

ONDSKA HOS MI'KMAQ

— ETT KULTURELLT OCH HISTORISKT FÄRGAT BEGREPP

ANNE-CHRISTINE HORNBORG

Att spåra begreppet ondska hos en av Kanadas First Nations, mi'kmaq, blir i denna artikel en resa i tid och rum med varierande tillgång på material och röster att lyssna till. Begreppet färgas av den kulturella kontext det bäddas in i, av vem som definierar och vem som definieras. Kolonisatörernas historiska demonisering av mi'kmaqs kosmologi som djävulsdyrkan kan vändas och istället bli mi'kmaqs demonisering av dagens hegemoniska kultur som inte visar respekt för mi'kmaq eller delar med sig av storsamhällets överflöd. Ondska som ett abstrakt begrepp diskuteras således här som ett kontextualiserat och tidsbundet fenomen som framträder i dialoger som strategiskt används inom olika maktdiskurser.

Nyckelord: begreppet ondska, mi'kmaq, jägare och samlare, mission, kolonialt förtryck, reservatslivet

När jag först fick frågan om att bidra med en artikel under temat *ondska* med fokus på föreställningar om detta begrepp hos en kanadensisk «indiangrupp» (Mi'kmaq¹ First Nation) vars livsvärldar jag studerat både under olika historiska perioder och i nutid var min första tanke att det är en omöjlig uppgift. Jag såg flera problem torna upp sig. Begreppet är för det första behäftat med kulturella bilder, som kristna föreställningar, vilka färgar forskarens sökande efter motsvarigheter i en annan kulturkrets, i detta fall hos små grupper som traditionellt levde som jägare och samlare. För det andra ska begreppet synliggöras i en praktik,

men vikten av att rätt utföra specifika handlingar kan vara mer i centrum än ett teologiskt system. Praktiken blir således här startpunkten, det vill säga att bryta mot tabun eller «fuska» med rituella åtaganden är det som genererar ondska mer än tanken på att det finns en ond kraft i sig som styr fel beteende. För det tredje kan det empiriska fält jag rör mig i, mi'kmaqs livsvärld, inte essentialiseras till en «indiankontext» utan denna kontext måste sättas in i tid och rum. «Indianer» är ett samlingsnamn på olika folkslag som skapats i väst av koloniserare och säger ingenting om de grupper som befolkade nord- och sydamerikanska kontinenten. Grupperna kunde under de första kontakterna med väst leva i löst sammansatta små band som nomader eller i större byar och städer som bofasta åkerbrukare, vilket påverkade deras föreställningar om kosmos och utformandet av den rituella praktiken. För det fjärde har vi har ingen kännedom om mi'kmaqs liv innan de första missionärerna kom på 1600-talet, då gruppen saknade skriftspråk och berättelser traderades muntligt. Den enda chansen är att försöka med kritisk blick destillera fram en mi'kmaqs föreställningsvärld som kan finnas som insprängda berättelser i texter skrivna av missionärer, äventyrare, handelsmän eller koloniala administratörer. För det femte så innebär mi'kmaqs möte med den kristna missionen att några konverterade och anammade västerländska bruk. Därför ser vi redan när mi'kmaq gör sin röst hörd i de tidiga texterna en influens av de bibliska berättelserna och den bibliska tankevärlden. Rör vi oss framåt i tiden och till dagens reservatsvärld så har storsamhällets assimileringförsök, inte minst de traumatiska erfarenheterna från internatskolorna (Residential Schools), starkt präglat reservatslivet och referenser till dessa lyfts ofta fram som exempel på ondskefulla handlingar och strukturellt, kolonialt förtryck. De moderna berättelserna om ondska står därför i en tydlig dialog och relation till det hegemoniska samhället.

Jag ska i denna mångfald av infallsvinklar försöka göra några nerlag för att diskutera ondskans problematik. Var hittas föreställningar om ondska hos mi'kmaq i alla kontexter som här erbjuds – börjar begreppet formas hos mig som forskare som fått i uppgift att spåra föreställningen, finns det som ett generellt begrepp att avkoda genom

nedslag i olika historiska och kulturella kontexter eller kan vi bara konstatera att ondska är ett kulturellt begrepp som olika folkgrupper valt hur det ska definieras? Och för att smula sönder sökandet ytterligare – finns det ens som ett enhetligt begrepp inom en folkgrupp?

När det gäller begrepp och deras översättbarhet till andra kulturella kontexter är det inte bara ett problem för dagens forskare utan redan under 1600-talet ställde detta till huvudbry för missionärerna:

... all their conceptions are limited to sensible and material things; there is nothing abstract, internal, spiritual or distinct. *Good, strong, red, Black, large, hard*, they will repeat to you in their jargon; *goodness, strength, redness, blackness*—they do not know what they are. And as to all the virtues you may enumerate to them, *wisdom, fidelity, justice, mercy, gratitude, piety*, and others, these are not found among them at all except as expressed in the words *happy, tender love, good heart*. Likewise they will name to you a wolf, a fox, a squirrel, a moose, and so on to every kind of animal they have, all of which are wild, except the dog; but as to words expressing universal and generic ideas, such as *beast, animal, body, substance*, and the like, these are altogether too learned for them.... In short we are still disputing, after a great deal of research and labor, whether they have any word to correspond directly to the word *Credo*, I believe. Judge for yourself the difficulty surrounding the reminder of the symbols and fundamental truths of Christianity.

Med dessa ord i åtanke från jesuiten Pierre Biard och Port Royal (dagens Annapolis i Nova Scotia), där han i januari 1612 ([1959]: 11–13) reflekterar över den franska missionen hos mi'kmaq, inleder jag nu min spaning efter ondskan och börjar i historisk tid genom att kort presentera något av det källmaterial vi har.

VILKA KÄLLOR HAR VI?

När fransmännen och engelsmännen började korsa Atlanten till Kanada stötte de tidigt på kanadensiska mi'kmaq. Gruppen levde ett rörligt liv

längs med kusterna och i skogarna, främst i dagens Nova Scotia. De var organiserade i små band som levde av jakt och fiske, vilket präglade den rituella praktiken och föreställningarna om landskapet och andra invånare som också befolkade detta: bäver, lom, älg och andra djur.

Det är ingen lätt uppgift att i de tidiga texterna spåra mi'kmaqs syn på ondska som jägare och samlare då gruppens röst endast blir hörd genom olika koloniserarens pennor. Vi hör heller ingen helt samstämmig röst utan olika texter färgas av koloniserarens intentioner och personligheter. Från början 1600-talet kan vi läsa om hur en advokat från Paris, Marc Lescarbot, gör Atlantresor till Port Royal för att lämna vad han ser som ett korrupt Frankrike. Han sätter nu förhoppningar på att kolonin «Det Nya Frankrike» ska byggas upp som ett bättre alternativ (Biggar 1928: x). Ungefär samtidigt anländer jesuitmissionärer, som skriver *Relationer* (årliga rapporter) till sina överordnade om upplevelsorna att konvertera det nya landets hedningar. En av dem, Pierre Biard, var mycket mer pessimistisk än landsmannen Lescarbot om en potential hos ursprungsbefolkningen att lära fransmännen något om kultur och goda seder, utan klagar ofta på gruppens traditioner och vanor. I mitten av 1600-talet finns texter från en handelsman, Nicolas Denys, som beskriver ett samhälle i snabb förändring. Speciellt chockerades han över alkoholbruket hos mi'kmaq (1672 [1908]: 444). Även franciskanerna bedrev mission i provinsen. En av dem, Chrestien Le Clercq, var mer positiv än Biard till mi'kmaq och han lägger ofta eleganta tal i munnen på dem för att visa att de inte är «vildar» (1691 [1968]: 103). Men för att de skulle bli civiliserade ansåg Le Clercq att en konvertering till den kristna läran var nödvändig.

Lite senare, i mitten av 1700-talet, skulle en katolsk präst, Pierre Maillard, anlända till provinsen. Han lärde sig snabbt att tala mi'kmaq och vann därmed ett stort förtroende i gruppen. En av hans uppgifter var att medla i konflikten mellan mi'kmaq och engelsmännen, som vid denna tid besegrat fransmännen i striden om den nya kolonin. Förutom att han vann mi'kmaqs förtroende i deras hårda kamp mot det brittiska styret så utvecklade han en bildskrift som Le Clercq påbörjat under slutet av 1600-talet. I Maillards bok hittar vi böner, delar av evangeliet och

sånger som icke-läskunniga mi'kmaq kunde använda sig av med hjälp av speciella läsare, så kallade captains (Hornborg 2002: 239). Maillards mission och bönbok fick stor betydelse för den fortsatta katoliceringen av mi'kmaq. Idag räknar de flesta mi'kmaq sig som katoliker.

Det var först under den senare delen av 1800-talet som mi'kmaqs muntliga tradition samlades in och dokumenterades. De två viktigaste källorna är Silas Rands *Legends of the Micmacs* (1894 [1971]) och Charles Lelands *The Algonquin Legends of New England* (1884). Även om dessa källor sätter mi'kmaqs muntliga tradition i centrum präglas de av insamlarnas intentioner och personligheter. Rand arbetade som missionär i 40 år i Nova Scotia för att försöka omvända katolska mi'kmaq till protestantiska läran. För att lyckas med sin mission lärde han sig språket och tillbringade långa perioder i mi'kmaqs wigwam. Genom dessa besök blev han bekant med gruppens muntliga tradition, som nu för första gången mer systematiskt nedtecknades. Han försökte ofta se paralleller mellan mi'kmaqs historier, kristendomen och bibliska gestalter:

Now whether those legends have to some extent the traditional reminiscences of God's dealings with mankind of old for their basis, or whether they are pure inventions, they show the bent of the human mind, and that the Divine Revelation is in harmony with man's necessities and the promptings of his nature (Rand 1894 [1971]: 81).

Charles Leland var inte som Rand missionär utan kan beskrivas som tidig amatöretnolog innan professionella etnologer skulle befolka det folkloristiska fältet. Han var starkt influerad av romantikens idéer om en folksjäl och det var inte i Tennysons, Longfellow eller Thoureaus texter som han fann den nordamerikanska folksjälen utan i ursprungsbefolkningarnas berättelser. Därför drevs han av en ambition att samla in algonkinlegender innan de riskerade att försvinna när olika indiangrupper skulle assimileras till ett västerländskt levnadssätt: «I believe that when the Indian shall have passed away there will come far better ethnologists than I am, who will be much more obliged to me for collecting raw material than for cooking it» (Leland 1884: iv).

I början av 1900-talet kommer de första etnograferna till provinsen och de ger nya källor till mi'kmaqs livsvärld. En av monografierna skrivs av Wilson Wallis och hans maka Ruth, *The Micmac Indians of Eastern Canada* 1955 och bygger på Wilson Wallis fältarbete 1911–1912 och ett kort återbesök tillsammans med hustrun 1953. Ambitionen var här att försöka vaska fram «ursprungskulturen» från de etnografiska data som fanns att tillgå i början på 1900-talet. Etnografin skulle under 1960-talet delvis förlora intresset för att systematiskt dokumentera och samla in traditionella berättelser och mer inrikta sig på identitetskonstruktion och politiska frågor.

MI'KMAQ SOM JÄGARE OCH NOMADER: ONDSKA I DE TIDIGA TEXTERNA

Mi'kmaqs kosmologi som nomadiserade jägare skulle enligt äldre religionshistoriska forskarlitteratur kunna klassificeras som animistisk, en «primitiv» ursprungsreligion med ett besjälut universum. Men idag det gamla värdeladdade ordet omvärderats och nya sätt att beskriva denna föreställningsvärld har vuxit fram (se t.ex. Bird-David 1991, Viveiros de Castro 1998, Hornborg 2006). Riterna var orienterade till gruppen och försörjningen och ombesörjdes av religiösa specialister. Det framträder tydligt i missionärstexterna att här möts två olika kulturella system, där det är nedtecknarnas version som sätter sin prägling på värderingarna av den «Andres» livsvärld. Biard klagar över omöjligheten att missionera då mi'kmaq saknar ord som helig, välsignad, ängel, sakrament, tro. Istället kunde han till sin förtret bli förlöjligad i sina predikningar och till och med avfärdad (Biard 1616 [1959]: 197). Han hade också problem med sina egna landsmän i församlingen, sjömännen, som han ansåg hysa några mycket enkla föreställningar om Gud och för övrigt mest ägna sig åt svordomar och blasfemi. Biard menade (1612 [1959]: 7–8) att de förledde mi'kmaq, som de umgicks flitigt med, och de verkade sett ett nöje i att lära dem svordomar och fula ord.

Biards jesuitbroder Joseph Jouvincys historiska rapport i början av 1700-talet om tidiga möten med mi'kmaq 1611–1613 visar på de kulturella hinder missionärerna såg i sitt arbete: «There is among them no

system of religion, or care for it. They honor a Deity who has no definite character or regular code of worship. They perceive however, through the twilight, as it were, that some deity does exist» (Jouvency 1710 [1959]: 287, jfr L'Allemant 1626 [1959]: 203, Lescarbot 1609 [1928]: 161). Missionärerna uppfattade inga tecken på vad de såg som religion: tempel, heliga skrifter och riter utan underkände istället mi'kmaqs religiösa liv som bestående av vissa danser, häxkraft och trollformer (Biard 1611a [1959]: 75 jfr Lescarbot 1609 [1928]: 174). Mi'kmaq religion och riter förklarades således som uttryck för förvridna falska idéer och som djävulsdyrkan.

Trots att missionärerna underkände mi'kmaqs gudavärld och riter som hedniska eller okunskap, så skymtade de ändå en föreställningsvärld, om dock annorlunda och ondskefull. Ondskan blev med andra ord definierad av de tidiga missionärerna som den föreställningen som inte omfattade deras egen gudsbild utan istället uttryckte ondskefull avgudatro: «They call some divinity, who is the author of evil, 'Manitou', and fear him exceedingly» (Jouvency 1710 [1959]: 287, jfr Denys 1672 [1908]: 417). *Manitou* som namn på den suprahumana kraften hittar vi hos algonkintalande indianfolk, vilka mi'kmaq tillhör. Ett annat namn var *buoin*, som också mi'kmaqs religiösa specialister kallades (Wallis & Wallis 1955: 156). Biard skriver (1616 [1959]: 133) att enligt mi'kmaq själva har de en gud, men de har inget namn för denne mer än solen (Niscaminou) och det är ingen kraft som de dyrkar eller ber till. Men att dyrkan till solen inte skulle förekommit hos dem motsägs av Le Clercq, som skriver (1691 [1968]: 143) att solen ständigt varit i centrum för deras tro och praktik.

Missionärernas syn på manitou som en ondskefull kraft som mi'kmaq fruktade betyder inte att mi'kmaq själva applicerade motsatspolerna ont och gott i denna «kraft». Mi'kmaqs liv verkade vara mer centrerat på att utföra riterna rätt än teologiska betraktelser. Taburegler hölls strikt, annars kunde individen råka illa ut. Denys beskriver (1672 [1908]: 418) hur en mi'kmaq drabbats av sjukdom då han inte visat sedvanlig respekt, det vill säga att han utfört vissa riter och offer, när han passerade vissa platser. Den sjuke kunde endast räddas genom att ma-

nitou (enligt Denys djävulen, *ibid*), som besatt honom, drogs ur hans kropp genom att visa riter utfördes. Viktiga sammankomster var annars stora fester (tabagie) med rituella danser och sång och drömmar användes ofta för att tolka olika skeenden (Lescarbot 1609 [1928]: 175). Missionärerna anade att de rituella danserna och sångerna var en betydelsefull del av mi'kmaqs religiösa liv med dessa religiösa praktiker klassificerades dock av européerna som rena djävulsinvokationer och drömmarna som orsakade av djävulen (*ibid*, jfr Biard 1616 [1959]: 131, Le Clercq 1691 [1968]: 227).

Riterna utfördes också för att garantera god jaktlycka eller hantera konflikter med andra grupper. Deras betydelse för det goda livet och för att motverka det som kunde hålla detta tillbaka behöver inte betyda att det fanns en föreställning om en friställd, straffande, ond makt. Missionärernas predikan om ett helvete för fallna själar verkar inte haft en motsvarighet i mi'kmaqs föreställningsvärld utan döden betraktades mer som en fortsättning av vardagslivet med fester, jakt och dans fast på en annan plats (Jouvency 1710 [1959]: 287). Gravgåvor som den döde skulle ha med sig i nästa liv var därför vanliga i början av 1600-talet (Lescarbot 1609 [1928]: 328, Biard 1616 [1959]: 131). Detta bruk togs sedan bort och försvann i slutet av århundradet (Denys 1672 [1908]: 460). Missionärernas försök att skrämma hedningarna med ondskan lokaliserad till en plats där förtappade hedningar skulle få lida alla djävulska kval i nästa liv fick däremot inget gehör hos mi'kmaq:

When they first heard of the eternal fire and the burning decreed as a punishment for sin, they were marvelously impressed; still, they obstinately withheld their belief because, as they said, there could be no fire where there was no wood; then, what forests could sustain so many fires through such a long space of time? This absurd reasoning had so much influence over the minds of the savages, that they could not be persuaded of the truth of the gospel (Biard 1611b [1959]: 173).

Trots att missionärerna tillskrev mi'kmaq syndfulla egenskaper som egoism och ledda av djävulen kan vi i texterna se att gruppen försvarar

sig mot dessa beskrivningar och kritiserar istället det de uppfattar som negativa drag hos kolonisationsatorerna:

They consider themselves better than the French; 'For', they say, 'you are always fighting and quarreling among yourselves; we live peaceably. You are envious and are all the time slandering each other; you are thieves and deceivers; you are covetous, and are neither generous nor kind; as for us, if we have a morsel of bread we share it with our neighbor' (ibid: 173).

Missionären Biard betecknar detta tal som självgodhet och skryt från mi'kmaqs sida, men många textställen visar att moralen var grupporienterad mer än inriktad på att tillskriva individen ondskefulla drag och straffa denne. I de små jägargrupperna var det inte önskvärt med konflikter utan samarbete krävdes. Det som missionärerna såg som onda handlingar eller intentioner hos individen kunde istället mötas med gåvor: «If they suspect that any one seeks to accomplish an evil deed by means of false pretenses, they do not restrain him with threats, but with gifts» (Jouveney 1710 [1959]: 275). Detta drag av att komma fram till konsensus mer än att individen skulle ställas till svars såg missionärerna som ett hinder i missionsarbetet: «For what can one do with those who in word give agreement and assent to everything, but in reality give none?» (ibid: 275).

En person som ofta tillskrevs ondska och djävulsdyrkan var den religiösa specialisten i mi'kmaqgruppen, främst män men det fanns även kvinnor som var verksamma. Beteckningen på denna person varierar i texterna. Biard (1616 [1959]: 119) och Lescarbot (1609 [1928]: 173) använder ordet *autmoin*, Le Clercq (1691 [1968]: 217) *bouhinne*, Rand (1894 [1971]: xliii) *booöin*, även *boooïn*, och Wallis & Wallis (1955: 156) *buoin*. *Pilotoys* är en baskisk beteckning (Biard (1616 [1959]: 119).² Jesuiten L'Allemant skriver (1627 [1959]: 203): «Among them there are persons who make a profession of talking to the Devil». Denne religiöse specialistens riter verkar ha varit centrala för gruppen, så central att Biard menar (1616 [1959]: 131) att den enda religionen mi'kmaq har är «the tricks and charms of the Autmoins». Ofta tillkallades *buoin*

vid sjukdom och missionärerna fick då bevittna hur helanderiter utfördes. Vi vet inte hur mi'kmaq föreställde sig sjukdomsorsaken men av missionärernas beskrivningar så utförde buoin ett slags utdrivningsrit vilken avslutades med att denne gick undan för att drömma och i drömmen se resultatet av utdrivningen (Lescarbot 1609 [1928]: 175, jfr Denys 1672 [1908]: 418). Den kraft som buoin försökte fördriva ur den sjuke genom att suga där det gjorde ont, blåsa eller avge rituella yttranden ges olika namn av missionärerna: «Satan is furious», «wicked Lucifer has been killed», «the killing of Belzebub» eller «he has something of Devil in him» (Biard 1616 [1959]: 119–121, jfr Le Clercq 1691 [1968]: 218).

Det fanns också ett intresse hos missionärerna att rapportera hem till sina överordnanden om att missionsarbetet var lyckosamt. Eftersom buoin var missionärernas främste motståndare var det viktigt att förmedla att deras makt försvagats genom missionen. Biard skriver (1616 [1959]: 131) sålunda att omvända mi'kmaq tackar fransmännen för att de befriat dem från villfarelse och trolldom. Till exempel förklarar en av hövdingarna Membertou (som också tilltalades autmoin) för Biard (ibid.) hur djävulen visat sig för honom flera gånger, men det har han sluppit efter konverteringen till katolicismen.

ONDSKA I 1800-TALETS INSAMLINGAR AV MI'KMAQS MUNTliga TRADITION
När Silas Rand påbörjar sina nedteckningar av mi'kmaqs muntliga tradition i mitten av 1800-talet står gruppen i en brytningsperiod mellan livet som nomadiserade jägare och bofasthet i reservaten. De har i flera århundraden varit mål för den franska missionen, vilket avspeglar sig i tanken att nu framträder två krafter i den mi'kmaqiska panteonet, en ond och en god. Rand skriver (1894 [1971]: xliii) att nordamerikanska indianstammarna tror på en övernaturlig kraft, en «Great Spirit», det godas ursprung, men också på en ond kraft, som de säger sig tidigare dyrkat. Manitu eller Menedu är namn (läs här algonkinernas namn [min anm.]) för «Den Store Anden» (enligt Rand troligen samma namn men dialektala skillnader) och de adderar god eller ond för att visa på olika

sidor av denna «kraft» (ibid.). Detta är intressant då det inte tidigare funnits en personifierad ondskan i mi'kmaq's föreställningsvärld (Wallis & Wallis 1955: 146). Rand ger flera mi'kmaqnamn för den goda kraften: *Nixkam* («grandfather» eller alltings ursprung), *Nesulk* (skaparen), *Ukchesakumou* (den store hövdingen). Däremot likställs *Mundu* på 1800-talet hos mi'kmaq med djävulen (ibid.). Om *Mundu* enligt Rand är densamme som Manitu eller Menedu kan vi tolka detta på åtminstone två sätt. Manitu tillskrivs nu, vid sidan sin goda kraft, även en ond, straffande sida eller har den onda kraften skiljts ut från Manitu och blivit en självständig, ond kraft, *Mundu*.

Rand beskriver (1850: 31–33) hur Mi'kmaq skolats in i katolicismen och kristna tankar. Han refererar till den franske katolske prästen Pierre Maillard och hans framgångsrika mission på 1700-talet. Mi'kmaq går nu regelbundet i kyrkan och bruket att göra korstecken är vanligt förekommande. När någon avlidit ber man om lindring mot skärselden. En mi'kmaq berättar att när han är ensam i skogen tänker han på sina synder och ber till Gud och Guds moder. Mi'kmaq har tagit fasta på kyrkans syndbegrepp och internaliserat ondskan som en individuell egenskap som individen själv ska ta ansvar för mer än att han eller hon skyddas av gruppens riter. Protestanten Rand passar också på att raljera (ibid: 33) mot det han ser som katolsk villfarelse: att be till Guds moder – «the folly of praying to a woman or to any other creature».

Mi'kmaq tror fortfarande på att det finns människor som besitter magiska krafter, men buoin har nu tydligt demoniserats och omtalas som «trollkarl» eller «ond ande» i pakt med djävulen (Rand 1894 [1971]: 152). Buoin's tidigare förmåga att rätt utföra de riter som behövdes för att få god jaktlycka kan även framställas på ett negativt sätt: de kan med «häxkraft» göra så att villebrådet uteblir (ibid: 46):

These men were everywhere the most formidable opposers of Christianity ... The Indian of Nova Scotia now believes *mundu abogunumuae* (that the devil helped those fellows); but he has no doubts of the reality of their powers. The devil, he will assure you, is very strong. The ancient *boowin* could, he firmly believes, fly through the air (even without a broom-stick),

go down through the earth, remain under water as long as he chose, transform himself into an animal, and do all the other feats of witchcraft which our forefathers, as well as learned divines of Salem, in Massachusetts, attributed to the poor old women of their day (ibid: xliii–xliv).

Rands referenser till häxjakten i Salem, Massachusetts i slutet på 1600-talet, då oskyldiga kvinnor anklagades vara häxor och dödades, visar hur hans egen tolkningsram om ondska även appliceras på mi'kmaq buoin. Djävulen kan dyka upp i hans insamlade mi'kmaqberättelser. I berättelsen om *The boy that was transformed into a horse* säljer en man, då han blivit erbjuden en stor summa pengar och inte kan försörja sin stora familj, sitt barn till en man som liknas med djävulen (ibid: 30). Berättelsen visar också hur mi'kmaq tvingats in i reservat och begränsats i sina möjligheter att fritt jaga i provinsen, då nybyggarnas odlingar satte stopp för detta. Pengar har blivit valuta för att överleva även hos dem. Rands slutkommentarer (ibid: 33) är också intressanta att notera. Han menar att ord som ängel, djävul och bönbok visar på moderna föreställningar, men det gör inte berättelsen enligt honom mindre intressant. Rand vill visa att den kristna läran har haft framgång och anammats av mi'kmaq själva i deras tankar på en Gud som kan skicka straff genom utebliven jaktlycka eller att det finns en belöning att vänta i livet efter döden. Umbäranden i detta liv och ett rättfärdigt leverne kan belönas i det kommande paradiset (ibid: 47, 124). Föreställningar om ett evigt straff skiljer sig här sålunda från 1600-talets tidiga skildringar, där mi'kmaq till och med drev med missionärerna om tanken på ett brinnande helvete.

Den andre insamlaren av mi'kmaqberättelser, Charles Leland, hade inte som Rand en ambition att missionera hos mi'kmaq om kristendomens överlägsenhet över hednisk tro. Han (ibid: 367) skriver också mycket kritiskt om den katolska missionen: «The Roman Catholic has taught the Indian that all sorceries and spells except his own are of the devil». Han hade istället inspirerats av romantikernas tankar om folksjälens och jämför mi'kmaqberättelserna med andra länders folklore och «folksjäl». Ofta återkommer han (1884: 1 ff.) till likheter mellan dessa

och den fornnordiska mytologin och menar att dessa likheter till och med kan vara rester av tidiga kontakter med vikingar (1884: v). Leland vill visa att det är hos «indianerna» och inte de europeiska nybyggarna som kontinentens äkta och sanna «folksjäl» hittades. Han smädar (ibid: 67) därför de klassiska amerikanska naturförfattarna som Henry Thoreau med «Such a writer can, indeed, peep and botanize on the grave of Mother Nature, but never *evoke* her spirit».

Lelands mål blir att väva samman olika källor till en helgjuten duk med «indianen» som ett med naturen. Han lånar även delar av Rands manuskript till sina texter. Därför hittar vi i insamlingarna liknande texter om mi'kmaqs mytiska, ondskefulla personer. Ondskan i Lelands texter introduceras i mi'kmaqs panteon genom födelsen av ett tvillingpar, den mytiske kulturheron Glooskap (andra stavningar: Gluskap, Gloskap, Gloskap eller Kluskap) och dennes ondskefulle tvilling Malsumsis, den lilla vargen (ibid: 15–17). Malsumsis dödas av Glooskap men kommer att framträda den yttersta dagen när Glooskap ska brottas med världens onda krafter (ibid: 18). Här diskuterar Leland likheter med fenrisulven i Eddan och kallar mi'kmaqs folklöre för «the true Indian Edda». Men en närmare granskning av Lelands berättelser om den gode Glooskap och onde Malsumsis visar att han redigerat flera källor för att skaffa en enhetlig text (Parkhill 1997). Förutom lån från Rands insamlingar har text hämtats från en turistguidebok där källorna troligen var en vit guide och några maliseet (grannstam till mi'kmaq, ordet malsumsis kommer från maliseet). Vildmarksturer och «indianerna» hade vid denna tid blivit en växande turismnäring i Nova Scotia och bra historier behövdes för att sälja utflykter. Guideböckerna måste därför mer läsas utifrån dessa nya villkor än som «autentiska indianbeättelser». I maliseetversionerna beskrivs dessutom inte Malsumis som Kluskaps bror och i ingen av dessa få källor som finns beskrivs broderns inre natur som ond (ibid: 39–48).

ANDRA ONDA, MYTISKA VARELSER I MI'KMAQS FOLKLORE: KOOKWES OCH CHENOO

I Rands och Lelands insamlingar möter vi ett animerat universum som ständigt visar på olika former av skepnadsskiften. Buoin behärskar förvandlingskonsten och blir en viktig länk mellan de olika världar som beskrivs. Som förvandlingsspecialist och medlare är han både fruktad och aktad och i berättelserna finns både beskrivningar av olika buoin som hjälpare eller farliga. Men i Rands och Lelands texter och senare de tidiga etnografernas, får vi också kännedom om andra mytiska varelser i mi'kmaqs folklore, en del ondskefulla och fruktade. Dessa hittas inte i missionärernas texter vilket kan ha flera orsaker. För det första var missionärerna inte intresserade av att dokumentera mi'kmaqs folklore. För det andra var det viktigt att främst demonisera de personer eller föreställningar som var ett hinder för missionen. Därför lyftes buoin fram som ondskefulla varelser och deras rituella praktik hånades och sades verka i onskans tjänst.

Två varelser som beskrivs som fruktade är Chenoo och Kookwes (eftersom Leland lånade delar av Rands manuskript är berättelserna om dem i stort sett desamma). Chenoo beskrivs som en blandning av en man, odjur och demon, har ett hjärta av is och kommer från norr. Kookwes är en hårig jätte och liksom Chenoo en fruktad kannibal. Frågan som kan ställas är vilket förhållande mi'kmaq hade till dessa ondskefulla varelser. Fanns de endast som som fantasigestalter fångade i berättelsens ram eller var de mer än mytiska personer? De ingick i alla fall som viktiga delar i berättelser med moraliska poänger, fick liv i och genom berättelsen och spelade en viktig roll i att besjäla landskapet och de livsvillkor som gällde där.

I Rands (1894 [1971]: 183–184, se även Leland 1884: 365, 371) nedteckning *Story of a Kookwees* lurar den ondskefulla Kookwes några småpojkar som är ute för att jaga att han är en raphphöna. När pojken ska fånga vad de tror är ett jaktbyte blir de själva infångade av den människoätande kannibalen. Han försöker krossa de infångade pojkarnas skallar mot en sten, men förväxlar stenen med en myrstack så endast en av pojkarna dör. I tron att alla är dödade lägger Kookwees pojkarna

i en fångstbur, men på vägen till jättens hem lyckas pojkarna fly och undkommer att bli dödade. De återvänder till sitt hem, slår larm om den onde Kookwes framfart och får några män att ge sig av till förövarens hem och mördar honom.

I *Adventures with a Chenoo or Northman* (Rand 1894 [1971]: 190–199, Leland 1884: 233–246) beskrivs Chenoo som en naken gammal man med avgnagda läppar och skuldror. Han kommer in till en mi'kmaqfamilj som i sin rädsla för att bli uppätta beslutar sig för att behandla mannen så vänligt de kan. Godheten lönar sig och han hjälper sedan familjen mot andra Chenoo som kommer för att döda dem. När familjen flyttar söderut blir Chenoo svagare och döende av värmen. En präst tillkallas som lyckas med att kristna Chenoo och döper honom innan han dör «in the Catholic faith» (Rand 1894 [1971]: 198).

En orsak till att Chenoo var fruktad var att människor kunde förvandlas till denna best. I *An Indian turned into a Chenoo* (Rand 1894 [1971]: 246–249, Leland 1884: 233–236) använder en försmådd friare sig av växter och magi för att straffa en kvinna som avvisat honom. Flickan känner hur hela hennes inre långsamt förändras, hon blir våldsam och känner lusten att döda. Hon ber därför sina föräldrar att döda henne, de går henne till viljes, bränner hennes kropp och finner då att hennes hjärta frusit till is. I en annan berättelse (Rand 1894 [1971]: 250–252) förvandlas en man när han är i skogen med sina jaktkamrater. För att inte skada någon ber han sina jaktkamrater att lämna honom. När de senare återkommer med ytterligare några män är mannen borta och har försvunnit mot norr eftersom hans nu förvandlade isiga kropp behöver kylan.

ETNOGRAFERNAS DOKUMENTATION AV «KULTURFÖRLUST»

Den kristna tanken på en slutkamp, där det onda står mot det goda, bearbetades med tiden in i mi'kmaqs livsvärld. Glooskap, som förekommer först i Rands nedteckningar, formar i de tidiga texterna landskapet i Nova Scotia genom sina resor men konfronteras så småningom med den engelska kolonialmakten. Han sades ha försvunnit som ett svar på

de vitas ankomst och det svek han blev utsatt för då kolonisatörerna försökte fånga och döda honom (Rand 1894 [1971]: xlv). Reservats-systemets inrättande på 1830-talet blir mer och mer synligt i berättelserna. Mi'kmaq's påtvingande övergång från nomadlivet till bofasta reservatsbor och de fattiga villkor de fick leva under gör sig ständigt påmind. Inte bara Glooskap hade blivit utsatt för svek utan även mi'kmaq, som förlorat rätten till sitt land.

I Rands senare nedteckningar kan vi se hur Glooskap blivit en Messiasgestalt som ska återkomma för att rädda mi'kmaq från kolonisatörernas förtryck (ibid: 129). Striden mellan det onda och goda och Glooskap som en messiansk befriare framträder ännu tydligare i de etnografiska nedteckningarna i början av 1900-talet. Glooskap och Jesus smälter samman, samtidigt som Jesus får en dubbelnatur: «Gluskap is the same as Jesus Christ or the Thunder Christ. The Day Christ is the Devil» (Wallis & Wallis 1955: 332). När Wilson Wallis bevittnar en konflikt i reservaten Burnt Church 1911 berättade en mi'kmaq för honom (ibid: 154) att Glooskap (Wallis stavning Gluskap) en dag ska komma till deras undsättning och bekämpa ondska:

When the last day comes he will fight with the devil. If Gluskap wins, very good; if he loses, very hard will be our luck. If he wins, he will then go to hell, five times, to rescue people. If he loses it will be bad for us.

Även om de flesta mi'kmaq vid denna tid räknas som katoliker levde föreställningar om Glooskap kvar, om än inte lika levande som när Rand i mitten av 1850-talet påbörjade sina insamlingar. Rands insamlingar om Chenoo finns också i liknande versioner i Wallis samling (ibid: 343–345) men med stavningen Djenu. Även den fruktade Kookwes (Gugwes) finns omnämnd i berättelserna (ibid: 430). Nu är denne best mer oskadliggjord då han inte kan komma in på kristen mark, eftersom han dör om han ser en kyrka.

När etnografen Wallis, nu med hustru Ruth, återvänder 1953 till mi'kmaq är syftet att studera hur «extensive have been the loss of Micmac culture» sedan första besöket 1911 (Wallis & Wallis 1953: 3). Han

finner att moderniseringen med obligatorisk skolgång och nya försök att assimilera mi'kmaq till det kanadensiska storsamhället har fått som effekt att de gamla berättelserna bleknat. Gruppen är nu rotade som reservatsbor och moderniseringen i reservaten har påbörjats. Kristna högtider som julen firas med tomtar, gran och presenter. (ibid: 112). Den information Wallis kunde få om äldre bruk 1911 var nu bortglömd (ibid: 117) och han ser att den katolska kyrkan varit lyckosam i sin ackulturation av gruppen (ibid: 123). I kyrkan byggs det moderna samhället in där gudstjänster varvas med bingo och filmvisning. Skolgång från sju till elva års ålder är obligatorisk sedan 1920. Men Wallis pekar på att det fortfarande är stora brister i integrationen av mi'kmaq i samhället (ibid: 125).

KULTURELLT TRAUMA SOM STRUKTURELL ONDSKA

Med det romantiska intresset för «indiankulturen» hade Glooskapsberättelserna under slutet av 1800-talet hittat in i populärkulturen och skulle framöver nås av en bredare allmänhet. Storsamhällets författare skulle skapa egna versioner av mi'kmaqs berättelser och Glooskap kunde dyka upp i nyproducerade barnböcker, i TV-serier eller teaterpjäser (Hornborg 2001: 221–222, Parkhill 1997: 24–31). Malumsis får i dessa versioner spela en viktig roll som skaparen av ondskan. De populariserade och omarbetade berättelserna hittar senare en väg tillbaka in i reservaten och vävs där till nya berättelser. En mi'kmaq berättar att han nu som «pipe-carrier» vill värna om de gamla traditionerna och föra dessa vidare. Under sina universitetsstudier i religious studies hade han fått lära sig att det fanns olika element i olika religiösa traditioner som var jämförbara och lyfter här fram Malumsis och Skärselden. I hans berättelse dödas inte Malumsis av Glooskap utan blir herre i Mörkrets Kungarike. Personer måste vandra genom detta rike som ett straff, men de ska slutligen räddas av Gud och till gudsriket (Parkhill 1997: 136). Denna och liknande berättelser skulle fylla en viktig funktion för de nytraditionalistiska grupperna som växte fram under 1970-talet. Mi'kmaq plågas av kolonialt förtryck vilket skapar vrede och ondska

inom dem. De måste nu ta itu med detta inre «Malumsis rike» genom att återvända till den rätta vägen och följa sina traditionella ceremonier för att befrias. Dialogen med det hegemoniska samhället skymtar tydligt när berättaren vill understyka att mi'kmaq's kultur inte bygger på hierarkiska världar med helgon och änglar utan livet efter är en tillvaro där alla är jämställda (ibid: 137).

Glooskapsberättelsen av denne pipe-carrier bygger delvis vidare på hans rötter i den katolska traditionen. Samtidigt används element i den som en markering mot det hegemoniska samhället. Speciellt skulle de förhatliga Indian Residential Schools, som byggdes under 1900-talet över hela Nordamerikanska kontinenten, få symboliska mörka krafter, ondska och lidande. En insändare liknar skolan med helvetet och skriver i *Micmac News* 2 augusti 1978: «Dear Micmac News, I think it's a great suggestion to write about the Resi Hell Hole ... I spent seven frightening years there...» (citerat i Knockwood 1992: 23).

Det var i dessa internatskolor som indianbarn med hård disciplinering skulle assimileras till den vita kanadensiska kulturen. I mi'kmaq's fall byggdes en stor internatskola 1929 i Schubencadie i Nova Scotia, och tvåusen mi'kmaq-barn skulle till 1967 få sin utbildning där. Skolan drevs av en katolsk organisation, «Sisters of Charity», med en katolsk präst som rektor. Barnens vistelse där skulle generera plågsamma minnen hela livet, ett kulturellt trauma som fortfarande präglar reservatslivet. Detta trauma har blivit ett kollektivt minne som påverkar individens självuppfattning (Hornborg 2010, Eyerman 2001). Referenser till den förhatliga institutionen hittas i alla möjliga kontexter: vardagens samtal, massmedia, politiska tal, poesi. Under mina fältvistelser hos mi'kmaq fick Residential School personifiera ondskan, roten till dagens problem som drogmissbruk eller dysfunktionellt beteende («Schubie you know»).

Vardagslivet på skolan och plågsamma skolminnen har skildrats i *Out of the Depths* (1992) av mi'kmaqkvinnan Isabelle Knockwood, som kom till skolan som liten flicka 1936. Viktiga drag i mi'kmaqkulturen som sharing – att dela med sig – och berättarkonsten togs bort och ersattes med «a value judgement based on White middle class values»

(Knockwood 1992: 20, 15–16). Den katolske föreståndaren och nunnorna, som skulle representera kristen förlåtelse och kärlek, blev för Knockwood ondskan personifierad (ibid: 45). Rymmare kunde straffas med slag av en käpp och låsas in i trånga utrymmen. Fysiska straff kunde också utdelas om mi'kmaqspråket talades eller vid sängvätning. Kulturella skillnader, som att ett mi'kmaqbarn lärt sig att inte titta en auktoritet i ögonen, såg en nunna som oförskämt uppförande vilket straffades med slag.

Knockwood minns hur den rädsla som fanns hos barnen kunde manifestera sig i tron på farliga spöken och onda gengångare. En nunna, som en kväll själv blivit påverkad av barnens tal om mystiska steg i mörkret menade att det var gengångare som plågades i skärselden. Hon började be högt för dem och barnen: «Out of the depths I have cried unto thee O Lord. Lord hear my voice» (ibid: 101). Knockwood fasa växte än mer med denna bön – hon var nu säker på att även hon fanns i det mörka djupet och försökte få Gud att höra hennes plågade röst.

Enligt Knockwood fick vistelserna i Residential School flera effekter för mi'kmaq. Trots storsamhällets vision att skolgången en gång för alla skulle assimileras mi'kmaq i samhället är fortfarande många utan jobb och lever på socialbidrag i reservaten. Knockwood menar att många besöker idag kyrkan för att få tröst, några blev spelmissbrukare som drömmer om en högvinst för att få del av det goda livet. Drogniss bruket är utbrett och det har skapats en rädsla för närhet, då ingen fysisk beröring fanns på skolan mer än i bestraffningarna. Detta påverkar även nya generationer som växer upp med föräldrar som skadats av internatskolans hårda disciplin. Men flera arbetar idag med att återupprätta sin självkänsla och en stolthet över att vara mi'kmaq – eller sagt med glimten i ögat: «a born-again savage» (ibid: 156–158). Skolan som ondskan personifierad gör sig dock påmind hos Knockwood när hon 1986 besöker byggnaden, som nu ligger i ruiner och hon ser en graffitiinskrift på väggen: «Burnt in hell, was prison for Indians» (ibid: 110).

Ondska i dagens reservat kan naturligtvis få moderna förklaringar av mi'kmaq. Den kan sägas komma från problem i barndomen, egoism eller drognissbruk, men det finns alltid ett återvändande till effekterna

av kolonialism, rasism och misslyckade assimilationsförsök som förklaringar. Något har gått förlorat i historien, det finns ett gap som måste överbryggas. Murdena Marshall, tidigare Professor i Mi'kmaq Studies vid University of Cape Breton skriver (1991: 18–19):

When an identity crisis is experienced by an individual, his spiritual, mental and physical well-being is bombarded with feelings of doubt, anxiety, confusion and uselessness....and as a result of our loss of identity, Mi'kmaq are more apt to experience psychological illness.

Klyftan mellan mi'kmaq och storsamhället och en tomhet inombords kan liknas vid ett liminalt tillstånd – att befinna sig i ett omgivande och tongivande samhälle men samtidigt vara utdefinierade och historiskt berövade sin röst. Detta skapar onda cirklar och är en förklaring till depressioner eller destruktivt beteende som drogmissbruk (Marshall, L. 1991: 66, 70–71). Mi'kmaq arbetar mycket aktivt på att återfå sin röst. Skulle de definiera ondska idag kan vi inte förvänta oss ett enhetligt svar. Många är katoliker och hämtar bilder från kristendomen, en grupp har valt att vända kristendomen ryggen och «walk the traditional way». Som avslutning vill jag citera en av mina mi'kmaqvännor som svarade när han fick frågan av mig i september 2014 om hur han skulle vilja beskriva ondska:

... those who were selfish were evil and especially those who showed no respect or were greedy would be forms of evil in my eyes. People who make you feel less than them usually were looked at as evil, people who were mean were looked at as being evil. Devil hell and all English words that came from English language were descriptive of their language, to compare would be comparing apple to oranges. The language is different, what you mean in English doesn't necessarily mean the same as Mikmaq I believe because the values were and are different what's left of our values ...

Mannen är katolik men har också tagit upp traditionella bruk som pipceremonier och bada svetthydda. Hans ord ger ekon från de hundratala

år som beskrivits i denna artikel – hur ska ondska som begrepp kunna beskrivas när det är så kulturellt färgat, och dessutom inbäddat århundranden tillbaka i det hegemoniska samhällets tolkningsföreträde? Mannens svar att respektera sina medmänniskor och att dela med sig («sharing») speglar centrala värden hos mi'kmaq. Att inte dela dessa värden («sharing» och respekt) ses som ondskefullt beteende och speglar mellan raderna förlusten av landet och kolonialmaktens bemötande av mi'kmaq. Definitionen av ondska blir därmed också en udd riktad mot det hegemoniska samhället som enligt mi'kmaq inte visar respekt för dem eller delar med sig mer än lite smulor av överflödet till reservaten.

NOTER

1. Engelsk stavning Micmac, men gruppen ser helst stavningen Mi'kmaq, då den engelska stavningen associeras med kolonial makt.
2. För att underlätta läsningen använder jag mig av beteckningen buoin i denna text, utom i direkta citat.

REFERENSER

- Biard, Pierre 1611a [1959]: Letter from Port Royal in Acadia sent To the General of the Society of Jesus by Reverend Pierre Biard of the same Society. I Reuben Gold Thwaites (red.) 1959, *The Jesuit Relations and Allied Documents II*. New York: Pageant Book Company, s. 57–119
- Biard, Pierre 1611b [1959]: Letter from Father Biard, to Reverend Father Christopher Baltazar, Provincial of France, at Paris. I Reuben Gold Thwaites (red.) 1959, *The Jesuit Relations and Allied Documents I*. New York: Pageant Book Company, s. 138–183
- Biard, Pierre 1612 [1959]: Letter from Father Pierre Biard to the Reverend Father Provincial, at Paris. I Reuben Gold Thwaites (red.) 1959, *The Jesuit Relations and Allied Documents II*. New York: Pageant Book Company, s. 3–56
- Biard, Pierre 1616 [1959]: Relation de la Nouvelle France. I Reuben Gold Thwaites (red.) 1959, *The Jesuit Relations and Allied Documents III*. New York: Pageant Books, s. 26–301

- Biggar, Henry Percival 1928: Introduction. I Marc Lescarbot *Nova Francia. A Description of Acadia, 1606*. London: George Routledge & Sons Ltd., s. ix–xiii
- Bird-David, Nurit 1999: Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* vol. 40: 67–79
- Denys, Nicolas 1672 [1908]: *Description & Natural History of the Coast of North America (Acadia)*. Toronto: The Champlain Society.
- Eyerman, Ron 2001: *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African Identity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hornborg, Anne-Christine 2010: Cultural Trauma, Ritual and Healing. I Göran Collste (red.) *Identity and Pluralism: Ethnicity, Religion and Values*, Studies in Applied Ethics nr. 12, LIU-tryck, Linköpings universitet: <http://liu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:355027>
s. 104–119
- Hornborg, Anne-Christine 2006: Visiting the Six Worlds – Shamanistic Journeys in the Canadian Mi’kmaq Cosmology. *Journal of American Folklore* 2006, vol. 119 (473), s. 312–336
- Hornborg, Anne-Christine 2002: St Anne’s Day – A Time to ‘Turn Home’ for the Canadian Mi’kmaq Indians. *International Review of Mission* 2002, vol. XCI (361), s. 237–255
- Hornborg, Anne-Christine 2001: *A Landscape of Left-Overs: Changing Conception of Place and Environment among Mi’kmaq Indians of Eastern Canada*. Lund Studies in History of Religions, vol. 14. Lund: Almqvist & Wiksell International
- Jouveney, Joseph 1710 [1959]: Concerning the Country and Manners of the Canadians, or the Savage of New France. I Reuben Gold Thwaites (red.) 1959, *The Jesuit Relations and Allied Documents I*. New York: Pageant Book Company, s. 239–298
- Knockwood, Isabelle 1992: *Out of the Depths. The Experience of Mi’kmaq Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*. Nova Scotia: Roseway Publishing
- L’Allemand Charles 1626 [1959]: Letter from Father Charles L’Allemand, Superior of the Mission of the Canadas; Of the Society of

- Jesus. I Reuben Gold Thwaites (red.) 1959 *The Jesuit Relations and Allied Documents VI*. New York: Pageant Books: 185–227.
- Le Clercq, Chrestian 1691 [1968]: *Nouvelle Relation de la Gaspésie* [...]. English översättning 1968 *New Relation of Gaspesia*. New York: Greenwood Press
- Leland, Charles G. 1884: *The Algonquin Legends of New England or Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot Tribes*. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington
- Lescarbot, Marc 1609 [1928]: *Histoire de la Nouvelle France*. English translation 1928: *Nova Scotia. A Description of Acadia, 1606*. London: Routledge & Sons
- Marshall, Lottie 1991: Native Depression. I Stephanie Inglis, Joy Manette & Stacey Sulewski (red.) *Paqtatek*, Nova Scotia: Garamond Press: 64–71
- Marshall, Murdena 1991: Introduction. I Stephanie Inglis, Joy Manette & Stacey Sulewski (red.) *Paqtatek*, Nova Scotia: Garamond Presss, s. 17–19
- Parkhill, Thomas C. 1997: *Weaving Ourselves into the Land. Charles Godfrey Leland, «Indians», and the Study of Native American Religions*. New York: State University of New York Press
- Rand, Silas T. 1850: *A Short Statement of Facts Relating to the History, Manners, Customs, Language, and Literature of the Micmac Tribe of Indians in Nova Scotia and P.E. Island*. Halifax: James Bowes & Son
- Rand, Silas T. 1894 [1971]: *Legends of the Micmacs*. New York: Longmans, Green, & Co
- Wallis, Wilson D. & Ruth Sawtell Wallis. 1953. Culture Loss and Culture Change among the Micmac of the Maritime Provinces 1912–1950. *Kroeber Anthropological Society Paper* 8–9, s. 100–129
- Wallis, Wilson D. & Ruth Sawtell Wallis 1955: *The Micmac Indians of Eastern Canada*. Minneapolis: The University of Minnesota Press
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4(3), s. 469–88

SUMMARY

To trace the concept of evil among one of Canada's First Nations, the Mi'kmaq, in this article becomes a journey in time and space with a variety of resources and voices to listen to. The concept is biased by the cultural context it is embedded in and by who is to define and who to be defined. The colonizers' historical demonization of Mi'kmaq cosmology as being worship of the Devil can be reversed into the demonization by the Mi'kmaq of the contemporary hegemonic culture which doesn't show respect for them or a willingness to share the general affluence of Canadian society. Evil as an abstract concept is thus discussed as a contextualized and time-bound phenomenon which is strategically used in separate power discourses.

KEYWORDS

The Concept of Evil, Mi'kmaq First Nation, Hunter-Gatherer society, Mission, Colonial impact, Contemporary reserve Life