



## Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

52-2 | 2005

Museums, collections, interpretations

---

# Le trésor de chefferie de Bafut : un musée ?

Nathalie Nyst

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/243>

DOI : 10.4000/civilisations.243

ISSN : 2032-0442

### Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 57-74

ISSN : 0009-8140

### Référence électronique

Nathalie Nyst, « Le trésor de chefferie de Bafut : un musée ? », *Civilisations* [En ligne], 52-2 | 2005, mis en ligne le 01 octobre 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/243> ; DOI : 10.4000/civilisations.243

---

*Des conflits de cessions de terres  
aux modalités de gestion du changement symbolique  
Résistance ou conversion des Anishinaabek au christianisme*

Olivier SERVAIS

**Résumé :** *Analysant la résistance au christianisme des Anishinaabek de la région des grands lacs nord américains, au 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle, l'auteur décrit le conflit entre gouvernement canadien et Amérindiens autour de la question de la cession de terres. Sur cette base, il fait émerger 4 types de figures amérindiennes idéales-typiques. Ces figures traduisent 4 stratégies différentes visant à la fois la gestion cognitive des appartenances religieuses et le positionnement idéologique par rapport au mode de vie amérindien. Ce faisant, l'auteur met en lumière les limites de cette typologie et son impérative lecture diachronique. De cette synthèse à base empirique se révèlent trois modalités différentes de mise en oeuvre d'un bricolage religieux dans un contexte de mutations symboliques et identitaires profondes. En outre, il suggère différents modèles politiques amérindiens de la gestion du changement symbolique.*

**Mots-Clés :** christianisme, résistance, cession de terres, Canada, Anishinaabe.

**Summary:** *Analyzing the resistance to Christianity by the Anishinaabek of the North American Great Lakes region in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, the author describes the conflict between Canadian government and the natives on land's possession. He brings to light four ideal-typical Amerindian types of figures. These figures reveal four different strategies aimed at both the cognitive management of religious belonging and ideological positioning in relation to an Amerindian lifestyle. In doing so, the author sheds light on the limits of this typology and the need to interpret it diachronically. This basically empirical synthesis reveals three different sorts of implementations of a religious bricolage in a context of symbolic mutations and profound identities, and even different political model of symbolic mutation's management.*

**Keywords:** christianity, resistance, land's possession, Canada, Anishinaabe.

La résistance au christianisme des Anishinaabek de la région des grands lacs nord américains, au 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle, s'avère un terrain particulièrement riche pour l'étude du bricolage religieux. De fait, sociétés chamaniques à spiritualités fortement individualistes, les Anishinaabek constituent un cas d'école intéressant pour tenter l'importation du concept de bricolage dans un contexte de fortes mutations symboliques<sup>1</sup>.

Dans la suite de nos travaux sur les résistances ojibwas aux missionnaires jésuites et leurs stratégies de conversion (Servais 2005 et 2003), nous focaliserons le propos sur les pratiques individuelles de bricolage religieux, et spécifiquement sur les postures de certains chefs autochtones de la région. Notre analyse développera tout d'abord un exemple de résistance : les conflits autour de la cession des terres indiennes. Sur cette base, notre exposé visera ainsi à approcher les grandes modalités de la gestion du changement symbolique à travers la résistance à la christianisation de quelques grandes figures amérindiennes régionales.

Le choix de ces chefs est avant tout déterminé par la disponibilité de sources d'archives ou de littérature orale sur une période longue. Nous avons problématisé ailleurs la question des sources pour l'ethno-histoire religieuse de cette période (Servais 2003, 14-50). La problématique des cessions de terres amérindiennes est un cas emblématique des différends engendrés par la colonisation européenne en Amérique du Nord. En 1861, sur l'île Manitouline, en plein lac Huron, le gouvernement canadien tente de forcer une traité de cession de terres de l'une des rares réserves indiennes restées « non cédées ». Cette communauté, celle du village de Wikwemikong, est une réserve classée comme « catholique », et regroupe depuis une trentaine d'année des Ojibwas et des Ottawas, autour d'une mission jésuite, la mission de Sainte-Croix. La négociation autour de cette cession est illustrative d'un triple jeu d'alliance et de confrontation entre Occidentaux (jésuites et agents gouvernementaux), entre Occidentaux et Amérindiens, et entre Amérindiens eux-mêmes (convertis protestant et traditionalistes proches des catholiques).

Penchons-nous quelques instants sur les faits. Le 4 février 1861, un grand conseil des Amérindiens de Wikwemikong se réunit pour s'opposer aux velléités gouvernementales. Les indiens de West Bay, un village voisin, sont présents<sup>2</sup>. Le 10 juin, un grand conseil est tenu dans la même optique à West Bay. La question de la cession de l'île y est rediscutée. Au final, une résolution unanime est arrêtée : résister absolument aux pressions du gouvernement. Deux chefs qui refusent de souscrire à cette résolution sont démis. Trois autres sont élus à leur place<sup>3</sup>. A partir de ce moment, la mission est en alerte. Le moindre événement ou la moindre arrivée de Blancs est interprétée comme une situation dangereuse. Le 5 octobre, un grand conseil de tous les Indiens est réuni à Manitowaning par le Commissaire du gouvernement, leur demandant de céder l'île au gouvernement avec une réserve de 25 acres par famille. Les Anishinaabek refusent la proposition. L'argumentation gouvernementale se fonde sur un des objectifs du traité de 1836. Celui-

1. Une version partielle de cet article a été publiée dans Servais Olivier 2005, « Résistance et conversion des Anishinaabeg au christianisme: bricolage, rupture ou coupure? », *Social Compass*, Vol. 52, n° 3, 331-336. Elle ne traite que de la théorisation du bricolage symbolique.

2. ASJCF (Archives Jésuites du Canada Français), Document : n° 10408, Document sans titre [Copie du diaire de Sainte-Croix], p. 13.

3. *Ibidem*.

ci visait explicitement à rassembler neuf mille Indiens dans l'île. Or, peu d'entre eux sont, *in fine*, venus s'y établir. Les Indiens n'ont donc pas rempli une part de leur contrat avec le gouvernement. Le traité est dès lors considéré comme caduc<sup>4</sup>.

Une autre rencontre se déroule le 7 octobre. Les agents gouvernementaux leur demandent d'autoriser un recensement sur l'île. Ils refusent de s'exécuter en ce sens. Mais les gouvernementaux ne l'entendent pas de cette oreille. Ils décident de procéder au recensement par tous les moyens, et s'il le faut, sous la protection de l'armée. Le 25 juin 1862, un nouveau conseil se tient à West Bay afin de renforcer la coalition indienne contre la cession de l'île. Le 15 août, l'agent repasse à l'offensive pour tenter de gagner les chefs. Un par un, il tente de leur faire consentir à la cession de l'île à de meilleures conditions : 100 acres de terres pour chaque famille et une prime en argent. A nouveau, il est éconduit.

C'est donc le surintendant en chef du département des Affaires indiennes, Mc Dougall, qui se déplace en personne pour rencontrer les Indiens.

Le 4 octobre, il tient conseil à Manitowaning, les pressant de céder leur île au gouvernement. Il propose 100 acres pour chaque chef de famille et 50 pour chaque enfant. En outre, une annuité de un à deux dollars sera versée par personne. Mais les chefs une fois encore refusent. Le diaire de Sainte-Croix précise même que ce refus se fait avec « indignation ».

Le gouvernement cherche un médiateur proche des Indiens pour faire avancer le dossier. Le Père Choné est approché mais celui-ci refuse de plaider pour cette proposition. A l'issue de ce conseil, une minorité d'Indiens, vivant sur l'île dans la partie hors de la péninsule de Wikwemikong, consent à céder ses terres. Le reste, concentré dans la péninsule, est confirmé dans sa possession des terres. Le 9 novembre, des fonctionnaires débarquent sur l'île pour surveiller la cession des terres. La résistance ne désarme pas, mais se sent démunie et n'ose agir face à la détermination anglaise<sup>5</sup>. Le 15 juillet 1865, un grand conseil se déroule encore dans le but d'envoyer une énième protestation au gouverneur général contre le traité dit Mc Dougall<sup>6</sup>. Cette réunion demande d'annuler l'accord, mais rien n'y fait<sup>7</sup>.

Dans toute cette affaire, les missionnaires sont indéfectiblement du côté des Indiens. Ils y avaient clairement un intérêt, car ils craignaient plus que le choléra l'arrivée des Blancs. « Ce triste changement va bientôt s'opérer dans notre chère Manitouline. Les sauvages ne conservent plus qu'un cinquième de leur île, le reste leur ayant été enlevé en dépit du droit des gens et des traités les plus sacrés ». Le cinquième de l'île correspond à la péninsule de Wikwemikong. Aujourd'hui encore, l'entrée de la réserve de Manitouline affiche fièrement son statut de terre jamais cédée : « *Wikwemikong Unceded Indian Reservation* ». Le Père Choné n'a pas ménagé ses efforts dans ce combat. Ce fut sans conteste lui le plus féroce partisan de la cause indienne. Il va jusqu'à envoyer un mémoire

---

4. *Ibidem* et Wikwemikong, Lettre du P. Choné aux scholastiques de Laval, novembre 1862, in *Lettres de Laval*, mars 1863, p. 1-3.

5. ASJCF, Document : n° 10408, Document sans titre [Copie du diaire de Sainte-Croix], p. 14. et Wikwemikong, Lettre du P. Choné aux scholastiques de Laval, 12/11/1862 in *Lettres de Laval*, mars 1863, p. 37-34.

6. Du nom du Commissaire des Terres de la Couronne chargé de négocier le traité.

7. ASJCF, Document : n° 10408, Document sans titre [Copie du diaire de Sainte-Croix], p. 16.

à Toronto pour dénoncer l'illégalité de ce traité<sup>8</sup>. Mais rien n'y fait. Et l'enjeu est de taille. Après le traité, plusieurs années de travail sont anéanties côté missionnaire, et les perspectives autochtones sont sombres du point de vue des Pères :

*Deux villages, les plus nombreux après Sainte-Croix et où nous avons des chapelles assez bien construites avec une habitation, vont être abandonnés. Leurs habitants n'auront plus le droit de s'y établir, ni de choisir pour leur résidence l'embouchure des rivières et les ports où les blancs pourront faire des établissements. On leur donne un an pour se choisir un site où ils devront se grouper. Je ne sais vraiment où ils le trouveront, à moins d'occuper les rochers et les marais; car l'île est coupée par plusieurs lacs dont l'un à 5 lieues de long, et un tiers ne peut être cultivé<sup>9</sup>.*

Choné réagit cependant rapidement à ce drame. Puisque des terres indiennes vont être vendues, il entend en être acquéreur au maximum.

« Malgré la dispersion qui nous menace, et même à raison de cette dispersion, et aussi pour engager les catholiques à venir s'établir auprès de nous, je me porterai sur les rangs pour acheter le terrain où se trouvent nos chapelles et nos maisons. On parle de vendre les terres cédées par les sauvages à raison de vingt sous l'arpent. En achetant deux cents arpents de terre dans chacun des villages abandonnés, nous serons à même d'établir petit à petit autour de nous de bonnes familles irlandaises ou canadiennes, peut-être même quelques sauvages, et nous pourrons ainsi empêcher la ruine complète de nos missions<sup>10</sup> ». Du côté indien, deux figures s'affrontent dans les négociations. J. B. Assiginak (Blackbird) fait figure d'ennemi des missionnaires et des Indiens résistants. En effet, il accorde son appui à Mac Dougall indéfectiblement. Sans coup férir, il s'oppose à ses confrères de Wikwemikong. Son rôle d'interprète le place en outre dans une position avantageuse, comme la figure de l'« Indien nouveau », adapté au monde occidental. Cette prise de position est très mal accueillie par les détracteurs du traité d'autant que le vieux Blackbird monopolise dans son camp les Indiens de Manitowaning. Assiginak est explicitement traité d'esclave par ses opposants. Ce parti pris est d'autant plus incompréhensible pour les jésuites et pour les chefs que les méthodes les plus basses sont utilisées pour faire céder les autochtones dont des méthodes classiques : l'enivrement des chefs, l'achat de la soumission des gens de Wikwemikong, etc.

Du côté des Indiens résistants, c'est le chef Jacko qui dirige la manœuvre. Il intervient pour refuser de céder la terre. Jacko réaffirme la résolution de ne pas plier. Toute la partie à l'ouest de Manitowaning y consent sauf quatre petites réserves. Pas Wikwemikong. Aujourd'hui encore, la réserve de Wikwemikong trouve son identité dans cette résistance<sup>11</sup>.

En définitive, cette alliance forte entre jésuites et Anishinaabek fut un échec quant au résultat. Cependant, ces trois années d'adversité commune allaient forger un lien solide entre les deux alliés. Retenons toutefois que c'est également une alliance mixte,

8. Mémoire du P. Choné sur la cession de l'île.

9. Bruce-Mines, Lettre du P. Kohler aux scholastiques de Laval, 15/11/1862, in *Lettres de Laval*, mars 1863, p. 26-27.

10. *Ibidem*.

11. ASJCF, Document : S1-8-2, p. 6.

entre le pouvoir anglais et Assiginak, qui emporta l'affaire. Ce cas est illustratif de deux stratégies extrêmes de résistances autochtones : l'adaptation totale ou le repli identitaire. Elle met également en lumière les conflits internes aux communautés autochtones, face à la transformation sociale. Chez les Anishinaabeg, trois grandes dichotomies structurent les rapports au changement à : L'opposition jeunes-vieux, l'opposition traditionalistes-modernistes, l'opposition dimorphistes-exclusivistes. Les deux premières oppositions se recouvrent partiellement. La première concerne un affrontement générationnel que nous observons à différentes reprises durant cette période. Le plus significatif est cet affrontement entre le jeune chef Jacko et son aîné Assiginak, lors de la négociation du traité de cession de l'île Manitouline en 1862. Cependant, cette dichotomie ne nous apparaît pas la plus significative dans les relations observées. La seconde opposition voit s'affronter les traditionalistes, c'est-à-dire les partisans du maintien du mode de vie traditionnel, et ici de la préservation, d'une terre ancestrale, défavorables à l'adoption du mode de vie des Blancs et à la cession de terres, et les modernistes qui prônent l'inverse. La polarité Assiginack-Jacko concrétise également cette dichotomie. On connaît d'ailleurs ce type d'affrontement dans bien d'autres lieux. Songeons ici ne fut-ce qu'à l'illustre cas du prophète iroquois Handsome Lake, qui pour préserver la culture iroquoise, lutta contre l'usage de certains apports des Blancs; et en même temps modifia profondément la tradition iroquoise notamment en accentuant le rôle du Créateur<sup>12</sup>. Enfin, la troisième opposition, la plus complexe, et que l'exemple ci-avant ne dévoile pas explicitement, concerne la manière de percevoir les appartenances identitaires. Dans la lignée de la tradition conceptuelle amérindienne, les dimorphistes conçoivent leurs appartenances sociales et religieuses comme plurielles. Chaque identité peut se superposer aux autres. Il n'y a pas de contradiction dans cette superposition. Ainsi, les autochtones peuvent parfaitement concevoir à la fois d'être chrétien et de pratiquer le chamanisme, prier Dieu ou ses saints tout en consultant le chaman ou en portant un sac médecine. L'important reste l'efficacité des adhésions. Plus ils disposent de ressources symboliques, mieux ils pourront affronter les difficultés et résoudre les problèmes. À l'opposé, les exclusivistes nous semblent les plus occidentalisés puisqu'ils ont intégré la conception chrétienne d'unicité, et donc d'exclusivité. Cela signifie qu'ils ne superposent plus les appartenances, mais tiennent leur identité pour exclusive. Dans cette perspective, chez les convertis, le dieu trinitaire et les saints remplacent totalement les manitous et autres êtres invisibles dans la vie des convertis. En devenant chrétien, le cumul des socialités, humaines, animales, spirituelles, s'efface et est dissous dans la socialité unique des « chrétiens ». Dans l'exemple qui nous concerne, une partie des Indiens identifiés politiquement comme catholiques continue à superposer leurs pratiques chamaniques au christianisme. Leur position rejoint celle d'un catholicisme d'ouverture. À l'opposé, les protestants les plus zélés du village de Manitowaning, dont fait dorénavant partie Assiginak, misent toutes leurs cartouches sur le Dieu des chrétiens. En retenant ces deux dernières oppositions, il nous semble heuristiquement intéressant de construire un tableau à quatre entrées nous permettant de synthétiser les profils idéaux-typiques des chefs indiens dans leur gestion de la christianisation. L'axe traditionalistes-modernistes exprime en fait la position politique explicite des figures vis-à-vis du mode de vie occidental qu'implique le

---

12. Popularisé par le célèbre ouvrage de L.H. Morgan, *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, New York, Rochester, 1851.

christianisme. L'axe dimorphistes-exclusivistes exprime leur mode de gestion cognitive des appartenances religieuses. Sur base de ces deux axes, nous pouvons construire quatre figures de chef idéal-typique quant à leur gestion du changement social et symbolique : les traditionalistes pragmatiques et doctrinaires et les modernistes pragmatiques et doctrinaires. A ces idéaux-types, on peut apparenter, à titre purement démonstratif, quatre individualités historiques, à un moment précis de leur positionnement.

<b>Gestion cognitive des appartenances religieuses</b>		
<b>Idéologie par rapport au mode de vie</b>	<b>Exclusiviste (moderne)</b>	<b>Dimorphiste (traditionnel)</b>
<b>Traditionaliste</b>	Traditionaliste pragmatique (Jacko de 1862)	Traditionaliste doctrinaire « Le Fundamentaliste Indien » (Petrokijik de 1844)
<b>Moderniste</b>	Moderniste doctrinaire « L'assimilé militant » (Assiginak de 1862)	Moderniste pragmatique (Shingwaukonse de 1846)

Assiginak, partenaire du gouvernement canadien lors des négociations du traité de 1862 à l'île Manitouline, serait occidental dans sa conception de l'appartenance. C'est d'ailleurs un converti qui voue aux gémonies les pratiques chamaniques traditionnelles. En outre, il est favorable à une adaptation indienne à l'Occident. Il se positionne donc favorablement envers le monde européen et pense dans ces catégories exclusivistes. Il cautionne donc, consciemment ou non, l'avancée blanche sur tous les fronts. Petrokijik, un opposant farouche aux missionnaires jésuites en 1844-45, chef de l'île Walpole, est diamétralement différent d'Assiginak. Il est le prototype du traditionaliste pur et dur. Il allie en effet position politique traditionnelle et conception dimorphisme des appartenances. L'adoption de nouvelles pratiques religieuses n'a pour objectif que de multiplier les dispositifs d'acquisition de pouvoirs et ce faisant de renforcer chez lui un positionnement dimorphiste traditionnel. Les deux chefs suivants, qu'on peut qualifier de pragmatiques, sont plus souples quant à leur positionnement; ils s'accommodent d'ambiguïtés, de métissages. Ils admettent une certaine incohérence de leur situation. Shingwaukonse, l'ogima, le grand-chef de Garden-River, pour 1846, et les années qui suivent immédiatement l'arrivée des jésuites, se présente comme un intermédiaire intéressant. Il pense toujours dans les catégories dimorphistes des anciens, acceptant l'établissement de missionnaires tout en pratiquant un culte chamanique synchrétique, le *Midewiwin*. Mais il est clairement partisan d'une adaptation du mode de vie, sous le contrôle du conseil indien (Chute 1998b et Servais 2003, 462-463). Jacko, le jeune

chef qui s'oppose à Assiginak lors des négociations du traité de 1862, s'apparente sans doute le mieux au traditionaliste pragmatique, même si l'on pourrait légitimement le qualifier de doctrinaire. Il s'allie avec les Jésuites, en se convertissant mais dans le but de conserver son indépendance et son mode de vie traditionnel. Ce faisant, il développe une conception très occidentale des appartenances : on est pour ou contre lui (Servais 2003). Il va de soi que cette typologie est une simplification de la réalité. Notamment dans le fait qu'elle saisit le positionnement d'un moment et ne présente pas de processus. Dans l'état actuel de nos recherches, nous n'avons, hélas, pas assez de données pour nous permettre d'affiner une telle analyse, en y introduisant systématiquement la diachronie. Il est toutefois très vraisemblable d'envisager des passages de l'un à l'autre des positionnements. Ainsi, Joseph Lapochat, grand-chef des Ojibwas du Nord du Lac Supérieur, au départ assez traditionaliste, glisse vers le pragmatisme. Nos sources ne nous autorisent cependant pas pour le moment à lui attribuer un statut de moderniste ou de traditionaliste. De par ses contacts avec les jésuites et les Blancs en général, il change de perception. Mais nous ne disposons que d'informations ponctuelles ne nous permettant pas d'attribuer un statut précis à ces mutations (Servais 2003, 490-514). Cette typologie permet également de mettre en lumière les relations parfois ambiguës qui existent entre la perception cognitive d'une identité sociale et les positions par rapport au monde des Blancs; en bref l'articulation entre une perception du monde social et une prise de position concrète. Cette structuration des positionnements religieux amérindiens clarifie également notre compréhension des antagonismes et rivalités entre chefs ou groupes autochtones, qui traversent notre période. Il est intéressant de noter que ce sont les deux positions pragmatiques qui apporteront le plus de résultats concrets pour leur cause. Petrokijik finira par se convertir à l'anglicanisme et ce faisant revêtera la position de traditionaliste pragmatique. Assiginak finira par revenir à Wikwemikong, nostalgique de sa communauté d'origine. Jacko et Shingwaukonse, dans leur position d'accommodement obtiendront des résultats probants : Wikwemikong ne sera jamais cédée, Garden-River se développera sous le contrôle rapproché des Indiens (Servais 2005).

## **Diachronie et modalité de bricolage**

Il ne nous faut pas oublier que cette catégorisation est somme toute très relative, et il est capital de l'utiliser avec toute la nuance appropriée. On retiendra dès lors surtout sa nature heuristique. Dans cette optique et pour assouplir ces catégories un peu trop « synchroniques », on peut s'interroger sur l'enchaînement diachronique de différents profils de comportement chez un même individu. Nous n'avons cependant pas toujours les données nous permettant de retracer de manière continue les attitudes des différentes personnalités amérindiennes. Certaines semblent assez régulières dans leur rapport au changement sur toute leur vie, alors que d'autres modifient leur attitude constamment. Shingwaukonse semble rester assez stable selon ces catégories comme un moderniste pragmatique; même si avant la guerre de 1812, il est plutôt traditionaliste (Chute 1998a). Petrokijik quant à lui est à l'époque des jésuites un traditionaliste dimorphiste. Mais par la suite, converti à l'anglicanisme, il quitte ce positionnement pour celui de moderniste ou de traditionaliste pragmatique (Graham 1975). Enfin, Assiginak, éduqué en partie dans le monde blanc, semble souvent se positionner en moderniste doctrinaire, même si ça où là ces attitudes sont plus pragmatiques. En l'état actuel de nos recherches, nous n'avons cependant pas assez d'information pour approfondir cette analyse plus diachronique. De cette typologie à visée heuristique, se dégagent en fait trois modalités de bricolage



symbolique, trois stratégies de résistance par l'adaptation. On peut ainsi faire évoluer le tableau précédent en un nouveau tableau :

	<b>Gestion cognitive des appartenances religieuses</b>	
<b>Idéologie par rapport au mode de vie</b>	<b>Exclusiviste (moderne)</b>	<b>Dimorphiste (traditionnel)</b>
<b>Traditionaliste</b>	Refus du bricolage	Bricolage Traditionnel ou Bricolage de Mélange
<b>Moderniste</b>	Bricolage de rupture	Bricolage de coupure

Le traditionaliste dimorphiste, dans la droite veine de la quête chamanique individuelle, continue à bricoler individuellement, ou tout au moins personnellement, sa propre quête spirituelle. Les deux modernistes se bricolent, quant à eux, une nouvelle identité religieuse. Le dimorphiste pratique un bricolage de coupure, au sens où il continue à superposer ses appartenances religieuses, même après sa conversion au christianisme des Blancs. Cette position s'apparente en bien des points à la coupure de Bastide. L'autre position moderniste s'inscrit, elle, plutôt en rupture par rapport aux logiques traditionnelles. Le moderniste exclusiviste rompt plus ou moins fortement avec sa tradition. Il doit, dès lors, se bricoler une identité lui permettant d'intégrer ce nouveau rapport à son histoire qu'instaure la rupture. Le bricolage ne vise plus à articuler deux traditions, mais à justifier une rupture inavouable et trouver la cohérence d'une nouvelle identité dans la rupture. *In fine*, seul le traditionaliste exclusiviste refuse tout bricolage. Il rigidifie de la sorte le contenu traditionnel de son existence pour le maintenir en vie. Ce faisant, il œuvre, paradoxalement, au nom d'une logique exclusiviste; et dans notre cas de figure, une logique éminemment occidentale. Cette ébauche fait émerger de manière rapide la nature complexe du bricolage anishinaabe, même si deux piliers complémentaires semblent systématiquement émerger : le dimorphisme cognitif et le modernisme idéologique. Ce faisant, une telle hypothèse permet de réinterpréter la nature multiple des conversions de chefs à cette période.

### **Au-delà du bricolage...**

Cette appréhension de la résistance par le bricolage symbolique nous ouvre au final à de nombreuses autres dimensions. En effet, ces différentes modalités de bricolage se caractérisent par des distinctions quant aux matériaux privilégiés,

aux types de produits bricolés et aux orientations politiques et idéologiques sous-jacentes au bricolage. Le tableau suivant en donne les grandes lignes :

		<b>Gestion cognitive des appartenances religieuses</b>	
<b>Idéologie par rapport au mode de vie</b>	<b>Exclusiviste (moderne)</b>	<b>Dimorphiste (traditionnel)</b>	
<b>Traditionaliste</b>	<b>Mythe des deux voies MALENTENDU IRRÉCONCIALIABLE (Séparation-Disjonction)</b>	<b>Récit d’anciens  Rite des morts  ALLIANCE (Unité)</b>	
<b>Moderniste</b>	<b>Mythe du Kitchi Manitou- Dieu créateur CONFLIT FONDATEUR (Rupture)</b>	<b>Mythe du Trickster DESACCORD FONDATEUR (Divergence permanente)</b>	

La position originelle des Anishinaabek est avant tout une position pragmatique. Le symbolique se manifeste dans différents rituels collectifs autour des morts et dans les récits des anciens. Le bricolage y est un acte commun, l’important est le pragmatique, et donc le contexte de mise en œuvre. On adapte tout récit à la situation. L’acte de bricolage est dans cette perspective avant tout le fait d’une pratique normale qui promeut l’unité sociale et le réajustement de l’alliance (entre humains ou avec des non-humains) face au changement. La notion de territoire collectif n’y a peu ou pas de place. Le politique c’est avant tout l’alliance ou la confrontation interpersonnelle. Les mutations consécutives à l’arrivée des Blancs sur la scène anishinaabe, voient se développer plusieurs types de gestion politique de la rencontre. La position de traditionaliste doctrinaire, autour de la figure de Jacko, comme dans une certaine mesure de Petrokijik, déploie des arguments quasi théologiques pour contrer les missionnaires et les colons. Le fameux mythe des deux voies, le paradis des Blancs et celui des Indiens, élabore un malentendu irréconciliable entre les deux peuples. Devenir chrétien c’est dès lors devenir Blanc et en conséquence quitter son indianité. Deux voies irréconciliables sont ainsi posées. Sous les registres de la séparation et de la disjonction différents récits justifient dans cette veine l’autonomie autochtone. C’est donc un projet d’exclusion politique et de territoire réservé que défendent les tenants de cette ligne. Assiginak incarne nous l’avons vu, une autre voie, celle d’un paragon de l’assimilé militant. Son bricolage s’inscrit clairement dans la rupture. Lorsque l’on examine en profondeur son argumentation, elle est unilatérale. Celui-ci utilise systématiquement une relecture très prophétique de la mythologie autochtone. Le centre de ses propos c’est l’assimilation d’une figure traditionnelle le Kitchi Manitou

au Dieu créateur. En permettant ainsi une superposition des univers indiens et européens, et implicitement une hiérarchisation du premier au second, il justifie sa politique de la conversion culturelle. C'est en fait à une vision quasi occidentale séparant l'univers entre bien et mal que nous convie ce dirigeant du camp moderniste, même si l'arrière-fond culturel semble amérindien. Le fondement politique de son action militante est donc un conflit théologique, nécessitant une rupture radicale avec l'univers ancien et le passage au monde des chrétiens. Suivant cette perspective, la réserve doit disparaître et l'Indien nouveau vivre parmi les Blancs. Le bricolage de coupure du moderniste pragmatique, tel Shingwaukonse, va avant tout jouer sur les figures de l'ambiguïté. Les multiples figures du trickster seront mobilisées abondamment tantôt pour favoriser l'importation de technologies, de pratiques ou de croyances européennes, tantôt pour les combattre. La société du Midewiwin, ce chamanisme partiellement christianisé illustre à merveille cette ambivalence de positionnement. La figure centrale y est principalement le Lapin rusé des mythologies traditionnelles. Mais ses attributs et ses actes singent souvent les mythes chrétiens. En général, il s'agit de s'approprier symboliquement les pratiques efficaces des Européens tout en réhabilitant les pratiques traditionnelles. C'est donc sur le paradoxe, la divergence permanente que s'érige la résistance. C'est la figure du désaccord fondateur qui est la première ressource symbolique d'une identité autochtone. Du point de vue politique, il s'agit dès lors souvent d'ouvrir le territoire indien aux Blancs, mais suivant des modalités juridiques autochtones. C'est l'inclusion de l'ennemi dans un cadre normatif amérindien, ou, au minimum, contrôlé par lui. La résistance s'est fait ruse. Le chasseur renoue ici avec ses pratiques traditionnelles, s'adaptant aux gibiers et devenant, dès lors, chasseur de Blancs.

## Références bibliographiques

CHUTE, Janet E.

1998a. « Shingwaukonse : a Nineteenth-Century Innovative Ojibwa Leader », *Ethnohistory*, Vol. 45, n° 1, p. 65-101.

1998b. *The Legacy of Shingwaukonse : A Century of Native Leadership*. Toronto : University of Toronto Press.

GRAHAM, Elisabeth, 1975. *Medicine Man to Missionary. Missionaries as Agents of Change among the Indians of Southern Ontario, 1784-1867*. Toronto : Peter Martin Associates Limited.

SERVAIS, Olivier

2003. *Anishinaabeg et missionnaires jésuites dans la région des Grands Lacs nord américains (1844-1909)*, 2 vol. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain, thèse de doctorat en anthropologie, 650 p.

2005. « Résistance et conversion des Anishinaabeg au christianisme: bricolage, rupture ou coupure? », *Social Compass*, Vol. 52, n° 3, 331-336.

2005. *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre*. Paris : Karthala.

## Autres références

VECSEY, Christopher, 1983. *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*. Philadelphie : The American Philosophical Society.