

Renouvellement et transformation des versions anishinaabeg du déluge : les interprétations du mythe par Peter Jones et Edward Benton-Banai

Léa LEFEVRE-RADELLI *

Résumé : Cet article propose une étude comparative de deux récits anishinaabeg impliquant la destruction de l'humanité par un déluge suivi d'un épisode de recréation. Le révérend Peter Jones, Anishinaabeg converti, s'adresse au XIX^e siècle à un public britannique chrétien, tandis qu'Edward Benton-Banai écrit au XX^e siècle dans un but de réappropriation identitaire et d'affirmation de la souveraineté culturelle. Les deux versions, étudiées sur le plan du dynamisme et de la transformation, montrent que la signification du mythe est indissociable du contexte culturel et religieux anishinaabeg. Alors que Jones fait une interprétation chrétienne du récit, qu'il considère comme une version corrompue du texte biblique, Benton-Banai revendique le caractère sacré de ses enseignements dans une perspective traditionaliste. Les deux interprétations relèvent cependant d'une même volonté de faire face aux difficultés vécues par les Anishinaabeg, donnant au récit une fonction et une signification sans cesse renouvelées et témoignant de la multiplicité des positions religieuses existantes.

Mots clés : mythe, Anishinaabeg, autochtone, Midewiwin, traditionalisme

Lorsque, en 1991, Claude Lévi-Strauss poursuit son étude de la mythologie amérindienne dans *Histoire de lynx*, il alimente une interrogation partagée notamment avec Georges Dumézil sur la ressemblance évidente entre plusieurs mythes et rituels d'aires

* Léa Lefevre-Radelli est doctorante à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et à l'Université de Nantes.

culturelles radicalement éloignées. Évoquant les analogies entre la mythologie des Indiens de la côte ouest de l'Amérique du Nord et des contes français, Lévi-Strauss détaille les nombreuses variations autour de la notion d'« emprunt ». Que le parallélisme découle d'une coïncidence, d'une diffusion antérieure des deux mythes remontant à une origine commune ou d'une adoption et de transformations opérées lors de contacts – subis ou choisis – entre deux cultures, l'hypothèse de l'emprunt donne toujours lieu à des analyses complexes (Lévi-Strauss, 2008 : 1420–1444). La question de l'origine n'est cependant jamais résolue, puisque ce qui intéresse en premier lieu l'anthropologue n'est pas tant de comparer des récits européens et amérindiens que de dégager les structures essentielles des mythes en Amérique.

Ainsi, il s'agit de dépasser la question au demeurant insoluble de l'emprunt, à laquelle se sont heurtés les tenants de la méthode comparative pour analyser la signification même d'un mythe donné dans le contexte de la culture où il s'insère. C'est donc à la *signification* des mythes plus qu'à celle de l'origine des analogies avec le texte biblique que s'intéressera l'étude de deux récits anishinaabeg (ou ojibwas)¹ impliquant la destruction de l'humanité par un déluge suivi d'un épisode de recréation. Ces deux épisodes du déluge, soit celui du révérend Peter Jones (aussi connu sous le nom de Kahkewaquonaby ; 1802–1856) et d'Edward Benton-Banai (né en 1934), ont été choisis parmi un corpus de récits traditionnels consignés par écrit par des Indiens anishinaabeg dans la deuxième moitié des XIX^e et XX^e siècles. Témoins du déclin démographique et des difficultés culturelles et sociales de leurs communautés, ces deux auteurs ont été, chacun à leur époque, les premiers à écrire leurs récits traditionnels, se positionnant face aux récits et aux valeurs véhiculés par le christianisme. Dans chacune des versions, le mythe ne peut se comprendre qu'en tant qu'il opère dans un état de la culture à un moment donné, dans un contexte où son pouvoir fondateur est remis en cause. Dans cet article, nous voudrions montrer que les versions anishinaabeg doivent se lire en tant que

¹ Dans cet article, nous emploierons indifféremment les substantifs *Anishinaabe* (*Anishinaabeg* au pluriel) et *Ojibwa* (*Ojibwas*). Selon l'usage fait par Servais (2005), au pluriel, les adjectifs s'accordent et sont respectivement *anishinaabeg* et *ojibwas*. Nous adopterons également la majuscule initiale pour le substantif *Autochtone* et la minuscule pour l'adjectif.

produits d'une volonté consciente de mise par écrit des récits traditionnels oraux, qui prennent ainsi une fonction et une signification sans cesse renouvelées.

Les récits récemment publiés n'ont en effet pas la même signification que ces mêmes récits, transmis trois siècles plus tôt. Lévi-Strauss analysait les mythes sans remettre en question le fait qu'ils faisaient partie de la culture des populations étudiées, les considérant comme révélateurs des normes et des valeurs d'une société donnée. Or, dans le contexte colonial au sein duquel les deux versions étudiées ont été rédigées, les mythes narrés ne font pas consensus et ne constituent pas la référence commune du groupe auquel ils s'adressent. Sans pour autant intégrer cette donnée dans son analyse des mythes kaingangs, Robert Crépeau (1994) a bien montré que, chez les Indiens kaingangs du Brésil méridional, les mythes « traditionnels » ont progressivement laissé la place à des récits catholiques, laïques ou protestants. C'est également le cas dans les différentes nations autochtones d'Amérique du Nord. L'analyse du mythe, tel qu'il est consigné par écrit dans des publications des XIX^e et XX^e siècles, ne peut alors faire abstraction des modalités contemporaines de transmission et de réception dans un contexte de pluralisme religieux et de menace de perte de la culture traditionnelle.

À travers l'analyse des deux ouvrages, le mythe du déluge est pensé dans cet article en termes de dynamisme et de transformation. Ce mythe est en effet constamment sujet à réinterprétation et réactualisation, selon la position culturelle et politique de celui qui le transmet. Afin de restituer l'enjeu concernant la transmission des récits anishinaabeg au cours des derniers siècles, il est nécessaire de revenir sur le contexte de christianisation progressive des Autochtones dans la région des Grands Lacs. Cette mise en contexte considère l'agencité des Anishinaabeg dans la réception du texte biblique et ses conséquences sur les transmissions des mythes traditionnels. Les différentes réponses au christianisme expliquent qu'il existe plusieurs versions et interprétations du récit du déluge. La comparaison d'une version rédigée au XIX^e siècle par un Anishinaabe converti au christianisme avec celle publiée un siècle plus tard par le traditionaliste Edward Benton-Banai permet d'analyser comment chacune de ces interprétations apparemment opposées s'insère dans la stratégie de chaque auteur.

Les Anishinaabeg face aux mouvements de christianisation

Les Amérindiens ojibwas, appartenant à la famille linguistique algonquienne, se désignent plus souvent eux-mêmes comme *Anishinaabeg*, c'est-à-dire « peuple des origines ». Répartis le long du fleuve Saint-Laurent jusqu'à la région des Grands Lacs dans ce qui constitue aujourd'hui le Canada et les États-Unis, leur histoire inclut, depuis le XVI^e siècle, la rencontre avec les Blancs. En 1641 interviennent les premiers contacts des pères jésuites avec ceux qu'ils appellent alors les « Saulteux », rencontrés au Sault Ste. Marie. Le mouvement de christianisation s'intensifie à partir de la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, sous l'impulsion de plusieurs congrégations missionnaires anglaises et françaises et, notamment, des missionnaires méthodistes et jésuites. Cette histoire de la rencontre a longtemps été analysée comme celle d'une acculturation massive et d'un effondrement culturel. Cette conception s'explique en partie par la situation des Anishinaabeg au XIX^e siècle, « progressivement dépouillés de leurs terres, parqués dans des réserves, puis sédentarisés [...], profondément affectés par les contacts soutenus avec différentes sociétés missionnaires » et affaiblis économiquement, socialement et politiquement (Servais, 2005 : 8). Cependant, contrairement à une lecture qui réduit les Amérindiens au rang de victimes passives et conçoit la culture comme statique, des historiens et anthropologues invitent aujourd'hui à penser en termes « d'adaptation et de transformation, plutôt qu'en termes de préservation et de disparition » (Gélinas et Teasdale, 2007 : 2). Cette conception est reconduite, entre autres, dans les recherches québécoises récentes concernant les dynamiques religieuses autochtones contemporaines (Bousquet et Crépeau, 2012 ; Laugrand et Delâge, 2008 ; Servais, 2005).

L'un des exemples de ces mécanismes de résistance et d'adaptation au changement et plus particulièrement à la christianisation est le Midewiwin. Qualifié de « Grand Medicine Society » par W. J. Hoffman (1891), le Midewiwin est une société secrète ojibwa fondée sur une organisation hiérarchique, selon les quatre degrés d'initiation possibles pour les *Midè* (désignés aussi par Hoffman sous les termes de *pow-wow* ou *chaman*). Bien qu'Hoffman indique que les relations des Jésuites de 1642

pourraient faire allusion aux *Midè*, il reconnaît que l'origine du Midewiwin lui reste mystérieuse (1891 : 160). Cette société « aux allures d'anti-Église » (Servais, 2008 : § 6), est en pleine expansion au début du XIX^e siècle, précisément lors de l'intensification des mouvements de christianisation. D'après Servais, le Midewiwin devient un « moyen de préservation de l'héritage culturel ancestral » (*ibid.*) qui s'adapte cependant stratégiquement aux nouvelles contraintes imposées par l'Occident. On relève dans la littérature scientifique deux analyses complémentaires du même phénomène : selon Servais (2005), l'influence grandissante des missionnaires a renforcé par un mouvement d'opposition la présence du Midewiwin, tandis que pour Angel (2002) la religion catholique a causé le délitement progressif de cette société. De fait, à la fin du XX^e siècle, le Midewiwin paraissait éteint et n'a connu un renouveau qu'à partir des années 1970.

Selon Angel (2002 : 5), les Euro-Américains ont principalement porté attention à deux caractéristiques du Midewiwin : le fait que les participants soient membres d'une société structurée et la danse au cours de laquelle les nouveaux membres recevaient leurs pouvoirs. Ce faisant, ils ont attaché trop peu d'importance aux récits sacrés et à leurs enseignements, centraux dans la culture ojibwa. Les Anishinaabeg distinguaient deux types de récit : les *dibaaJimowinan* (*dibaaJimowin* au singulier), dont les événements ont eu lieu dans un temps relativement proche et qui mettent en scène, par exemple, des exploits réalisés par les Anishinaabeg, et les *aadizookaanag* (*aadizookaan* au singulier), traduit par « récits sacrés » ou « récits traditionnels »². Contrairement aux *dibaaJimowinan*, les *aadizookaanag* ne peuvent être racontés que pendant la saison hivernale (Willmott, 2016 : 133 ; Sinclair, 2010 : 24). Les récits du déluge analysés ici appartiennent à cette dernière catégorie, expliquant l'origine du monde, la naissance de la figure du *trickster* Nanabozho et son don du Midewiwin aux Anishinaabeg. Transmis oralement, de manière ritualisée, ils permettaient aux Anishinaabeg de savoir « qui ils étaient, d'où ils venaient, comment ils s'inséraient dans le monde qui les entoure, et comment ils devaient

² Il ne s'agit ici que de traductions imparfaites, les termes *dibaaJimowin(an)* et *aadizookaan(ag)* reflétant des réalités complexes et propres à la culture anishinaabe. Certains auteurs introduisent d'autres nuances, comme la différence entre *aadizookaan(an)* et *aadizookaan(ag)* (McIvor, 2013 : 83).

se comporter pour assurer une longue vie » (Angel, 2002 : 3). La nature et la fonction de ces récits ont justifié le fait de les désigner, en début d'article, comme des mythes, mais nous emploierons désormais le terme *aadizookaanag* afin de sortir de l'incertitude créée par l'utilisation simultanée de « récit » et de « mythe » en français.

Le motif du déluge et l'intégration du récit biblique dans les *aadizookaanag*

La plupart des premiers *aadizookaanag* auxquels nous avons aujourd'hui accès sous forme écrite ont été publiés en langue anglaise au XIX^e siècle par des ethnologues, des missionnaires et des Ojibwas convertis. Parmi ceux-ci figure William Warren (1825–1853), fils d'un marchand de fourrure américain et arrière-petit-fils d'un chef indien. Dans son *History of the Ojibwa Nation* (1885 : 25), Warren explique :

Ils croient pleinement, et cela fait partie de leur religion, que le monde a un jour été recouvert par un déluge, et que nous vivons maintenant de ce qu'ils appellent la « nouvelle terre ». [...]

Ils croient pleinement que l'homme rouge a mortellement irrité le Grand Esprit, qui a causé le déluge, et qu'au commencement de la nouvelle terre ils n'ont été autorisés à exister que grâce à l'intercession d'un être puissant, qu'ils dénomment Manab-o-sho, et que des moyens leurs ont été donnés pour subsister et soutenir la vie ; et qu'un code de religion leur a été accordé par après, afin qu'ils puissent communier avec le Grand Esprit qu'ils ont offensé, et éviter l'approche et les ravages de la mort.

À l'image de Warren, dont l'extrait a été choisi pour son caractère synthétique concernant la trame des *aadizookaanag* étudiés, d'autres auteurs ont explicitement noté la ressemblance avec certains motifs bibliques. Ainsi, dès le XVII^e siècle, le père Louis Hennepin évoque les « innombrables récits fabuleux » des nations des Grands Lacs, dont plusieurs « présentent une certaine analogie avec le Déluge Universel » (Hennepin, 1689 ; cité par Hoffman, 1891 : 152).

Plusieurs auteurs font état, dans les récits de différentes nations autochtones, de ce qu'ils percevaient parfois comme une version corrompue du message originel chrétien (voir notamment Lafitau, 1983 : 58–63, concernant une « fable iroquoise » similaire sur plusieurs points aux récits ojibwas). Analysant les récits européens et amérindiens, Lévi-Strauss n'excluait pas la possibilité d'une origine commune aux deux aires culturelles ou aux traditions du continent américain, remontant à des mythes plus anciens. Cependant, l'hypothèse la plus intéressante poursuivie par Lévi-Strauss puis par d'autres chercheurs concernant plus spécifiquement la nation ojibwa est l'intégration de certains récits, chants et rituels lorsqu'ils étaient perçus comme sources de pouvoirs spirituels venant enrichir les traditions existantes (Levi-Strauss, 2008 ; Grant, 1984 : 249). Lorsque les *aadizookaanag* furent mis par écrit, les Anishinaabeg étaient déjà en relation avec les missionnaires. De fait, c'est la présence même des Occidentaux qui a poussé certains Ojibwas à publier les récits et l'histoire de leur nation en langue anglaise. Comme le note Angel (2002 : 19), il n'est donc pas étonnant qu'ils aient adopté plusieurs concepts euro-américains dans leur vision du monde, de la même manière qu'ils intégraient des versions de leurs voisins, amis ou ennemis (comme les Sioux). Cette dynamique est la preuve de la nature flexible des *aadizookaanag*, qui ne figent pas les traditions comme le font les textes bibliques, et ne doit pas nécessairement être interprétée comme le symptôme de l'assimilation. Ainsi, les Anishinaabeg ont incorporé d'importantes parties des premiers chapitres de la Genèse dans la mythologie du Midewiwin, ce qui ne leur paraissait pas incompatible avec leur tradition (Grant, 1984 : 249). L'anthropologue Ruth Landes note par ailleurs que lors de son terrain réalisé entre 1932 et 1935 en Ontario et au Minnesota, l'une de ses informatrices était une *Midè* (« chamane ») également convertie au christianisme. Cette conversion lui permettait principalement de « profiter des missionnaires » (Landes, 1968 : 17) et ne rentrait pas en conflit avec sa pratique du Midewiwin. Il est cependant également possible qu'au fur et à mesure de la christianisation plusieurs aient intégré de manière stratégique des éléments chrétiens à leurs traditions afin de pouvoir continuer à exercer ces dernières en les rendant plus acceptables pour les missionnaires et les autorités politiques (Grant, 1984 : 250). Dans

les deux cas, le fait que certaines versions des *aadizookaanag* soient plus judéo-chrétiennes que d'autres, comme l'a remarqué Landes lors de son terrain (1968 : 89), ne doit pas mener à la conclusion qu'elles ne sont plus « authentiques » ou représentatives de la vision du monde anishinaabe.

La version du révérend Peter Jones et son interprétation chrétienne

Parmi un plus large corpus possible, deux versions des *aadizookaanag* seront étudiées : celle rapportée par le révérend Peter Jones au XIX^e siècle, dans son ouvrage *History of the Ojebway Indians. With Especial Reference to their Conversion to Christianity* (1861), et celle d'Edward Benton-Banai, parue au XX^e siècle dans *The Mishomis Book : The Voice of the Ojibway* (1988). Ces deux ouvrages, qui peuvent sembler opposés à bien des égards, ont été choisis pour des raisons thématiques, géographiques et historiques. Tout d'abord, les deux auteurs relatent de manière suffisamment détaillée un récit impliquant un déluge, puis une reconstruction du monde par l'intermédiaire de Waynaboohoo (ou Nanahbozhoo dans la version de Peter Jones), suivant dans l'ensemble la même trame que celle relevée plus tôt par William Warren. En deuxième lieu, l'origine de Peter Jones et d'Edward Benton-Banai permet de conserver une certaine cohérence géographique : les deux viennent de la région des Grands Lacs ; le premier, du sud de l'Ontario et le deuxième, du Minnesota. Enfin, les ouvrages publiés à un siècle d'intervalle révèlent un changement considérable dans le contexte culturel et religieux ojibwa, ce qui influe l'interprétation que chaque auteur fait du récit et, par conséquent, la réception de ce récit. Peter Jones comme Edward Benton-Banai ont, chacun à leur époque, été particulièrement actifs dans leurs communautés et leur choix de publier une *aadizookaan* relative à un déluge et à la recréation du monde est indissociable de leur vision concernant l'avenir des Ojibwas.

Le révérend Peter Jones, de son nom d'enfance Kahkewaquonaby (« Plumes sacrées »), était le petit-fils d'un chef ojibwa, d'une mère mississauga (ojibwa) et d'un père catholique irlandais. Élevé par sa mère jusqu'à ses 14 ans, il est ensuite éduqué en langue anglaise et se fait connaître sous le nom de Peter Jones. À

cette époque, les Anishinaabeg sont en contact avec les missionnaires envoyés par l'Église d'Angleterre. En 1823, trois ans après avoir été baptisé à la demande de son père, Peter Jones se convertit lors d'un camp de l'Église épiscopale méthodiste où est présent le missionnaire Alvin Torry, qui avait également évangélisé les Iroquois de Grand Rapids (Smith, 2003 ; Servais, 2005 : 100). Peter Jones devient une force dominante dans le mouvement d'évangélisation méthodiste des Ojibwas du sud de l'Ontario (Angel, 2002 : 106). Dans les années 1825–1830, il convertit les Mississaugas de la réserve de sa mère puis plusieurs autres villages ojibwas (Servais, 2005 : 100). Pour lui comme pour d'autres missionnaires autochtones, « la conversion au Christ et l'apprentissage des mœurs européennes représentaient la voie du salut, tant au niveau religieux que socioéconomique » (Goulet, 2012 : 26). En tant que missionnaire méthodiste, Peter Jones est l'un des ardents défenseurs des droits des membres de sa nation. Son ouvrage, publié à titre posthume par la Wesleyan Methodist Missionary Society, s'adresse au public britannique et particulièrement aux missionnaires et membres du gouvernement britannique, avec qui il avait eu affaire pour que les Ojibwas obtiennent les titres de propriété de leurs terres. Le public ciblé par Peter Jones explique qu'il écrit en anglais, alors qu'il était lui-même bilingue. Son *History of the Ojebway Indians* représente, avec les écrits de George Copway (1850) et William Warren (1885), les premières tentatives de faire connaître l'histoire et la culture de cette nation aux Européens, avec qui ils partagent les valeurs et la religion chrétiennes.

En début d'ouvrage, dans le chapitre concernant les probables origines des Ojibwas, Peter Jones narre ce qu'il appelle « la tradition » sur la création du monde et des Indiens par Nanahbozhoo, que nous reprenons ci de manière résumée. La dispute entre deux énormes animaux, dont l'un avait la charge de s'occuper des eaux, provoque une immense inondation sur la terre. Voyant que même la montagne ne peut servir de refuge, Nanahbozhoo sélectionne un cèdre. Arrivé en haut de l'arbre, il se met à chanter, et pendant qu'il chante, le cèdre grandit. Finalement, Nanahbozhoo prend les branches qu'il a arrachées et construit un radeau, sur lequel il installe les animaux et les oiseaux qu'il avait pris avec lui. Afin de créer un Nouveau Monde, il a l'idée d'utiliser

un morceau de terre qui se trouve sous l'eau et demande l'un après l'autre aux animaux de plonger pour aller chercher de la boue. Les animaux remontent tous morts à la surface et sont réanimés par le souffle de Nanahbozhoo. Enfin, le rat musqué parvient à rapporter de la boue. Nanahbozhoo la dépose sur l'eau et souffle dessus, la faisant grossir toujours plus. Afin de mesurer la taille de cette terre en expansion, il envoie un loup courir le long de la terre, calculant la distance par le temps pris pour faire un aller-retour. Lorsqu'un jeune loup meurt en chemin sans avoir eu le temps de revenir à son point de départ, Nanahbozhoo commande à la terre de cesser de grandir. Il voyage alors pour voir ce Nouveau Monde et crée en chemin les différentes nations indiennes, leur donnant plusieurs religions et cultures (Jones 1861 : 33–35).

Il est important de relever la fonction que Peter Jones accorde à ce récit qu'il indique avoir retrouvé avec des variantes auprès de plusieurs nations indiennes. À aucun moment il ne le décrit comme un *aadizookaan* faisant partie de la religion des Ojibwas. Dans l'ensemble de l'ouvrage, lorsque certains récits traditionnels sont repris, ceux-ci sont présentés comme des « traditions » ou des « tales » (*ibid.* : 65, 87) et ne font pas l'objet d'un chapitre à part. Selon Peter Jones, la religion est léguée par les offrandes, les chants, les danses et les initiations (*ibid.* : 65), ce qui n'inclut pas la transmission de récits. Le vocabulaire utilisé pour désigner ces « tales » est révélateur de l'interprétation qu'en fait l'auteur : ceux-ci sont qualifiés de divertissants (« *to entertain* ») et de merveilleux (« *wonderful* ») (*ibid.*), ce qui leur enlève toute fonction mythique, fondatrice des valeurs et des cultures de la société. Commentant ce récit, Peter Jones ne cherche donc pas à expliquer les éléments du point de vue ojibwa ou à dégager les valeurs importantes. L'auteur donne une clé d'interprétation particulière à sa position de missionnaire chrétien, s'adressant à des Britanniques de la même tradition religieuse :

Le lecteur observera les nombreuses ressemblances entre cette tradition de Nanahbozhoo et le beau récit du déluge de Noé qui nous a été transmis dans l'histoire sacrée, ce qui m'amène à conclure qu'il s'agit d'une corruption du même [récit] – Nanahbozhoo pour Noé, le radeau pour l'arche, l'envoi des animaux pour chercher et rapporter la terre pour le corbeau et la colombe, et Nanahbozhoo créant

des Indiens pour peupler la terre remplaçant
l'augmentation rapide de l'humanité après le déluge.
(Jones, 1861 : 35–36.)

Peter Jones interprète ainsi le récit comme une version corrompue du texte biblique, prenant comme point de référence les éléments de la Genèse : Noé, l'arche, les animaux, la création du monde. Ce faisant, il refuse au récit païen la même fonction que celle qu'il accorde au texte biblique chrétien, qualifié dans cet extrait de « *beautiful* » et de « *sacred story* ».

L'interprétation chrétienne que fait Peter Jones est tout à fait révélatrice de son parcours personnel de converti. Grant (1984 : 249) relevait trois modèles possibles de conversion chez les Autochtones, le premier étant une utilisation stratégique des opportunités offertes par la religion chrétienne ou la présence des missionnaires, considérés comme sources de nouveaux pouvoirs. La conversion de Peter Jones relève du deuxième modèle : il rompt avec les traditions anishinaabeg en adhérant entièrement aux discours et aux valeurs des missionnaires, prêchant pour le salut de l'âme et contre le paganisme³. Ainsi, sa lecture du récit est semblable à celle menée par d'autres missionnaires non autochtones, par exemple le jésuite Joseph-François Lafitau (1983 : 59) qui, au XVIII^e siècle, démêle « la vérité » des éléments bibliques (la femme dans le paradis terrestre, l'arbre de la science du bien et du mal...) à travers « les ténèbres épaisses » d'un récit de l'origine des Iroquois. Cependant, tout en réaffirmant la supériorité de la religion révélée et la nécessité de la conversion des Indiens, Peter Jones souhaite faire connaître et défendre l'histoire et les traditions de sa nation auprès des Européens. L'un des objectifs de son *History of the Ojebway Indians* est de convaincre les missionnaires que les Indiens sont aptes à recevoir le message chrétien. Cet argument est l'objet du chapitre XVII, « *Capacity of the Indians for Receiving Instruction* », qui se veut la preuve qu'ils ont « la même capacité à apprendre que l'homme blanc » (Jones, 1861 : 90). Pour Peter Jones, l'ardente défense du

³ La troisième possibilité envisagée par Grant (1984 : 250) a déjà été évoquée plus haut dans cet article : dans certains cas, l'adoption des pratiques chrétiennes pouvait être une manière subtile de préserver ses pratiques traditionnelles en les rendant plus acceptables.

mouvement de christianisation des Ojibwas est complémentaire au maintien de leurs droits face aux colonisateurs : c'est ainsi qu'il défend les droits de son peuple « civilisé » et christianisé auprès de la cour de la reine Victoria (Goulet, 2012 : 25). Dans ce contexte, et bien que cela ne soit pas explicité par l'auteur dans sa démonstration, il est possible que l'interprétation du récit ojibwa comme forme corrompue de la vérité biblique permette de diminuer l'étrangeté des Indiens aux yeux des chrétiens, de les rendre moins *inégaux* – alors que la nature même de leur récit les rejette plus fortement encore du côté des païens, dont il faut « éduquer » les âmes.

On le voit, pour comprendre la valeur qu'a l'*aadizookaan* dans un contexte donné, il est nécessaire de prendre en compte ses conditions de mise par écrit et l'objectif de celui qui a choisi de le publier, c'est-à-dire de l'extraire de son cadre traditionnel de transmission orale. Peter Jones fait partie des premiers Ojibwas qui ont rédigé une description des pratiques religieuses et des récits traditionnels en étant eux-mêmes Métis, christianisés et opposés au Midewiwin. Le commentaire qu'il fait du récit traditionnel représente l'une des interprétations possibles dans un contexte religieux et culturel donné et est, à ce titre, fortement significatif. Cependant, si *l'interprétation* est chrétienne, le *récit* lui-même (quoique traduit en anglais et narré dans un style particulier) ne l'est pas. Afin de revenir sur la signification que prend ce récit de création dans un contexte non chrétien, nous pouvons nous pencher sur le deuxième ouvrage de notre corpus, rédigé un siècle plus tard.

La version d'Edward Benton-Banai : une affirmation de la souveraineté culturelle

Comme le révérend Peter Jones, Edward Benton-Banai est une figure déterminante dans la défense des cultures ojibwas. Sa volonté de publier un texte accessible au grand public sur ce qu'il appelle les « *sacred teachings* » (Benton-Banai, 2010 : ii) des Anishinaabeg à la fin du XX^e siècle opère cependant dans un cadre très différent de celui de Peter Jones. Kahkewaquonaby, converti au christianisme méthodiste, écrivait l'histoire et les récits ojibwas pour faire connaître sa culture auprès des chrétiens européens et leur demander leur soutien pour la lutte territoriale et la salvation

des âmes indiennes. Cent trente ans plus tard, dans un mouvement apparemment inverse, Edward Benton-Banai, traditionaliste⁴, souhaite transmettre aux siens les récits sacrés du Midewiwin, qu'il considère comme la religion traditionnelle des Anishinaabeg. En 1986, deux ans avant la publication de son ouvrage, Edward Benton-Banai avait en effet été élu grand chef de la Three Fires Midewiwin Lodge, l'« une des organisations spirituelles panindiennes qui diffuse des enseignements se revendiquant de la tradition *mide* historique » (Desaulniers Turgeon, 2010 : 57).

L'action de Benton-Banai est indissociable du contexte socioculturel dans lequel se trouvent les membres de la nation ojibwa et les partisans des sociétés Midewiwin à partir de la fin du XX^e siècle. Dans les années 1930, la plupart des Ojibwas et des Cris étaient des chrétiens convertis, bien que quelques *Midè* soient encore mentionnés dans les rapports (Angel, 2002 : 171). Ce n'est qu'à partir des années 1970 et 1980 que les traditions du Midewiwin furent de nouveau l'objet d'attention, notamment parce que, pour la première fois depuis un siècle, des auteurs ojibwas commencèrent à publier de nouveaux récits sur leur peuple (*ibid.*). L'un de ces auteurs est Basil H. Johnston (né en 1929), Ojibwa travaillant au Département d'ethnologie du Musée royal de l'Ontario, à Toronto, qui a publié plusieurs ouvrages sur les récits traditionnels. Benton-Banai fait partie de ce mouvement de réappropriation culturelle : quelques années après Johnston, en 1988, il publie *The Mishomis Book*, ouvrage qu'il dédie aux étudiants de la Red School House dont il était le directeur et l'un des fondateurs. Par la création de la Red School House à St-Paul, au Minnesota, dédiée aux enfants indiens de niveaux primaire et secondaire, Benton-Banai cherche à reprendre le contrôle sur le système d'éducation des enfants et à leur transmettre les valeurs et la culture qui ne sont pas enseignées dans le système d'éducation publique américain à visée assimilationniste. Tout comme d'autres matériaux pédagogiques fondés sur des récits développés pour cette école (voir notamment Benton-Banai, 1980), *The Mishomis Book* cherche à transmettre une identité, un héritage et une fierté par la

⁴ Edward Benton-Banai est par ailleurs l'un des fondateurs de l'American Indian Movement (AIM), organisation militante de droits civils fondée en 1968 au Minnesota (États-Unis).

mise par écrit de récits traditionnels oraux comportant, selon l'auteur, les enseignements sacrés du Midewiwin.

L'ouvrage se présente sous la forme d'un livre pour enfants, avec des illustrations en noir et blanc. Chaque chapitre retrace un récit ojibwa, à partir de la création des Anishinaabeg par le Créateur, Gitchie Manito. Contrairement à l'époque de Peter Jones, le livre est publié en anglais parce qu'il s'agit désormais de la langue majoritaire des lecteurs anishinaabeg. Chaque chapitre est ainsi l'occasion de faire apprendre des mots ojibwas : certains noms sont écrits en langue ojibwa avec, entre parenthèses, leur traduction anglaise. Le statut accordé aux récits est très révélateur de la volonté de Benton-Banai de leur restituer un caractère sacré et ritualisé. Bien que *The Mishomis Book* constitue une référence importante pour les Anishinaabeg qui souhaitent étudier les *aadizookaanag* (voir par exemple McIvor, 2013), Benton-Banai n'emploie jamais le substantif *aadizookaanag*. Il désigne les récits par un autre terme : *ekinama'diwin*. Traduit par « *teachings* » ou « *old Ojibway teachings* » (Benton-Banai, 2010 : 5, 11), ce terme met ainsi l'accent sur l'importance cruciale des connaissances des aînés pour l'avenir des nouvelles générations. Les récits racontés dans l'ouvrage ont été collectés auprès de plusieurs aînés et *Midè* de la réserve du lac Courte Oreilles et d'autres communautés indiennes du Wisconsin (*ibid.* : iii). Alors que Peter Jones résumait l'épisode du déluge sans s'inclure en tant que narrateur, de manière à en restituer synthétiquement le contenu aux non-Autochtones, la stratégie narrative de Benton-Banai cherche à reproduire le cadre oral et traditionnel de la transmission des récits. Ainsi, au début de chaque chapitre, Mishomis (grand-père) et Nokomis (grand-mère) invitent le lecteur à les rejoindre chez eux, dans leur cabane de l'île Madeline sur le lac Supérieur, afin d'écouter un nouvel enseignement.

L'épisode du déluge, « *The Great Flood* », constitue le chapitre 5 de l'ouvrage. On y retrouve certains motifs similaires à ceux relatés par Peter Jones, avec une structure narrative plus proche de celle du texte biblique. Dans cette version, un déluge (*mushkobewun*) est envoyé par Gitchie Manito pour purifier la terre des êtres humains, qui ne se conforment pas à un mode de vie harmonieux et pacifié. Seul Waynaboozhoo parvient à se sauver en montant sur un tronc d'arbre, sur lequel les animaux survivants

viennent tour à tour se reposer. Afin de créer une nouvelle terre, Waynaboozhoo plonge chercher de la boue, mais échoue. Comme dans la version de Peter Jones, plusieurs animaux essayent ensuite tour à tour de ramasser de la boue. Finalement, le rat musqué demande à plonger. Il remonte, mort, en tenant un peu de terre dans sa patte. La tortue propose alors à Waynaboozhoo de poser la boue sur sa carapace pour créer une nouvelle terre : par l'action de tous les êtres, une immense île est créée sur le dos de la tortue. Le récit conclut sur la reconnaissance manifestée à la tortue et au rat pour son sacrifice (Benton-Banai, 2010 : 29–34).

Les versions de Peter Jones et de Benton-Banai représentent donc deux variations d'un même récit, où le déluge en lui-même est bref et ne constitue que l'épisode préparatoire à un événement commun : la recréation du monde. Il est par ailleurs significatif que cet événement précis, la plongée des animaux pour chercher de la boue, soit rapporté de manière très similaire dans différentes versions (voir également la version de Johnston, 1976 : 14). Afin d'étudier les interprétations possibles du récit, nous nous concentrerons sur cette recréation du monde. L'analyse des différences d'interprétation entre les versions de Jones et Benton-Banai est facilitée non pas par l'étude des éléments en présence – relativement similaires – mais par une attention portée à la narration elle-même et à la représentation des interactions entre les acteurs.

Les deux versions suggèrent une perception très différente des relations entre les êtres et du rôle joué par Waynaboozhoo dans la création d'une nouvelle terre. Lui-même chrétien, s'adressant à un public européen, Jones utilise des formules et des expressions proches de celles du texte biblique. Sa narration accorde une dimension prépondérante à la figure active et ingénieuse de Nanahbozhoo dans la création d'un Nouveau Monde. Pendant le déluge, Nanahbozhoo est présenté comme actif et volontaire, ce qui le rapproche effectivement de la figure chrétienne de Noé : il « choisit un grand cèdre » pour y monter et se protéger des eaux, puis « construit un radeau » [nous soulignons] (Jones, 1861 : 33)⁵. Dans la version de Benton-Banai, la survie de Waynaboozhoo ne dépend pas uniquement de sa volonté mais de la présence

⁵ Toutes les citations en français des textes de Jones et Benton-Banai sont nos traductions.

simultanée de plusieurs éléments, puisque celui-ci « *parvient* à se sauver en se mettant sur un *chi-mi-tig* (grand tronc d'arbre) qui flottait sur la vaste étendue d'eau » [nous soulignons] (Benton-Banai, 2010 : 31). Ses interactions avec les autres êtres, notamment les animaux, s'en trouvent modifiées. Chez Jones, Nanahbozhoo endosse un rôle actif prépondérant et est hiérarchiquement supérieur aux animaux. Ainsi, il *emploie* les différents animaux pour les *envoyer* chercher de la boue et est l'unique créateur de la nouvelle terre, sur laquelle il souffle pour la faire grossir. Le rôle joué par Nanahbozhoo le rapproche ainsi des figures de Noé et de Dieu. Dans le récit de Jones, la terre prend en effet sa forme finale par la seule volonté de Nanahbozhoo et la performativité de sa parole : « Nanahbozhoo *dit* ensuite que le monde était suffisamment grand, et il lui *commanda* d'arrêter de grandir » [nous soulignons] (Jones, 1861 : 35). Ces inflexions chrétiennes présentes dans la narration ne veulent pas dire que Jones souhaite modifier la signification du récit, mais que son interprétation influence la manière dont il le résume pour les lecteurs britanniques, ce qui justifie le lien explicite fait avec la Genèse.

Dans sa version contemporaine, Benton-Banai représente une tout autre modalité d'interactions entre Waynaboozhoo et les autres acteurs. Le récit met en scène des êtres qu'Hallowell (1960) appelait les êtres « autres qu'humains », ce qui inclut ici les animaux, les vents et les eaux. L'accent est mis sur l'égalité et la coopération entre Waynaboozhoo, qui tente en premier d'aller chercher de la boue, et les animaux, qui proposent volontairement, tour à tour, de plonger. La création d'une terre ne vient pas du pouvoir des mots et de la volonté d'une personne, mais de l'action combinée du chant de Waynaboozhoo, du souffle des vents dans les quatre directions et de la danse des animaux :

Waynaboozhoo s'est mis à chanter une chanson. Tous les animaux ont commencé à danser en cercle sur l'île en train de grandir. En chantant, ils dansaient en formant un cercle toujours plus large. Finalement, les vents ont cessé de souffler et les eaux se sont immobilisées. Une île immense se tenait au milieu des grandes eaux. (Benton-Banai, 2010 : 33.)

L'interaction entre le *trickster*, les animaux et les vents est indissociable, dans le contexte contemporain, des valeurs qui sont ici suggérées. Les interprétations que certains intellectuels anishinaabeg des XX^e et XXI^e siècles font des récits traditionnels, auxquels ils souhaitent restituer un caractère sacré et fondateur, invitent en premier lieu à observer les valeurs transmises, au-delà du sens immédiat. Ainsi, Johnston (1991 : 57) distingue trois niveaux de sens dans les mots anishinaabeg et dans les récits, dont le dernier est le « sens philosophique », porteur de « perceptions et de valeurs ». Benton-Banai (2010 : 115) adopte la même perspective en désignant non pas le récit lui-même (l'*aadizookaan*), mais ce qui constitue le cœur même de ce récit, les enseignements (*ekinama'diwin*) porteurs de « la culture, l'histoire et la philosophie de la nation Ojibwe ». Dans cet épisode, l'insistance est mise sur l'attention mutuelle, le sacrifice des animaux qui se relaient pour se reposer sur le tronc d'arbre et celui du rat musqué, qui meurt en apportant de la boue. Ces valeurs sont liées aux enseignements fondamentaux du Midewiwin présentés par Benton-Banai, dont le respect et l'humilité (*ibid.* : 64). Cet accent mis sur les valeurs, volontairement opposées à celles associées à l'idéologie américaine du progrès, permet d'affirmer une identité spécifique fondée sur le « respect de tous les êtres vivants » (*ibid.* : 2, 111).

Dans le contexte de publication du *Mishomis Book*, les valeurs transmises sont liées à la réappropriation de la « souveraineté culturelle », notion utilisée par Gross (2003) pour interpréter les récits sacrés anishinaabeg. Parallèlement à la lutte pour la souveraineté territoriale et politique, contrôler les récits en maintenant vivants leurs sens et leurs interprétations garantit la souveraineté culturelle. La création de nouveaux mythes et les nouvelles représentations d'anciens mythes font partie de cette souveraineté en permettant aux Anishinaabeg de faire face aux conséquences destructrices de la colonisation (*ibid.* : 128). Le commentaire que fait Gross du récit de Benton-Banai est sur ce point révélateur. Il aurait été tentant pour un lecteur occidental d'étudier dans l'*aadizookaan* la trace de la christianisation des Anishinaabeg. Contrairement à la version de Jones où le déluge est la conséquence de la dispute entre deux animaux, le déluge a ici une cause similaire à celle de la Genèse : le Créateur, Gitchie Manito, décide de « purifier la Terre » lorsqu'il s'aperçoit que les hommes

ne vivent pas en harmonie et se comportent avec violence. Pourtant, l'interprétation de Gross ne s'inspire pas du texte biblique mais d'une hypothèse de guérison collective. Selon lui, par le thème de la violence interpersonnelle, Benton-Banai fait référence à un problème majeur des Anishinaabeg et enseigne que cette violence est inacceptable, montrant la voie à une « bonne vie » ou *bimaadiziwin* (*ibid.* : 132). Cette interprétation s'insère dans la continuité de la volonté de Benton-Banai de transmettre des enseignements qui, tout en étant présentés comme traditionnels, sont également conçus comme permettant aux lecteurs de mieux se préparer face aux incertitudes du futur (Benton-Banai, 2010 : 2).

Dans cette « nouvelle représentation d'un ancien mythe » (Gross, 2003 : 128), l'un des enjeux majeurs relève bien d'une inquiétude pour la situation *présente* des récits et des enseignements du Midewiwin que ceux-ci véhiculent. Dans la continuité des actions de Benton-Banai, la publication du *Mishomis Book* relève de la fixation écrite, volontaire, de mythes (et d'enseignements) considérés comme transmetteurs d'une mémoire et d'un agir collectifs sans cesse menacés dans un contexte colonial. Tout en transmettant des valeurs qu'il juge représentatives de la société anishinaabe traditionnelle, Benton-Banai doit également trouver un public qui écoute ces récits et reconnaît l'utilité de ces enseignements dans le monde moderne. C'est en cela que l'analyse de l'épisode du déluge doit nécessairement prendre en compte le contexte actuel de pluralisme religieux et politique au sein même des communautés autochtones. Ainsi que le rappelle Niigonwedom James Sinclair (2010 : 23), « le récit [*storytelling*] nécessite un public créatif, critique, et enfin actif », car c'est celui qui écoute qui fait l'histoire. Dans une entrevue donnée en 2009, Benton-Banai s'inquiète du manque de public, du faible nombre de personnes connaissant les récits traditionnels parmi les membres de sa nation : « avant que la civilisation [occidentale] n'arrive, tout le monde connaissait notre récit de création. Tous les enfants entendaient le récit de création dès le ventre de leur mère », avant d'ajouter : « je vous décris des traditions qui n'existent presque plus » (Martin, 2009). Or, l'un des effets du *Mishomis Book* est de recréer les conditions de transmission orale entre des narrateurs (Mishomis et Nokomis) et un lecteur fictifs, réactualisant et revalorisant ainsi le rite de l'écoute.

Conclusion

La confrontation de deux versions et interprétations des *aadizookaanag* des XIX^e et XX^e siècles permet de saisir le mythe dans sa pérennité, pérennité elle-même indissociable d'un constant mouvement de transformation et de réactualisation. Au fil de cet article, deux éléments clés de comparaison ont été examinés : d'une part, la fonction même accordée à l'*aadizookaan* et, d'autre part, l'interprétation qui en est faite par l'auteur. Le statut même de « mythe » des versions étudiées est en effet sujet à débat. À travers deux siècles, le statut mythique du récit comme porteur de valeurs et d'une identité culturelle partagées a été sans cesse l'objet de négociations. Ainsi, dans une perspective chrétienne, Peter Jones ne représente les *aadizookaanag* que comme de simples récits divertissants. Ceux-ci sont considérés comme une version corrompue et inférieure au texte biblique qui, lui, accède bien à une fonction mythique. Un siècle plus tard, l'affirmation de souveraineté culturelle du traditionaliste Benton-Banai implique la revendication du caractère sacré et fondateur du mythe. Ce dernier n'est alors pas considéré prioritairement pour sa fonction étimologique, mais pour la transmission de certaines valeurs fondatrices du Midewiwin – l'harmonie, la coopération et le sacrifice de soi – perçues comme étant en opposition avec celles de la société coloniale. Récit sacré, l'épisode du déluge est avant tout présenté comme un *ekinama'diwin*, c'est-à-dire un enseignement pour faire face aux difficultés culturelles et sociales contemporaines.

L'étude comparée du contexte culturel et politique auquel doivent respectivement faire face les deux auteurs montre les limites de la méthode analytique de Lévi-Strauss. Afin de dépasser la simple analyse structurale des mythes, celui-ci (2008 : 1429) recommande de revenir « aux pratiques et aux croyances d'une société déterminée qui peuvent seules nous renseigner sur les relations qualitatives » des éléments des mythes. Cependant, quand ces pratiques et croyances sont multiples, voire opposées, comme c'est le cas dans le contexte contemporain, il ne peut y avoir une unique interprétation du mythe. La multiplicité des interprétations, au cours de l'histoire et dans le contexte contemporain, est révélatrice des différentes stratégies employées par les

Anishinaabeg pour répondre aux conditions culturelles et politiques de leur temps. Il serait tentant de ne voir dans la version de Peter Jones qu'une preuve de l'acculturation de certains membres de la nation anishinaabe et d'une dépossession culturelle par le biais d'un remplacement progressif des *aadizookaanag* par le texte biblique. Cependant, tout comme Edward Benton-Banai, Peter Jones représente l'une des premières générations d'Anishinaabeg à mettre par écrit les caractéristiques de sa nation afin de poursuivre la stratégie qu'il juge la plus à même de répondre aux dysfonctionnements sociaux dont il est témoin. L'interprétation traditionaliste d'Edward Benton-Banai représente une autre alternative à cette même volonté de faire face aux difficultés auxquelles sont confrontés les Anishinaabeg. En réaffirmant la valeur sacrée du mythe et de ses enseignements, l'auteur participe d'un mouvement de réappropriation culturelle, nécessitant tant de retrouver des mythes « traditionnels » que d'en créer de nouveaux. Les problématiques contemporaines dans lesquelles s'inscrit l'action de Benton-Banai obligent à repenser les fonctions du mythe. En cherchant à redonner une place aux récits dans le paysage mythique contemporain et à retrouver un public prêt à en recevoir les enseignements, l'auteur donne à l'*aadizookaan* une nouvelle fonction, inscrite dans un processus de guérison et une quête de fierté identitaire. Les récits « traditionnels » publiés au XX^e siècle par Edward Benton-Banai comme par Basil H. Johnston deviennent ainsi, à leur tour, sujets à réappropriation et réinterprétation par les Anishinaabeg du XXI^e siècle, permettant de forger un discours sur la culture de la nation anishinaabe dans le monde contemporain.

Remerciements

Nous remercions tout particulièrement Catherine Foisy, Sébastien Brodeur-Girard et David Brodeur pour leur aide dans la rédaction de cet article. Nous remercions également Laurent Jérôme, qui nous a donné les outils pour construire notre analyse.

Bibliographie

- ANGEL, Michael. 2002. *Preserving the Sacred : Historical Perspectives on the Ojibwa Midewiwin*. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- BENTON-BANAI, Edward. 1980. *A Culture Based Needs Assessment*. St. Paul : Red School House / Washington : Indian Education Program, Office of Elementary and Secondary Education.
- . 2010 [1988]. *The Mishomis Book : The Voice of the Ojibway*. Minneapolis : University of Minnesota Press / Indian Country Communications.
- BOUSQUET, Marie-Pierre et Robert CRÉPEAU (dir.). 2012. *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris : Karthala.
- COPWAY, George. 1972 [1850]. *The Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway Nation, by G. Copway, or Kah-ge-ga-gah-gowh, Chief of the Objibway Nation*. Toronto : Coles Pub. Co.
- CRÉPEAU, Robert. 1994. « Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil méridional ». *Religiologiques*, no 10 (automne), p. 143–157.
- DESAULNIERS TURGEON, Sébastien. 2010. « Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec ». Mémoire de maîtrise. Montréal, Université de Montréal.
- GÉLINAS, Claude et Guillaume TEASDALE (dir.). 2007. *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*. Paris : L'Harmattan / Québec : In Situ.
- GOULET, Jean-Guy A. 2012. « Le lien inaliénable entre le Créateur et les Premières Nations. Une dimension méconnue des affirmations identitaires au Canada et au Québec ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, sous la dir. de Marie-Pierre BOUSQUET et Robert CRÉPEAU, p. 25–61. Paris : Karthala.
- GRANT, J. W. 1984. *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*. Toronto : University of Toronto Press.
- GROSS, Lawrence W. 2003. « Cultural Sovereignty and Native American Hermeneutics in the Interpretation of the Sacred Stories of the Anishinaabe ». *Wicazo Sa Review*, vol. 18, no 2, p. 127–134.
- HALLOWELL, A. Irving. 1960. *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*. New York : Columbia University Press.
- HENNEPIN, Louis. 1689. *A Continuation of the New Discovery of a Vast Country in America*. London : M. Bentley et al.
- HOFFMAN, Walter J. 1891. *The Mide'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa. Seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1885–1886*. Washington : Government Printing Office.

- JOHNSTON, Basil H. 1976. *Ojibway Heritage*. Toronto : McClelland and Stewart.
- . 1991. « Is That All There Is ? Tribal Literature ». *Canadian Literature : A Quarterly of Criticism and Review*, no 128 (spring), p. 54–62.
- JONES, Peter. 1861. *History of the Ojebway Indians. With Especial Reference to their Conversion to Christianity*. London : A.W. Bennett.
- LAFFITAU, Joseph-François. 1983 [1724]. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris : François Maspero.
- LANDES, Ruth. 1968. *Ojibwa Religion and the Midéwiwin*. Madison : University of Wisconsin Press.
- LAUGRAND, Frédéric et Denys DELÂGE. 2008. « Introduction. Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, nos 2/3, p. 3–12.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008 [1991]. *Histoire de lynx*. Dans *Œuvres*, sous la dir. de Vincent DEBAENE *et al.*, p. 1265–1479. Paris : Gallimard.
- MARTIN, Carol. 2009. « Thoughts from a Born-again Pagan ». *SooToday.com*, 13 septembre. Récupéré le 30 novembre 2014 de http://www.sootoday.com/content/news/full_story.asp?StoryNumber=41570.
- MCIVOR, Colleen. 2013. « *Gikinoo'amaagowin Anishinaabeg* (Teaching the Anishinaabe People) ». Mémoire de maîtrise. Winnipeg, University of Winnipeg.
- SERVAIS, Olivier. 2005. *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas : histoire et ethnologie d'une rencontre, XVII^e–XX^e siècles*. Paris : Karthala.
- . 2008. « Identités amérindiennes et bricolage symbolique : le cas des missions jésuites auprès des Amérindiens ojibwa au XIX^e siècle ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 1, no 5, p. 85–104.
- SINCLAIR, Niigonwedom James. 2010. « Trickster Reflections. Part I ». Dans *Troubling Tricksters : Revisioning Critical Conversations*, sous la dir. de Deanna REDER et Linda M. MORRA, p. 21–58. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- SMITH, Donald B. 2003. « Jones, Peter ». *Dictionary of Canadian Biography*. Volume 8. Toronto : University of Toronto / Québec : Université Laval. Récupéré le 30 novembre 2014 de http://www.biographi.ca/en/bio/jones_peter_8E.html.
- WARREN, William W. 1885. *History of the Ojibwa Nation*. St. Paul : The Minnesota Historical Society.
- WILLMOTT, Cory. 2016. « Anishinaabe Doodem Pictographs : Narrative Inscriptions and Identities ». Dans *Together We Survive : Ethnographic Intuitions, Friendships, and Conversations*, sous la dir. de John S. LONG et Jennifer S. H. BROWN, p. 130–168. Montréal / Kingston : McGill–Queen's University Press.

Abstract : This article presents a comparative study of two anishinaabeg stories involving the destruction of humankind by a flood, followed by a recreation. While the Anishinaabeg convert Reverend Peter Jones publishes in the 19th century for British Christian readers, Edward Benton-Banai writes in the 20th century to reclaim his identity and assert cultural sovereignty. Both versions, studied here in terms of dynamics and transformation, show that the meaning of the myth is inseparable from the cultural and religious anishinaabeg context. While Jones makes a Christian interpretation of the story, considered a corrupted version of the biblical text, Benton-Banai espouses the sacred nature of its teachings from a traditionalist perspective. However, both interpretations partake of the same readiness to deal with the challenges Anishinaabeg people face. The function and the meaning of the story are thus constantly renewed, a testimony to the multiplicity of existing religious positions.

Keywords : Anishnaabeg, First Nation, Midewiwin, traditionalism
