. Selon D. Jenness (1935) les Ojibway de Parry Island (Baie Georgienne) considéraient que les animaux et les végétaux, non seulement avaient une « nature » similaire à celle de l'homme, mais en plus avaient une organisation sociale comparable à celle des êtres humains ; chaque espèce, notamment, avait un « chef », le plus imposant, le plus beau de la « population ».

17. Le mythe précise que si Grand Frère avait le moins du monde brisé en l'extrayant un morceau du champignon, c'est à la chair de son frère qu'il aurait attenté.

18. R. Heim (1963 : 193), étudiant les différentes dénominations et croyances liées à l'Amanite tue-mouche, développe l'idée que, par association avec la « folie » qu'engendre sa consommation, elle pourrait être appelée « le champignon qui a des insectes dans le chapeau ». Cela s'accorde mieux avec la version de Keewaydinoquay dans laquelle les champignons « bourdonnent comme des abeilles ».

19. Le *Midewiwin* est une association ésotérique hiérarchisée à but thérapeutique et à caractère syncretique, créée par les Ojibway probablement à la fin du XVII^e ou au début du XVIII^e siècle sous la pression de la colonisation et de l'influence missionnaire (voir notamment Hickerson 1970 ; Navet 1976).

20. Je n'ai malheureusement pas pu me procurer, au moment de rédiger cet article, la communication de Keewaydinoquay publiée, dans la revue *Ethnomycological Studies*, par l'Université Harvard en 1978. Dans cet article, l'auteur développe les données relatives aux pratiques et aux rituels de l'Amanite tue-mouche chez les Ojibway.

21. Voir : Kolstee, Anton Frederik, 1988 : *To impersonate the Supernatural : Music and Ceremony of the Bella Bella/Heiltsuk Indians of British Columbia*, Thèse de doctorat en Musicologie de l'Université d'Illinois (Urbana-Champaign).

22. Voir N. Morriseau 1976 : carte p. 10.

23. J'ignore si ces mythes rassemblés sous le titre : *Norval Morriseau, artiste et conteur* ont effectivement donné lieu à publication.

24. L'idée que la Fausse-Oronge attire les mouches et les tue est présente dans plusieurs traditions européennes (Allemagne, France, Grande-Bretagne, Pologne, Tchécoslovaquie) et une ancienne dénomination anglaise de cet agaric, *Bug Agaric* — confirmée par diverses pratiques — nous convainc

que le pouvoir attractif, sinon meurtrier, de *Amanita muscaria* s'étend, au moins au niveau de l'imaginaire et sans doute pas plus, à d'autres insectes.

25. Dans tout l'aire circumpolaire septentrionale, l'ours est considéré avec une vénération particulière, par exemple chez les Same, Evenk, Yukagir, Inuit, Montagnais (Graburn, Strong 1973). Les Indiens de Parry Island disaient que, si tous les animaux sont « très proches des hommes », c'est l'ours qui est le plus humain : « il est comme un homme », disaient-ils (Jenness 1935 : 132).

26. Ces différentes catégories de chamanes, dont chacune avait des pouvoirs et des fonctions particulières (divination, guérison, etc.) étaient distinguées par les Ojibway de Parry Island (Jenness 1935).

27. Il est dit dans le mythe ojibway de la création présenté par B. Johnston, que *Kitche Manitou*, « prêta à la Terre les grands principes d'ordre, d'harmonie et de beauté » (Johnston 1976 : 13).

28. À propos de l'aigle, M. Eliade écrit : « Dans le folklore sibérien, le héros est maintes fois porté par un aigle ou par un autre oiseau du fond de l'Enfer à la surface de la terre » (Eliade 1968 : note 1, p. 170). L'ethnologue soviétique D. Zélénine précise : « L'origine des chamanes iakoutes est, d'après la légende, en liaison avec un totem animal, l'aigle, ou végétal, le mélèze ou le bouleau » (Zélénine 1952 : 260). Nous connaissons l'importance culturelle du bouleau (*Betula papyrifera*) chez les Ojibway et son association biotopique et mythique (voir le début du mythe conté par Keewaydinoquay) avec l'Amanite tue-mouche.

29. Il n'est pas lieu de développer ici, mais signalons quand même cette idée que tous ceux qui ont vu la mort de près — en état de mort clinique — ont gardé l'impression d'avoir été « emporté avec une grande rapidité à travers un obscur et long tunnel » (Moody 1977 : 35-36). Nous trouvons la même image dans les deux versions du mythe ojibway des champignons, et ce n'est que l'une parmi de nombreuses analogies qui existent entre l'état de « mort présumée » et l'imaginaire onirique et mythique.

30. Les Ojibway, comme de nombreux peuples, ont une conception ternaire de l'être humain : un corps physique (*wiyô*), une « ombre » (*udjibhom*) et une « âme » (*udjitchog*). C'est celle-ci qui « voyage » dans le rêve, dans la transe chamanique, ou qui « part » vers les pays des âmes lorsque le corps meurt.

31. Les Indiens Toba, en Amérique du Sud, appellent par exemple les champignons « excréments de l'arc-en-ciel », tandis que les Matakô parlent d'« excréments de renard » (cité par Lévi-Strauss 1973 : 277).

32. « Les Warrau (Amérique du Sud) prescrivaient une infusion de champignons du genre *Nidularia* aux femmes stériles désireuses d'avoir un enfant » (*Ibid.*).

33. D'après A. Skinner et J. V. Satterlee (1915), que cite C. Lévi-Strauss (1973 : 276), les Menomini, culturellement proches des Ojibway, tenaient pour un puissant « esprit » un certain champignon d'arbre (polypore), croyant qu'il poussait spontanément une fois l'an et qu'en cette occasion il criait comme l'enfant qui vient de naître.

34. R. Heim précise cette polyvalence des effets de l'Amanite tue-mouche : « l'Amanite tue-mouche livre deux actions : l'une, toxique, due à la présence de la muscarine, la seconde, hallucinogène, produite par une autre substance dont la nature définitive n'est encore que suggérée » (Heim 1963 : 110).

35. Un autre trait caractéristique est constant des « visions » post-mortem, selon R. Moody, est justement l'impression de conserver toute sa sensibilité, mais d'être dans un « autre monde », sans communication possible avec celui des « vivants ». L'un des rescapés de la mort raconte par exemple : « Je ne pouvais rien toucher, ni communiquer avec l'entourage » (Moody 1977 : 72).

36. Les Kamtchadal buvaient des extraits froids ou chauds, laiteux ou aqueux d'Amanite tue-mouche, « tels quels, ou bien mélangés avec le suc de *Vaccinium uliginosum* (l'Airelle des marais) ou avec celui de l'Epilobe à feuilles étroites (*Epilobium angustifolium*). Les habitants du Kamtchatka préparent, dit-on, un breuvage uniquement avec cette dernière plante (L. Lewin 1970 : 141).

37. Les Cris du Nord-Québec disent qu'une trop grande consommation de « thé des bois », une plante à baies (peut-être *Gaultheria procumbens*), peuvent provoquer des troubles psycho-somatiques (communication personnelle de D. Chambaron).

38. Le musicologue A. F. Kolstee, déjà mentionné dans ces lignes (note 21), donne quelques indices plaçant en faveur d'une utilisation d'*Amanita muscaria* par les Indiens de la Côte Nord-Ouest (Kolstee 1988 : 101-103).

39. Il est surprenant de constater qu'aucun des grands spécialistes de la philosophie et de la psychologie ojibway : A. I. Hallowell, R. Landes, et, plus récemment J. Grim qui, pourtant se livre, dans son ouvrage, à une comparaison entre les chamanismes sibériens et ojibway (Grim 1983), n'ait fait état du rôle culturel de l'Amanite tue-mouche chez les Ojibway. Mais on peut constater que même la plupart des ouvrages consacrés aux peuples autochtones de Sibérie, y compris les plus classiques (par exemple

ceux de I. Paulson, H. Kultkrantz et K. Jettmar (1965), U. Harva (1959), D. Zélénine (1952), etc.) ne consacrent que fort peu ou pas une ligne aux pratiques et croyances liées à *Amanita muscaria*. Même M. Eliade dans son livre célèbre sur le chamanisme (1968) parle très peu du rôle des champignons dans l'extase et la transe.

40. Ce n'est évidemment qu'un hasard si Keewaydinoquay, peut-être l'une des dernières adeptes du culte du champignon chez les Ojibway, affirme son appartenance au clan de la grue, celui des chefs, donc celui des sages (voir Wasson 1979 : 27).

BIBLIOGRAPHIE

- ALLAIN, Patrick, 1973. — *Hallucinogènes et société : Cannabis et peyotl — Phénomènes culturels et mondes de l'imaginaire*. Payot, Paris.
- ASSINIWI, Bernard, 1972. — *Survie en forêt*, Ottawa : Léméac.
- BARAGA, R. R. Bishop, 1973 (1878). — *A Dictionary of the Otchipwe Language*, Ross & Haines, Minneapolis.
- DESVEAUX, Emmanuel, 1987. — « La métamorphose comme limite de l'animalité symbolique ». *Cahiers de Littérature Orale*, n° 22, 57-69.
- DONNER, Kai, 1946. — *La Sibérie — La vie en Sibérie — Les Temps anciens*. Gallimard, Paris.
- ELIADE, Mircea, 1968. — *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris.
- FALLET, C., 1884. — *Minéraux, végétaux et animaux*. Mégard et C^e, Rouen.
- FARB, Peter, 1972. — *Les Indiens, Essai sur l'évolution des sociétés humaines*. Seuil, Paris.
- GRABURN, Nelson H. H., STRONG, B. Stephen, 1973. — *Circumpolar Peoples : An Anthropological perspective*. Goodyear Publishing Company, Pacific Palisades, California.
- GRIM, John A., 1983. — *The Shaman, patterns of Siberian and Ojibway Healing*, University of Oklahoma press, Norman.
- HARVA, Uno, 1959. — *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Gallimard, Paris.
- HEIM, Roger, 1963. — *Les champignons toxiques et hallucinogènes*. Boubée & C^e, Paris.
- HICKERSON, Harold, 1970. — *The Chippewa and Their Neighbors : A Study in Ethnohistory*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- JENNESS, Diamond, 1935. — *The Objiwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*, Ottawa : Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin 78, Anthropological Series n° 17.
- JOHNSTON, Basil, 1976. — *Ojibwa Heritage*. McClelland and Stewart, Toronto.
- KEEWAYDINOQUAY, 1978. — " Puhpohwee ", *Ethnomycological Studies*, n° 5, février 1978, Botanical Museum of Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- , 1979. — " The Legend of Miskwedo ", *Journal of Psychedelic Drugs, A Multidisciplinary Forum for the Study of the Drug Culture*, Vol. 11, n° 1-2, janvier-juin 1979, 29-31.
- KOHL, J. G., 1860. — *Kitchi-gami : Wanderings around Lake Superior*, Chapman and Hall, London.
- KOLSTEE, Anton Frederik, 1988. — *To impersonate the Supernatural : Music and Ceremony of the Bella Bella/Heiltsuk Indians of British Columbia*, Thèse de Musicologie de l'Université de l'Illinois, Urbana-Champaign.

- KROEBER, Alfred Louis, 1904. — " The Arapaho. III, Ceremonial Organization ", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVIII, 2, New York.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1973. — « Les champignons dans la culture — À propos d'un livre de M. R. G. Wasson », in : *Anthropologie structurale deux*, chapitre XII, 263-279, Plon, Paris.
- LEWIN, Dr. Louis, 1970 (1927). — *Phantastica -- Drogues psychédéliques -- Stupéfiants -- Narcotiques -- Excitants -- Hallucinogènes*, Payot, Paris.
- McKENNAN, Robert A., 1959. — " The Upper Tanana ", *Yale University Publications in Anthropology*, LV.
- MOODY, Dr. Raymond, 1977. — *La vie après la vie -- Enquête à propos d'un phénomène : la survie de la conscience après la mort du corps*, Robert Laffont, Paris.
- MORRISSEAU, Norval, 1965. — *Legends of my People : the Great Ojibway*, The Ryerson Press, Toronto.
- NAVET, Éric, 1976. — *Panorama de l'histoire des Indiens des Grands Lacs -- Les Ojibwa de Saugeen, Ontario*, Thèse de 3^e cycle en Histoire, Université Paris 1 : Panthéon-Sorbonne.
- PALAISEUL, Jean, 1972. — *Nos grands-mères savaient... La vérité sur les plantes et la vie naturelle*, Paris : Robert Laffont.
- PAULSON, I., HULTKRANTZ, A., JETTMAR, K., 1965. — *Les religions arctiques et finnoises*, Payot, Paris.
- Relations des Jésuites*, Édition Thwaites, 1858, 73 vol.
- ROWE, J. S., 1972. — *Les régions forestières du Canada*, Ministère de l'Environnement, Service canadien des forêts, Ottawa.
- SALERNO, Nan, VANDERBURGH, Rosamond, 1981. — *La fille du chaman* (fiction), Robert Laffont, Paris.
- SERVIER, Jean, 1964. — *L'Homme et l'invisible*, Robert Laffont, Paris.
- SKINNER, Alanson B., SATTERLEE, John V., 1915. — " Folklore of the Menomini Indians ", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XIII, 3, New York.
- VERBEKE, Ronald, 1978. — *Un dictionnaire critique des drogues*, Christian Bourgeois, Paris.
- WARREN, Williams W., 1974 (1854 et 1885). — *History of the Ojibway Nation*, Ross & Haines, Minneapolis.
- WASSON, R. Gordon, 1968. — *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, New York.
- , 1979. — " Traditional Use in North America of *Amanita muscaria* for Divinatory Purposes ", *Journal of Psychedelic Drugs, A Multidisciplinary Forum for the Study of the Drug Culture*, Vol. 11, n° 1-2, janvier-juin 1979, 25-27.
- WILSON, Rév. Edward F., n.d. — *The Ojibway Language : A Manual for Missionaries and others employed among the Ojibway Indians*, Rowsell and Hutchinson, Toronto.
- ZÉLÉNINE, D., 1952. — *Le Culte des idoles en Sibérie*, Payot, Paris.