

GEORGES FORTIN

**TSHAKAPESH ET MOI :
BRÈVE EXPLORATION À L'INTÉRIEUR D'UN BLANC ENSAUVAGÉ.**

**Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

**Département d'histoire
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC**

AOÛT 2000



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-55813-4

Canada

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	ii
LISTE DES CARTES.....	vi
LISTE DES FIGURES.....	vii
LISTE DES ILLUSTRATIONS.....	viii
REMERCIEMENTS	ix
RÉSUMÉS	x
INTRODUCTION.....	1
1 ÈRE PARTIE : LA SCÈNE.....	10
CHAPITRE I : LES FILTRES SOCIO-ANTHROPOLOGIQUES.....	11
1.1 <i>Timeo hominem</i> (Je crains l'homme)	12
1.1.1 <i>There are more things</i>	13
1.1.2 Ecatiou, ecatiou narna khitirinisin : « Tais toi, tu n' as pas d' esprit »	13
1.2 <i>Gnôthi Seauton</i>	14
1.2.1 <i>Gnôthi Seauton</i> (bis).....	15
1.3 L' universalité du phénomène humain	15
1.3.1 La mise en place des « <i>imagines mundi</i> ».....	16
1.3.2 Répudier le vécu et atteindre le réel.....	18
1.4 La trajectoire de l' inconscient	20
1.4.1 Mythes et sociétés	22
CHAPITRE II : CADRAGE.....	25
2.1 Les entours du tableau	26
2.2 L' éclairage anthropologique.....	28
2.3 L' éclairage archéologique.....	32
2.4 Question d' histoire régionale.....	41
CHAPITRE III : LE DÉCOR GÉOGRAPHICO-HISTORICO- MYTHIQUE.....	42
3.1 La geste de Grand-Castor (de Mist' amisc)	43
3.2 Le Saguenay légendaire.....	46
3.3 La terre promise.....	48
3.4 Les incidences marquantes de l' écosystème.....	51
3.4.1 Un lieu de confluence?.....	52
3.4.2 L' équilibre intermittent de la flore, de la faune et des hommes.....	52

3.4.3 Des sociétés mobiles	53
3.4.4 Des sociétés en quête d'alliances.....	53
CHAPITRE IV : LES ACTEURS.....	55
4.1 Chasseurs-cueilleurs	58
4.2 Le modèle ethnohistorique des Montagnais	59
4.2.1 Le territoire d'exploitation des Montagnais au XVII ^e siècle.....	61
4.2.2 Les « nations » montagnaises au XVII ^e siècle	61
4.2.2.1 Le sous-système économique des Porcs-Épics.....	67
4.2.2.2 Le sous-système technologique.....	71
4.2.2.3 Le sous-système social.....	72
4.2.2.4 Le sous-système idéologique.....	74
4.3 Industriels-cueilleurs	76
4.4 Agriculteurs-cueilleurs	83
CHAPITRE V : LA MISE EN SCÈNE.....	85
5.1 Agents pathologiques	86
5.2 Agents psychiques.....	87
5.3 Agents économiques	88
5.1 La gaste terre.....	89
2^{ième} PARTIE : L'IN PRINCIPIO ILNU.....	91
CHAPITRE VI : UN TRIANGLE SÉMANTIQUE?.....	92
6.1 De la Bible à Tshakapesh	93
6.2 Le mythe unique.....	95
6.3 Les étages du monde.....	96
6.4 À quoi sert un mythe?.....	99
6.5 Du dénicheur à Tshakapesh	102
CHAPITRE VII : CHASSE STRUCTURALE.....	105
7.1 Grande chasse à l'Ours	106
7.2 Petite chasse à l'Écureuil.....	107
7.3 Grande chasse au Carcajou.....	111
7.4 Les opérateurs binaires.....	113
7.5 Le triangle sémantique ilnu	114
7.6 Trois zoèmes	116
7.6.1 L'Ours	116
7.6.2 Le Carcajou.....	118
7.6.3 L'Écureuil	122
CHAPITRE VIII : À SON IMAGE ET À SA RESSEMBLANCE.....	124
8.1 La trajectoire de Tshakapesh	125

8.2 Le feu de Tshakapesh	129
8.3 La légende de l'Île aux Couleuvres	133
8.4 La chaudière de Tshakapesh.....	139
8.5 Le four de Tshakapesh.....	141
CHAPITRE IX : PETIT TRAITÉ POUR LA BONNE CHASSE.....	145
9.1 Considérations générales	146
9.2 Préparation physique.....	148
9.3 Se faire entendre.....	149
9.3.1 Jouer du tambour et chanter	150
9.3.2 Savoir écouter.....	151
9.4 Voir au loin.....	152
9.5 Et rêver.....	155
CHAPITRE X : GRAND TRAITÉ DE SURVIE.....	158
10.1 Cosmographie ilnu	161
10.2 Cosmogonie ilnu.....	165
10.3 Vers le Soleil.....	173
CHAPITRE XI : DISCOURS SUR LA MÉTHODE.....	178
11.1 Cosmogonie et cosmographie montagnaise (sens large).....	179
11.2 L'erreur des jésuites.....	180
11.3 Erreur sur l'identité.....	184
11.4 <i>E pluribus unum</i>	185
11.5 Le dualisme.....	186
CHAPITRE XII : L'AUTRE, APPRÉHENDÉ COMME OPPOSITION	189
12.1 L'amour envers les femmes	192
12.2 La croyance à nos songes.....	195
12.3 Les festins à tout manger	197
12.4 Le désir de tuer des Hiroquois	205
12.5 Croire aux sorciers et leur faire festin	212
3ième PARTIE : COMPOSITION	218
CHAPITRE XIII : TSHAKAPESH ET MOI.....	219
13.1 Jacques et la fève	221
13.2 Convertir les fils de Caïn	224
13.3 La métaphysique : comme dernier refuge de l'ethnocentrisme	232
13.4 Christ « cosmique » et culte du Soleil.....	235

	v
CHAPITRE XIV : L'IN PRINCIPIO EURO-CANADIEN	238
14.1 Du pasteur, de la brebis et du chien	240
14.2 Tout Seigneur tout honneur	242
14.3 Le meilleur ami de l'homme.....	243
14.4 Où est donc passé ce chien?.....	246
14.5 Notes sur la culture québécoise.....	251
14.5.1 L'Amérindien : comme présence et refus.....	253
14.5.2 L'Anglais comme dominateur.....	255
14.5.3 L'Américain comme mésalliance	257
CHAPITRE XV : MÉLANGES	260
15.1 Sauvages blanchis	262
15.2 Comment on devient un « Montagnais ».....	270
15.3 Les gens du Lac-Plat.....	271
15.4 Blancs ensauvagés.....	274
15.4.1 Tristes topiques d'un faux royaume	276
15.5 Comment on devient un « Bleuets ».....	280
15.5.1 Le monde du Lac.....	281
CONCLUSION : SORTIR DE LA RÉSERVE	285
BIBLIOGRAPHIE	292

LISTE DES CARTES

Carte 1.	Le Domaine du Roi vers 1650.....	27
Carte 2.	Les aires culturelles du Canada.....	33
Carte 3.	Les nations amérindiennes sur le territoire actuel du Québec, vers 1600....	62
Carte 4.	Route parcourue pour la première fois par le père De Quen et suivie par les missionnaires pendant 150 ans	68
Carte 5.	Les concessions forestières au Saguenay--Lac-Saint-Jean et sur la Haute-Côte-Nord.....	78
Carte 6.	Territoires de chasse des Montagnais du lac Saint-Jean et du Saint-Laurent	81
Carte 7.	Le mythe de référence : formes fortes et formes faibles	103
Carte 8.	Localisation de l'Île aux Coulevres.....	133
Carte 9.	Position des sites iroquoiens dans l'estuaire du Saint-Laurent	265
Carte 10.	Les populations et les voies de communication du centre du Québec aux XVII ^e et XVIII ^e siècles	290

LISTES DES FIGURES

Figure 1.	La séquence culturelle de la région du Saguenay—Lac-Saint-Jean	37
Figure 2.	Grande-Décharge : assignation temporelle des pointes selon leur type.....	39
Figure 3.	Les opérateurs binaires.....	114
Figure 4.	Triangle culinaire.....	139
Figure 5.	La tente tremblante au centre de l'univers.....	163
Figure 6.	Répartition des mista.pe.w par rapport aux directions auxquelles fait face le ka.kwuha.pa.tak (plan horizontal).....	165
Figure 7.	Le festin de l'Ours	204

LISTES DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1.	Le radeau de la Méduse, de Géricault, 1818-1819	9
Illustration 2.	Castor	46
Illustration 3.	Porc-Épic.....	64
Illustration 4.	Orignal.....	98
Illustration 5.	Caribou	110
Illustration 6.	Rat-Musqué	112
Illustration 7.	Ours noir.....	117
Illustration 8.	Carcajou	119
Illustration 9.	Écureuil.....	122
Illustration 10.	Tshakapesh et le poisson avaleur	128
Illustration 11.	Loup.....	136
Illustration 12.	Nodules de calcédoine	138
Illustration 13.	La réponse.....	156
Illustration 14.	Le rêve de l'Ours	157
Illustration 15.	Lynx.....	166
Illustration 16.	Lièvre	169
Illustration 17.	Mouche à chevreuil.....	170
Illustration 18.	Ours blanc.....	172
Illustration 19.	Soleil.....	237
Illustration 20.	Sauvage blanchi.....	263
Illustration 21.	Blancs ensauvagés.....	275

REMERCIEMENTS

La livraison tardive de cet ouvrage ne sera jamais qu'un modeste acompte, tout à fait insuffisant à couvrir la minime partie des obligations que nous avons contractées envers la patience tranquille de ceux et celles qui ont bien voulu nous instruire : notre parenté, en tout premier lieu, laquelle avait à coeur, autant que nous-même, la curiosité et l'opiniâtreté nécessaires à ce genre d'entreprise. À nos maîtres, ensuite, les professeurs Jean-François Moreau de l'U.Q.A.C., Denys Delâge de l'Université Laval. À nos amis du Laboratoire d'Archéologie de l'U.Q.A.C., Érik Langevin, Marie-Josée Fortin, Joane Girard et David LeBlanc. Aux historiens régionaux, Russel Bouchard et Dany Côté qui nous ont régulièrement prêté leurs propres documents. À Danielle Régnier et Jean Talbot qui ont bien voulu relire et corriger notre texte, à Marie-Josée Fortin qui s'est chargée du traitement et de la mise en ordre des notes brouillées que nous lui fournissions.

Intellectuellement et matériellement « libre et indépendant » au dernier point, l'auteur improvisé que nous sommes endosse naturellement les biais et opinions de cet ouvrage, assumant la critique nécessaire avec toute la sérénité de ceux qui ne se sentent aucune obligation envers les habituels distributeurs et répartiteurs des fonds publics. Toutefois, nous sommes redevable au FCAR d'un support financier de \$1 000.00 affecté à la production matérielle de notre texte. Ce montant nous a été alloué via le CÉLAT à même un fond de recherche initialement avancé à l'équipe de Réginald Auger et de son collaborateur Jean-François Moreau.

Georges Fortin

RÉSUMÉ

À l'heure où semble vouloir se régler le vieux contentieux territorial entre les Montagnais du lac Saint-Jean et les populations dites blanches qui occupent leur territoire ancestral, il est significatif que synchroniquement, cette thèse aborde l'autre question pendante. Jusqu'à quel point, dans quelle mesure les Montagnais et les Québécois du Saguenay et du lac Piékouagami ont-ils élaboré, en convection, des modèles sociaux pertinents? Se basant sur les constats de l'anthropologie lévi-straussienne, les plaçant dans une perspective historique, l'auteur n'a pu que constater, après avoir reconstitué les modèles initiaux, que seule l'ignorance des faits ait pu engendrer et maintenir l'écart volontaire, souvent mutuel, de deux peuples dont le cousinage, parrainé par l'histoire, apparaît tout à fait évident. L'approche régionaliste de l'auteur, se concevant lui-même aux marches d'une charnière culturelle, permettra d'induire certains concepts utiles à faire valoir cette exploration, à l'interne d'un Blanc ensauvagé.

RÉSUMÉ

L'interrogation primordiale, en départ de cette thèse, sur le comment structural de la rencontre entre Amérindiens et Blancs en vallée laurentienne, au XVII^e siècle d'abord et plus tard au XIX^e siècle en vallée saguenayenne et jeannoise, amène l'auteur à revisiter et les lieux, et les circonstances de cette rencontre. En prenant comme perspective initiale les travaux de Claude Lévi-Strauss, c'est donc au chapitre de l'inconscient ahistorique qu'une analyse basée sur les discours des uns et des autres permettra un redéploiement original propre à inférer de nouvelles donnes. Cette opération complexe est ainsi conçue que les lecteurs, non plus comme spectateurs, mais bien comme acteurs, auront à réévaluer, à l'interne, des structures mentales que tout semblait opposer.

Or, l'argument fondamental de cette thèse est bien celui de l'illusion de la différence, celle-là n'étant que le produit d'une réflexion mal blanchie. Tel qu'il est démontré au coeur même de cet ouvrage, les protagonistes partageant la même vision du monde, mais devant, par jeu de l'hubris, la distendre et la distordre pour l'accorder aux présumées lois de l'histoire. À cet égard, la construction d'une identité sur le bras de l'altérité sera traduite par les différentes opérations d'Ensauvagement et de Blanchiment dont il sera fait état de la spéieuse opposition. Mais cette partie, toujours jouée, jamais gagnée, se veut aussi l'occasion privilégiée d'un autre questionnement : cette histoire, dont il est démontré qu'elle colle mal à la réalité, comment la refaire? Ainsi, en conclusion, seront identifiées certaines pistes propres à induire le redressement nécessaire.

INTRODUCTION

« En ce Païs et avec des Peuples qui ne sont pas plus differens de nous pour le Climat et pour la Langue, qu'ils le sont en leur naturel, leur procédé, leurs opinions, et tout ce qui peut estre en l'Homme hormis le corps et l'âme, il faut du temps pour se reconnoistre soy-mesme... »

(R. J., 1642, p. 96).

La recherche que nous avons entreprise sur les premières nations à avoir occupé les vastes étendues de la forêt boréale québécoise s'inscrit dans un double enracinement, à la fois social et académique, enracinement fortement teinté d'un régionalisme qui, nous l'avouons sans honte, a puissamment façonné notre manière d'observer le monde et d'en rendre compte. Il s'agit là d'un bain culturel que l'actualité de la « question autochtone » fait déborder, encore plus, si l'on considère le geste inquiétant que constitue le présent débat sur l'avenir de la mosaïque canadienne.

Le plan pratique de notre démarche nous a été plus prosaïquement dicté par nos antécédents académiques (Fortin, G., 1993). Alors que nous voulions vérifier différentes hypothèses sur le comportement passé et actuel d'un groupe d'autochtones, l'absence d'un corpus cognitif s'est imposé de lui-même : en effet, au strict plan de l'anthropologie, de l'histoire ou de l'ethnohistoire, peu d'études récentes ont été réalisées concernant ceux que nous appellerons les Montagnais de l'intérieur (par opposition à ceux qui occupaient durant l'été, les rives du Saint-Laurent). Il semble donc que les historiens et les anthropologues québécois, surtout ceux de l'Université Laval, aient préféré concentrer leurs efforts auprès des populations de la Basse Côte-Nord, alors que les chercheurs francophones et anglophones des universités de Montréal se seraient plutôt « iroquoianisés ». (À ce chapitre, l'axe des connaissances historiques se superpose à celui de la pénétration européenne).

Le prétexte de notre thèse est justement de tenter de mesurer, dans une perspective structurale, la nature des échanges socioculturels provoqués par près de quatre siècles de contact avec l'homme blanc, auprès d'une petite nation « algonquienne », généralement identifiée comme les « Montagnais du Lac-Saint-Jean » et, en retour, faire voir comment le milieu saguenayen et jeannois s'est trouvé, à son tour, fortement marqué par les mêmes échanges. Dans l'ensemble, notre ouvrage se base sur l'hypothèse qui veut que, malgré la rudesse du choc culturel subi depuis presque 400 ans, cette nation ait su non seulement se reconstituer (démographiquement), mais aussi conserver, au moins jusqu'à la demie du XX^e siècle, l'essentiel de ses institutions économiques et sociales et même une bonne partie de son système idéologique.

Un tel projet nous assigne de déborder totalement du cadre de la monographie classique. Plutôt qu'une lecture diachronique et circonstancielle, il nous est apparu plus pertinent de broser, à la manière d'une composition picturale, non pas une fresque historique, telle la tapisserie de Bayeux, mais bien plus, à l'école d'un Géricault, un tableau où la stricte observance des lois de la perspective permettra à l'observateur de profiter du privilège de celui qui regarde au loin¹. Ainsi, en guise d'éclairage, ferons-nous valoir les multiples filtres qui, avant et après les Lumières, se sont interposés entre celui qui regarde et ceux qui sont observés. Ce balayage deviendra plus intensif quand, à l'échelle régionale, nous aurons à retoucher ce même tableau, essentiellement, celui de la rencontre. Car, à l'image des siècles et en dépit du réalisme honnête que chaque historien veut faire valoir, tout fait à caractère historique se retrouve, dans tous les cas, plus ou moins teinté d'un idéalisme latent : effet de la distance, office du filtre. Il est donc de bon aloi que nous ayons consacré la première partie de notre exposé à dissiper ces brumes. Ainsi, les couleurs que nous arborerons par la suite seront plus évidentes : non pas que nous chérissions le pourpre plutôt que l'indigo, mais bien plus pour faire ressortir les nuances nécessaires. Car, tout au long de ces pages, nous plaiderons pour réconcilier le sensible à l'intelligible et, à ce chapitre, à l'instar de Géricault, nous n'échapperons pas au romantisme de l'entreprise.

Naufragés d'une histoire qui ne savait que prédire leur fin prochaine, les Amérindiens de la vallée laurentienne occuperont, avec les commentants du colonialisme, l'avant-scène de notre composition. Voulant échapper aux rigueurs d'une modélisation trop concrète, nous avons choisi de les peindre, plutôt qu'au quotidien, bien plus à travers leurs symboles, tels que, à l'aube du contact, les très précieuses descriptions des jésuites nous les laissent entrevoir. Or, ce montage devra porter en lui-même le germe de son étalement temporel. C'est pourquoi, en accord avec le propos de notre thèse, nous nous sommes autorisés à recomposer le même tableau, ajoutant, deçà delà, le décor indispensable des faits historiques qui tiendront lieu de perspective. Ainsi placés, ces faits pourront-ils, du point de fuite jusqu'au premier plan, justifier la composition finale.

Mais ce tableau, dans son essence, aura un double caractère. Le fait que l'histoire déroule l'événement pourrait lui rendre ce cachet d'hyperréalisme, voire d'impressionnisme propre à ceux qui, conscients de l'évolution d'un phénomène en veulent fixer les minutes et les secondes. Il apparaît possible d'assumer cette tâche dans la mesure où les faits que nous ferons valoir

¹Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux (Rousseau, J.-J.). Essai sur l'origine des langues, chap. VIII, cité par Lévi-Strauss, en épigraphe de *Regard éloigné*, 1983.

n'auront presque jamais caractère d'événements, mais surtout caractère de structures prégnantes, visibles à travers tous les plans de notre tableau. Mais encore : l'événement qui se déroule place sur la même scène Amérindiens et colonisateurs, susceptibles, les uns comme les autres, d'engendrer ces désordres historiques dont il revient à l'observateur, historien ou ethnologue, de démêler l'écheveau, complexe par sa nature, mais encore plus brouillé par les brumes auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure.

Il appert déjà de ce qui précède que, des lignes de ruptures, nous nous écarterons de la voie classique de la méthode opératoire de l'histoire. Pour nous, l'événement c'est la rencontre, et cette rencontre perdue depuis 400 ans. Constat implacable dont au départ nous ne savions nous distraire, à moins que, encore une fois, sur un autre registre, nous reviennent de nos lointaines « Belles-Lettres » les règles sévères de la composition dramatique classique : celles des trois unités. Derechef, s'offrait d'elle-même l'occasion d'un modèle qui, depuis Sophocle jusqu'à Corneille, avait fait ses preuves. Modèle où, sur un même lieu, en un même temps, les mêmes personnages s'entêtaient, au mieux, à déjouer l'effet destructeur de l'hubris, au pire, à composer avec. Ce lieu, ce temps, ces personnages, en ce qui nous concerne sont déjà des données de l'histoire. Restait à faire avec.

Autre rupture : au chapitre, celui-là, des matériaux utilisés. On sait l'importance des pièces à conviction à travers le procès de l'histoire. Depuis les Chartes, la course au bon document est devenue affaire de spécialistes, lesquels constituant les diverses disciplines dites auxiliaires de l'histoire, permettaient aux limiers de cette dernière de débusquer les faussaires de tout acabit : règles d'une sage procédure auxquelles nous adhérons pleinement. Toutefois, comme toute règle, celle-ci présente aussi ses côtés restrictifs, lesquels, d'une façon générale, incitent ces mêmes spécialistes à ne discuter qu'en chapelle. Or, en histoire comme ailleurs, le lecteur aime à se reconnaître. C'est pourquoi, l'occasion s'y prêtant, nous lui céderons la parole à travers des témoignages, issus ceux-là, de voix autres que celles autorisées des ethnographes et historiens traditionnels. À notre connaissance, au moins deux des historiens les mieux connus du Québec ont déjà emprunté la voie du roman pour exprimer la réalité sociale. Lionel Groulx l'a fait, signant *Alonie de Lestre*, tandis que Marcel Trudel a commis *Vésine*, sans compter l'économiste Gérin-Lajoie et son *Jean Rivard*, l'essayiste Ringuet avec *Trente arpents*, l'ethnohistorien Desrosiers avec les *Opiniâtres*, la journaliste G. Guèvremont avec *le Survenant*. Parce que ces oeuvres et bien d'autres gravitent, elles aussi, autour de la problématique qui sera la nôtre; le remembrement d'une nation, non plus cette fois à l'échelle d'un pays, mais bien à celle d'une région, nous prétendons que là, l'effet miroir de ce qui s'est passé dans la vallée du Saint-Laurent peut à son tour devenir une mine riche d'enseignements et de renseignements sur

ce qui, à la demie du XIX^e siècle, se reproduira dans la vallée du Saguenay—Lac-Saint-Jean. Effet miroir et reproduction sociale, modes majeurs du phénomène culturel, tel que nous l'envisagerons à travers ces témoignages; car si l'histoire, plutôt que science était conscience, il faudrait qu'aux ultimes étages de cette dernière nous puissions faire apparaître ce qui est habituellement occulté. À cet égard, inutile de s'engager dans les sentiers, biens battus, des manifestations matérielles et économiques de la production culturelle, car il en est peut-être des chercheurs comme des colonisateurs : les deux, comme en quête d'un territoire vierge. Affaire aussi, à n'en point douter, de goûts, d'aptitudes; aboutissement logique d'un cheminement personnel certes, ce choix de traiter des aspects symboliques - ceux des ultimes étages - ces fameuses structures prégnantes, s'est imposé de lui-même, alors que, las d'une histoire qui ne semblait que se rattraper elle-même, d'une archéologie qui, passionnante au départ, s'enfermait, faute de modèles valables, à recompter indéfiniment les mêmes éclats de silex et les mêmes tessons de céramique, d'une sociologie engluée des fatras nauséeux de la pensée sartrienne et marxienne, il nous est apparu, comme une bouffée d'air frais, que derrière homo oeconomicus, il y avait ce roseau pensant, capable à travers ses discours de traduire son essence propre.

Discours de discours, mots de mots, sémiologie et sémantique : arguties de sophistes ou propos honnêtes? Au lecteur de trancher, car, tout au long de cet essai, il se rendra vite compte que nous sommes plus du côté d'Hésiode, celui des « Travaux et des jours », que de celui de chez Swan; que si notre poursuite du temps perdu tient compte de ce que ressentent les hommes, elle s'attardera surtout à en identifier le pourquoi. Qu'on ne s'y méprenne! Au terme d'une carrière d'enseignant, tous niveaux abordés, à travers laquelle nous devons inculquer aux soixante-huitards d'abord, à leurs enfants ensuite, les rudiments du phénomène social, il nous est apparu indispensable de suivre ici comme hier les mêmes fils conducteurs : savoir de ne jamais risquer d'abâtardir un contenu par une forme trop plaisante, tout en identifiant les voies conceptuelles propres à rendre moins ardu l'ingestion de notions, a priori, étrangères à l'interlocuteur.

Ainsi, ce cheminement, ces préoccupations, ces envies, au diapason des chapitres, donneront-ils le ton de notre texte; car ce n'est pas par hasard, parlant de ton, que le même terme s'applique aux productions oratoires, musicales, littéraires et picturales, avenues royales de la fonction symbolique. Et, fouillant toujours dans notre passé d'écolier, nous aimerions que ce ton puisse rejoindre celui, sans égal au chapitre de la rectitude intellectuelle, du regretté Raymond Aron (1961), pédagogue remarquable dont la méthode, somme toute classique, imposait d'abord la définition la plus claire possible des concepts qu'il entendait utiliser, concepts propres à faire valoir ce qui, des différents systèmes dont il entreprit l'analyse, les

tenaient pour différents, alors que leurs prétendues singularités relevaient de la subjectivité². Ce modèle imposera, de lui-même, le rythme de notre démarche : pulsations sensibles, nécessaires, à chaque fois que l'observateur, tenu au loin, aura à percevoir l'un ou l'autre élément du tableau, l'une ou l'autre scène du drame. Régulièrement, lui permettant de reprendre son souffle, nous le guiderons sur des éminences propres, selon l'éclairage disponible, à mieux révéler les détails de cet élément, de cette scène. Et d'autres pulsations, plus infimes, perceptibles seulement par l'addition de leur cadence, viendront, par intervalles, marquer les premières. Si, comme le pensait Max Weber, un phénomène social peut se ramener à la somme des comportements individuels qui en sont la cause³, il sera possible de personnaliser certains de ces individus, de les entendre. À ce chapitre, le petit nombre d'intervenants en présence, en départ et en suite d'analyse, permettra ce type d'animation. Ici, la vieille distinction durkheimienne, entre sociétés à solidarité organique et celles, plus nombreuses, à solidarité statistique, nous servira de peu, car le lecteur le soupçonnant déjà, c'est sur le même plan, des couleurs de la même palette, que nous avons l'intention de peindre les uns et les autres.

Intervient ici un phénomène particulier. Si l'on dressait la carte fine des situations de contacts, telles que décrites par les historiens et les anthropologues à l'échelle de la vallée laurentienne, une typologie, même grossière, placerait aussitôt en exergue le phénomène suivant : les populations iroquoiennes, huronnes surtout, peut-être parce que plus nombreuses et plus concentrées que les algonquiennes, ressortent comme les protagonistes privilégiés de ces mêmes historiens. À cet égard, la dispersion et la quasi disparition de la nation huronne est un exemple classique. Ces événements, se situant à l'aube des premiers établissements français à la première demie du XVII^e siècle, par leur caractère tragique, terreur iroquoise oblige, ont puissamment orienté les mêmes historiens vers des analyses pointues de ces heures dramatiques, dont l'étalement temporel, nous le répétons, ne dure guère plus qu'un demi-siècle. Si, à cette époque, Amérindiens, Français, Anglais et Hollandais peuvent être entrevus à travers des modèles stables, américains pour les premiers, européens pour les autres, il en sera tout autrement pour le type d'analyse qui nous concerne. Ainsi, la trajectoire beaucoup plus tendue de notre visée nous met en demeure de tenir compte du fait que si le choc initial, tel que vécu par les Hurons-Iroquois, à la manière d'une explosion violente, provoqua par ses ondes sanglantes les mêmes guerres et les mêmes épidémies à travers l'intérieur des terres, l'éloignement relatif de certaines

²Pour les risques d'ordre épistémologique que cette approche pourrait induire, il faut lire R. Boudon (1986) à propos du phénomène de l'idéologie, comme résultant des « idées reçues ».

³Aron (1961, p. 13) était conscient que « la mémoire collective comme la mémoire de l'individu » part de la fiction, mythe ou légende, et se fraye péniblement un chemin vers la réalité (Aron, 1961, p. 13).

nations algonquiennes, telles les Montagnais du Lac-Saint-Jean, fera que leur destin à eux aussi aura une trajectoire différente.

Un clin d'oeil au profil historique de cette dernière laisse entrevoir comment sa reconstruction a pu s'élaborer à travers la conjoncture. Très tôt, presque à la charnière de la disparition de la Huronie, les terres circonvoisines du bassin hydrographique du Lac-Saint-Jean et d'une bonne partie de la rive Nord du Saint-Laurent furent exclues, à titre de réserves à fourrures, à la pénétration blanche. Cette situation perdura jusqu'à ce que l'épuisement des terres agricoles disponibles au Bas-Canada rende inévitable, au Saguenay—Lac-Saint-Jean, le déferlement d'entrepreneurs forestiers et de colons en quête de terres. À la demie du XIX^e siècle, le destin des Montagnais du Lac-Saint-Jean allait-il prendre une autre tournure? Revenons à nos modèles et distinguons. Ces populations initiales, amérindiennes et françaises que nous ferons, nous aussi, dans un premier temps, voir se rencontrer sur les rives du Fleuve, seront tenues, pendant presque 200 ans, à se voisiner d'une façon ponctuelle à travers la geste Missionnaire et la traite des fourrures. Ce voisinage, est-il besoin de le démontrer, est plus que suffisant pour que se soient construits, d'un côté comme de l'autre, en convection plutôt qu'en parallèle, des modèles sociaux dont il sera pertinent de faire valoir les points communs. Empruntant mutuellement les uns aux autres, Amérindiens et Blancs puiseront à travers le répertoire d'un environnement physique et idéologique, aux symboles retouchés, les éléments d'une culture en transition. Que dès les *Relations des Jésuites* on nous fasse voir des « Blancs ensauvagés » et des « Sauvages blanchis », n'est guère surprenant. Que les « Créoles » du Canada, par leur indiscipline et leurs goûts extravagants aient tant agacé les administrateurs coloniaux, tous imbus d'un métropolitisme suffisant, a déjà été bien démontré. Mais encore, aux étages ultimes, celles de l'inconscient, bien peu nous ont fait voir les particularités de cette osmose, celles des symboles.

Il pourrait paraître, comme un prétexte facile, que nous ayons justement choisi notre région natale pour faire ressortir, ultimement, ce phénomène. La typologie des rencontres culturelles, à l'échelle nord-américaine, aurait pu fournir nombre d'occasions toutes aussi valables. Ce qui, dans les circonstances en accord avec notre cheminement académique, nous fait justifier encore plus ce choix est cette position intermédiaire qu'occupent encore les Montagnais du Lac-Saint-Jean. Intermédiaires obligés, ils l'étaient déjà au crépuscule de la préhistoire, comme ils le deviendront à l'aube de l'époque de la traite des fourrures. Il en est encore de même aujourd'hui, alors que, à travers la difficile négociation des droits territoriaux aborigènes, les représentants autochtones du Lac savent faire état, avec une fermeté toute diplomatique, de la longue expérience que l'histoire leur a confiée. Cette situation tranche sur

des comportements plus inquiétants, plus explosifs, observés plus au sud. Intermédiaire aussi, mais cette fois à l'échelle temporelle, la période où s'introduisent les colons marque le début d'un Québec qui, s'industrialisant progressivement, verra ses institutions traditionnelles, à leur tour, fortement ébranlées par le modèle américain. Ces événements, se répercutant chez nous, en région, avant d'atteindre ultimement les moyens et Grand Nord québécois, permettent d'avoir une vision moins cavalière du phénomène de la rencontre, celle-là pouvant être considérée selon des points de vue concomitants.

En début de cette introduction, faisant allusion à notre enracinement régional, il nous apparaissait tout aussi pertinent d'en faire état, ne serait-ce que pour éviter de masquer ce qui nous apparaît être un avantage certain. Cette région, nous l'avons sillonnée par monts et par vaux lors de multiples reconnaissances archéologiques, d'excursions de chasse et de pêche, de cueillette de petits fruits et de champignons sauvages, herborisant, collectionnant fossiles et minéraux rares. De ces courses, dont nous n'espérons jamais voir la fin, nous reviennent à l'instant les odeurs et les couleurs particulières si nécessaires à l'élaboration de l'ouvrage qui nous occupe.

En point d'orgue, l'occasion immédiate du cadre conceptuel de ce travail nous a été fournie par notre ami et guide, le professeur Jean-François Moreau de l'Université du Québec à Chicoutimi, alors que, examinant ensemble ce qui paraissait être les traces d'un établissement préhistorique montagnais, je lui fis part du souhait suivant, « Moi, ce que j'aimerais savoir, c'est comment ça pensait un Montagnais de ce temps là? » La réponse ne tarda point, « Mon cher Georges, tu devrais lire *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss ». J'en pris acte et, par la suite, j'en fus ravi.

Illustration 1. Le radeau de la Méduse, de Géricault, 1818-1819



Source : Louvre

À propos des « leçons d'un naufrage romantique », Tom Prideaux (1971, pp. 48-49) rappelle comment Eugène Delacroix tira grand profit « d'avoir observé son aîné » --- :

« Il vit comment Géricault modifia la composition des esquisses successives et parvint à un effet bouleversant en partageant l'accent entre deux pyramides — l'une ayant pour base les corps des morts et des mourants et pour sommet le nègre qui fait un signal à un navire dans le lointain; l'autre inscrite dans une oblique divergente formée par les haubans et le mât. Il vit aussi comment Géricault accentua l'impression dramatique, d'une façon vraiment romantique, en choisissant le moment où l'émotion et l'espoir sont à leur comble, tandis que le navire sauveur apparaît à l'horizon » (Illustration 1).

1^{ère} PARTIE : LA SCÈNE

CHAPITRE I

LES FILTRES SOCIO-ANTHROPOLOGIQUES.

Lorsque, voulant se libérer d'une histoire déterminée par la seule nature omnipotente de « celui qui règne dans les cieux et de qui dépend tous les empires », les penseurs positivistes ou scientifiques ont voulu faire valoir la nature nomothétique du comportement des sociétés, leurs regards sur eux-mêmes se sont aussitôt reflétés sur l' « autre », déjà révélé, ou plutôt réveillé, par plus de deux siècles d'explorations, de découvertes, engendrant de suite d'irréductibles clivages pour mieux distinguer ceux que l'on prit l'habitude de catégoriser soit Sauvages, Barbares ou Civilisés. La fortune du bon et du mauvais « Sauvage »⁴ allait devenir le « fardeau de l'homme blanc ». Mission civilisatrice, mission messianique, mission scientifique, la Trinité permettant de s'accaparer l'autre, de l'ingérer, l'assimilant pour mieux le capitaliser. Ils s'y mirent tous, en France, de Montaigne à Rousseau, de Durkheim à Mauss et Lévi-Strauss, en Angleterre, de Tylor à Frazer, à Malinowski et Evans-Pritchard. Diffusionnisme de l'école allemande, évolutionnisme, néo *et al*, anglo-saxon; fonctionnalisme pragmatique, écologisme pointu, culturalisme, la « science de monsieur Tylor », celle de Marx et cie., allait engendrer la spirale explicative des socio-ethno-anthropologues. De quoi s'agissait-il? Encore et encore. Trouver la prise idéale, la bonne trappe pour saisir l' « autre », le cuisiner, l'ingérer, le digérer, le réduire à d'infimes constituantes, pour enfin, croyait-t-on, mieux le voir, sans égard que toutes ces opérations risquaient d'annihiler le sujet.

Ce qui pourrait paraître ici une charge, un préambule prédictif d'une illustration et d'une défense du bon sauvage versus les socio-ethno-anthropologues, fils tarés du colonialisme, n'est en fait que la première mise en garde que nous avons décidé de nous servir à nous-même.

1.1 *Timeo hominem* (Je crains l'homme).

Le choix (et la défense) d'un cadre conceptuel et d'une méthodologie, l'attachement aveugle à une école, l'esclavage intellectuel du disciple envers le Magister sont autant de facteurs qui, trop souvent, caractérisent la production d'ouvrages se voulant au demeurant tous objectifs : l'histoire pour Dieu, le Roi, le Peuple. L'acharnement envers le principe, la négation d'un autre possible, le refus d'un mode différent ont fait de la connaissance cette succession de pics et de creux si bien décrite par la version kuhnienne des paradigmes successifs. « Je m'appelle Thomas

⁴À ce chapitre, celui du « Sauvage » comme hôte de la conscience collective, il faut lire O.-P. Dickason (1993).

et je suis d'Aristote », « Je suis Vladimir et je tiens de Marx ». À ce tournant du millénaire, l'effondrement de leurs socles politiques et sociaux, des mythes, des idéologies, engendré par la grande révolution industrielle, ne peut que nous rappeler l'insanité du livre unique. Certes, bien posséder sa méthode « fait du rétheur un adversaire redoutable ». Mais le sophiste suit, engendrant à son tour les incontournables épigones, ces péripatéticiens du savoir théorique.

Peu s'en faudrait que nous fussions, dès lors, condamné à la seule réflexion et au silence parce que, refusant à la fois l'idéal et le contingent, nous craignons le pilori de la critique que nous aurions nous-même construit. L'éloge de la fuite? Le retour en son gîte pour y songer? En définitive, non. « Quelque diable nous y poussant », le véritable plaisir de la chose, lequel n'est rien d'autre que la satisfaction de l'esthète, quoi qu'on en dise, font que nous n'échapperons pas à la règle. Hic et nunc!

1.1.1 *There are more things...*

Il peut paraître incongru, ou tout au moins bizarre, voire déplacé, d'évoquer l'univers shakespearien en guise de prologue à l'énoncé d'un cadre conceptuel, d'un modèle opératoire, d'une position d'ordre épistémologique. Le Bruit et la Fureur d'Othello, le désarroi d'Hamlet, la légèreté du Songe, l'impasse de Roméo, « Il y a plus de choses, dans le ciel et sur la terre, que tu puisses en imaginer, à travers les mystères de ta philosophie ». Et c'est cette universalité qui fonde le génie et rend justifiable une analyse englobante.

Est-ce à dire que nous encenserons Balzac et que nous récuserons Marx? Ce serait mal situer le problème. Si Shakespeare et Racine étaient d'honnêtes hommes, à n'en point douter, Comte et Sartre pouvaient se réclamer de la même honnêteté. Sauf que l'emprise idéologique, à l'instar d'un feu d'artifice, n'illumine le ciel qu'un instant pour ensuite se réduire en cendres. Derrière, après quelque temps, l'univers, le vrai, réapparaît, les étoiles brillent de nouveau, tant le chien aboie et que la caravane passe...

1.1.2 Ecatiou, ecatiou nama khitirininis⁵ : « Tais-toi, tu n'as pas d'esprit ». (R. J., 1634, p. 57)

C'est ce que ne cessaient de répéter les chasseurs montagnais au jésuite Paul Le Jeune, quand ce dernier se gaussait de leurs croyances. S'agissant de faire bonne chasse, les nomades

⁵À noter que les termes en langues amérindiennes ont été retranscrits intégralement tels que présentés dans les ouvrages consultés.

du subartique respectaient les ossements du castor. Ils les brûlaient pour éviter la souillure des chiens, car disaient-ils, « devant que le castor soit mort tout à fait, son âme vient faire un tour par la cabane de celui qui le tue », et remarque fort bien ce que l'on fait de ses os, « et que si on les donnait aux chiens, les autres castors se seroient advertis, c'est pourquoi ils se rendroient difficiles à prendre ». Rétorquant que les Iroquois et les Français passaient outre à cette consigne, et capturaient quand même du castor, le Père se fit servir la réponse suivante, « Tu n'as point d'esprit, ne vois-tu pas que vous et les Hiroquois cultivez la terre et en recueillez les fruits, et non pas nous, et que *partant que ce n'est pas la mesme chose* » (nous soulignons). Ce n'est pas la même chose. La rencontre de deux mondes fit paraître, à l'évidence, rien que la différence tant les hommes sont liés à leurs systèmes symboliques, à leur culture. Mais à l'évidence seulement. « Le voyageur », dit Claude Lévi-Strauss (1955, p. 93), est moins surpris qu'il ne reconnaît ». Mais encore faut-il haïr les voyages⁶ pour le réaliser. L'essentiel étant invisible « ne voyant bien qu'avec le coeur », l'observateur doit s'éloigner de son objet avant de qualifier l'histoire de l'autre de grotesque ou ridicule. Il lui faut d'abord se connaître lui-même.

1.2 *Gnôthi Seauton.*

Les quatre grands paradigmes, dont on peut encore faire état et qui, chacun à sa manière, tentent de nous livrer leur vision de l'altérité, tracent un schéma qui, de façon circonstancielle, « va de sa négation à son exaltation », nous dit Isabelle Schulte-Tenckhoff (1985, p. 135). Passagère pour les évolutionnistes, l'altérité devrait se fondre dans le « *melting-pot* » de la civilisation. Irréductibles pour les culturalistes, les écarts ne peuvent se comparer parce qu'issus de monades indivisibles interdisant tout rapprochement entre nous et les autres. Quant à dire que les sociétés fonctionnent, même à la manière d'un organisme contigu à son milieu et malgré la concession faite à l'universalité de la raison (la nature humaine), revient à une vision souvent condescendante, mais toujours mécaniste d'un phénomène qui ne l'est point : celui de la culture. Reste le structuralisme, celui de l'homme qui cherche les universaux, celui de Claude Lévi-Strauss. Transfuge des systèmes philosophiques exaltant la raison pure vis-à-vis de l'explication globale de l'aventure humaine, Lévi-Strauss s'est tourné vers l'ethnologie, celle de Marcel Mauss; vers la sociologie, celle de Durkheim; vers la linguistique, celles de Saussure et de Jakobson; vers la psychanalyse, celle de Freud, pour enfin, pourrions-nous affirmer, réinventer l'anthropologie, la science de l'homme libérée de l'histoire parce que basée, croyons-nous, sur une définition plus stricte de la nature humaine, plus proche de « l'homo sapiens » que du fils de

⁶« Je hais les voyages et les voyageurs » : cette surprenante apostrophe introduit l'oeuvre clé de C. Lévi-Strauss : *Tristes tropiques*. Oeuvre clé, car elle nous donne l'occasion de rejoindre l'auteur, de l'intérieur, à travers ses propres scrupules, ses propres misères. Sur cette approche, lire C. Clément (1985).

l'Homme et du Camarade, sans récuser la pensée kantienne, hegelienne et marxienne dont elle était issue.

1.2.1 *Gnôthi Seauton* (bis).

Quand, à la fin du siècle dernier, l'Américain Henry Lewis Morgan eut la géniale intuition de faire parvenir aux missionnaires et aux administrateurs, partout au monde, un questionnaire sur les différents systèmes de parenté, il découvrit alors, stupéfait et ravi, l'étonnante ramification de modèles comparables, issus de peuples différents et répartis à travers la planète. Course vers la différence : terme sur l'universalité. Morgan, face à l'expérience commune de tous les hommes, se mit alors à « dresser la carte d'un nouveau continent du savoir ». D'après Daniel Boorstin (1986, p. 642), « le secret de la puissance intellectuelle de Morgan était sa passion pour le spécifique ». C'est aussi ce que nous retenons de Lévi-Strauss. Ce réexamen justement, de ce qui est spécifique à la puissance symbolique chez l'humain, à travers les façons et les manières d'organiser le monde, des structures de parenté à celles des mythes : une méthode d'abord, des images nouvelles ensuite. Il voulait privilégier le champ de la « primitivité », celui de l'histoire froide et des sociétés à solidarité mécanique aux dépens des tumultes de l'histoire cumulative, ce qu'on lui reprocha d'ailleurs. Et cette difficulté de concilier structure et événement serait la nôtre si nous nous en tenions aux définitions classiques des deux disciplines en cause quand il s'agit de traiter d'une rencontre entre deux cultures, rencontre qui s'étale sur plus de quatre siècles.

Ce travail sera donc d'inspiration structuraliste et, dès lors, il nous apparaît nécessaire de bien définir la portée des concepts lévi-straussiens que nous entendons utiliser, tâche ingrate et difficile quand il s'agit de cerner l'essentiel de la réflexion de celui que plusieurs qualifient de plus grand anthropologue du XX^e siècle. Tâche nécessaire puisque, en filigrane, cette pensée sera omniprésente dans chaque page de ce travail.

1.3 L'universalité du phénomène humain.

« L'Homme pense le monde », dit Lévi-Strauss, « en fonction de certaines contraintes mentales, et la manière dont il pense le monde détermine très largement la façon dont il agit sur lui (Bellour et Clément, 1979, p. 160) ». Cet énoncé, pensons-nous, coiffe la pyramide conceptuelle lévi-straussienne et exprime, en la réduisant, la somme des réflexions de l'auteur

sur le phénomène humain. On peut y voir comment de Kant⁷ à Marx, cette rencontre des catégories mentales et des infrastructures engendrent des constructions qui, à travers le langage jusqu'aux mythes et aux rites, déterminent le vécu. Dès lors, si, comme nous le croyons, l'histoire n'est rien d'autre que le produit d'une pensée déjà catégorisée qui doit se conjuguer à l'événement, même à travers la contingence de ce dernier, il nous serait possible de concilier synchronie et diachronie, c'est-à-dire structure et événement. Et, parce que la nature de la structure est essentiellement de faire échec à l'événement⁸, pourrions-nous vérifier comment, suite à la rencontre de deux mondes, l'ancien et le nouveau, chacun déjà constitué et structuré, s'est mise en place une dialectique engendrant plus de quatre siècles de résistances mutuelles, résistances dures dans le cas de structures que nous appellerons « *prégnantes* », résistances molles, en tout cas plus plastiques là où d'autres pouvaient être complémentaires. Acceptation ou refus, ni l'un ni l'autre jamais global, car telle est l'histoire, toujours en devenir, d'un hier qui s'efface jusqu'à un lendemain qui s'ignore.

1.3.1 La mise en place des « *imagines mundi* ».

Mais, nous diront les tenants d'une histoire plus traditionnelle, quelles sont donc ces fameuses structures sur lesquelles s'étalent les flots de l'histoire? Pour bien saisir la portée de cette notion, il faut entendre Lévi-Strauss quand il nous livre l'étonnante prophétie d'une probable révolution copernicienne⁹ dans le domaine du social. Si les chercheurs, plutôt que de s'attarder sur le discours conscient des hommes, cherchaient à comprendre, « *per causas primas* » et la nature, donc le code, les vrais messages des systèmes sociaux à travers les différents modes d'échanges que constituent des espaces culturels aussi différents que puissent être, a priori, les systèmes de parenté, la mythologie et les échanges économiques. Posant donc, à l'enseigne de Mauss, le primat de l'échange au même chapitre que celui du symbole - les deux unissent - le phénomène culturel relève lui-même d'une science de la communication. Phénomène réglé où la règle, comme règle, est souveraine. Payant quand même sa dette à la théorie du jeu de Newman, à la cybernétique de Weiner et plus tard à la génétique, c'est d'abord

⁷Il faut revenir à Aron (1961, p. 16) pour comprendre comment les constructions kantienne font que « l'esprit intervient et élabore un monde intelligible à partir du donné brut » : Lévi-Strauss dirait : donner une forme à un contenu.

⁸Parlant « structures », Fernand Braudel (1969, p. 50) nous fait comprendre que le sens de ce mot, lorsqu'il s'applique à l'histoire de « longue durée », concerne surtout « certains cadres », soit géographiques, biologiques ou spirituels. De même, note-t-il encore « les cadres mentaux aussi sont des prisons de longue durée » (Braudel, 1969, p. 51).

⁹L'ensemble de nos commentaires sur la pensée lévi-straussienne provient d'une relecture intériorisée de ses oeuvres maîtresses. C'est pourquoi il ne nous apparaît pas utile de renvoyer le lecteur, à tout bout de champ, vers les mêmes travaux.

au domaine linguistique qu'il sera le plus redevable. Si la distinction saussurienne, langue et parole, signifiant - signifié, met un terme à l'enlèvement historique de ceux que l'on qualifiait jadis de philologues et qui, pendant des lustres, avaient désespérément cherché l'origine du sens des mots à travers les âges, l'école saussurienne, celle de Prague, revue par le génie de Roman Jakobson, allait permettre de comprendre qu'à l'échelle morphologique le sens présumé d'un mot ne pouvait être appréhendé qu'après l'avoir réduit à ses unités constitutives - les phonèmes - lesquelles, par effet de relation les unissant tout en les opposant, engendrent un sens, non pas en soi, mais par position, telle la syntaxe engendre le sens au niveau de la phrase.

Ceux qui n'ont aucune notion de linguistique structurale peuvent réfléchir à la proposition suivante, « Les parents protègent leurs enfants ». Ici, la règle syntaxique nous dit qui fait quoi; la position des termes, sujet - verbe - complément, est claire. S'agissant du morphème « parent », les deux phonèmes constitutifs « pa » - « rents », justaposés dans cet ordre, ont un sens non équivoque. Par jeu d'inversion, les mêmes phonèmes deviennent REN - PART (rempart), autre terme non équivoque. Inversés dans la chaîne syntaxique - Les remparts protègent les enfants - notre proposition prend un tout autre sens. Etudiant les possibilités de l'appareil vocal des humains, Jakobson démontre que ceux-ci utilisent un nombre limité de phonèmes qui, par arrangement, à travers la diversité des langues, deviennent des signifiants. Or, insiste-t-il, en soi le phonème *n'est pas signifiant*. Il le devient par jeu de position et d'opposition.

Exilé à New-York pendant la guerre, Lévi-Strauss assiste aux cours de phonétique de Jakobson : c'est la révélation. Dans un autre ordre de réalité, le modèle linguistique, « quant à la forme », pourrait s'appliquer à résoudre un vieux problème : celui des systèmes de parenté dont on sait par l'observation ethnologique que l'avunculat est la structure la plus simple à concevoir. Julia Kristeva (1981, p. 298) résume ainsi l'énoncé :

« Elle repose sur quatre termes : frère, soeur, père, fils, unis entre eux (comme en phonologie) en deux couples d'oppositions corrélatives (frère/soeur, mari/femme, père/fils, oncle maternel/fils de la soeur), tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative. L'axe des *beaux-frères* est inévitable et central pour que se construise autour de lui la structure parentale ».

Ainsi, la parenté, entendue comme un système de communication, s'apparente au langage. Les femmes du groupe, qui circulent entre d'autres groupes, lignées ou familles, deviennent sujets d'échanges. Elles sont messages qui, réciproquement, s'inscrivent dans la

systématique du don : obligation de donner, de recevoir et de rendre¹⁰. Du coup, la prohibition de l'inceste, règle négative, traduit l'alliance, règle positive, « remplaçant ainsi un système de relations consanguines, d'origine biologique, par un système sociologique d'alliance ». Cette constatation faite, Lévi-Strauss en établit l'acte et livre, en 1949, « *les structures élémentaires de la parenté* », établissant sur ces principes le socle sur lequel il allait ériger une toute nouvelle anthropologie, science de l'homme, à la mesure de l'homme, structurale parce que fondée sur la production inconsciente de l'esprit qui, sans cesse, classe, analyse et catégorise.

Structure, du latin *struere*, disposer par couches, *de structura*, agencement d'un ouvrage de maçonnerie - par extension - agencement des parties d'un bâtiment du point de vue de la technique architecturale. Retenons d'abord le terme « agencement », en ce qu'il s'oppose à « désordre ». Ici, le terme ne fait pas référence à une simple combinaison d'éléments, il implique nécessairement un « Tout formé de phénomènes solidaires, tel que chacun dépend des autres, et ne peut être ce qu'il est, que dans et par sa relation avec eux » (Fages, 1967, p. 17). Il y a plus. L'exemple simplet cité plus haut nous fait bien comprendre que cette relation en est une de disposition. Chaque terme, élément, phénomène ou partie constitutive d'une structure, tel le phonème en linguistique, le parentème ou le mythème¹¹ s'unissent, s'opposent dans un ensemble de corrélation qui créent le sens : mort de l'atomisme, naissance du structuralisme.

Quand Lévi-Strauss eut l'intuition que l'anthropologie pouvait se réduire à une « psychologie », il était, sur le plan des concepts, à mille lieues de l'école culturaliste américaine. On sait l'impact populaire des travaux des Benedict, Mead et Kardiner. Pour eux, la « personnalité » induit le comportement, lequel teinte les relations sociales, elles-mêmes comme produit d'une culture particulière. Les uns seraient « appoliniens », les autres « dyonesiens », ce qui, il ne faut pas en rire, fera dire à F. G. Speck (1935, p. 245), le spécialiste présumé des cultures montagnaises, que celles-ci auraient eu un caractère « diogénien ». On reconnaît Freud et l'influence de sa pensée. Or, Lévi-Strauss aura cette saillie étonnante : la psychanalyse est dans les mythes et non le contraire. Il y reviendra souvent, pour démontrer, en fin de compte que les « comportements » sont des résultats, non des causes. Mais de quoi et pourquoi?

1.3.2 Répudier le vécu et atteindre le réel.

¹⁰ Pour comprendre comment Lévi-Strauss paye sa dette envers Marcel Mauss, Jean-Jacques Rousseau, et Émile Durkheim, il faut lire les trois premiers chapitres de *Anthropologie structurale II* (1973).

¹¹ Ce terme comme le souligne Jean Guiart dans son excellente synthèse « L'analyse structurale des mythes » in, *Des symboles et leurs doubles*, (Lévi-Strauss, 1989, pp. 19-54) n'a pas accroché.

On sait aussi l'influence de Jean-Paul Sartre sur les intellectuels de la gauche française, dans les années qui suivirent le deuxième conflit mondial (1939-1945). Être intellectuel, à cette époque, signifiait pratiquer un mélange pas toujours limpide de marxisme et d'existentialisme. Mélange dans lequel la prise de conscience de la condition humaine jouait un rôle essentiel. Dès lors, philosophie et engagement politique allaient de pair. Dans un chapitre qui semble hors de propos, Lévi-Strauss termine la *Pensée Sauvage* (1962) par une mise en garde qui peut sembler féroce sur la phénoménologie sartrienne. Réduisant les postulats exprimés dans la *Critique de la raison dialectique* (Sartre, 1960), à la mesure du mythe, il paie sa dette à Freud de qui il avait appris que le « rôle de la conscience » est de se mentir à elle-même. Mythique, la pensée sartrienne, parce qu'issue d'une lecture intériorisée, biaisée de l'Histoire, celle de la Révolution revue par Marx et cie. En réalité, nous dit-il, que s'est-il réellement passé? Et de démontrer à nouveau la fragilité du code historique, celle de la chronologie classique, démonstration qui, en son temps, avait fait grincer les dents de Braudel. Certes, reconnaît-il, l'histoire est souveraine, mais à condition d'en sortir.

Certains ont vu, dans cette position épistémologique, le refus du mouvement - d'autres le refus du progrès. L'anthropologie structurale comme refuge des mésadaptés? De ceux qui recherchent le temps perdu? Naissance d'un nouvel éléatisme? Non, rétorque Lévi-Strauss, l'histoire et l'ethnologie (l'anthropologie) ont les mêmes buts : appréhender la réalité sociale; mais les méthodes diffèrent. La première scrute la production consciente des humains. L'autre doit oeuvrer au niveau de l'inconscient : voir comment, à son insu, « l'homme pense le monde » ou étrangement comment il est pensé par celui-ci. À l'époque, la science historique (mais l'histoire est-elle une science qui ne se réduirait qu'à l'ensemble de ses méthodes?) semblait bénéficier d'un bain de Jouvence. Depuis l'École des Annales, la définition du fait social « engrangeait », si l'on peut dire, beaucoup de matériaux nouveaux dont une bonne part de données ethnographiques. Il semblait qu'une jonction entre les deux disciplines était en train de constituer, non pas linéaire, certes, mais discontinue. Or, la position de Lévi-Strauss, vis-à-vis de l'histoire traditionnelle, celle des guerres et des alliances, des traités et des règnes, était, reconnaissait-il, un cas limite. Admirateur d'un Lucien Febvre et de ceux qui se réclamaient de lui, il se sentait encore plus près de Georges Dumézil, avec qui il se reconnaissait une parenté d'esprit (Bellour et Clément, 1979, pp. 189-191). Même si les historiens des « Annales » tentaient d'interpréter les pulsations sociales sur des durées de plus en plus définies, la tentative de Dumézil, de suivre à la trace des structures mentales identiques (à travers l'aire indo-européenne) pendant des millénaires, ne pouvait que séduire celui qui tentera de dégager ce que pouvait vouloir signifier de particulier et d'universel des milliers de mythes répandus à travers les deux Amériques.

1.4 La trajectoire de l'inconscient.

L'oeuvre entière de Lévi-Strauss nous apparaît être une tentative démesurée de « réflexion sur la réflexion ». Curieusement, semble-t-il, un long prolégomènes à l'analyse des *Structures élémentaires de la parenté* (1967) traite de l'illusion d'archaïsme en ethnologie; comme si l'auteur, anticipant de plusieurs années la publication du *Totémisme aujourd'hui* (1962) et de la *Pensée sauvage* (1962), n'arrivait jamais à dissocier pour le bénéfice de ses lecteurs, ses paramètres méthodologiques du travail de l'anthropologue proprement dit. Bien que la vieille distinction entre l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie ne fasse plus problème, les travaux de Lévi-Strauss irritent autant les philosophes purs et durs¹² qu'ils agacent les partisans d'une anthropologie moins formaliste. Formidable travail de réhabilitation du « primitif », quant à sa capacité mentale, l'anthropologie lévi-straussienne s'interroge autant sur le fonctionnement de l'esprit humain (et c'est en cela qu'elle est véritablement psychologie) que sur la façon dont les communautés humaines, étalées dans l'espace, résolvent leurs problèmes sociaux (en cela, elle est anthropologie sociale et historique). Face à la diversité des cultures, dont seule la méthode comparative peut rendre compte, l'auteur des *Mythologiques* nous fait voir comment l'esprit humain, soumis aux lois de « l'entendement », donc aux mécanismes du cerveau, est contraint de construire des modèles inconscients, lesquels seront toujours des « possibles » à travers un choix limité (les universaux) à la fois par les données de l'environnement physique et social et la façon particulière dont l'esprit code et agence ces données (en cela, nous le répétons, l'anthropologie de Lévi-Strauss est structurale). Cette notion d'inconscient structural choque autant qu'elle séduit. Tous les sages de la terre seraient-ils prisonniers de leurs « enceintes mentales » et soumis aux mêmes lois? Autrement dit, peut-on mettre sur la même tribune Bergson et un *Medicine-man* Sioux?

Il serait hors de propos ici de tenter de suivre à la trace « le dénicheur d'oiseau bororo ». L'itinéraire proposé par les *Mythologiques* est stupéfiant : rendre compte, à travers une méthode précise, de l'unicité d'une pensée qui chevauche les deux hémisphères de l'Amérique, parce que tout le monde veut avoir sa Genèse et son Apocalypse, parce qu'au début, il y a le Verbe.

L'analyse structurale d'un mythe est opérée par une traduction qui codifie, par jeu de position et d'opposition des unités sémantiques qu'il faut d'abord dégager en faisant abstraction de l'histoire racontée. Tout comme une partition musicale, le sens d'un mythe « décolle » à

¹² Pour une récente discussion voir Delruelle (1989), *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*.

mesure que ces unités sont regroupées par thèmes qui s'harmonisent entre eux, mais qui s'opposent aux autres. Les codes relèvent d'une logique des qualités sensibles élémentaires, autant que celles des formes que des propositions. Parce que chaque culture doit faire face à un environnement naturel et social qui lui est propre et qui pose problème, toutes les histoires racontées puisent leur essence dans l'observation de phénomènes relevant soit de la cosmologie, du climat, de la zoologie, etc. Les oppositions révélées, telles chaud - froid, haut - bas, sec - humide, cuit - cru, servent à construire des schèmes qui seront placés en rapport d'homologie avec des oppositions d'ordre sociologique; filiation/alliance, ou économiques; chasse/pêche. Et c'est cette superposition des termes qui fait sens. Pour simplifier, le problème social à résoudre, la contradiction à dénouer, se dilue dans un ordre toujours métaphorique et redondant. Dans les dernières pages de la *Potière Jalouse* (1985), Lévi-Strauss consacre un bel exposé sur « ce que signifier veut dire ». Pour comprendre un terme, on doit utiliser d'autres termes; un signe, en vérité, c'est quelque chose qui signifie autre chose.

Même si depuis les premières tentatives avec Sophocle, les Indiens Tsimshian et les Pueblos la méthode s'est affermie, elle demeure complexe, car l'analyse formelle d'un mythe ne dit pas tout de la culture de ceux qui la racontent. Certains éléments du mythe restent obscurs et ne s'éclairent qu'à travers la comparaison avec d'autres mythes ou d'autres rites. Déjà illustrée dans la *Pensée Sauvage* (1962), la notion de système de transformation devient ici essentielle. Car si certaines institutions sociales, opposées encore une fois termes à termes, démontrent que des peuples ou des cultures parfois éloignées élaborent des institutions qui se réfléchissent, parfois « *a contrario* », il en est de même des mythes et de certains rites. De proche en proche, à travers certaines aires dites elles aussi de « transformations », les mythes de peuples voisins se superposent, se recoupent ou se contredisent. Cette liaison des mythes, les uns aux autres, rend possible ce que Lévi-Strauss appelle les « levers en rosace ». À partir de n'importe quel point d'intersections d'un tel levé, on pourrait reconstruire tout le système relevé par les *Mythologiques*.

Une telle proposition ne peut faire sens qu'à condition d'adhérer aux deux hypothèses suivantes : la première concerne le peuplement de l'Amérique, phénomène récent, à l'échelle du reste de la planète (entre 15 000¹³ et 75 000 ans). Cette période, relativement courte, aurait favorisé, malgré l'étalement des populations dans des environnements différents, la persistance, ou encore mieux, la pérennité du mythe unique, celui qui, sous différents codes ou armatures, aurait permis aux humains de franchir le pas entre la nature et la culture. La deuxième fait

¹³ Plus près de 15 000 que 75 000 ans.

référence encore une fois à la notion d'inconscient structural : que les mythes puissent, à l'insu de leurs locuteurs, se « penser entre eux », s'organiser en système, régler des phénomènes analogues malgré des écarts spatiaux et environnementaux considérables, peut sembler fantaisiste à des esprits plus empiristes¹⁴. Mais l'acte établi pour les deux Amériques peut se vérifier ailleurs, surtout chez les peuples sans écriture, tels ceux de l'Australie et du Pacifique Sud.

1.4.1 Mythes et sociétés.

Que « la conscience, hors du temps, déploie le temps et l'histoire » (Garaudy, R., 1969, p. 49) et dans un autre contexte que celui évoqué par Kierkegaard, puisse nous aider à nous immerger dans le caractère intemporel du mythe, et ainsi faire pont entre mythe et société, nous amène, de suite, à énoncer clairement notre position méthodologique. S'agissant de la problématique évoquée en introduction, soit la rencontre de deux cultures, en un point particulier du temps et de l'espace, Amérindiens et Euro-Canadiens dans la vallée Laurentienne et au Lac-Saint-Jean, nous avons l'intention de dresser, mythes contre mythes, la carte fine de cette rencontre parce que, nous dit Lévi-Strauss (1991, p. 253) :

« Chaque mythologie locale, confrontée à une histoire et à un milieu écologique donnés, nous apprend beaucoup sur la société d'où elle provient, expose ses ressorts, éclaire le fonctionnement, le sens et l'origine des croyances et des coutumes dont certaines posaient, parfois depuis des siècles, des problèmes sans solutions. À une condition toutefois, ne jamais se couper des faits ».

L'avertissement est sévère : sans le contexte ethnographique et historique, l'analyse tournerait à vide, serait inutilement formelle, ou bien l'analyste serait toujours tenté d'y remplacer « des contenus qui lui échappent par ses fantaisies ou ses désirs » (Lévi-Strauss, 1991, p. 254).

Dès lors, deux écueils menacent : si le tableau que nous voulons ébaucher doit déployer, hors du temps, le temps et l'histoire, le code historique traditionnel nous sert peu. La description ethnographique procède, « *hic et nunc* ». Elle est synchronique. Or l'ethnohistoire, telle que nous voulons bien la pratiquer, est plus qu'une chronique tirée de témoignages secondaires. Elle est aussi, selon Trigger (1990, p. 223), « l'ensemble des techniques qui servent à étudier

¹⁴ En particulier l'anthropologue Edmund Leach (1980), dont les opinions bien senties sont résumées dans la préface de *l'unité de l'homme et autres essais*.

l'histoire des autochtones », « **Champ de recherche interdisciplinaire combinant l'archéologie, l'histoire et l'anthropologie, l'ethnohistoire vise à retracer les transformations historiques des sociétés amérindiennes, notamment pendant les périodes de conquête et de colonisation** » (Schulte-Tenckhoff Isabelle, 1985, p. 123). Cette définition nous convient à tout point, surtout que nous avançons, comme Devereux et Hallowell, « **que sous le vernis d'une adaptation superficielle les Amérindiens du Lac-Saint-Jean ont pu conserver, au moins jusqu'à la demie du XX^e siècle, une bonne partie de leur système idéologique et l'essentiel de leurs institutions économiques et sociales** ».

Dans cette perspective, la diachronie devient une illusion que l'on peut gommer en élaborant un modèle ethnographique dont les éléments seront puisés à l'intérieur d'une plage temporelle, limitée par la seule profondeur de nos connaissances des champs disciplinaires en cause. Point ne sera besoin alors de suivre Luc de Heuch quand il propose à l'amateur d'histoire structurale de « **geler le temps** » (Bellour et Clément, 1979, p. 137), d'opérer des coupes synchroniques afin d'en dégager les éléments invariants. Cette méthode, croyons-nous, nos historiens l'ont toujours pratiquée. Il suffit de lire n'importe quel manuel d'histoire pour s'en convaincre.

Émerge alors le second écueil. Ces « **mythologies** » locales, dont nous entendons faire usage, ne relèvent pas de la même définition selon qu'elle concerne l'une ou l'autre des populations en présence; chacun sachant bien que le vrai mythe est toujours celui du voisin. Comment aurait pu dire le père Le Jeune, oser comparer nos saints mystères aux histoires grotesques et ridicules des Montagnais? Comment aurait pu dire Sartre, tenir compte de la pensée sauvage à l'âge des modèles conçus par la pensée dialectique?

Si la pensée amérindienne, telle que Lévi-Strauss a pu en rendre compte, procède par la mise en système des animaux, des plantes et des phénomènes atmosphériques d'un environnement donné, pour démontrer que de façon métaphorique ces systèmes peuvent aider à résoudre des problèmes sociaux, nous savons maintenant que ces opérations se font au niveau de l'inconscient historique. Or l'histoire moderne s'intériorise. L'acteur social connaît son rôle, il veut marcher en avant, sachant d'avance la conclusion de la pièce. Comme le disait G. Balandier (1992), le « **pouvoir est sur scène** »; *The show must go on!* L'opposition des modèles inconscients - conscients paraît irréductible. Or, nous dit Lévi-Strauss (1988 et 1990, p. 165), morigénant Sartre et les modernes, « **la société ne relève pas de la pensée abstraite, elle est faite d'habitudes, d'usages, et qu'en broyant ceux-ci sous les meules de la raison, on pulvérise des genres de vie fondés sur une longue tradition, on réduit les individus à l'état**

d'atomes interchangeable et anonymes ». Dans cette optique, toute révolution, bourgeoise ou prolétarienne paraît condamnable. Car, poursuit-il :

« La liberté véritable ne peut avoir qu'un contenu concret : Elle est faite d'équilibre entre des petites appartenances, des menues solidarités : Ce contre quoi les idées théoriques qu'on proclame rationnelles s'acharnent; quand elles sont parvenues à leurs fins, il ne reste plus qu'à s'entre détruire. Nous en observons aujourd'hui le résultat ».

Nous nous sommes autorisé cette citation dans le but avoué de mettre en exergue les deux définitions du mythe. Pour les uns c'est une histoire « mal ficelée », saugrenue qui n'explique rien. Pourtant, l'analyste y découvre un métalangage fait de propositions logiques qui, à l'insu des locuteurs, assurent la pérennité des cultures en cause. Les mêmes justifieront leurs arrogances des progrès de la science, de la marche d'une histoire chaude, parce que cumulative. Lévi-Strauss semble sous-entendre que la pensée sauvage est plus apte à résoudre les problèmes sociaux que toutes les digressions des philosophes, la somme d'une histoire cumulative étant plus celle de ses échecs que de ses réussites. En ce sens, la seconde serait encore plus mythique que la première, le mythe perdant ainsi son rôle de clé intellectuelle pour devenir trivialement quelque chose que nous tenions pour vrai, mais qui, à l'évidence, s'est avéré faux.

Cette option solidement campée nous permettra, à notre tour, de braconner dans le champ bien établi de l'histoire régionale, tout comme Lévi-Strauss a pu le faire dans celui de la philosophie. Et, parce qu'une explication ne vaut qu'à condition d'être totale, cette même option nous a obligé à de longs détours, nécessaires certes, car ce tableau que nous voulons dresser, il fallait bien en préalable en dresser les contours.

CHAPITRE II

CADRAGE.

2.1 Les entours du tableau.

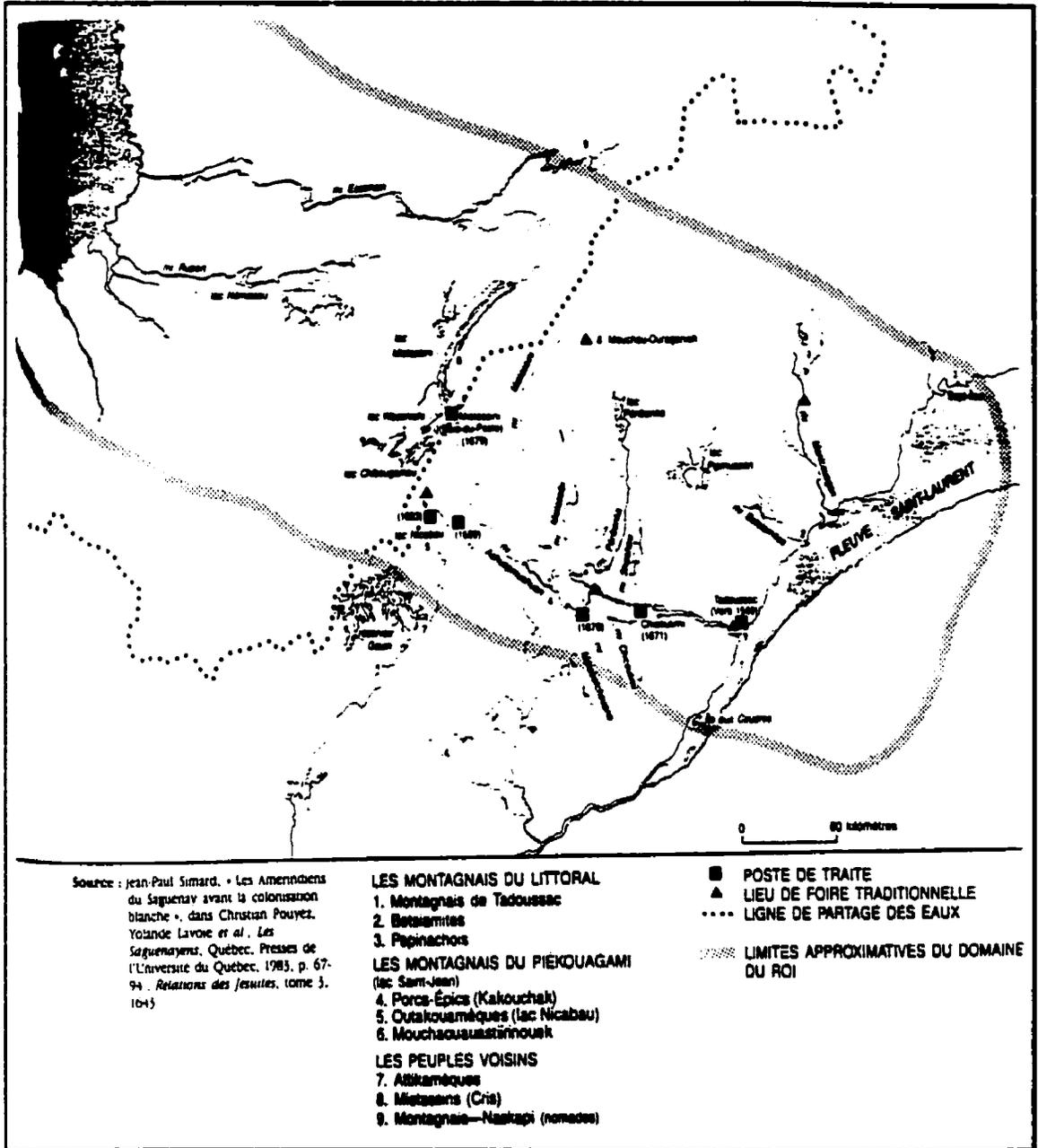
Umberto Eco (1985, p. 323) disait qu'un livre est toujours fait d'autres livres, « Qu'ils ne sont pas faits pour être crus, mais pour être soumis à examen ». Puisque les enceintes mentales jalonnent notre itinéraire, il était prévisible que les surprises de la route puissent heurter certaines convictions bien établies. Ainsi, lorsqu'il s'agira de dégauchir certains modèles, devons-nous étayer nos démonstrations des matériaux les plus probants. Mais encore fallait-il savoir se limiter. Considérant le caractère franchement régional de cette recherche, il nous est apparu honnête de restreindre notre champ d'investigation dans un périmètre qui, englobant le nord-est de l'Amérique du Nord, aura pour tendance, à la façon d'un lasso, de cerner de plus en plus, à l'intérieur de ce que l'on appelait jadis le « Domaine du Roy », la région connue aujourd'hui comme le Saguenay—Lac-Saint-Jean (Carte 1).

Définie comme pluridisciplinaire, l'ethnohistoire du Nord-Est de l'Amérique ne s'est pas encore remise des coups de boutoir que lui ont assésés, dans le contexte de la vallée du Saint-Laurent, les travaux éclairés de Bruce G. Trigger (1990). Envahissant la chasse gardée de l'hagiographie traditionnelle, Trigger fait voir que, sur l'échiquier pavé des hauts faits des compagnons de l'âge héroïque, il fallait placer aussi comme acteurs essentiels ceux qui occupaient, à titre de premières nations, les cases opposées : le rouge et le noir reconsidérés. Suivant la voie tracée par l'école anthropologique anglo-saxonne, Trigger (1978) s'est attardé d'abord, à titre d'archéologue, à reconstruire l'histoire de la Huronie, démontrant que bien avant l'arrivée des Blancs, les Iroquoiens des basses terres du Saint-Laurent et des Grands Lacs avaient déjà entamé entre eux, et avec leurs voisins immédiats, une partie qui allait conditionner celle qui allait suivre. Notons, de suite, que les travaux de Trigger s'inspirent autant des écoles américaines qu'européennes. Archéologue, Trigger est empiriste; ethnohistorien, sa démonstration analyse finement, à l'intérieur des groupes concernés, tant Amérindiens qu'Européens, quels ont pu être les motivations et les heurts des uns et des autres. Sous l'angle dit « des groupes d'intérêt », l'approche de Trigger rejoint celle de la lutte des classes.

Que la problématique de Trigger rejoigne celle de Sartre n'est guère surprenant. On sait que l'analyse sociale, depuis Marx, privilégie d'abord la sphère économique. Que la montée du

capitalisme marchand ait provoqué, outre les deux Amériques, les pires excès du phénomène colonial est une proposition dont la discussion serait vaine. Que les rencontres, les contacts,

Carte 1. Le Domaine du Roi vers 1650



Source : C. Girard et N. Perron, 1995, p. 87, Carte 7

aient établi les conditions abominables d'un « échange inégal », nous en convenons parfaitement¹⁵.

¹⁵ Lévi-Strauss parle « du crime, des crimes », (Sorman, G., 1989, p. 130).

Reprenant à son compte les données ethnographiques de Trigger, le sociologue québécois Denys Delâge en élargit encore plus les paramètres. Parce que les forces conjuguées qui renverseront le pays des enfants d'Aataentsic étaient, à l'échelle du nord-est de l'Amérique, la projection des luttes à la fois idéologiques et économiques que se livraient au XVII^e siècle, Français, Anglais et Hollandais, la thèse de Delâge (1985) lève le voile autant sur la conjoncture de la Contre-Réforme, qu'elle éclaire, pas à pas, la chute de la Huronie. Bien qu'il reconnaisse l'attitude humanitaire des missionnaires de la Compagnie de Jésus, Delâge fait bien voir comment, autant que les épidémies et l'introduction des armes à feu, la dislocation du peuple Huron fut aussi provoquée par le travail de sape des jésuites, dressant les uns contre les autres néophytes chrétiens et traditionalistes. Cette approche qui, dans le monde iroquoien, aurait pu être l'ébauche, d'une analyse « mythes contre mythes », est trop conjoncturelle pour qu'on puisse la qualifier de structurale, bien qu'elle en dégage des relents¹⁶.

Suivant les brisés de Trigger et de Delâge, l'historien wendat (huron) Georges Sioui (1994) intériorise à son tour les données des *Relations des Jésuites* déjà revues et corrigées par les précédents. S'investissant du personnage d'Adario, il insère aussi, pour éclairer l'évolution culturelle de la civilisation wendat qu'il prétend méconnue, le modèle de l'écologie anthropologique. Cet effort, pour une « auto-histoire amérindienne », intéresse surtout par son « wendocentrisme » démontrant *de facto* l'universalité du phénomène.

On pourrait noter ici que les premiers entours de notre tableau épousent l'axe laurentien se superposant ainsi à celui de la pénétration européenne telle que décrite par les historiens modernes. Pourtant les premières chroniques de la Nouvelle-France, hormis les voyages de Cartier, nous révèlent une toute autre image : celle d'un îlot iroquoien, certes densément peuplé parce que horticulteur et sédentaire, dont certains acteurs, tels les Hurons, semblaient maîtres du commerce, tandis que d'autres, les Agniers ou Mohawks, seigneurs de la guerre. Mais cet îlot, les *Relations des Jésuites* nous le font voir, est noyé dans une mer de nations algonquiennes. L'alliance des Français avec ces dernières, dont les Montagnais et Algonquins de Tadoussac, n'était que le prologue obligé du pacte à venir avec les Hurons : commerce oblige.

2.2 L'éclairage anthropologique.

¹⁶Selon la critique de Jean-François Moreau (1986, pp. 112-114).

Mais ces nations algonquiennes, comme nous le dit Delâge, leur histoire reste à faire. Si, depuis les années 1960 les historiens francophones québécois, appuyés par la première génération d'anthropologues issus des universités McGill, Montréal et Laval, ont uni leurs efforts, comme en témoignent les travaux de Delâge, bien peu ont songé, à l'instar du pionnier G. A. Bailey (1969), d'aborder les heurts et les conflits provoqués par l'arrivée des Européens sur la frange de ces nations. Mais ce peu ne peut être réputé pour rien, car un nom émerge, celui de l'anthropologue québécois Rémi Savard. Nous devons nous y attarder : parce que l'examen de ses travaux est essentiel, d'abord pour comprendre l'évolution de la pensée anthropologique au Québec, mais surtout parce que Savard est perçu comme le mythologue en titre de la culture montagnaise.

Les nombreuses interventions de Savard sur la place publique ont fait de lui un inconditionnel défenseur des droits des minorités amérindiennes. Sa position « d'anthropologue engagé » déborde régulièrement l'ensemble de sa production scientifique, ce qui, à certains égards, ne le sert pas. Dans « *La voix des autres* » (Savard, 1985) (travail qui semble être son oeuvre majeure) Savard rend compte de son cheminement; de la sociologie vers l'anthropologie lévi-straussienne. Les premières parties de l'ouvrage dénoncent les conditions serviles de la pratique de l'anthropologie appliquée tandis qu'elles proposent une lecture visant à « démythologuer » le discours amérindien de Tshakapesh, (le premier et) le principal héros culturel des Montagnais. Cédant la parole aux autres à travers des locuteurs autorisés du mythe, Savard applique à sa façon la méthode d'analyse structurale au récit venu du fond des âges : Tshakapesh, héros assinien (issu de la Terre Mère) rédempteur et grand ordonnateur de la culture ilnu.

Savard, l'ethnographe, est solide, et en cela nous ne le contesterons pas. Cependant, sa méthode d'analyse - en ce qui nous concerne - est lacunaire, trop formelle, déviant de la position de Lévi-Strauss parce qu'elle évacue l'un des paramètres essentiels de ce type d'analyse. La méthode comparative y est absente. Certes, Savard dresse lui aussi la carte de toutes les variantes du mythe en question. Mais il le fait à l'intérieur d'un monde clos (Savard, 1985, p. 103)¹⁷. Or, ce que nous apprend la lecture des *Mythologiques* est tout le contraire : un mythe se lit à travers la lecture d'autres mythes, ceux des voisins, et c'est en cela qu'il fait système, qu'il éclaire les fondements d'une culture particulière.

¹⁷Savard confond les notions de mythes, parties de mythes, et celle de groupe de transformation. Sur ce sujet, lire Lévi-Strauss (1962, pp. 95-133), « Les systèmes de transformation », in *La Pensée Sauvage*.

Savard, le sociologue, parce qu'il condamne, souvent à bon escient, les abus corrosifs du pouvoir clérical et politique vis-à-vis du fait amérindien, ne peut non plus éviter de projeter vers les premiers observateurs, les pères jésuites, des jugements de valeur qu'il faudra nuancer, car quand bien même les Le Jeune ou Brébeuf n'auraient été ni socio-démocrates, ni trotskistes, leur anthropologie des premières nations de la vallée du Saint-Laurent demeure, à ce jour, la réserve inépuisable de tous les apprentis de la cause ethnohistorique du Nord-Est américain.

Il serait pourtant injuste de ne pas souligner l'importance des travaux de Savard et ceux de ses collaborateurs et collaboratrices au sein du Département et du Laboratoire d'Anthropologie de l'Université de Montréal. Les efforts soutenus et intelligents de Sylvie Vincent, José Mailhot et d'autres fourniront enfin et les notions, et les paramètres scientifiques jusque-là absents de la scène des américanistes québécois. Ainsi, pièce à pièce, se constituera une anthropologie québécoise francophone, à laquelle, synchroniquement, pourront se greffer les résultats d'une archéologie d'abord balbutiante, mais qui se professionnalise avec l'arrivée des N. Clermont, C. Chapdelaine, J.-F. Moreau. Cette anthropologie, opérant sa jonction avec l'émergence d'un Centre d'Études Nordiques et d'un Département d'Anthropologie à l'Université Laval de Québec, sera en mesure d'alimenter des publications telles que *Recherches amérindiennes au Québec*, *Anthropologie et Sociétés*, *Études Inuit Studies*. Or, dans le contexte de ce qui est convenu d'identifier comme la Révolution Tranquille, cette poussée n'échappera pas aux avatars d'une croissance toujours trop rapide, compte tenu des faibles moyens financiers d'un État à faire. Toutefois, il faut avoir vécu l'indigence et le désarroi intellectuel de celui qui s'intéressait à ces disciplines, en région, pour apprécier l'ensemble de tous ces efforts; ce dont, nous l'espérons, témoignera ce travail.

La lecture obligée des *Relations des Jésuites*, dans la perspective du regard éloigné d'un structuraliste, vaut mille fois le prix à payer pour cette représentation des « saintes et héroïques heures de la Nouvelle-France ». Certes, en rendant compte de leur apostolat, les Pères ont voulu édifier et convaincre; certes, leur prosélytisme, qui faisait feu de tout bois, les firent évoluer à travers des luttes de pouvoir qu'on peut considérer aujourd'hui comme mesquines et outrageantes. Cette critique n'est plus à faire¹⁸. Passons outre. Ces *Relations*, que nous avons d'abord parcourues pour faire état du modèle ethnographique algonquien, nous avons dû les relire : cette fois, méthode hypothético-déductive oblige, pour y rechercher les éléments de la Pensée Sauvage. Ils y étaient. Et rendons grâce aux jésuites d'avoir été, en leur temps, des

¹⁸Sur ce sujet, consulter G. Lafleche, « Les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France », un document anthropologique majeur de l'américanité française du XVII^e siècle, *R.A.Q.*, 1999, Vol. XXIX, no. 2, pp. 77-87.

maîtres à voir et à raconter, pouvant, de mémoire, citer Aristote ou Plutarque et maîtriser, après quelques années, les langues montagnaise et huronne et surtout, sachant écrire.

En orbite autour des *Relations*, les Sagard (1969), Champlain (1969), Perrot (1973) complètent la fresque, ajoutant deçà-delà des touches personnelles, comme le feront plus tard les Charlevoix (1976) et Lafitau (1983). Ainsi, l'ethnographie des premières nations trouve-t-elle, dès le XVII^e siècle, des assises beaucoup plus fermes que celles que l'on peut extraire des témoignages du XVIII^e siècle et de la première demie du XIX^e siècle. Car à cette date, le Bas-Canada, curieusement surpeuplé et exsangue, cherche de nouvelles terres agricoles, de nouvelles forêts à exploiter. Les basses terres du Saguenay—Lac-Saint-Jean sont invitantes : on s'y précipite : les rapports affluent de nouveau. La condition des Amérindiens de la région qui supportent mal l'invasion sera narrée, cette fois, par les oblats de Marie Immaculée. Mais ces derniers, trop occupés à réanimer le christianisme présumé déclinant des Montagnais dont ils craignaient, comme bien d'autres, la fin prochaine, n'ont en définitive que peu ajouté à ce que l'on savait déjà. Si l'oeuvre des oblats fut salutaire pour les Montagnais du Saguenay—Lac-Saint-Jean, leur héritage littéraire ne peut se comparer à celui de leurs prédécesseurs.

Les activités relevant de la traite des fourrures, à travers le XVIII^e siècle et en début du XIX^e, malgré les avatars du commerce, en disent beaucoup plus. Bien campés par l'historien saguenayen Russel Bouchard (1989), les hauts et les bas des tenanciers du Domaine du Roy, souvent trop pressés de s'enrichir, ont provoqué des ruptures d'équilibre entre la ressource faunique et pelletière et ceux qui depuis des millénaires en faisaient leur pain quotidien. Les apports de Bouchard sont précieux, à double titre : des faits bien documentés d'abord et, dans un deuxième temps, des opinions tout à fait personnelles sur l'évolution de la nation montagnaise (Bouchard, 1995). Nous y reviendrons, car il presse ici d'introduire le retour de l'ethnographe, celui du disciple du grand Franz Boas, de l'auteur de « *Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula* ». Si l'oeuvre de Frank G. Speck est considérable, elle permet surtout de faire le pont entre les descriptions initiales des jésuites et le début du XX^e siècle. À ce chapitre, elle est essentielle parce qu'elle transcende les lieux communs des missionnaires oblats et celle des différents « chargés de rapports » qui ont sillonné la région du Saguenay—Lac-Saint-Jean durant la période de la colonisation. En avant-propos à l'édition de 1977, Michael Kew note que l'approche de F. G. Speck « *is completely up to date* », ce qui pouvait se vérifier dans la perspective systémique de l'anthropologie culturelle américaine, où seuls sont pris en cause les acteurs d'une culture, mais certainement pas du point de vue où se situe notre préoccupation première. Car Speck, lui aussi, doit être démystifié. Sa description des présumés Naskapis, qui est surtout celle des Montagnais du Lac-Saint-Jean, ne rend absolument

pas compte du phénomène régional, celui de la rencontre, parce que Speck, comme l'a bien fait voir Deschenes (1981), avait d'autres préoccupations. Malgré ce biais, Speck a quand même visé juste. Sa vision des activités traditionnelles des Montagnais, la chasse et la pêche, comme des « *holy occupation* »¹⁹ nous aura énormément servi; et il peut paraître paradoxal que les travaux de Speck aient si peu inspiré les historiens régionaux : retour du service? C'est à voir.

Encore en orbite, mais englobant cette fois Speck, les jésuites et les oblats, la thèse de E. B. Leacock (1955) sur les territoires de chasse des Montagnais donne l'heure exacte sur les notions de territorialité amérindienne, de même que d'autres travaux éclairent beaucoup les systèmes de valeurs des premières nations, valeurs dont elle fait voir l'évolution depuis la période de contact jusqu'à celle de la traite des fourrures. Toutefois, Leacock (1981) dépasse peu le point de vue de ses prédécesseurs quand il s'agit de retrouver l'origine de ces valeurs à travers l'idéologie traditionnelle des Inus. Mais, parce que la lecture de Leacock complète celle des Turner (1979), Speck (1935), Burgesse (1943) et Savard (1985), ce qui, encore une fois, permet une vision diachronique, jusqu'aux jésuites, cette même lecture nous incite aussi à aller au-delà : c'est-à-dire, de faire le pont avec la préhistoire.

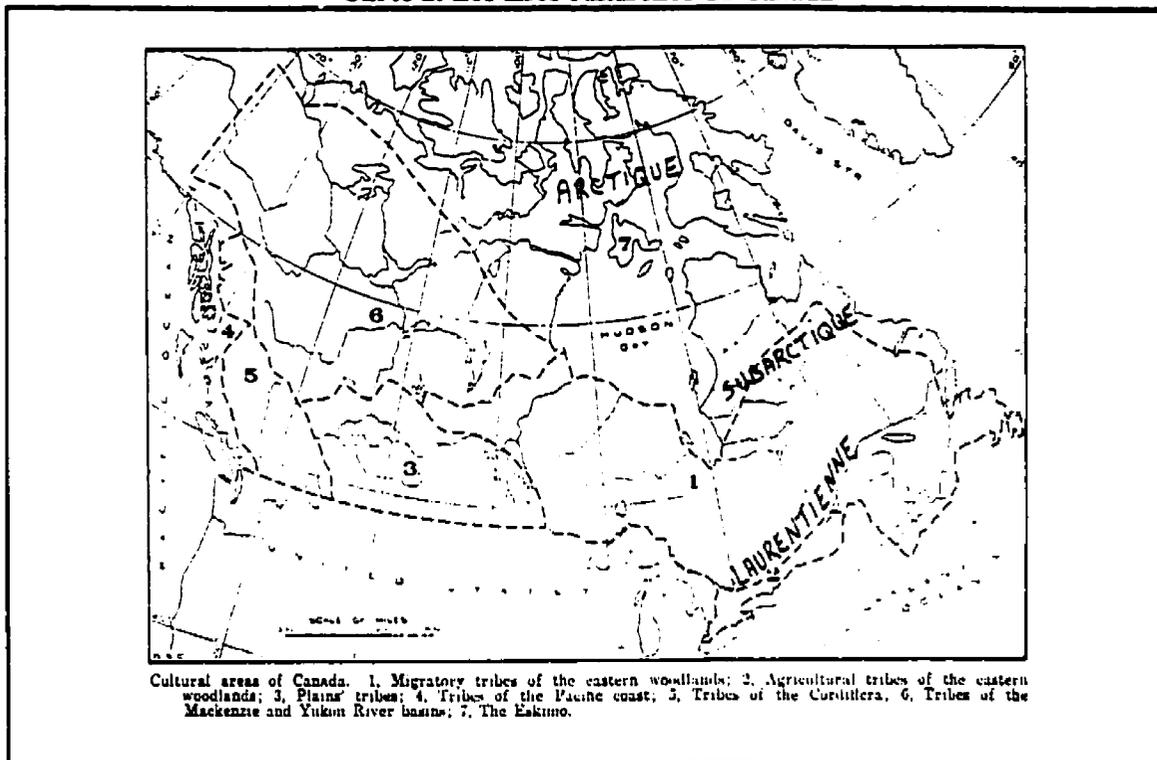
2.3 L'éclairage archéologique.

Depuis la seconde moitié du dernier siècle, l'apport des chercheurs amateurs d'abord, professionnels ensuite, a permis de lever le voile sur la préhistoire du Québec, considérée jusque-là comme « *terra incognita* ». Le bilan de ces recherches permet aujourd'hui d'éclairer le scénario complexe du peuplement initial qui a suivi le recul progressif des glaciers, de même que la progression et la régression marine qui en résultaient. Phénomène récent, à l'échelle même de l'Amérique, la progression humaine qui a suivi s'étale, du Sud au Nord, sur une plage temporelle qui se situe entre 20 000 et 40 000 B. P. Au fur et à mesure que la flore et la faune colonisaient les espaces libérés et dès que les niches écologiques se précisaient, les grands axes culturels se mirent en place pour ne cesser d'engendrer, à travers les modifications des environnements et les pressions démographiques, la carte moderne de l'occupation humaine telle qu'ont pu l'observer les Cartier et ceux qui allaient suivre. Or, cette carte présente, au chapitre des cultures qui vont s'y étaler, des *constantes* que ne pourront effacer les milliers d'années de son élaboration. Ces constantes épousent d'abord les caractéristiques géo-morphologiques de la péninsule du Québec Labrador, masse précambrienne énorme se rattachant à l'immense Bouclier canadien, masse limitée au Sud par l'axe laurentien, bordée au Nord par les étendues glaciales de

¹⁹Speck aurait bien fait de rencontrer quelques agriculteurs de la région. Ainsi, aurait-il pu se rendre compte que pour eux-aussi, l'agriculture n'échappait pas à une dimension sacrée.

l'archipel Arctique. L'ethnologue peut suivre dès lors les traces du géographe et du climatologue. Ici, la flore, la faune et les hommes devront composer, de l'implacable toundra aux douceurs du Saint-Laurent, avec les immenses étendues de la forêt coniférienne. En bref, Inuits, Algonquiens et Iroquoiens, chacun tirant parti des données de leur milieu, de leurs voisins, élaborant ainsi leur histoire propre (Carte 2).

Carte 2. Les aires culturelles du Canada



Source : D. Jenness, 1963, p. 11

Cette mise en place, véritablement étagée sur des écosystèmes distincts, résulte aussi de la conjoncture, de l'origine des trois groupes en question. Venu sur le tard, les Inuits occuperont, de l'Alaska jusqu'au Groenland, la frange arctique du continent américain. Leur mode de vie, quand même distinct selon qu'ils allaient coloniser soit le centre, soit les côtes de l'archipel, présente quand même des schèmes typiques d'une unité culturelle que vient confirmer le fait linguistique. L'inutituk et ses variantes, en effet, est la langue commune de tous ceux que l'on nommait autrefois les « Esquimaux ». Parce qu'ils étaient en contact avec les populations du Subarctique québécois, à travers les franges de la côte labradorienne et hudsonienne, parce que l'été, leurs incursions à travers la péninsule de l'Ungava empiétaient les territoires exploités aussi par des nomades algonquiens, l'étude de ces contacts est importante quand on veut faire voir l'unité de la pensée mythique à travers tout un continent.

Là où la toundra cède progressivement le pas à la forêt de conifères, les deux se chevauchant selon la latitude et l'altitude, s'étale, jusqu'aux bordures de la forêt mixte de la rive Nord du Saint-Laurent, la diversité de ces nations dites algonquiennes (algiques) dont l'étroite parenté, issue elle-même d'un phylum linguistique particulier, s'accorde encore plus à travers un modèle adaptatif qui ne dévie guère, d'Est en Ouest, de l'Atlantique aux confins des grands lacs du Centre canadien, limite occidentale du Bouclier. Ces peuples du Subarctique, aux cultures dites par les anthropologues « bouclériennes archaïques (Wright, 1980) », pourraient bien refléter l'image lointaine de ces premiers migrants venus d'Asie par la Béringie, nomadisant le long du corridor libre de glaces sur le contrefort des Rocheuses à la poursuite de la méga-faune du Wisconsin, initiant ainsi l'occupation entière des deux Amériques. Que certains de ces peuples aient dû survivre près de la frange glaciaire, après la disparition des mastodontes et autres castors géants dont ils tiraient subsistance, qu'ils aient pu, poursuivant des proies plus modestes, tels caribous, ours noirs et gibier aquatique, par un mouvement tournant, remonter vers le nord-est après la déglaciation, ne fait aujourd'hui guère de doute.

Ainsi, ces Cris-Montagnais et pseudo-Naskapis du Québec septentrional, chasseurs, pêcheurs et collecteurs, auraient-ils pu, depuis cinq ou six millénaires, conserver, à l'intérieur d'un environnement peu perturbé par d'ultérieurs changements climatiques, une façon unique de vivre et de penser le monde.

Pendant longtemps l'îlot iroquoïen des horticulteurs des basses terres du Saint-Laurent, le même qui déborde sur la Nouvelle-Angleterre et la péninsule ontarienne, a posé aux chercheurs l'énigme de son origine. Car, de Québec jusqu'à l'actuel Windsor, du lac Champlain à la baie Georgienne, les confédérations huronnes et iroquoïennes, ainsi que leurs alliés et commettants Petuns, Ériés et Neutres, sillonnaient le fleuve, pour ceux de Stadaconné et d'Hochelaga, patrouillaient les grands lacs pour les autres, proposant maïs, fèves, courges et tabac en échange de viandes, de peaux et des écorces qui chez eux se faisaient rares. Densément peuplée, dans un rapport probable de dix à un vis-à-vis les Algonquiens, l'Iroquoisie telle que vue par Sagard et Champlain, avec ses villes fortifiées, ses maisons longues, son matriarcat et ses habiles magistrats civils et militaires, tranchait sur les populations errantes du Bouclier : difficile de les imaginer autrement que venus du Sud lointain avec bagages et techniques agricoles²⁰. On sait aujourd'hui, les études archéologiques nous le révèlent, que le néolithique est-américain est un phénomène récent. D'un modèle à peu près semblable à ceux des

²⁰Telle était l'hypothèse de Paul Radin (1953).

Algonquiens, les populations iroquoiennes auraient développé, *in situ*, leurs habilités d'horticulteurs et de potières (Clermont, 1989; Chapdelaine, 1992). Qu'elles aient pu migrer, du centre est-étasunien où l'on retrouve encore leurs cousins, depuis peut-être le lointain Mexique, demeure probable, ainsi qu'en témoignent certains aspects de leur idéologie. Mais nous parlions plus avant de constantes, il faut y revenir.

Bien que mouvantes et soumises aussi aux lois de l'histoire, les populations nomades de l'Arctique et du Subarctique sont souvent décrites comme figées, à travers des modes de vie relativement stables tout au long de leur préhistoire. Même si, à ce chapitre, les Inuits peuvent avoir connu des séquences où l'évolution de l'outillage et de l'habitation traduit probablement des tendances adaptatives ou des phénomènes migratoires, peu de tel ne peut s'observer chez leurs voisins méridionaux²¹. Bien sûr, aux frontières encore imprécises des mondes algonquiens et iroquoiens, cette affirmation s'estompe quelque peu. Mais un fait demeure : en deça d'un Nord immense aux populations peu nombreuses, stables et clairsemées, on bouge au Sud, depuis longtemps.

La préhistoire de la vallée du Saint-Laurent se rattache naturellement par les séquences culturelles qu'elle permet d'entrevoir, à celle de l'ensemble du Nord-Est étasunien. Issue des travaux des chercheurs américains, la nomenclature de ces séquences trahit ses origines : les grandes périodes, paléo-indienne, archaïque et sylvicole font état, à travers un continuum temporel d'au moins six millénaires, des multiples transformations des sociétés qui ont évolué en bordure du bassin laurentien. Si la première, paléo-indienne, fait clairement référence à des populations initiales et à leurs successeurs immédiats, les suivantes, archaïques et sylvicoles, prêtent à confusion. Toujours dans l'axe laurentien, la découverte d'outils lithiques, caractérisés par une facture superbe - haches, gouges, herminettes et pointes lancéolées, la plupart du temps polies avec une minutie extrême - fait déjà distinguer deux cultures dites archaïques de cet axe, la laurentienne et la maritimienne, bien situées chronologiquement. Or, le chercheur ontarien J. V. Wright (1980) qualifie aussi « d'archaïques » les ensembles lithiques découverts à l'intérieur du Bouclier, ensembles tout à fait différents, d'une facture plus grossière, constitués le plus souvent de pierres taillées par percussion. Mais cette fois le terme s'applique à une plage spatio-temporelle s'étendant sur plus de trois millénaires et ce, à travers presque tout le Bouclier, hormis la zone inuitienne. Quant au terme « sylvicole », il fait référence aux cultures des terres

²¹ Si ce n'est, selon la mise en garde prudente d'Érik Langevin (Communication personnelle, janvier 2000), la tendance observable, dès le Sylvicole moyen, d'une possible modification des schèmes d'établissement, « tendance qui se traduirait par un déplacement des sites d'été occupés depuis des millénaires, vers des lieux jusque-là peu fréquentés ». À cette date, cette mouvance demeure énigmatique, quoiqu'elle pourrait bien refléter, une sédentarisation accrue, consécutive à un processus de néolithisation.

boisées surtout de feuillus du Nord-Est étasunien, cultures qui, dès mille ans avant notre ère, se seraient lentement initiées à l'horticulture, à la poterie et à une relative sédentarité. En clair, jouissant d'un environnement favorable, elles se seraient « néolithisées » (Clermont, 1989).

Si le spécialiste peut se sentir à l'aise à travers cette nomenclature, notons de suite les relents d'évolutionnisme que l'« *Archaic Shield* » de Wright dégage : à savoir l'inertie technologique qu'elle implique d'abord et consécutivement, l'inertie culturelle. Nous reviendrons sur cette question. Quant aux taxons utilisés pour les autres périodes, paléo-indienne et sylvicole, la première se réfère à la chronologie, la seconde à la géographie, à l'environnement. Prenons acte de la confusion, pour l'instant, car ces prémisses seront utiles quand nous voudrons comprendre, à une échelle plus fine, les relations culturelles entre les horticulteurs du Saint-Laurent et les nomades de l'intérieur.

Bien que récentes, les recherches archéologiques sur cette problématique ont produit, depuis une vingtaine d'années, dans le contexte du phénomène régional propre au Saguenay—Lac-Saint-Jean, des résultats éclairants (Figure 1). Après avoir repris, à leur compte, l'étude du matériel lithique et céramique découverts et catalogués par des amateurs éclairés²², les membres du Laboratoire d'Archéologie de l'Université du Québec à Chicoutimi et d'autres ont entrepris, par le biais de reconnaissances rendues nécessaires par des travaux visant à consolider les berges du lac Saint-Jean, des analyses très pointues sur la diversité, souvent surprenante, des différents témoins exhumés. Bien sûr, ces reconnaissances ont vite débordé, soit sur les tributaires du lac, soit vers son exutoire, la rivière Saguenay. Rapidement, ces reconnaissances, appuyées par plusieurs saisons de fouilles approfondies, ont permis de voir beaucoup plus loin et ce, vers les deux opposés de la dimension temporelle. Vers l'ethnohistoire d'abord : parce que la présence de tessons de céramiques huronnes et iroquoiennes du Saint-Laurent, souvent associés, tel un palimpseste, à des objets d'origines européennes, rassades, fragments de chaudron de cuivre, etc., permet d'évaluer l'importance *relative* des échanges à l'aube de la pénétration européenne (Moreau, 1991-1998). Ces recherches, encore une fois, ont permis de démontrer que là comme ailleurs les produits matériels ont précédé les Blancs, ces mêmes produits empruntant des routes connues depuis des millénaires, mais relativement peu fréquentées. Soyons précis. Il ne s'agit pas ici de faire un sort aux contributions majeures de la recherche archéologique québécoise, mais d'en bien interpréter les résultats, car le même phénomène se reproduit à l'autre extrémité, celui de la préhistoire profonde. D'ailleurs, les auteurs des premières reconnaissances archéologiques, celles des amateurs des années 1960, ont été, eux-aussi, rapidement confondus

²²Parmi lesquels, le notaire Joseph-Henri Fortin de Lac-à-la-Croix, et l'abbé Robert Simard de Chicoutimi ont joué un rôle de véritables pionniers. Pour en savoir plus, consultez notre travail (Fortin, 1993).

par l'apparente diversité des témoins lithiques. Pourquoi, dira l'un d'eux, tant de cultures et de périodes? (Fortin, 1968); s'étonnant de retrouver sur certains sites tous niveaux confondus par l'absence d'une fine stratigraphie, des témoins typiques des cultures

Figure 1. La séquence culturelle de la région du Saguenay—Lac-Saint-Jean

	Période	Tradition	Kakouchak	Sites	
1600	historique	huronne	É v o l u t i o n i n s i t u d e l a t r a d i t i o n d u b o u c l i e r	Métabetchouan	
	Sylvicole	iroquoise du Saint- Laurent			Chicoutimi Métabetchouan Lac des Commissaires
	supérieur	"owascoïde"			Chicoutimi
1000 apr. J.-C.					
0	Sylvicole moyen	?			La Grande Décharge Métabetchouan
	Sylvicole inférieur	?			
1000 av.J.-C.					
2000	Archaïque du bouclier	du bouclier		La Belle Rivière Lac des Commissaires La Grande Décharge Chicoutimi (?) Métabetchouan (?)	
3000					
4000	Archaïque (?)	?			

Source : C. Chapdelaine, 1988, p. 102, Tableau 30

laurentiennes et maritimiennes que nous avons évoquées tout à l'heure. Ces artefacts, voisinant la plupart du temps d'autres assemblages lithiques, facilement identifiables aux cultures bouclériennes, ont permis à des chercheurs comme Érik Langevin (1990) de pouvoir brosser, à grands traits, la carte du peuplement de la région des basses terres du Lac-Saint-Jean. Même s'il est trop tôt, à cette heure, pour discuter des inférences écologiques particulières de ces mêmes basses terres, il faut savoir de suite l'importance du positionnement, sur l'échiquier culturel, de la situation géographique de la région en question. Débouchant sur le corridor laurentien par la rivière et le fjord du Saguenay, le pays saguenayen et jeannois est, pour ainsi dire, enclavé par le massif bouclérien, dont il détonne par ses basses terres et ses conditions environnementales avantageuses, même si le même pays se retrouve, en son centre, à plus de 200 kilomètres au nord-est de la cité de Québec. Le lac Saint-Jean : pivot possible de confluence vers le Québec central et nordique par ses tributaires et, par son exutoire, vers l'Atlantique et les Grands Lacs. Peu étonnant donc que ces routes d'eau que l'on pouvait sillonner, même parallèlement aux grands axes hydrauliques, puissent avoir été utilisées (avec toutes les réserves nécessaires), autant pour le peuplement initial que pour d'éventuels mouvements de populations hostiles ou amicales.

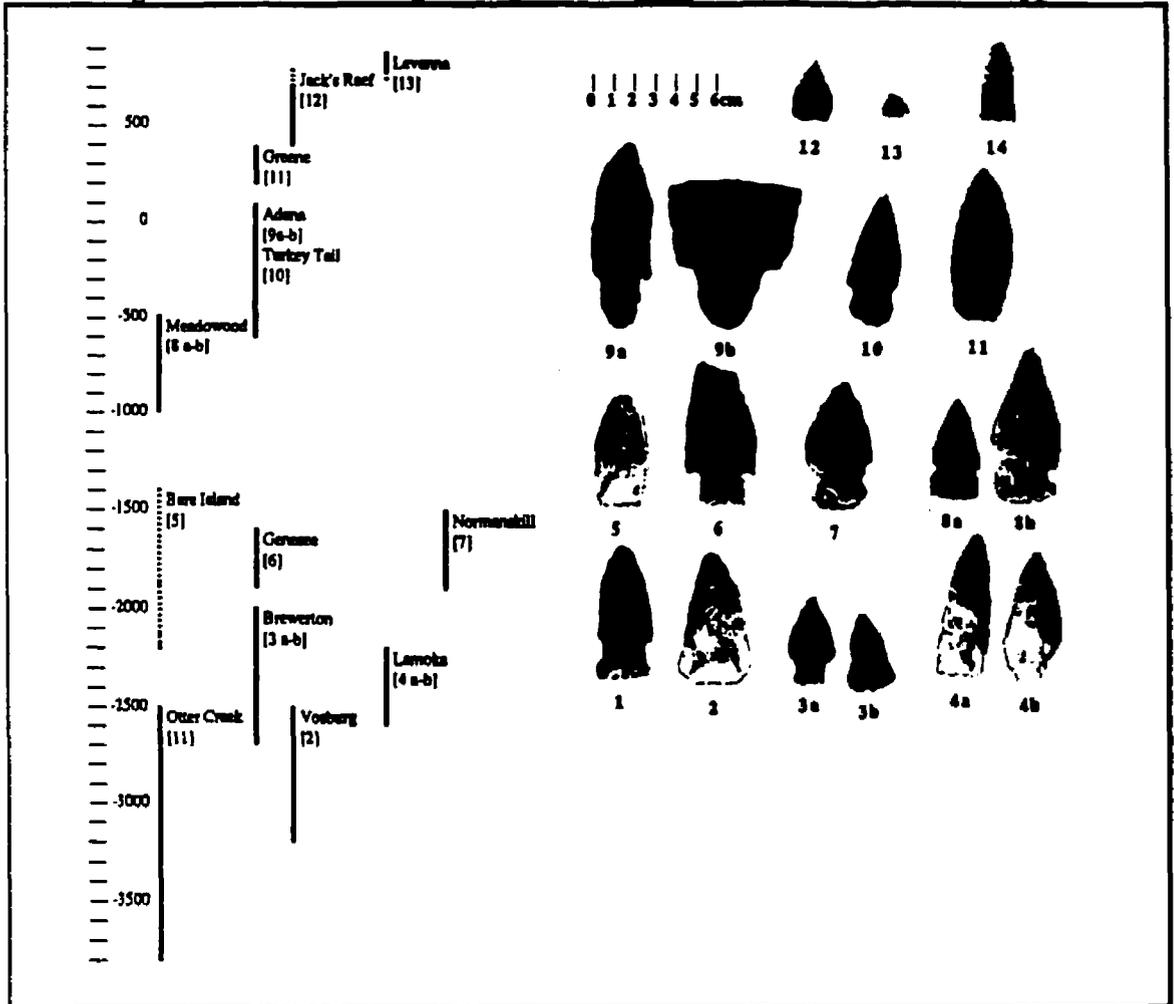
Celui qui prend la peine de jeter un coup d'oeil vertical à travers les strates temporelles de ces mouvements de population, révélés tant par l'origine des matières premières, des assemblages lithiques d'abord, céramiques²³ ensuite, ne peut s'empêcher de constater que, du contact à la préhistoire profonde, les matériaux allochtones, même s'ils surprennent souvent par leur provenance lointaine, ont quand même toutes proportions gardées, une importance relative : quelques dizaines de vases ont pu être reconstituées, très partiellement pour la plupart, qui témoigneraient, aux portes du lac, de contacts intermittents avec les Iroquoiens du Saint-Laurent et les Hurons. Et c'est par dizaines aussi que l'on peut compter les pointes de projectiles taillées selon les normes stylistiques des vieilles cultures laurentiennes, pièces quelquefois « copiées » dans des matériaux autochtones et que l'on retrouve ponctuellement à travers au moins l'un des axes transversaux que nous évoquions tout à l'heure, axe peut-être utilisé par les premiers visiteurs laurentiens auxquels se réfèrent les thèses de Langevin (1990) (Figure 2) et de J.-H. Fortin (Fortin, 1993).

Cette constance d'une relative imperméabilité culturelle des peuples bouclériens du lac, si elle s'appuie d'abord sur la vision statistique d'un échantillonnage archéologique plus que

²³N. Clermont (1998, pp. 51-57), fait le point sur cette problématique et, en plus de suggérer un nouveau taxon, le « Sylvicole du Bouclier », il analyse avec beaucoup de bonheur comment le « modèle de F. G. Speck » a pu influencer ses prédécesseurs.

convenable (près de 400 sites), peut aussi s'étayer des faits de l'ethnohistoire, ceux-là d'ordres beaucoup plus mécanistes. À l'échelle régionale toujours, il est vite devenu évident que la pénétration des Européens, à la presque demie du XVII^e siècle, à travers l'hinterland

Figure 2. Grande-Décharge : assignation temporelle des pointes selon leur type



Source : J.-F. Moreau et É. Langevin, 1991, p. 10, Figure 2

saguenayen et jeannois, ne put se réaliser qu'à la suite d'une conjoncture extrêmement défavorable pour les populations du lac : décimées par les épidémies, menacées par les Iroquois, ces dernières autorisèrent enfin les jésuites à les venir visiter, ce que réalisa Jean Dequen en 1647. Il est tout à fait vraisemblable que les territoires auxquels donnaient accès les routes d'eau du Saguenay et du lac Saint-Jean auraient pu laisser entrevoir, dès l'arrivée des Basques et des morutiers bretons, la formation d'une probable « chasse gardée » (Bouchard, 1989) par les Montagnais de la côte ou des Algonquins, dont certains, regroupés à Tadoussac, terminus obligé de la navigation hauturière à ces dates et capitale du commerce des fourrures en train de naître,

gardaient jalousement la porte, favorisés en cela par la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent et par le très petit nombre d'Européens résidents. Évident aussi que partout ailleurs dans le monde algonquien, de tels cercles d'influences aient pu s'étendre, phénomène miroir, à une micro-échelle, de perturbations vécues à l'échelle continentale.

Il y a encore à ajouter au chapitre des constantes. Si, à l'intérieur même du monde algonquien, les diverses nations se reconnaissent un territoire, accessible à la parenté immédiate et aux alliés, il semble que les parois jointives, inter-culturelles aient été, celles-là, beaucoup plus difficiles à franchir. À cet égard, deux épisodes des *Relations des Jésuites* font figure d'épitomés. La première nous est livrée par le père Charles Albanel (R. J., 1672, p. 47), alors en route vers la baie d'Hudson. Ayant traversé sans problème les terres rattachées à la nation des Kakouchacks, nom porté par ceux qui contrôlaient la plus grande partie du réseau hydrographique du lac Saint-Jean, il dut, à la hauteur des terres, avant de dévaler vers la baie James, négocier le passage avec le porte-parole d'une autre nation, celle-là plus identifiable aux Cris ou « Kilistons » circonvoisinant la Hudsonie. Après forces harangues, présents et pétunage, on lui céda le passage et ce, sans « briser ses canots ». Notons quand même le cousinage culturel Cris-Montagnais et de suite, observons ce qui se passe quand la rencontre met en cause des groupes culturels plus distincts : s'agissant cette fois d'un parti de Hurons et d'autres nations désirant pénétrer pour fins de traite, chez des Algonquiens. Là, la rencontre implique un protocole que n'aurait pas désavoué un courtisan de Louis XIV. L'observance des règles de l'étiquette amérindienne, admirablement décrite par le Père, est réglée comme un ballet. Salutations, chants, danses, échanges de présents, compétitions sportives sont le préalable obligé de ce qui, pour les Occidentaux, ne serait qu'une simple transaction commerciale (R. J., 1642, pp. 93-99).

Ramassons ce qui précède et considérons maintenant la relative autarcie des sociétés bouclériennes, non plus, comme ont pu le faire ceux qui ne voient dans l'histoire chaude que le champ des interrelations fortes, les migrations, les guerres et les épidémies, mais plutôt à travers celui, moins perceptible, de la diachronie. Depuis la préhistoire donc, il apparaît qu'un clivage évident fait conserver à bonne distance les peuples laurentiens, plus tard, Iroquoiens du Saint-Laurent, et les Algonquiens de l'intérieur. Le même clivage peut, selon la conjoncture, éloigner ou rapprocher les parties, mais toujours sur un échiquier où les cases des uns et des autres ne seront jamais confondues²⁴.

²⁴ En fait, les Inus semblent avoir été « bouclés » à l'intérieur d'un triangle; Inuits au nord, Algonquiens à l'ouest et Iroquoiens au sud, donc les Montagnais de la côte n'existent pas, ils ne la fréquentent que ponctuellement.

2.4 Question d'histoire régionale.

La grande absente du présent travail et, jusqu'à un certain point sa justification, est bien la tenue d'une histoire régionale, factuelle et comparative, descriptive dans sa chronologie, explicative dans ses termes. Parce que très précisément cette histoire est absente; celle des régionaux qui parlent le plus n'étant pas toujours celle de ceux qui ont dû se taire. C'est pourquoi le lecteur comprendra que le présent essai n'est que la condition préalable à l'élaboration de cette problématique. Lecture faite, il saura pourquoi.

Il demeure que pour dégager les temps forts de l'histoire des « Montagnais du Piekouagami », les balises posées par les ouvrages de Mailhot et Vincent (1979), Simard, Veilleux et Castonguay (1980), Veilleux (1982) sont très utiles. De même, il faut lire Guitard (1984) et Lapointe (1985) sur le commerce des fourrures. Mais encore, s'agissant d'une histoire qui commence par la fin, construite sur des données factuelles et partielles, cette histoire sera peu évoquée à travers le genre de travail qui nous occupe à cette heure.

CHAPITRE III

LE DÉCOR GÉOGRAPHICO-HISTORICO-MYTHIQUE.

3.1 La geste de Grand-Castor (de Mist'amisc).

Si les géographes et les géomorphologues ont toutes les preuves servant à démontrer que le « pays du Lac-Saint-Jean »²⁵, ses basses terres, résultent du remplissage progressif d'une immense fosse d'effondrement s'étant produite au tertiaire, délimitant la cuvette du lac par des barrières rocheuses, très visibles au sud (Horst de Kénogami), moins évidentes au nord, il faut savoir que les Montagnais du lac, les (Piekouagamiens?) tenaient de leurs ancêtres une tradition éco-symbolique résumant à elle seule et les caractéristiques physiographiques de leur pays, et les conditions de ruptures d'équilibre d'un écosystème fragile. Sur cette lancée, « la geste de Mist'amisc » dégage aussi un caractère prédictif qui laisse songeur : ce mythe, car il s'agit bien ici de faire la plongée dans l'univers symbolique des Inus, ne sera pas de suite analysé selon les canons de la méthode structurale; plutôt, l'offrant au lecteur comme toile de fond, nécessaire aux développements ultérieurs de cet ouvrage, servira-t-il de prédicat au service collectif de cet inconscient structural que, malgré les ravages de la pensée dialectique, nous espérons toujours à l'oeuvre. Les exploits de Grand Castor, tels que livrés par la plume complaisante du traiteur J. A. Burgesse (1946), ainsi que nous les reproduisons ici dans leur intégralité, se rattachent, nous dit F. G. Speck (1935, p. 110), à un groupe de récits de la même inspiration, présent autant chez les Mistassins que chez les Algonquins, jusqu'aux lointains « Saulteux » du Manitoba. Comme l'introduit Burgesse, « saviez-vous » que :

« Le lac Saint-Jean n'est autre chose qu'un vieux bief à castor? C'est ce que nos Indiens nous disent, du moins. Ceux-ci ont une légende qui veut que, il y a très longtemps, ce que nous appelons le lac Saint-Jean n'était qu'un méandre de la rivière Ashuapmouchouan. Celle-ci prenait son cours à travers la vallée que nous connaissons si bien et, éventuellement arrivait au Saint-Laurent. Cependant, au lieu de prendre les Grande et Petite Décharges, comme de nos jours, elle se dirigeait par-dessus ce qui est aujourd'hui la terre sèche, dans le voisinage de Saint-Jérôme²⁶. De là elle prenait le lac Kénogami et atteignait le Saguenay par la Baie des Ha Ha.

Ensuite vint « Mist'amisc » - le Grand Castor des légendes montagnaises - qui érigea un grand barrage sur la rivière, un peu en amont du lac Kénogami, et créa un immense bief au centre

²⁵Nous empruntons cette expression à Russel Bouchard (1985) et à Joseph-Henri Fortin (1964, p. 2).

²⁶Aujourd'hui Métabetchouan.

duquel il bâtit sa hutte. Nous n'avons aucune raison de douter de la véracité de cette histoire car les Indiens nous indiquent et le barrage et la hutte. Pauvres blancs, nous nous obstinons à appeler le barrage le « Horst de Kénogami » et ce qui reste de la hutte est désigné sur nos cartes comme l'île de la Traverse et l'île aux Coulevres.

Mist'amisc demeura longtemps en paix et éleva une nombreuse famille de petits castors, mais un jour la tranquillité de sa vie familiale fut interrompue par l'arrivée de « Mistapéo », le grand chasseur montagnais. Dès que celui-ci découvrit le bief de Mist'amisc il se décida de le prendre et de faire un capot de sa pelleterie. Mais le grand castor ne se laissa pas prendre si facilement que cela. Pièges, collets et attrapes ne suffirent pas et Mist'amisc et sa famille étaient encore en liberté quand arriva l'automne.

Le chasseur, étant au désespoir, décida que le seul moyen qui lui restait était de défaire le barrage, laisser s'écouler les eaux et priver les castors de leur plus importante sauvegarde. Il fit donc une large brèche et s'assit jusqu'à ce que l'eau fût baissée.

Lorsque Mist'amisc vit diminuer le niveau du lac il eut peur et se mit immédiatement à la tâche de trouver et de réparer la brèche dans son écluse. Mais comme il s'approchait de l'endroit, il aperçut Mistapéo qui guettait. Impossible de faire les réparations! Il ne restait plus que la fuite, mais comment le faire! Attendre la nuit quand l'Indien dormirait! C'est ce que le grand castor décida de faire; mais lorsqu'il arriva avec sa famille après le coucher du soleil, il vit que Mistapéo veillait encore. Il avait même pris la précaution de se coucher dans la brèche d'une telle manière que, quoique les eaux pussent s'écouler sous son corps, il fut absolument impossible pour les fuyitifs d'y passer inaperçus. C'était affreux! Quoi faire! Déjà les eaux étaient trop basses pour permettre à la famille de passer le barrage ailleurs et de s'évader par les bois. Mist'amisc et sa famille se tinrent à l'écart et attendirent une mort certaine.

Mais vers l'aube Mistapéo ne put s'empêcher de dormir. Sa tête tomba et Mist'amisc ne perdit pas un instant. Il fit passer sur le corps du sauvage, d'abord ses enfants et ensuite sa femme. Les petits passèrent silencieusement et gagnèrent la liberté, mais Madame, comme bien d'autres de son sexe, ne put s'empêcher de se venger et en passant barbouilla le visage de l'ennemi de boue qu'elle prit au fond du lac. Elle se sauva, mais Mistapéo se réveilla en sursaut. D'un coup d'oeil, il vit la situation.

Le pauvre Mist'amisc ne put pas suivre sa famille et s'enfuit vers la rivière Péribonca où il espéra trouver un refuge. Mistapéo devina son idée et, d'un bond, arriva à la Pointe à la Savane, barrant ainsi la route. Alors, le castor se dériqua vers l'Ashouapmouchouan; mais, cela ne lui profita en rien car Mistapéo sauta par-dessus le lac pour arriver sur le toit de l'ancienne demeure de Mist'amisc en face de la Pointe-Bleue.

Cependant, le toit céda sous son pied et cette impasse donna au grand castor un moment de répit. Il plongea vers la brèche. Le chasseur essaya de le dévancer, mais, il trébucha sur le barrage et arriva trop tard, Mist'amic se sauva et rejoignit sa famille. Nous pouvons être sûr qu'il ne manqua pas de passer les « beignes » à sa femme pour sa sottise.

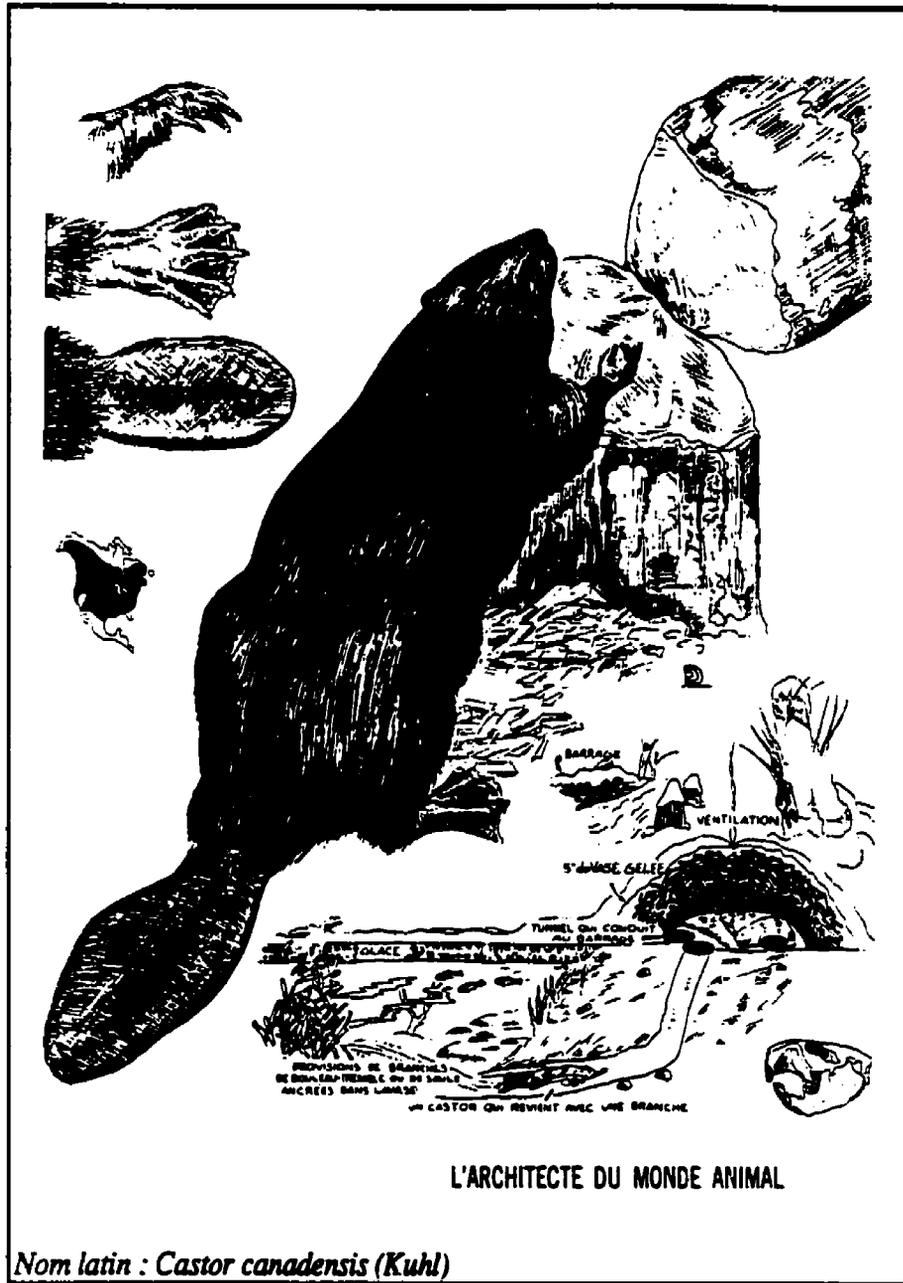
Si Mistapéo perdit sa chasse, il changea néanmoins la configuration de notre pays. Le lac Saint-Jean est peu profond de nos jours et ses eaux s'échappent encore par la Grande Décharge qui est simplement la brèche que Mistapéo pratiqua dans l'écluse de Mist'amic.

Même la place où il trébucha nous est connue car elle porte le nom de Petite Décharge ».

Comme le rapporte Lévi-Strauss (1962, p. 200), cet exemple de géographie mythique est courant en Amérique du Nord. Il s'agirait là d'une « disposition des Algonkins (sic) septentrionaux à interpréter tous les aspects physiographiques du territoire tribal en fonction des pérégrinations du héros civilisateur ». Bien que les personnages de Mistapéo et de Mist'amic fassent partie du panthéon ilnu, comme on le verra plus loin, ils agissent ici en tant qu'intermédiaires, non comme héros ou démiurges. Parlant d'interprétation, Burgesse, dans une autre version du mythe, rapporte que, fuyant vers le Sud-Ouest, Mist'amic et sa famille, modifiant le paysage des basses terres ontariennes, seraient à l'origine de la cataracte du Niagara. Speck (1935, p. 112) note en plus que le Grand Castor, dans sa course, prendra un instant de repos sur un rocher situé près de Chicoutimi et nommé par les Montagnais « Ota'pmick ^{uu} » (*beaver seat*). Bien plus, rapporte-t-il encore, l'aventure du Grand Castor aura pour corollaire tragique d'avoir entraîné à sa suite, parce qu'étant leur Maître, les autres castors hors de la région (Illustration 2). Depuis ce temps dit-il, « les castors sont peu abondants dans ce district ». Le lac, ci-devant si grand, portera depuis le nom de Piekouagami, le « lac aux rives plates ».

Or ce lac, par l'aspect charmant de ses berges sablonneuses, ses basses terres invitantes, son climat somme toute plutôt modéré, peut-il lui-aussi s'inscrire, toujours en arrière-plan, comme un véritable hinterland de la vallée laurentienne et, comme sous-entendu à cette thèse, à un autre lieu de prédilection de l'épanouissement de la « vocation de la race »; autre lieu d'un autre mythe, le même lac, par son majestueux exutoire, le Saguenay, par sa fonction réserve de richesses à tout prendre et à tout prix, sera-t-il l'objet, bien avant l'histoire officielle, d'une autre série de malentendus qu'il est plaisant d'évoquer.

Illustration 2. Castor



3.2 Le Saguenay légendaire.

Il se pose en effet, comme deux discours contradictoires, celui de l'exaltation de la conquête du sol par les élites, comme il ressort des oeuvres du « père » de l'histoire régionale

Mgr. Victor Tremblay²⁷ et celui, beaucoup plus réaliste, traduit du subconscient de la tradition populaire, le même problème de l'illusion d'un royaume à prendre, d'un pays à faire, projet, s'il en est un, jamais complété, mais toujours miroitant car... « *il nous a certifié avoir été à la terre du Saguenay, où il y a infini or, rubis et autres richesses, et y sont les hommes blancs, comme en France, et accourés de drap de laine* ».

Notant qu'il s'agit de la première mention historique de la région, le spécialiste du légendaire saguenayen et jeannois, Bertrand Bergeron, donne le juste ton à un fort beau texte traitant de *La société du Saguenay-Lac-Saint-Jean à travers ses légendes*. La citation de Cartier, en manière d'épigraphe, coiffe en effet, en introduction, un commentaire qu'il importe de reproduire. « Le Saguenay a été, pour la conscience émerveillée du colonisateur français qui se faisait une continuelle fête de voir le jamais vu et d'entendre le jamais ouïe, d'abord une contrée mythique avant d'être une réalité géographique » (Bergeron, 1986, p. 107).

Que l'Iroquoien Donnaconna ait tour à tour circonvenu et le Roy de France, et son pilote attiré ne peut guère surprendre quand on sait que, toute logique imposant sa proposition, à l'or des Conquistadores de l'Amérique latine et australe, au passage vers l'Ouest fabuleux, devaient faire pendant, au Nord, les mêmes richesses, les mêmes routes. Déception : les « diamants » de Cartier, plus tard « l'or » de Frobisher (Auger, 1992), les cruels avatars d'un corridor à travers les glaces infinies de l'Arctique, plus de 100 ans de « vaines tentatives » (Trudel, 1963) feront que le rêve d'une France américaine, s'il se réalise dans les faits par l'implantation de quelque 10 000 immigrants dans la vallée laurentienne surtout, les têtes de ponts de la façade Atlantique, l'Acadie, la vallée de l'Ohio et le corridor Mississippien manquant toujours cet étalement stupéfiant que la conjoncture pelletière, militaire et diplomatique imposait. Ce rêve, par jeu de rivalité entre grandes puissances européennes, fera que d'autres migrants, devenus ceux-là, disait-on, « Canadiens-Français », parvenant aux limites de l'oekoumène agricole en milieu nordique, accéderont à la demie du XIX^e siècle aux marches de ce présumé Royaume.

Et, de poursuivre Bergeron (1986, p. 106) :

« À travers la région naturelle, dans son épaisseur même, court une région d'une autre sorte, un espace imaginaire, fabuleux, un territoire surnaturel [...] ». Car, ajoute-t-il, « coloniser un territoire ne suffit pas pour en prendre une complète possession : encore faut-il que toutes les dimensions de l'homme soient sollicitées à la tâche; encore faut-il que l'imaginaire des pionniers

²⁷Pour ce faire une idée du charisme de Mgr. Victor Tremblay et de l'influence de ce personnage sur les régionaux, lire le numéro spécial de la revue « *Saguenayensia* », novembre-décembre 1979, vol. 21, nos. 5-6.

superpose à la réalité géographique une réalité invisible, merveilleuse, qui marque de son empreinte tout l'espace, qui caractérise et rend *mémorable des lieux précis* » (nous soulignons).

S'inscrit donc, en sus du discours officiel ce que Bergeron appelle une « métaphysique populaire » comme « production issue du légendaire de notre collectivité ». Fondant l'analyse de cette métaphysique sur un corpus de plus de 450 « légendes » qui, souligne-t-il, « certaines vérifications ponctuelles nous permettant de le croire » est « conforme à celui de l'ensemble du Québec (Bergeron, 1986, p. 107) », l'auteur livre le constat d'une « société inachevée », ayant évolué dans un contexte de « pénurie », ayant comme conséquence ultime « l'ensauvagement » d'une frange non négligeable de cette société. Constat sévère qu'il appuie par les dires des poètes Gaston Miron avec son « Québécois », « chauve d'ancêtres », Gérald Godin et son « orphelinat » et, ultimement, par Alfred Desrochers, dont la plainte du « fils déchu d'une race surhumaine », maudissant « les malédictions [qui] engourdissaient leurs maux » (Bergeron, 1986, p. 111) en est le sommet.

Or, le cadre conceptuel de l'analyse de Bergeron se retrouve, à une autre échelle, comme tout à fait concordant avec le nôtre, comme résultat, note-t-il, de « ce miroir que nous offrent les légendes » ne réfléchissant « que pour ceux qui prennent le recul propre à l'observation et non pour ceux qui s'y regardent ». Sans évoquer l'analyse structurale lévi-straussienne proprement dite, Bergeron traduit et confronte l'essence de l'imaginaire saguenayen et jeannois aux constats de Georges Dumézil (1968), signalant avec justesse le porte-à-faux d'une collectivité privée de sa « fonction guerrière », contrainte par la conjoncture au refuge de la fonction nourricière, se terrant sous l'écharpe d'un « sacré », lui-même bastion obligé de l'élite cléricale et politique. Parce que nous ferons nous-même appel à la pensée de Dumézil (infra, chapitre XIV), il n'est pas utile, ici, de commenter encore plus. Gardant en « réserve » le « tableau » de Bergeron, il sera fascinant d'intégrer cette facette de l'inconscient à l'éventail, plus large, de la problématique qui est la nôtre.

3.3 La terre promise.

Dédiée aux ancêtres saguenayens, comme pionniers tranquilles et opiniâtres, la somme de Gérard Bouchard (1996) titrée, « *Quelques arpents d'Amérique* », apparaît comme le résultat d'un travail colossal, abattu par l'auteur et ses collaborateurs du Centre universitaire SOREP, devenu depuis 1994 l'IREP, (Institut interuniversitaire de recherches sur les populations). Se situant lui-même dans la trajectoire de l'histoire sociale, à la mesure de Bloch et Febvre comme

instigateurs, les objectifs de Bouchard s'en tiennent à un segment de l'évolution d'une société en pleine mutation : celui du monde rural, sous l'angle privilégié de la « reproduction familiale, considérée dans ses antécédents et ses aboutissants » (Bouchard, 1996, p. 8). Ainsi entrevues, les modalités du peuplement, à travers un oekoumène ouvert, lequel, peu à peu, se refermera par effet de saturation, illustreront les « formes collectives qui lui furent associées », offrant ainsi « une large prise » aux disciplines confondues que soudent l'histoire sociale : la démographie, l'économie, les relations sociales et la culture. Étayée d'une banque de données sans pareille - le fichier informatisé BALSAC - l'étude de Bouchard, comme le souligne la note de présentation en endos du volume, plutôt qu'épouser la tradition, récuse « certains *a priori* et paradigmes » sur lesquels étaient fondées et les perceptions courantes et les représentations scientifiques de la société québécoise rurale. Inscrivant le phénomène saguenayen dans le cadre élargi de l'« Américanité » plutôt que de la « survivance », rectifiant certaines données de la « revanche des berceaux », Bouchard dégauchit aussi l'ancien modèle de la « polarisation individualisme - communautarisme qui sert depuis longtemps à caractériser les paysans québécois par rapport à leurs vis-à-vis anglophones ».

Le grand intérêt de cette lecture obligée réside aussi dans la présentation et la discussion de « divers instruments théoriques » pour l'analyse des sociétés « dites marginales ». Reconnaissant les limites du modèle écologique, méfiant envers les « économistes », l'auteur reconnaît l'absence, dans son oeuvre, de l'abord des phénomènes mentaux (Bouchard, 1996, p. 12) qu'il se propose d'étudier dans un autre ouvrage. Revenant sur la fameuse question de savoir comment, en fin de compte, s'est construite cette société, il examine avec prudence les concepts élaborés par A. V. Chayanov (1966, p. 143) sur la « *peasant household economy* » pour conclure par un modèle original, la co-intégration, témoignant d'un cheminement où « l'environnement physique a joué, un rôle à certains égards déterminants » (Chayanov, 1966, p. 8). Cette dette payée aux infrastructures, dans le sens lévi-straussien du terme, nous rapproche de l'auteur pour qui le travail en forêt, le « bûcheronnage » et ses corollaires, auraient été le complément nécessaire à la mise en place d'une agriculture déficiente à fournir le numéraire nécessaire à l'établissement de la frange pionnière. Et c'est à l'échelle familiale que les apports sont les plus révélateurs. Admettant que chaque pionnier se donnait comme mission d'établir ses fils, à la manière d'un clone de lui-même, la thèse aborde toutes les stratégies à la fois économiques et sociales, propres à réaliser ce « clonage ». S'il est bien évident qu'à ce chapitre le père de famille se voyait comme nanti de toute l'autorité propre à un chef d'entreprise, imposant à ses enfants les conditions très strictes du « service familial », il faut y voir de suite un des paradoxes du phénomène saguenayen : celui de la liberté et de la servitude, celui de l'appartenance au sol qui exige, comme prix de cette liberté, les durs labeurs du défricheurs.

Comme le rappelait Mgr. Victor Tremblay (1968, p. 427), lui-même petit fils de pionnier, ayant tâté de cette médecine avant de devenir prêtre :

« Rares cependant sont ceux qui peuvent apprécier la somme de travail que représente la colonisation de cette région. Il faut expérimenter quel temps et quels efforts exige l'enlèvement d'une seule souche pour concevoir ce que coûte le défrichement d'une terre, puis considérer que le défrichement ne représente qu'une partie du labeur : la construction des bâtisses, l'enlèvement des roches, l'assainissement et l'aménagement de la terre, la part des services publics à supporter, etc., triplent et quadruplent en bien des cas le travail ».

Et cela, ajoutons-le, sans évoquer la réelle servitude des bêtes à contenir, à nourrir, celle de la traite, du « ménage », des labours et des récoltes, doublés des conditions pénibles de l'isolement et de la peur, provoquant souvent cette sorte « d'effroi panique »²⁸ que Louis Hémon (1944, p. 195) mettra en bouche de Lorenzo Surprenant :

« Quand je remonte par icitte à chaque voyage venant des États, et que je vois les petites maisons de planches perdues dans le pays, si loin les unes des autres et qui ont l'air d'avoir peur, et le bois qui commence et qui vous cerne de tous les côtés [...] Batêche, je me sens tout découragé pour vous autres [...] et j'en suis à me demander comment ça se fait que tous les gens d'icitte ne sont pas partis voilà longtemps pour s'en aller dans des places moins dures, où l'on trouve tout ce qu'il faut pour faire une belle vie, et où on peut sortir l'hiver et aller se promener sans avoir peur de mourir ».

Or, se basant sur le corpus des données orales (récits de vies, souvenirs de personnes âgées), Gérard Bouchard fait voir que le modèle de la co-intégration comporte aussi une composante qui est d'ordre « culturel », soulignant par là que la paysannerie saguenayenne (Bouchard, 1996, p. 140) :

« Soucieuse de préserver une indépendance, qui paraît assez illusoire lorsque envisagée de l'extérieur, mais qui n'en était pas moins intensément vécu par les acteurs, la famille paysanne était cimentée par une réciprocité d'intérêts matériels, mais aussi par une éthique de la solidarité doublée d'une étroite adhésion à la hiérarchie parents/enfants » [...] « De la dimension culturelle procédait en très grande partie aussi la *quête d'autonomie* (nous soulignons) et ce que nous avons appelé le projet familial. En fait, cette donnée fondamentale; les liens du sang primaient toute appartenance et créaient un espace social jalousement préservé. En

²⁸ Ces deux citations, celles de Mgr. Victor Tremblay et de Louis Hémon nous ont été suggérées par la lecture de l'article de Bertrand Bergeron (1986).

témoignent éloquemment les résistances farouches opposées à diverses formes d'intrusions gouvernementales ou autres, dans les affaires locales et familiales, par le truchement de lois et de réglemens ».

Parce que le cadre de la discussion de Bouchard place en exergue le fait que c'est sous la double impulsion de l'industrie forestière et de l'agriculture que pourra s'ériger la société saguenayenne, ce même cadre fait ressortir un autre paradoxe : le caractère signifiant de deux modes économiques, se nourrissant l'un de l'autre, le premier jouissant de ce qui manque au second, le capital, mais profitant amplement de cette main-d'oeuvre que la morte saison des travaux agricoles lui permettait de soumettre à la difficile vie des chantiers. De savoir lequel de ces modes, l'agriculture ou la forêt, fut déterminant réveillerait un débat²⁹ que Bouchard semble avoir clos. Toutefois, toujours au chapitre de la pensée populaire, la vie de chantier, ses misères, les maigres gages qu'elle rapporte devant arrondir le pécule familial, laissera, jusqu'à ce que s'améliorent les conditions de travail, un goût plutôt amer : contremaître sans pitié, nourriture infecte, cohabitation avec les chevaux, vermine envahissante, etc. Peu étonnant que dans ces conditions, les prêtres séculiers et les oblats aient été tenus, par les autorités ecclésiastiques, de faire mission dans les chantiers au même titre que l'on faisait mission auprès des Amérindiens. Les débordements les plus courants, sacres, blasphèmes et alcoolisme, la fameuse « brosse » printanière étaient les symptômes les plus criards de toute cette détresse.

Que l'écosystème saguenayen et la conjoncture économique évoqués par Bouchard, celle du démarrage plus ou moins raté de l'agriculture comme industrie, nous incitent à réfléchir encore plus sur les constantes du milieu, ramènent à ces points de vue convergents que seule la diachronie permet d'entrevoir. Comme nous le soulignons dans un travail antérieur (Fortin, 1993, pp. 46-53), les incidences les plus marquantes de l'écosystème et de la conjoncture concernent autant ces premiers migrants que furent les ancêtres présumés des « Montagnais du lac plat », que les Euro-Canadiens de la demie du XIX^e siècle.

3.4 Les incidences marquantes de l'écosystème.

Tenant lieu de balises, quatre constantes, issues elles-mêmes des données environnementales, archéologiques, ethnohistoriques et historiques, peuvent être ainsi dégagées que, perçues comme des variables interdépendantes, le système global s'en trouve-t-il toujours tributaire.

²⁹ Nous pensons ici à la thèse de Normand Séguin (1977).

3.4.1 Un lieu de confluence?

Bien qu'un simple coup d'oeil sur la carte du Québec pourrait convaincre du caractère nodal de la région, parce que le lac, par les ramifications naturelles que constituent ses grands affluents et sa décharge vers la Hudsonie, la Plaine laurentienne et l'Atlantique, pourrait créer l'illusion de ce caractère comme autre promesse maintenue, il faut admettre aussi que l'éloignement des grands centres, les difficultés de la navigation à voile sur le Saguenay, l'arrivée tardive du chemin de fer (1888), l'absence d'un lien routier avec la région de Québec, feront que jusqu'à ce que s'implante solidement la grande industrie, celles des pâtes et papiers, et plus tard celle de l'aluminium, jusqu'à ce que se consolide l'industrie laitière, le relatif éloignement fera autant reculer le mirage d'un Chicoutimi à la mesure de Chicago (Bouchard, 1993, p. 25) ou encore, comme le suggère Marcel Trudel (1994, pp. 3-7), l'élaboration d'une Nouvelle-France sur l'axe Tadoussac-Hudsonie. Les mêmes réserves s'appliquent à cette vision de l'ethnohistoire qu'ont pu avoir et les historiens locaux, et les préhistoriens amateurs, qui auraient bien aimé, par exemple, voir l'embouchure de la rivière Métabetchouane comme lieu d'une présumée « capitale des Montagnais », avec son « parlement » rassemblant « plus de 20 nations », comme le suggérait la remarque du père Charles Albanel (R. J., 1672, p. 44), ou d'une réduction comme le suggère R. Bouchard (1990). Parce qu'à un futur si prometteur il fallait intégrer un passé à sa mesure - « ton histoire est une épopée ». Encore qu'il soit démontré que les axes donnés du réseau hydrographique ont certainement facilité la mise en place d'un système ponctuel d'échange de biens et de personnes, les réserves prudentes dont nous avons fait état pourraient servir de paramètres pour en fixer aussi les limites.

3.4.2 L'équilibre intermittent de la flore, de la faune et des hommes.

L'écosystème régional, celui des basses terres surtout, si prometteur par son climat modéré, sa forêt mixte, ses eaux poissonneuses et sa faune variée, ne rend absolument pas compte que cette intrusion, à la manière d'une oasis en milieu nordique, s'accompagne d'une autre illusion, celle de l'espace infini aux richesses inépuisables. Même si cet écosystème apparaît depuis l'optimum thermique (5 500 ans B. P.) comme relativement stable, malgré des variations bien démontrées, tel celles du petit âge glaciaire (1 500-1 800), il présente quand même ses limites et ses mystères. Constat brutal que celui des conditions hivernales : plus de six mois de couvert nival, six mois pendant lesquels plantes, bêtes et hommes ont dû, et doivent encore se plier aux conditions du froid, de la neige et de la glace. Engourdissement d'une nature qui, après les feux de l'automne, semble devoir mourir pour renaître au printemps. Dans ce

contexte, l'éventail des solutions allant de la fuite, la migration pour les uns, à l'hibernation pure et simple pour les autres, laisse bien entrevoir que la solution intermédiaire, l'adaptation au froid et son corollaire obligé, se protéger par une couche protectrice de fourrure et/ou de graisse, celle choisie par le plus grand nombre des petits et grands mammifères, dont les humains, tracera, pour des millénaires la voie adaptative des premières populations humaines. Poursuivant sur cette lancée, ces populations, lors du contact, puiseront à même ce bassin de ressources, toujours trop rares, afin d'alimenter, par ces seules richesses, l'avidité des nouveaux venus. Qui plus est, on sait encore peu des conditions réelles de cet équilibre, si jamais il existât : comme la récurrence des feux de forêt, à la fois dévastateurs et régénérateurs, des fluctuations (naturelles?), des populations des grands ruminants - la disparition des caribous du parc des « Grands Jardins » au début de ce siècle (Simard, 1998) ayant comme conséquence ce fait inéluctable, applicable aux populations locales, toujours peu nombreuses et dispersées.

3.4.3 Des sociétés mobiles.

La similitude, somme toute schématique, des cycles saisonniers des Montagnais du Lac-Plat et des Euro-Canadiens qui s'établiront dans la région, chasse en hiver et retour près du lac pour la pêche en été pour les uns, « bûcheronnage » l'hiver et agriculture l'été pour les autres, s'inscrit dans un cadre où l'évolution culturelle et économique épouse les contraintes environnementales et conjoncturelles. Aussi, tant aux époques préhistoriques qu'historiques, la croissance des populations plafonnera, comme nous le notions en 1993 (Fortin, p. 50), « suivant, toutes proportions gardées, un rapport qui différencie encore aujourd'hui les basses terres laurentiennes plus densément peuplées de celles du Bouclier aux habitats plus clairsemés ».

De même, notions-nous aussi que perpétuellement tributaire envers le sud, pourvoyeur de produits manufacturés ou à caractère luxueux, la région du Lac-Saint-Jean devra jouer le rôle de réservoir de matières premières, de peaux d'original, d'écorces de bouleau, de fourrures jusqu'aux bois d'oeuvre, pâtes et papiers et énergies actuelles, tant la situation économique de base a peu varié. Cette dépendance vis-à-vis de la demande cyclique, toujours incertaine, de ses ressources renouvelables ou non, engendrera les abus évoqués plus loin. De même, cette dépendance confinerà les habitants du Piekouagami dans un rôle, au mieux, d'intermédiaires, au pire, de main-d'oeuvre servile, parce que trop liée au capital extérieur.

3.4.4 Des sociétés en quête d'alliances.

Dépendants de sociétés plus riches ou plus influentes, les groupes locaux seront forcés de rechercher soit la protection de ces sociétés ou du moins leur bienveillante collaboration. Si, dans le passé, des bandes composites de chasseurs ont vécu en paix avec leurs voisins, Cris, Naskapis ou Algonquins, et présume-t-on Iroquoiens du Saint-Laurent (Moreau et al., 1991; Chapdelaine, 1984), de même les Montagnais du littoral et de l'intérieur ont-ils accepté l'alliance proposée par Champlain et Pontgravé³⁰ et ont été relativement perméables aux idées véhiculées par les missionnaires jésuites au XVII^e siècle. La même tendance obligera les défricheurs francophones et leurs élites les plus influentes, le clergé, à composer avec la présence anglophone, porteuse du capital nécessaire à l'industrialisation de la région (Ryan, 1966).

Il conviendra, en dernière partie et en conclusion de cette thèse, d'éclairer encore plus les constituantes essentielles de ce décor, qu'il était cependant nécessaire d'ébaucher en ce lieu précis. Quant aux personnages du tableau, les acteurs du drame annoncé, c'est avec les mêmes angles vifs que leur caractère et leur histoire seront entrevus.

³⁰Sur le sens présumé de cette alliance, consulter l'analyse de C. Girard et Édith Gagné (1995).

CHAPITRE IV

LES ACTEURS.

Rappelons qu'au début et jusqu'à la demie de XVII^e siècle, alors qu'Indiens et Blancs tentaient de maximiser leurs profits mutuels originant de la ressource pelletière, le déséquilibre numérique et militaire entre Iroquoiens et Algonquins allait imposer aux Montagnais du Saint-Laurent et à ceux de l'intérieur un rôle de moins en moins évident vis-à-vis du contrôle du couloir fluvial, de Sept-Îles à Trois-Rivières.

L'alliance franco-algonquienne qui se concrétise par l'expédition guerrière de Champlain contre les Iroquois (les Agniers) permet de mieux entrevoir comment la conjoncture avait avantageusement permis à une bande algonquienne locale, celle de Tadoussac, d'exercer pendant une période relativement courte un certain monopole vis-à-vis du transfert des biens échangés entre les Européens et les diverses nations amérindiennes. Ici, la compréhension rigoureuse des relations inter-bandes et inter-ethnies, de même que la nature de leurs échanges « commerciaux », éclaire curieusement le caractère « inégal » de ces échanges et ce, dans un renversement de la perspective traditionnelle.

La disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent, la faiblesse numérique des « occupants » français, avaient eu comme conséquence l'étirement de l'aire d'exploitation des Algonquins, et leur conféraient cette position de force qui les fit devenir, selon les jésuites, fort « superbes », et qui contraignit commerçants et explorateurs à se plier aux conditions locales pour exercer leurs échanges et leurs alliances. D'autre part, cette suprématie dura peu. Déjà, dès que furent intégrés Hurons et Algonquins dans le giron commercial, politique et religieux des Français, et lorsque la maîtrise de la navigation entre Québec et Tadoussac rendit obsolète la position stratégique de Tadoussac, les Montagnais perdirent leurs avantages. La débâcle huronne, l'affaissement démographique provoqué par les épidémies et les guerres, l'enracinement progressif des Français et les nouvelles politiques métropolitaines scelleront leur destin. Les conditions de contacts devinrent dirigées, l'échange inégal. Concernant les Montagnais du Lac-Saint-Jean, l'établissement des Postes du Roy à Chicoutimi (1671), à Métabetchouan (1676) et à Nicabau (1683), et la geste des missionnaires jésuites ont laissé suffisamment de traces pour que puisse s'y dégager un long corridor temporel qui, dès la fin du XVII^e siècle jusqu'à la demie du XIX^e siècle, sera peu modifié, si ce n'est par les ruptures d'équilibre intermittent entre les ressources alimentaires et pelletières, ruptures elles-mêmes provoquées par les soubresauts de la politique des gérants de la ferme de Tadoussac.

Cet encart historique est nécessaire. Les Montagnais du Lac-Saint-Jean, déjà subordonnés à la bande de Tadoussac en tant qu'intermédiaires, perdront une partie de leur identité culturelle quand afflueront de part et d'autre des rives du Saint-Laurent, Hurons, Micmacs et Algonquins venus repeupler leur pays. Une lecture rapide des principaux témoins de l'époque, missionnaires et traiteurs, laisse entrevoir cette désintégration et cette reconstruction. Ainsi, au début du XVIII^e siècle, l'éponyme Kakouchak sera-t-il relégué aux oubliettes de l'histoire. Les fluctuations démographiques, d'une cinquantaine de personnes à cette date, jusqu'au remplissage progressif correspondant à la capacité de charge initiale, 300 à 400 personnes, à la demie du XIX^e siècle, illustrent, encore une fois, comment sera mis en place l'ensemble des stratégies sociales et économiques qui permettront cette reconstruction.

La pénétration blanche au Saguenay—Lac-Saint-Jean peut être perçue sous l'interface d'une pulsion économique et sociale. L'emprise des entrepreneurs forestiers (les McLeod et Price), accompagnée du déferlement des défricheurs, déclenchera le pénible refoulement de ceux qui avaient été autant les alliés que les hôtes de la future société saguenayenne et jeannoise. La hache et la charrue réussiront là où avaient échoué la traite et la croix. Il faudrait analyser finement la nature et la conjoncture de cette retraite. Examiner comment, de la périphérie immédiate des basses terres du lac Saint-Jean jusqu'aux confins de leur aire (traditionnelle) d'exploitation, les Montagnais du Lac-Saint-Jean ont dû céder, famille par famille, les terres qui les nourrissaient et qui leur fournissaient, selon le modèle du territoire de chasse et de trappe, des surplus qu'ils pouvaient vendre ou troquer. Ainsi, d'autres stratégies, d'autres alliances seront-elles élaborées pour tenter sinon d'annihiler, du moins de rendre à la limite du supportable l'impact de cette deuxième vague d'immigrants, ceux-là beaucoup plus gênants que les premiers. Dès lors, s'opérera ce rapprochement entre les modèles lesquels, parallèles au départ, auront tendance à converger de plus en plus. Convergence marquée, autant chez les uns que chez les autres, par la fracture du cadre social. L'émergence d'une « élite » économique et politique qui, chez les Montagnais, fera émerger ce fameux caractère de métissage comme argument massue de leur prétendue disparition (Bouchard, 1996). Or, il faut le signaler, un phénomène analogue, celui de l'intégration d'une région dite « éloignée », aspirée par le giron industriel nord-américain, induira la même torsion comme métissage évident entre les segments des attributs agriculturistes et forestiers avec ceux du grand capital et de l'industrie, vecteurs omniprésents de l'élaboration du tissu social saguenayen et jeannois.

4.1 Chasseurs-cueilleurs.

Les premières descriptions exhaustives de la société montagnaise, telles celles de Le Jeune, (R. J., 1634) faisaient déjà (irréremédiablement) état de sa condition « ambulatoire », « errante » et la plaçait aussitôt dans une condition économique et sociale inférieure à celle des peuples sédentaires du Haut Saint-Laurent et du sud des Grands Lacs. Cette vision, qui se traduira par d'inutiles efforts pour tenter de les sédentariser (Beaulieu, 1990), servira, parmi tant d'autres, à dresser plus tard l'échelle évolutive et ethnocentrique des premiers anthropologues européens. Ainsi, des distinctions telles que « Sauvages », « Barbares », et « Civilisés », serviront longtemps les intérêts des puissances colonisatrices qui, à l'aube des temps modernes, ont voulu se partager le monde.

Plus tard, quand les tenants du matérialisme historique voudront démontrer comment l'appropriation des moyens de production avait pu servir les uns et appauvrir les autres, la vision béate d'un prétendu communisme primitif fournit de paradigme nécessaire illustrant comment la révolution du néolithique avait pu engendrer le système des classes sociales. Or, cette catégorisation des chasseurs-cueilleurs, traduite sous la forme d'un modèle classique de quelques familles se partageant les ressources immédiates d'un territoire commun, implique aussi d'autres déterminismes parmi ses éléments structuraux : une démographie plutôt faible, une mobilité plus ou moins constante, selon que l'on stocke ou non la ressource alimentaire. Teinté de misérabilisme et de primitivisme, ce modèle, aujourd'hui fortement contesté, est apparu « réhabilité » par les travaux des Service (1966), Lee et Devore (1968) et Sahlins (1976), travaux illustrant comment les sociétés prédatrices pouvaient facilement s'autosuffire, voire même parvenir à l'abondance.

Bernard Arcand, en réévaluant les données plus récentes de Woodburn (1980) et Testart (1982-1985) a fortement ébranlé cet édifice. Selon Arcand (1988), ni l'ancien ni le nouveau modèle n'existerait, et il serait illusoire que le seul critère du mode de subsistance soit utilisé par l'analyse anthropologique pour catégoriser ces sociétés. D'autres facteurs, comme les rapports sociaux et l'idéologie, serviraient autant et démontreraient, en fin de compte, que de la frange des « primitifs jusqu'au civilisés », il n'existe que la diversité du phénomène humain.

La brève analyse du contexte des sociétés algonquiennes, en milieu boréal, telle que présentée plus loin, ne peut que rejoindre celle d'Arcand. Tout au long de notre travail, le concept de chasseurs-cueilleurs-collecteurs ne sera utilisé que dans une perspective heuristique, car « s'il n'y a jamais eu de sociétés de chasseurs-cueilleurs », des groupes locaux, à travers la

préhistoire jusqu'à l'ethnohistoire, correspondent quand même à cette définition, dans le sens le plus large.

Quant à ces Kakouchaks, devions-nous avouer plus tôt (Fortin, G., 1991), alors que nous tentions de confronter certaines conclusions archéologiques à des évidences ethnohistoriques, il fallut pour les rejoindre aller vers les mêmes sources que les Tooker (1964), Trigger (1976; 1985), Heidenreich (1971) et Delâge (1985) qui ont si bien décrit les sociétés horticoles du Saint-Laurent et des Grands Lacs. À cet égard, nous avons construit un modèle (Fortin, G., 1991), nous inspirant alors du paradigme stewardien de l'écologie culturelle, modèle dont on nous permettra ici d'insérer quelques pages, car il rend bien compte de ce que le présent travail peut corriger d'une perception qui, à l'époque, apparaissait comme toute acceptable.

4.2 Le modèle ethnohistorique des Montagnais.

Nous l'avons dit plus haut, il n'existe pas, à l'heure où nous écrivons ces lignes, de synthèses traitant spécifiquement des Montagnais de l'intérieur et pouvant fournir les éléments propres à rendre compte de la singularité des cultures locales. Certes et toujours, le volumineux *Handbook of North American Indians* (Helm, 1981) peut être considéré comme un excellent outil de référence, mais encore une fois la couverture proposée ne nous satisfait pas.

Puiser dans les *Relations des Jésuites* pour tenter d'en savoir plus n'est certes pas une nouveauté. C'est pourquoi il nous semble inutile de discuter de la fiabilité des témoignages sur lesquels nous avons construit notre modèle. Quant à la sélection des données pertinentes, nous devons avouer que nous avons dû opérer le triage à partir d'un dossier que nous avons constitué et qui pourrait faire l'objet d'un travail ultérieur, beaucoup plus « étoffé ». D'aucuns pourraient arguer qu'ici l'anthropologue précède l'ethnographe; mais telles étaient nos contraintes, et de toute façon, *fit faber fabricando...*

Les seules limites que nous nous sommes imposées relèvent du hiatus gênant que nous présente le premier siècle de contacts intermittents des Amérindiens avec l'homme blanc. L'anthropologue, voulant s'inspirer des sources premières pour tracer un portrait adéquat, devra tenir compte de l'onde de choc provoquée dès le XVI^e siècle par les visites épisodiques des morutiers bretons ainsi que des chasseurs de baleines basques dans l'estuaire du Saint-Laurent (Turgeon, 1985). Cette même onde de choc aurait pu constituer, selon toute probabilité, l'un des éléments déclencheurs de la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent, de même qu'elle

suggère la mise en place des premiers réseaux d'échanges de produits européens pour des fourrures.

Et telles qu'elles sont décrites par les jésuites au XVII^e siècle, les sociétés tant prédatrices qu'horticoles qui occupaient et l'arrière-pays, et les basses terres du Saint-Laurent et des Grands Lacs, présentaient toutes les caractéristiques d'une désintégration sociale et économique, accompagnée d'un recul démographique provoqué tant par les fameuses épidémies que par les guerres (elles-mêmes peut-être issues de l'établissement de nouveaux réseaux d'alliances).

Mais par ailleurs, les mêmes descriptions s'animent d'elles-mêmes et rendent compte de ce que McLuhan, s'inspirant de Toynbee, dépeint comme l'explosion d'énergie de la rencontre de deux sociétés différentes.

« Toynbee note que l'histoire a prouvé maintes et maintes fois que, dans la rencontre d'une civilisation et d'une société tribale, c'est la plus simple des deux sociétés qui voit l'ensemble de son économie et de ses institutions « désintégré par l'orage d'énergie psychique produite par la civilisation » de la société la plus complexe » (McLuhan, 1970, p. 90).

Les deux rejoignent ainsi l'école de pensée actuelle qui veut qu'autant que les maladies et les conflits ont pu décimer les premières populations, c'est aussi l'ébranlement de tout un système de valeurs qui aurait été la cause du déclin des premières sociétés en Amérique. Sur ce sujet, les travaux de Denys Delâge traitant des contacts entre les Hurons et les Européens dans la première moitié du XVII^e siècle sont tout à fait éclairants. Malheureusement, le même auteur souligne que des études semblables concernant « les sociétés algonquines durant cette période restent à faire » (Delâge, 1985, p. 342).

Pour obvier à la vision « de sociétés en pleine désintégration », mais en proie à « l'explosion d'énergie », il faut donc rechercher les éléments structuraux qui, dans les descriptions des témoins, serviront de base à notre démonstration. Et à travers leurs tentatives pour convertir ceux qu'ils désignaient comme des « Barbares », « Infidèles » ou « Sauvages », les missionnaires ont vite noté les difficultés liées au système adaptatif des Montagnais. Décrivant ces sociétés comme « ambulatoires », « errantes », ils n'auront d'autre alternative pour les rejoindre, avant et après avoir vainement tenté de les sédentariser (Beaulieu, 1990), que d'aller les visiter pendant les rendez-vous d'été ou encore de les accompagner pendant leurs hivernements, malgré toutes les misères que cela imposait.

Nous pensons que c'est là qu'il faille induire notre modèle : les courses d'hiver des Montagnais et leurs haltes estivales, parce que typiques d'une adaptation peut-être millénaire, constituent sans doute le plus fidèle reflet des comportements originaux de ces sociétés. Là encore, les missionnaires les ont vus poursuivre le gibier, lier des alliances, battre le tambour, en somme vivre et mourir.

4.2.1 Le territoire d'exploitation des Montagnais au XVII^e siècle.

La carte devant rendre compte de l'étendue du territoire d'exploitation des Montagnais du XVII^e siècle doit nécessairement se superposer à celle qui, un siècle auparavant, partageait les rives du Saint-Laurent en zones iroquoises et algonquines.

La disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent suggère comme corollaire un étirement vers le sud et vers l'ouest du territoire d'exploitation des Montagnais. (Tant qu'il s'agit de sociétés prédatrices, nous ne croyons pas utile de distinguer territoire d'occupation et territoire d'exploitation).

Ainsi, les missionnaires jésuites, pour rejoindre ceux qu'ils identifiaient comme des Algonquins intérieurs et comme des Montagnais, devaient parcourir les rives du Saint-Laurent, de Trois-Rivières à Sept-Îles, et pénétrer à l'intérieur des terres quasi jusqu'aux limites des bassins hydrographiques des grandes rivières qui drainent la Côte-Nord et dans une moindre part, la rive Sud.

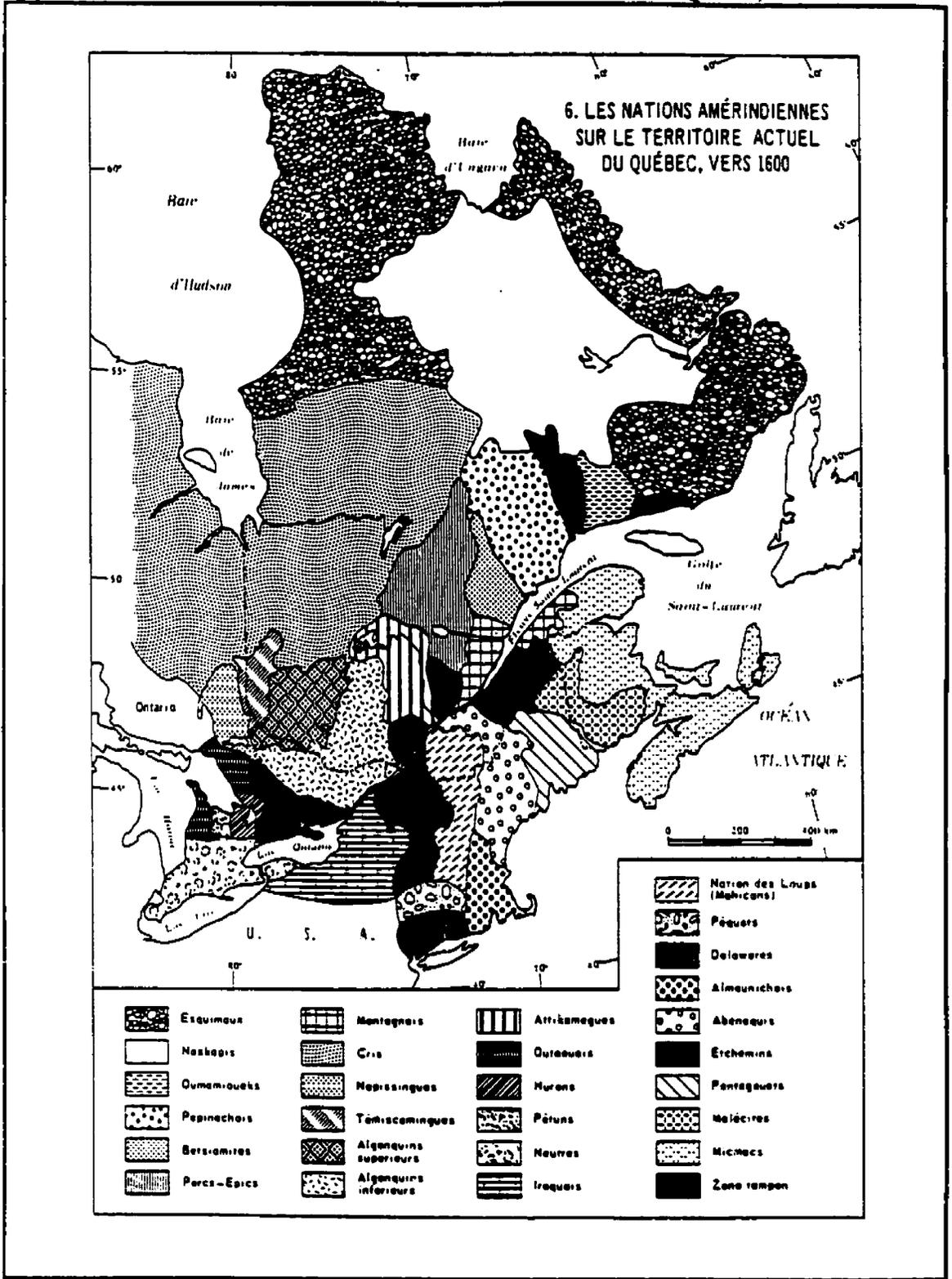
Quant aux Montagnais résidant l'été à Québec ou aux Trois-Rivières, ces derniers semblent de nouveaux venus, tant ils ignorent les ressources du territoire (R. J., 1635, p. 17)³¹.

4.2.2 Les « nations » montagnaises au XVII^e siècle.

En comparant les différents dialectes algonquins à la grande famille des langues gréco-latines (R. J., 1660, p. 28), les jésuites ont tracé la voie aux linguistes modernes. Les géographes ou ethnologues qui ont voulu tracer le patron de l'occupation du territoire par les différentes « nations » errantes décrites ou citées par les jésuites ont dû tenir compte de ce trait culturel. Mais parce qu'une nation se verrait ainsi composée d'un certain nombre d'individus,

³¹Où les Montagnais ne connaissent pas ce territoire, ou bien ils ne sont pas intéressés par ce type de ressources. (Le poisson)!

Carte 3. Les nations amérindiennes sur le territoire actuel du Québec, vers 1600



Source : R. Parent, 1978, p. 14, Carte 6

s'identifiant à un territoire donné, parlant une langue commune et partageant le même système adaptatif, cette définition doit être manipulée avec prudence. Ce que laissent voir les premiers observateurs serait plutôt un conglomérat de « multiples nations » parlant une langue « compréhensible », s'identifiant à un territoire aux frontières élastiques et dont les systèmes adaptatifs peuvent présenter de grandes variations. Ainsi, nous pensons que la nation montagnaise, perçue en tant qu'entité incluant des Cris, des Montagnais et des pseudo-Naskapis, est plus une création issue des esprits rationnels européens qu'une réalité vécue par les Autochtones. Par contre, le concept de « petites nations » se rapproche beaucoup de celui de « bandes » plus généralement utilisé par les anthropologues modernes.

Un coup d'oeil sur la carte précédente (Carte 3), tracée à partir des missions des jésuites, lesquels rejoignaient les Amérindiens pendant leur « rendez-vous d'été », fait voir un patron d'occupation qui clive déjà la « nation montagnaise » entre nations côtières et celles qui occupent l'intérieur des terres. Le propos de notre « modèle » est justement d'en savoir plus sur le « comportement » de ces dernières. Pour y parvenir nous n'avons eu d'autres choix que de distinguer, dans l'écheveau brouillé et complexe des *Relations*, ce qu'il pouvait y avoir de commun et de particulier entre les Montagnais (sens large) décrits par les missionnaires et la petite nation des Porcs-Épics, connue pour avoir les terres circonvoisines du lac Saint-Jean comme pays. Pour faire, malgré tout, les distinctions nécessaires, il a fallu cribler, puis amalgamer l'ensemble des témoignages, ce qui constitue à notre avis la faiblesse de notre modèle.

Cet exercice nous aura appris, dans un premier temps, que les *Relations* sont tout à fait indigentes à fournir les témoignages de première main dont nous aurions eu besoin. Certes, les pères De Quen, Albanel, Dablon, Druillette, Crespieul et autres ont visité les Porcs-Épics (Illustration 3) entre 1647 et 1672. Malheureusement, aucun d'eux n'ira, à travers ses témoignages, aussi loin que le père Le Jeune a pu le faire lors de ses contacts avec les présumés Montagnais de Québec et de Tadoussac (ce silence est quand même révélateur : si les Pères qui ont visité le lac Saint-Jean n'ont pas pris la peine de faire des descriptions aussi exhaustives que celle de Le Jeune, on peut en conclure que les différences, sur le plan de la description ethnologique, ne valaient pas la peine qu'on en fit état). Ce que confirme 100 ans plus tard la relation de Pierre Laure (Twaites, 1900).

Illustration 3. Porc-Épic



UNE VIVANTE PELOTE D'ÉPINGLES

Nom latin : Erethizon dorsatum (Linné)

Source : St-Denys J. Duchesnay et R. Dumais, 1969, p. 49

À ce chapitre, il ne fait aucun doute que les jésuites étaient tout à fait conscients de la parenté ou de la communion culturelle des nations algonquiennes. Ils savaient que Montagnais et Algonquins étaient comme « mêlés » entre eux. Dans un premier temps, ils ont identifié comme « Montagnais » ceux de Québec et de Tadoussac. Quant aux « nations » de l'intérieur, petites ou grandes, telles les Attikamèques, les Porcs-Épics et autres, ils les percevaient comme des entités,

liées les unes aux autres par la langue, les coutumes et l'amitié qu'elles avaient entre elles. Cependant, c'est le père Le Jeune lui-même qui nous met en garde quand il s'agit de la variabilité des coutumes pouvant distinguer les nations (R. J., 1633, p. 44).

Ici, les observations du père Vimont sont vraiment éclairantes. Il nous décrit, en 1643, le comportement des néophytes que le père Le Jeune tenta de sédentariser à Sillery.

« Ces familles arrêtées sont composées de deux sortes de personnes : les uns Montaignets, les autres Algonquins, les Montaignets sont ceux qui ont leur pays plus près de Québec et s'appellent ainsi à raison de nos hautes Montaignes; les Algonquins sont de plus haut. Les derniers sont de deux sortes : les uns sont de l'Isle et de divers lieux tirant vers les Hurons; les autres sont voisins des Montaignets et comme mêlez avec eux » (R. J., 1643, p. 8).

De même, la disposition des logements sur le site de la « réduction » renseigne sur le degré de parenté culturelle des diverses nations qui s'y côtoyaient. Ainsi, chacun s'y cabane-t-il du « costé de son party » (R. J., 1643, p. 9); et quand arrivera 13 canots de la nation des « Attikamègues », ces derniers qui sont peuple « Montagnets du costé Nord » (R. J., 1643, p. 8) iront se cabaner du « coste des Montaignets » « ils demeueroient ensemble comme parlant même langue » (R. J., 1643, p. 10).

Quant aux Kakouchaks ou Porcs-Épics, il a fallu pour les rejoindre examiner à la loupe toutes les mentions les concernant. Bien que les *Relations* fassent état, dès 1638, des Kakouchaks parmi les groupes qui désirent être instruits de la foi chrétienne, il faut attendre le voyage du père De Quen au Piekouagami en 1647 pour bien les situer.

Et parce qu'à plusieurs reprises les *Relations* notent la visite à Tadoussac des « Sauvages du Sagné » « pour ce qu'ils viennent voir les Français par un fleuve qui porte ce nom » (R. J., 1644, p. 63), d'aucuns seraient tentés de voir les Porcs-Épics nettement identifiés à une nation qui aurait occupé l'ensemble des terres environnant le Saguenay et le lac Saint-Jean, comme cela fut le cas pour Simard (1989). Sur ce point, nous partageons plutôt l'opinion de Chapdelaine (1984, p. 159), lequel circonscrit plus nettement l'aire ou le territoire des Porcs-Épics aux terres circonvoisines du lac Saint-Jean et de Chicoutimi. Par ailleurs, les *Relations* font une distinction très nette entre les Amérindiens du Saguenay, ceux de Tadoussac, et les autres bandes (R. J., 1650, p. 50; 1642, p. 43; 1640, p. 34; 1641, p. 53).

Dans un sens, les *Relations* ne révèlent presque rien de ce qu'il pourrait y avoir de propre à cette petite nation quant à son économie particulière. Par contre, elles nous éclairent bien sur ce que pouvait être la nature des contacts « politiques » et sociaux des membres de cette petite bande avec leurs voisins : tels les témoignages qui nous les présentent modestes, « doux comme des agneaux » (R. J., 1646, p. 42) et bien disposés à la foi. Ces commentaires s'appliquent aussi aux Attikamèques et à d'autres nations de l'intérieur qui ne faisaient la guerre qu'aux castors et aux élans.

Ces traits de comportement plaisaient d'autant aux jésuites que ces derniers avaient eu de la difficulté à imposer leur présence et leur créance à d'autres bandes algonquines fort « superbes » (R. J., 1646, p. 30) qui les reçurent sans ménagement. Or ces bandes, celle de Tadoussac et les Algonquins de l'Isle³² occupaient des positions stratégiques lors de la mise en place, au XVI^e et XVII^e siècles, du réseau de traite des fourrures entre Amérindiens et Européens; les premiers contrôlaient la route traditionnelle des Hurons vers l'intérieur des terres (l'Outaouais) tandis que les seconds auraient pu fermer la porte du Saguenay aux Iroquoiens du Saint-Laurent et plus tard aux Français. Les Porcs-Épics, qui n'étaient qu'intermédiaires (R. J., 1640, p. 34) dans ce commerce et ces conflits, affichaient ces traits de comportement qui firent soupirer d'aise l'un des missionnaires, « La simplicité de ce peuple est aymable » (R. J., 1652, p. 18).

Les mêmes Pères décrivent avec profusion de détails les routes d'eau pour parvenir au lac Saint-Jean (R. J., 1647, p. 65; 1672, p. 43), de même qu'ils insistent, avec une emphase toute poétique, sur la beauté du pays.

« Ce lac est d'un bel aspect, parsemé de quelques isles vers son embouchure; après lesquelles il s'étend doucement ses eaux sur un beau sable, qui le termine tout en rond, tirant un peu sur l'ovale : il a sept à huit lieues de diamètre. Il paroist comme couronné d'une belle forest qui met ses rivages à l'ombre, et de quelque costé qu'on le regarde, il fait comme une scène verdoyante et comme un beau théâtre naturel de vingt lieues de tour. Il n'est pas bien profond, vue la quantité de rivière qui s'y dégorgent, et qui le devraient grossir d'avantage, puisqu'il n'a qu'une décharge, qui fait le fleuve du Saguené, dont il est la source. Nos sauvages, charmez de la beauté de ce lieu, en voulurent jouir pendant sept ou huit jours [...] » (R. J., 1661, p. 14).

³² Ce sont les mêmes! Ce qui nous oblige à revisiter le concept de la « chasse-gardée montagnaise », laquelle ne serait qu'une des portes vers l'intérieur, sous contrôle de l'alliance algonquienne. Sur ce sujet, voir les précisions de J.-F. Moreau (1994).

Cette description quasi dithyrambique rejoint celle du père Albanel, « Ce lieu est beau » (R. J., 1672) est l'oeuvre soit du père Dablon, soit du père Druillette qui, les premiers, tentèrent de rejoindre la mer du Nord (la baie d'Hudson) en passant par le bassin hydrographique du Saguenay (les soulignés sont de nous) (Carte 4).

Ces Pères, après avoir navigué sur les eaux noires et inquiétantes de ce que l'on appelle maintenant « le fjord du Saguenay », et après avoir trimé dur pour franchir les portages des rivières Chicoutimi et du lac Kénogami pour aboutir au Piekouagami par la rivière des Aulnaies et la Belle-Rivière, n'ont pu qu'éprouver un sentiment de soulagement au terme de leur voyage. Bien plus, quand on connaît « l'entrée » du lac, telle qu'elle fut décrite plus tard par l'arpenteur Normandin, on ne peut que comprendre et approuver cette tendance à considérer le « pays » du lac Saint-Jean comme un sacré beau pays.

« Pendant toutes ses routes la rivière est très belle (la Belle Rivière) pour la vue des ormeaux et trembles qui la bordent, lesquels sont éloignés de distance en distance comme si on les avait planté expres³³ ».

« Ladie (ladite) rivière est bordée le long de l'eau de belles herbes. Cette rivière finit à la fin de ces routes que je viens de dire, elle fait l'entrée du lac St-Jean dont je vais parler [...] ».

« Je diray que le lac St-Jean est l'un des plus beau et des plus grands de tous les lacs qui sont dans le domaine du Roy... très abondant en poissons de toutes sortes au rapport des sauvages habitants de ce lac qui ne vivent pendant l'esté que de brochets et de poissons dorés d'une prodigieuse grandeur » (Normandin, 1732, p. 22).

Nos lecteurs comprendront que nous avons aimé, nous aussi, nous attarder sur ce lieu, mais le temps presse et l'heure sonne de livrer dès maintenant ce que nous ont appris les *Relations* du système adaptatif des Porcs-Épics.

4.2.2.1 Le sous-système économique des Porcs-Épics.

Le fondement économique des Kakouchaks est certainement la prédation des ressources cynégétiques et halieutiques. D'ailleurs, les premières descriptions des Montagnais que nous livrent les *Relations* nous font voir un renversement de la perspective quand on les compare

³³Ce lieu, le « grand marais de Kouspaigane », fut entièrement détruit par l'exhaussement des eaux du lac Saint-Jean en 1927.

aux Iroquois, qui produisent pendant la saison estivale et consomment pendant la saison hivernale (Chapdelaine, 1984, p. 117).

« Car pour celle-ci où nous sommes maintenant avec les Français, elle est seulement vagabonde de six mois de l'année, qui sont les six mois de l'hiver, errant ça et là selon la chasse qu'ils trouvent, et ne se cabanant que deux ou trois familles ensemble en un endroit, deux ou trois en l'autre, et les autres de même³⁴».

« Et les autres six mois de l'année, vingt ou trente (familles?) s'assemblent sur le bord de la rivière, près de notre habitation, autant à Tadoussac, et autant à quarante lieues au-dessus de nous, et là ils vivent de la chasse qu'ils ont faite l'hiver » (R. J., 1626, p. 4).

Les Kakouchaks comme les autres Montagnais n'entendent rien à l'agriculture (R. J., 1634, p. 11). Bien qu'en contact avec des horticulteurs, ils seront toujours réfractaires à la sédentarisation liée à la culture de la terre. Pour eux, se fixer en un endroit revient à y « pourrir » (R. J., 1634, p. 62)³⁵. Cependant, ils sont loin de dédaigner les farines et les grains de maïs qu'ils ont pu échanger pour d'autres produits avec les Iroquoiens du Saint-Laurent et même certainement avec les lointains Hurons (R. J., 1634, p. 36). Mais la chasse demeure « leur plaisir et leur vie » (R. J., 1647, p. 74).

L'essentiel de la production alimentaire est réalisé par les chasseurs, ces derniers poursuivant la proie par excellence, l'orignal (R. J., 1634, p. 41), ce qui n'implique pas qu'ils dédaignent les autres ressources. Mais la chasse aux petits gibiers, de même que la collecte occasionnelle des baies, est l'affaire des jeunes garçons et des femmes (R. J., 1637, p. 49).

Les Montagnais de l'intérieur semblent être de piètres pêcheurs³⁶, contrairement à leurs congénères qui font leurs haltes estivales près du Saint-Laurent et qui exploitent l'anguille (R. J., 1633, p. 2). Ainsi ils semblent être incapables de fabriquer des filets (ils les obtiennent des Hurons). Nul ne les décrit en train de pêcher ou de construire des fascines. Pourtant, le père Dequen nous rapporte que les tributaires du lac servent de chemins aux petites nations qui viennent y pêcher (R. J., 1647, p. 65).

³⁴Ce comportement est plus typique des Iroquoiens que des Montagnais.

³⁵Encore au début du XIX^e siècle, François Verreault témoignait de la sorte, « Ils méprisent ceux qui travaillent à l'Agriculture », (Simard, 1968, p. 55).

³⁶Cette question sera envisagée plus loin (supra. chapitre VIII).

Les techniques de chasse impliquent la mobilité. Entrés en forêt tôt à l'automne, les chasseurs et leurs familles divisés en escouades de vingt à cinquante personnes³⁷ débusquent d'abord ours, castors et porc-épics, pendant que femmes et enfants ratissent les environs. Les haltes durent en moyenne cinq ou six jours et parfois davantage (R. J., 1672, p. 37). Ours et castors se prennent à l'attrape tandis qu'il faut courir pour attraper l'original (R. J., 1648, p. 29; 1652, p. 27). Si les neiges tardent à venir ou si la couche est trop mince, c'est la famine à court terme. Même s'il y a neige, il faut qu'elle soit bonne.

« Quand la neige est mauvaise et ne porte pas, les vivres manquent » (R. J., 1633, p. 12).

Et l'on recherche les « pays » rudes, accidentés pour trouver cette neige (les précipitations au Saguenay croissent avec l'altitude). L'hivernement du père Le Jeune, entre autres (R. J., 1634), décrit avec minutie les péripéties de ces courses où festins et disettes se succèdent (Moreau, 1980).

La relative brièveté des haltes, de même que la distance parcourue pendant l'hivernement, nous font exclure une exploitation systématique ou intensive des ressources. Le concept de « territoire de chasse » tel que décrit par certains anthropologues du XX^e siècle doit être définitivement rejeté. Ainsi, la vision d'une « famille » exploitant un territoire, se calquant sur celle de l'agriculteur « exploitant » son domaine aurait bien plu aux pères jésuites (R. J., 1635, p. 21). Si les petites nations de l'intérieur se reconnaissaient un territoire, tenu pour leur « pays » (R. J., 1647, p. 61; 1652, p. 17), si ce territoire avait des limites (R. J., 1647, p. 56), il était considéré comme collectif. Certes, il y avait convention « pour ne pas se nuire les uns aux autres » (R. J., 1652, p. 12) avant le départ hivernal, mais les ressources étaient partagées entre parents ou alliés. Le père Druillette, hivernant avec les Montagnais aux monts Notre-Dame sur la rive sud raconte :

« Georges Etouet, capitaine de Tadoussac, donna le quartier plus abondant en chasse à Noël Négabamat, par une charité vraiment chrétienne, et par une coutume qui n'a rien de barbare au milieu de la barbarie. C'est que les capitaines d'un Pays donnent toujours l'avantage aux capitaines des autres nations, qui viennent chasser en leur district »³⁸.

³⁷Ce chiffre demeure relativement stable à travers les siècles, et ce, malgré le découpage du pays en territoires de chasse familiaux. Ainsi, sur tel bassin hydrographique, les familles pouvaient s'entraider et se réunir à l'occasion de fêtes religieuses (Burgesse, 1945).

³⁸Coutume qui semble avoir perduré jusqu'au XX^e siècle. Voir G. Sioui, (1992, p. 129).

Plus tard, raconte le même Père, « quatre cabanes d'un autre quartier se vinrent jeter entre leurs bras, criant à la faim [...] ». Faute de nourriture, poursuit-il, on leur fit « un festin de tabac ». Et de conclure, « Il n'est pas croyable combien les sauvages sont charitables en ces rencontres, on ne tança point ces bonnes gens, de ce qu'ils courroient sur les marches d'autrui, on leur fait part de tout ce qu'il y a dans les cabanes » (R. J., 1648, p. 30).

Quand, vers la fin de l'hiver, la chasse à l'élan est abondante, les Montagnais font « seicherie » (R. J., 1634, p. 35). La viande est séchée, boucanée, pulvérisée, pressée. C'est le boucan si « contraire » au père Le Jeune (R. J., 1634, p. 81). On le réserve pour les festins lors des rencontres printanières. Quand on retourne sur les sites estivaux pour vivre de la pêche, les grandes peaux sont « repassées » ou « matachiées ». Certaines seront destinées aux échanges ou aux présents, lesquels doivent être entrevus comme l'articulation essentielle entre les systèmes économiques, sociaux et technologiques.

Il est certes impossible, après avoir lu les *Relations des Jésuites*, d'imaginer les opérations de troc ou d'échange d'un strict point de vue commercial. Il faut plutôt les entrevoir à partir des données fondamentales de la réciprocité du don (Lévi-Strauss, 1968, p. 61). « Ainsi les Pères ont vite compris que les « présents » sont les paroles de ce pays » (R. J., 1642, p. 41). Ils ouvrent la porte des territoires (R. J., 1637, p. 86), apaisent les différents entre les individus (R. J., 1633, p. 30) et nations (R. J., 1645, p. 28) et ont vraiment valeur de message (R. J., 1642, p. 5; 1642, p. 53). Ils rejoignent ainsi le verbe chez ces sociétés où la valeur d'un capitaine se mesure encore plus par son éloquence que par ses autres capacités.

4.2.2.2 Le sous-système technologique.

Les pères jésuites, parce qu'ils ont observé des cultures en pleine mutation technologique, n'ont pu livrer qu'une image déformée de ce qu'aurait pu être ce système un siècle auparavant. L'introduction du métal, se substituant à la pierre et à l'os, celle du drap, remplaçant cuir et fourrure, ont fait que les Pères n'ont pu rendre compte de la technologie originale. Toutefois, certaines observations sont tout à fait pertinentes et peuvent grandement aider l'ethnographe.

Les habitations sont bien décrites : structures de perches, de formes conique, ronde, parfois carrée (R. J., 1652, p. 18), rarement oblongue (R. J., 1632, p. 2). Le foyer est au centre, la fumée s'échappant par une ouverture dans le toit, lui-même recouvert de bandes d'écorces de bouleau. L'hiver, les perches sont plantées directement dans la neige préalablement

creusée et tassée (R. J., 1634, p. 51). Le sol est recouvert de sapinage. Aucune structure intérieure. On y travaille et dort à la « plate terre » (R. J., 1633, p. 21). La fumée fait pleurer et tousser tout le monde. On peut loger jusqu'à vingt personnes (couchées).

On peut imaginer qu'en été, les haltes étant plus longues, les habitations auront un caractère plus permanent. Les Pères font une distinction entre « grandes cabanes » l'hiver (R. J., 1670, p. 10) et cabanes ordinaires. Ainsi, l'été, les cabanes plus petites n'auraient pu loger que la famille nucléaire, mais rien ne le démontre. La présence de cabanes oblongues, comprenant plusieurs foyers (R. J., 1632, p. 5), pourrait refléter les contacts avec les horticulteurs, mais aussi des constructions à caractères cérémoniales.

D'autres structures peuvent être rattachées au sous-système idéologique. Les « tabernacles » (R. J., 1634, p. 14) servant aux « consultes », les « cabanes à suer » (R. J., 1633, p. 6), pouvaient être à l'intérieur ou à l'extérieur des cabanes, selon les saisons.

Aucune description valable de l'équipement de production. Certes, on parle d'arcs, de flèches, d'épées et de « matras » pour la chasse ou la pêche. Bien que l'on cite les filets pour la pêche, seuls les harpons servant à l'anguille (et au castor) sont bien décrits (R. J., 1632, p. 21). Quant aux « pierres sortilèges qui rendent les hommes heureux », rien ne permet de les identifier.

Les canots et traînes servant aux transports correspondent à ce que l'on sait des cultures algonquines. (le toboggan est toujours tracté par des humains). Les chiens sont utilisés pour la chasse. Écorce et bois servent à compléter l'équipement domestique. Les plats (ouragans) sont forts capables. On sert la nourriture avec des cuillers de bois et les viandes bouillies sont manipulées avec des bâtons.

4.2.2.3 Le sous-système social.

Il n'existe pas de terme qui nous satisfasse entièrement pour désigner l'ensemble ou le conglomérat de petites nations regroupées sous l'appellation « Montagnais ». Parce qu'à l'ouest ils se confondent avec les Algonquins, plus au nord avec les Cris et Naskapis, nous préférons les identifier comme un sous-ensemble de la grande famille algonquine. Au niveau local, la notion de bande semble plus adéquate. Dans cette perspective, les Porcs-Épics peuvent être entrevus comme une petite nation, formée de quelques grandes familles et comportant tout au plus quelques centaines d'individus. Une telle composition suggère que l'unité de base de ces

sociétés soit la famille nucléaire elle-même, se regroupant en maisonnées de deux ou trois ménages. Il serait risqué, à cette étape-ci de notre recherche, de parler de clans et d'organisation tribale. D'ailleurs les *Relations*, qui décrivent si bien les sociétés horticoles, sont presque muettes sur ce sujet. Il en est de même pour des phénomènes comme la patrilinéarité et la virilocalité.

« Les anthropologues associent généralement à une société de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs une organisation sociale patriarcale avec règles de résidence plus souples, mais le plus souvent patrilocales ou virilocales » (Chapdelaine, 1989, p. 123).

Quelques rares exemples incitent à nuancer cette position. Un tel sera cité, « accompagné de ses gendres » (R. J., 1633, p. 17), tandis qu'un autre aura pris épouse dans une autre nation (R. J., 1640, p. 23). Par contre, il est clair que les échanges de femmes étaient fréquents (R. J., 1636, p. 58). Là encore, il y a valeur de réciprocité de don et, par conséquent, d'alliance (Lévi-Strauss, 1968, p. 552).

Les Kakouchaks n'ont ni police (R. J., 1633, p. 41), ni chef jouissant d'un grand prestige (R. J., 1634, p. 28). Encore là, il faut s'écarter de la perception d'Européens encore tout imprégnés de la mentalité féodale et hiérarchisée à l'extrême. Les « capitaines » et « autres sagamos » omniprésents dans les *Relations* ne sont en somme qu'un reflet de cette perception. Il existait certainement des personnages jouissant d'une certaine autorité³⁹, ponctuelle, le temps d'une chasse ou d'une expédition guerrière. Mais leur prestige était lié à leur éloquence (R. J., 1633, p. 24), tandis que leurs commettants jouissaient de la même liberté que celle des « ânes sauvages » (R. J., 1637, p. 59).

De même, « maris et femmes n'ont aucun secret les uns envers les autres » (R. J., 1670, p. 9). Les unions se font ou se défont au gré des conjoints. La coutume de quitter une femme ou un mari fâcheux est puissante (R. J., 1642, p. 41). La polygamie est courante (R. J., 1642, p. 9), tandis que l'inceste est réprouvé (R. J., 1626, p. 3). Les structures de parenté ne semblent pas plus lâches que celles observées chez les Hurons (R. J., 1639, p. 46). Les termes utilisés pour qualifier un allié iront de frère, de neveu ou de père, selon la position sociale de ce dernier.

Si la division des tâches entre les sexes est bien départagée (R. J., 1633, p. 11), l'homme chasse, la femme tient le ménage, il ne semble pas exister de rapport dominant dominé

³⁹À partir des années 1640, les jésuites vont tenter d'introduire des « chefs de prières ou dogiques », tentative qui ne semble pas avoir fait long feu.

au sein des unions. Sitôt le gibier abattu, la femme le dépèce et en dispose à son gré. Bien qu'exclues de certaines cérémonies religieuses, « comme les festins à tout manger » et soumises à certains tabous liés au cycle menstruel (R. J., 1636, p. 39), les femmes participent sûrement aux décisions concernant la communauté (R. J., 1636, p. 21).

Les enfants ne sont soumis à aucune contrainte ou répression (R. J., 1633, pp. 25-31). « Nous chérissons tous nos enfants ». Toutefois, dans une communauté où la responsabilité vis-à-vis de « l'autre » était assumée par l'ensemble des individus, l'enfant, comme les adultes, devait être fortement incité à agir dans l'intérêt de cette dernière.

4.2.2.4 Le sous-système idéologique.

Les Porcs-Épics, comme les autres Montagnais de l'intérieur, adhèrent à un ensemble de croyances et de rites pan-algonquins (R. J., 1634). Contrairement aux Hurons (Chapdelaine, 1989, p. 119), ils ont horreur de la mort (R. J., 1636, p. 37), bien qu'ils soient convaincus de l'immortalité de leur âme. Les Pères décrivent assez bien leurs rites, mais ne comprennent rien à leurs mythes (R. J., 1637, p. 54). À ce chapitre, les descriptions du père Le Jeune sont très révélatrices. Bien qu'il ait admis au départ que les Montagnais reconnaissaient des « natures supérieures à l'homme, bon ou mauvais Manitou » (R. J., 1637, p. 49), son omniprésente obsession du diable l'empêche d'y voir clair. Mais c'est merveille de le voir confronter sorciers, jongleurs et autres magiciens, ces derniers ayant pour tâche de rétablir l'équilibre avec le monde des forces occultes, génie du jour et autres, à l'occasion des maladies, famines ou guerres.

D'ailleurs, les « chamans » semblent bien être les seuls à profiter de la production collective, obtenant, en retour de leurs services, considération et présents (R. J., 1637, p. 48) (R. J., 1639, p. 34). Leurs interventions, « consultes » ou médecines s'accompagnent toujours du tambour et de chants (R. J., 1634, p. 19). Encore une fois, le lecteur des *Relations* devra tenir compte de la lutte de prestige que se livraient missionnaires et « sorciers », ces derniers étant en position de défense et en « mettant » peut-être plus qu'à l'ordinaire.

La précarité de la survie liée à la prédation se traduit par nombre d'offrandes et de tabous liés à la nourriture. L'ours et le castor sont particulièrement vénérés. On ménage leurs ossements qui ne doivent pas être touchés par les chiens. On les brûle ou on les rejette à la rivière (R. J., 1634, p. 24). On respecte les embryons d'original. D'ailleurs, chaque espèce a son principe (son grand frère) de nature supérieure (R. J., 1634, p. 13).

De même, la consommation à l'excès de viandes diverses pouvait influencer sur les chasses futures. Les « acoumagouchanai » (R. J., 1634, p. 37), festins où le participant devait « tout manger » ce que l'on lui servait en est le plus bel exemple.

Les « cérémonies » ou rites n'impliquent pas un équipement complexe. Nous avons déjà cité les « tabernacles à consultations » et l'usage du tambour. Mais chaque adulte possède son talisman : pierre sortilège (R. J., 1647, p. 53) que l'on trouve parfois à l'intérieur d'un animal (calculs?), petit embryon desséché d'original et même « poil de la moustache du manitou » (R. J., 1644, p. 5).

Il conviendrait de souligner, avant de clore cet essai, qu'il existait sans aucun doute un fond culturel commun entre les horticulteurs et les prédateurs qui se partageaient les vastes territoires du nord-est de l'Amérique. Ceux qui placent en parallèle les modèles ethno-historiques des Hurons (les Iroquoiens) et des Montagnais (les Algonquiens) ne peuvent éviter de constater comment la vision de la réalité, à travers les « songes », dictait la conduite des uns et des autres. De même, le culte des morts, (bien qu'il n'y eût là aucune commune mesure entre Hurons et Montagnais) les rapproche encore. Tout comme les phénomènes d'adoption, individuelle ou collective. Si la diversité des nations pouvait engendrer des tensions allant de la rapine jusqu'au meurtre et à la guérilla, nous savons aussi que ces ruptures d'équilibre pouvaient encore une fois être compensées, avant l'explosion finale du contact avec les Européens, par les mécanismes régulateurs des alliances et encore de la réciprocité.

Au strict plan culturel, l'un des plus brefs résumés des valeurs idéologiques des Montagnais et des Algonquiens se retrouve dans la *Relation* de 1637, alors qu'un « sorcier », tenté par la religion des Pères, ne peut s'empêcher de négocier les « cinq choses qu'il ne veut quitter ».

« Père Le Jeune, ie parleray à on tour, sçache donc que quoy qu'il en soit de vostre créance, qu'il y a cinq choses que ie ne veut point quitter : l'amour envers les femmes, la créance à nos songes, les festins à tout manger, le désir de tuer des Hiroquois, croire aux sorciers et leur faire festin iusques au crever. Voilà, dit-il ce que nous ne quitterons jamais » (R. J., 1637, p. 45).

Parce que nous posions, en hypothèse préalable (supra, Introduction), la quasi pérennité de ce modèle jusqu'à la demie du XX^e siècle, il faut lire et examiner attentivement les balises essentielles que constituent les travaux de Speck (1935), ceux de Burgesse (1943) et le récent

travail de C. Noël (1997) pour valider le fait que malgré les biais des observateurs, l'image reflétée est relativement conforme à l'originale.

Bien évidemment, la tourmente et la pression imposées par la contrainte missionnaire ont laissé des traces qui seront examinées plus loin (infra, chapitre XIII). Naturellement, le découpage territorial, jadis communautaire, en parcelles attribuées à des familles comme espace exclusif de la ressource pelletière⁴⁰, conforte le phénomène de la dépendance envers les marchandises étrangères. Sûr aussi que ce découpage ait pu s'instituer pour contrer « l'invasion d'étrangers », compte tenu qu'on en retrouve des traces aussi tôt qu'au tournant de la Conquête britannique. Encore plus sûr que le métissage, comme produit de l'alliance matrimoniale, ne soit qu'une stratégie induite de l'alliance économique et sociale, stratégie visant à contrôler au moins une partie du commerce. Mais ce qui demeure constant et, en dernière analyse, conforte encore plus l'hypothèse initiale, est cette fidélité à un mode de vie lié à la Terre Mère, malgré les ravages des empiéteurs. Que les Montagnais du lac aient été peu enclins à devenir des agriculteurs (Bouchard, G. et M. Saint-Hilaire, 1983, pp. 108-112), qu'ils aient conservé, au-delà de toutes les insultes et des asservissements, ce caractère bienveillant, hospitalier, qui en faisait les meilleurs gens du monde⁴¹ n'est pas à démontrer.

4.3 Industriels-cueilleurs.

« Pour comprendre comment l'industrie régionale prend naissance et se structure autour de la mise en valeur des produits de la forêt, il faut rappeler quelque peu le contexte général dans lequel évoluent le Québec et le Canada au cours du XIX^e siècle ».

Tel qu'introduit par Camil Girard et Normand Perron dans leur éclairante synthèse sur *l'Histoire du Saguenay—Lac-Saint-Jean* (1995, p. 187), ce contexte, celui du Canada-Uni, tel que le souhaitait le fameux rapport de Lord Durham, autorisait le gouvernement canadien « à affirmer son autorité politique et fiscale pour renforcer sa production et accéder à de nouveaux marchés ». Dans cette perspective, la signature du Traité de réciprocité avec les États-Unis en 1854, permettant l'élargissement d'un marché intérieur, non négligeable certes, mais trop restrictif compte tenu de la faible population de la colonie, allait inciter, suite au Pacte

⁴⁰Tel le témoignait encore François Verreault en 1824 (Simard, 1968, p. 56).

⁴¹Tel qu'il ressort des commentaires de François Verreault, « Ils sont d'un caractère doux, charitables, et hospitaliers, mais poltrons à l'excès », de ceux d'Édouard Thureau, « C'étoient des bonnes gens et bien doux, un peu adonnés à la boisson comme la généralité des Sauvages », de François Bélanger, « Ce sont des gens extraordinairement bons et généralement honnêtes ». Ces témoignages sont extraits des Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, de 1821 à 1831, (Simard, 1968, pp. 39, 55, 101).

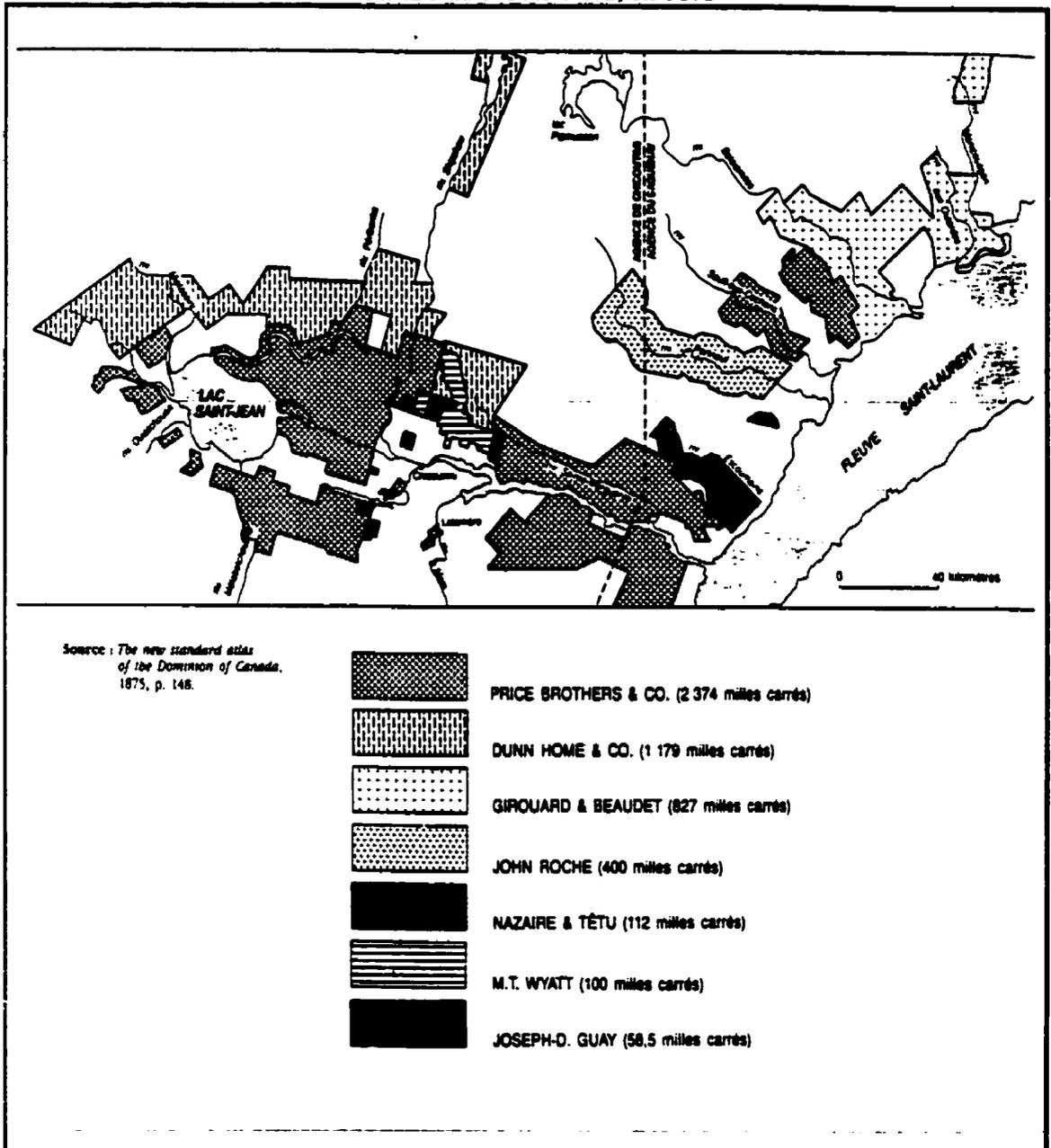
Confédératif de 1867, les provinces fondatrices à rechercher des sources de financement à travers les différentes juridictions dévolues aux partenaires obligés de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. Parce qu'en autres pouvoirs, la province pouvait « administrer et vendre les terres publiques, y compris le bois qui y pousse », c'est sans grands débats électoraux, tout semblant aller de soi, qu'une politique libérale de « laisser-faire » incitera les partenaires « de raison » qu'étaient les gouvernements et les chefs d'entreprise » à « composer avec des réalités complexes » qui appellent des solutions « souvent contradictoires ». Parce qu'on voulait à la fois favoriser le défrichement des nouvelles terres et développer l'industrie génératrice de capitaux. Peu étonnant, concluent Girard et Perron (1995, p. 188) que, « Le Saguenay est ouvert à la colonisation parce que l'on y trouve du bois en abondance, et que ceux qui désirent l'exploiter ont l'appui des gouvernements qui régissent l'espace dans le but d'accroître leur propre revenu, tout en cherchant à développer les assises d'une occupation permanente ».

Le système d'exploitation de la forêt publique, nous disent encore les auteurs (Idem, pp. 189-190), défini d'abord par l'administration coloniale dès 1826, sera précisé par le Canada-Uni en 1849 par une loi qui « inspirera les législateurs pendant les décennies suivantes » dans une optique qui « se limite à tirer des revenus à partir de l'adjudication du domaine forestier public ou la perception de droits divers relatifs à son exploitation ». Sans grande surprise, les auteurs soulignent-ils encore que, « On pourrait parler d'une gestion qui s'inscrit en continuité avec les modes traditionnels de régie qui structuraient déjà la traite des fourrures au Saguenay pendant les XVII^e et XVIII^e siècles ».

Et dans la même logique d'un système agro-forestier qui succède à celui de la traite des fourrures, l'initiative personnelle autorisée « au coureur des bois » trouvera-t-elle son pendant à celle permise par la concession aux colons de « lots de soutien » en bordure des limites forestières des grandes compagnies, lots boisés destinés à pourvoir l'habitant en bois de construction, de chauffage, sans compter l'apport, toujours bienvenu, de la vente de billots aux dites compagnies, ou réservées aux petites scieries privées qui satellisaient littéralement les grandes entreprises.

Ainsi, en-deçà de ce qu'illustre fort bien la carte suivante (Carte 5), pouvons-nous de suite faire ressortir ce qui apparaît être une des composantes marquantes du système agro-forestier local, composante tout aussi applicable aux Montagnais du Lac-Saint-Jean qu'aux colons euro-canadiens : celle du fait accompli et par la tradition de la conquête, et par son acceptation tacite dans la mentalité populaire.

**Carte 5. Les concessions forestières au Saguenay—Lac-Saint-Jean
et sur la Haute-Côte-Nord, en 1875**



Source : C. Girard et N. Perron, 1995, p. 194, Carte 11

Il appert, en effet, que le bouclage en réserve s'applique autant aux uns qu'aux autres et ce, dans une perspective ou l'utilisation du territoire donné, ses habitants au même titre que ses richesses naturelles devant, a priori, servir les intérêts supérieurs de la « race » et de la conjoncture économique. Ici, succédant à l'industrie du bois de sciage destiné au marché britannique - à l'exemple de la remarquable dynastie des Prices au Saguenay—Lac-Saint-Jean -

l'implantation, dans un deuxième temps des industries papetières et dans un troisième, celle de l'aluminium, ne feront que renforcer l'appropriation, en sus du couvert forestier, de tout un réseau hydrographique, nécessaire d'abord au transport des billes de bois, plus tard à l'énergie hydraulique et ultimement à l'énergie hydro-électrique. Cette situation de monopole - qui dure encore - nous rappelle nos pérégrinations de jeunesse où, voulant taquiner la ouananiche sur les hauteurs du barrage de la Petite Décharge, nous devons, en catimini, franchir la clôture nous interdisant l'abord du cours d'eau. De même, poursuivant l'original, devons-nous contourner les portes fermées tant du Parc des Laurentides que celles des clubs privés de chasse et de pêche concédés aux messieurs Américains et à l'élite professionnelle canadienne. Bien plus, sitôt sorti de la réserve agricole et forestière familiale, d'autres barrières, celles des immenses domaines de la famille Price, de la compagnie Consolidated Bathurst et autres, nous obligeaient, passion oblige, à jouer les Raboliots d'un autre monde.

Invoquant la tradition familiale, encore, nous revient comme un souvenir pénible, l'éviction d'un ami de la famille, le Montagnais David Malek, établi avec femme et enfant depuis le début du siècle aux portes du Parc et des concessions de la compagnie Price. De même, la famille Kurtness de Pointe-Bleue dut-elle céder devant l'appropriation injuste des lacs des Commissaires, Lizotte, par les tenanciers de la forêt. Et que dire des Raphaël, dont l'abri du lac à Jim⁴² (son lac) fut détruit pendant son absence, pour la grande chasse, par des plaisanciers soucieux d'esthétique. Et tous ces toponymes qui témoignent de cet exode. Lac à Skein (Kaskian) parti pour la Côte-Nord, lac à Basile, rivière à Sawinne et, comme le rappelle Damase Potvin (1945), ceux du Parc des Laurentides, dans le secteur de Charlevoix, les Bacon, retournés sur la Côte, les Nepton, les Duchesne, les Denis, les Sinock⁴³, dont la plupart se retrouveront à la Pointe-Bleue. Il ne reste de cette présence, rappelle encore Potvin (1945, p. 178), qu'un « chapelet de nomenclature géographique, lac Michel, lac Bouilli, lac Mingan (eaux mortes de la rivière Malbaie) » en souvenir de trois familles de Montagnais de ce nom, « établies jadis sur ces bords [...] ». Après deux ans de présence d'un nouveau club de pêche, prend-t-il la peine de noter, sans aucun remords, « elles sont disparues, sans que jamais plus on en ait entendu parler » (nous soulignons).

Cette éviction, amorcée à la demie du XIX^e siècle en périphérie du Lac-Saint-Jean et des villes naissantes du Saguenay, ne font que confirmer, à l'échelle d'une région, ce qu'affirme Charles Martijn (1979, p. 4), archéologue et ethnohistorien, « Comme la flore, la faune, les

⁴²L'un des descendant, Jean Raphaël, a dénombré plus de 400 chalets sur ce territoire, qu'il exploite encore, malgré tout (Dave Casavant, 1994).

⁴³Nous n'avons pas retrouvé sa trace ailleurs.

montagnes et les rivières, ils (les Amérindiens) constituaient un élément devant être « domestiqué », intégré ou éradiqué, si la poussée de la civilisation ou le progrès le requérait » (notre traduction).

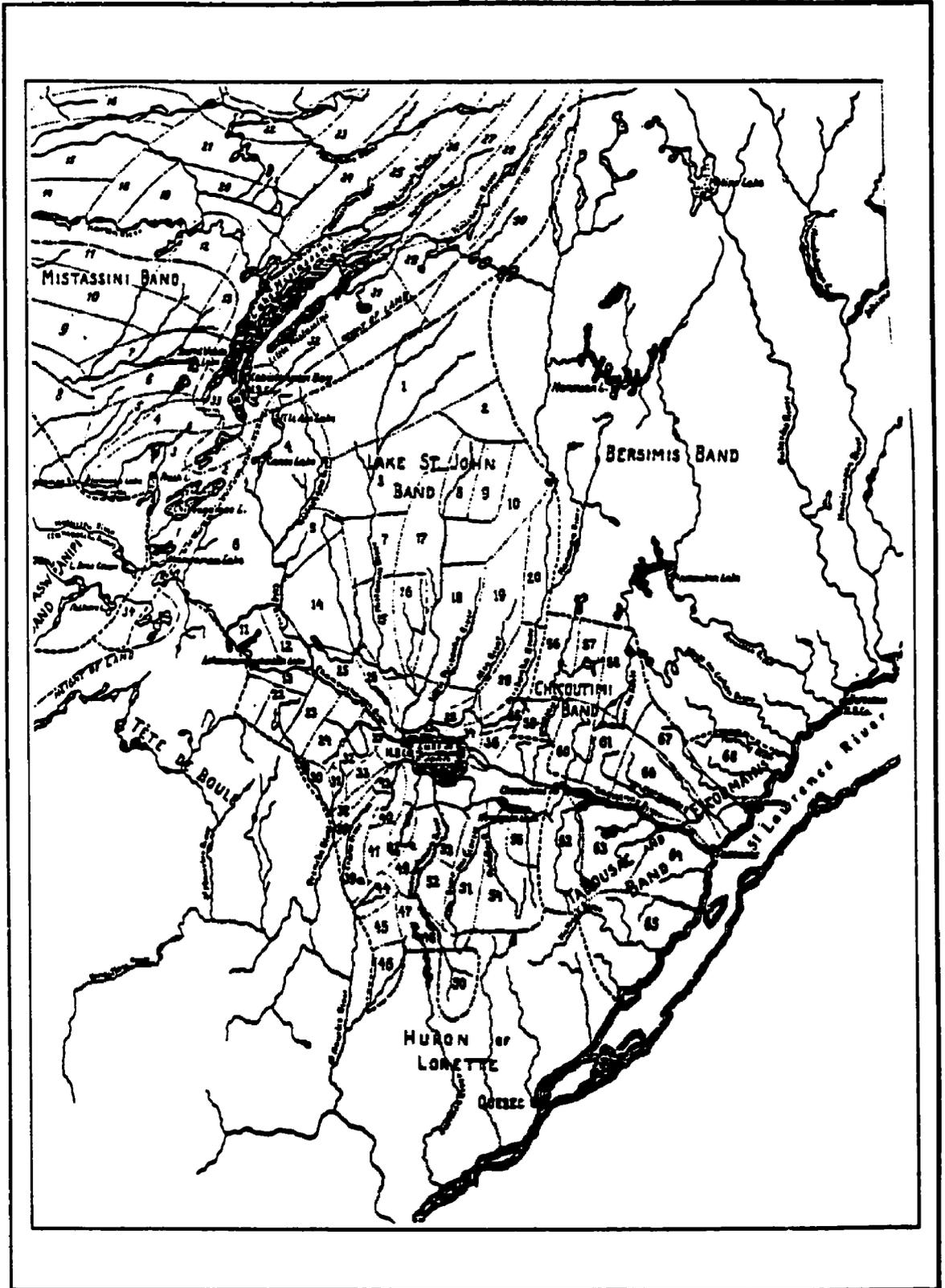
Cette domestication, car on aurait bien aimé que les Montagnais devinssent des agriculteurs dociles et rangés, cette intégration, prévue par l'Acte d'émancipation des Sauvages (1854), cette éradication, bien illustrée par le triste sort de la bande de Chicoutimi, regroupée pour un temps autour de ce personnage si prometteur que fut Peter McLeod, le métis fondateur de Chicoutimi, bande dont l'errance, le repli obligé de Chicoutimi à Falardeau, de là jusqu'aux rives de la Péribonka n'a jamais été narrée, permet d'apporter quelques nuances à cette opinion de Gérard Bouchard (1996, p. 19) que, « Il ne serait pas exact d'affirmer que les premiers colons chassèrent les Amérindiens en détruisant leur mode de vie ». Arguant que leurs territoires de chasse périphérique étaient pauvres en gibier, ce que nous reconnaissons, « qu'ils devaient s'exiler tout l'hiver, beaucoup plus loin vers le nord », ce que, probablement, ils faisaient depuis tout temps et ce que, semble-t-il, paraît ignorer Bouchard, il faut encore ajouter que le système de la co-intégration impliquait, l'hiver, la présence en forêt de plusieurs centaines de bûcherons (entre 300 et 600 avant 1860, jusqu'à un millier entre 1870 et 1890) (Bouchard, 1996, p. 103). Ces derniers, plus ou moins forcés d'améliorer un ordinaire innommable par les douceurs d'un bon repas de truites et, bien sûr, d'un bon steak d'original, se trouvaient, et cela Bouchard ne s'en rend absolument pas compte, être en compétition directe avec les chasseurs montagnais auxquels la tradition familiale et l'histoire tout court reconnaissent, tel le démontre la carte des domaines familiaux relevés par F. G. Speck (1927), les droits les plus absolus d'y tirer leur subsistance, par la consommation immédiate du gibier et par la vente des fourrures (Carte 6).

Sur ce sujet, une enquête rapide auprès d'anciens contremaîtres de la compagnie Price nous amène à faire la distinction suivante, valable pour la période de 1900-1960. Tel que nous le narrait un de ces derniers, Joseph Régnier de Métabetchouan⁴⁴, il appert que :

« Les « grands boss » de Price, quant ils visitaient les chantiers, nous avertissaient, nous autres les contremaîtres, de ne pas toucher aux originaux. Pire que ça, ils étaient « suspects » - circonspects -, à table, quand on mangeait du steak, ils voulaient toujours savoir si c'était de la viande « défendue ». Mais ce n'était pas pareil avec les petits « jobbers » - sous-contracteurs -. Eux autres, souvent y payaient un gars pour les tuer. Tiens, une fois on était sur les dépendances du petit Pari (un affluent de la rivière Péribonka). Avant Noël, on tombe sur un ravage, quasiment une

⁴⁴Communication personnelle, 1987, et lire l'article de R. Bouchard, (1987, pp. 11-18).

Carte 6. Territoires de chasse des Montagnais du lac Saint-Jean et du Saint-Laurent



Source : J. Girard et J.-F. Moreau, 1987, p. 7, (D'après Speck, 1927)

dizaine d'originaux, on demande au boss, « Qu'est-ce qu'on fait?
 » Il dit : « Envoyez-moi ça à terre, on va manger cet hiver! »

Ce que nous voulions faire ressortir de ce bref narré et des observations précédentes est ce fait de l'appropriation, dûment justifiée et confirmée par le comportement tant des forestiers canadiens-français vis-à-vis du domaine amérindien que celui des grandes compagnies « cueilleuses » de territoire vis-à-vis du domaine agricole; car s'inscrirait ici la réelle saga locale qui mit aux prises, en début des années 1920, les promoteurs intéressés par le potentiel hydroélectrique du Piekouagami et les fermiers établis sur les basses terres du lac, terres pour la plupart défrichées et cultivées. Or, la mise en valeur de ce potentiel exigeait que l'on érige, aux décharges du lac, des barrages provoquant l'inondation quasi perpétuelle d'une large frange de ces basses terres : ce qui fut fait. Le désastre et le débat qui s'ensuivirent, celui de *La Tragédie du lac Saint-Jean* (Tremblay, V., 1979), illustre fort bien et l'esprit, et la lettre de la susdite appropriation⁴⁵.

Toutefois, ce dont il faut absolument se rendre compte est le fait incontestable que la levée de boucliers, suscitée par cette « tragédie », incitera les parties en cause à rechercher, à travers diverses compensations financières, un terrain d'entente possible, conjoncture économique oblige, contexte social le nécessitant. Si tant est que les protagonistes de cette saga ont pu faire du bruit, l'un d'eux voulant porter le débat jusqu'à la Cour Suprême de Londres, y perdant littéralement sa chemise, c'est dans le silence le plus absolu que lac par lac, rivière par rivière, les Montagnais du Saguenay et du Piekouagami seront, non point chassés, mais plutôt refoulés⁴⁶ aux ultimes limites de leurs territoires traditionnels. Exode feutré, discret, dont témoigne toujours la toponymie locale.

Est-il besoin d'ajouter que la mainmise sur le territoire, suggérant d'elle-même l'incorporation de ses habitants, tant Blancs qu'Amérindiens, s'accompagnera d'une toute autre ingestion, financière celle-là, alors que s'éveillaient les velléités d'un capitalisme local, non négligeable, comme le suggèrent les travaux d'Alfred Dubuc (1994, pp. 28-43). Autre saga celle-là que celle des Dubuc, des Jalbert, s'engageant sur la voie prometteuse de la transformation du bois résineux en pulpe, qui devront eux aussi céder devant la conjoncture d'un manque chronique de capitaux. Que les ruines matérielles de ces tentatives soient devenues des hauts lieux du tourisme local, les sites de la « Pulperie de Chicoutimi » et celui, encore plus

⁴⁵Sur ce sujet, voir le beau film de Jean Bédard intitulé « Le combat d'Onésime Tremblay » (O.N.F.).

⁴⁶Bien plus, afin de protéger les « résidents » de Pointe-Bleue de l'influence indue des populations blanches, un oblat tenta de les faire déménager en pleine forêt. Voir R., Simard, (1971).

enchanteur, du « Village fantôme de Val-Jalbert », fait bien voir comment, encore une fois, la mentalité locale sait tirer partie d'un autre échec glorieux.

4.4 Agriculteurs-cueilleurs.

« Les avantages inhérents au contexte de la colonisation tenaient pour une très large part dans le bas prix de la terre », rappelle aussi G. Bouchard (1996, p. 227). Ainsi, quiconque voulait venir s'établir au Saguenay ne devait, à la demie du XIX^e siècle jusqu'à la première guerre mondiale, verser aussi peu que 20 cents l'acre (ou 20\$ pour un lot de 100 acres) dont seulement le cinquième de la somme était exigé au moment de l'achat. Or, note aussi le même auteur, ce qui faisait problème relevait surtout des coûts d'établissement et de la mise en valeur de la ferme, coût dépassant souvent le revenu annuel moyen d'un travailleur manuel, soit environ 300\$. Dans ces conditions, en sus de l'outillage nécessaire, l'achat du cheval ou du boeuf indispensable, les denrées de premières nécessités, nourriture, vêtements, exigeaient que le colon se plie à différentes stratégies afin de réaliser son rêve. Alors que certains choisissaient de s'exiler momentanément dans les villes manufacturières de l'Est américain, la grande part échangeront littéralement leurs bras, troquant⁴⁷ leurs sueurs de plusieurs hivers en forêt pour enfin toucher leur domaine. Sitôt l'établissement constitué, dès que la terre pouvait offrir abri et nourriture, l'exigence d'établir les fils doublait encore les besoins. En plus du « bûcheronnage », la forêt toujours proche offrait d'autres sources de revenus où tous les membres de la famille pouvaient aller puiser. Selon Bouchard (1996, pp. 138-139), la récolte des bleuets, la cueillette de gomme d'épinette, la chasse et la pêche, les métiers de guides en forêt ou de canotiers et même l'approvisionnement des Amérindiens, lesquels note-t-il devant parcourir jusqu'à 500 ou 600 kilomètres au nord du lac Saint-Jean pour retrouver leurs territoires, pouvaient être autant d'alternatives rentables. Mais encore faut-il y voir, du point de vue qui nous préoccupe, d'autres occasions d'empiétement en territoire montagnais : infiltration discrète, récurrente et allant de soi pour les uns. Si pour 20\$ on pouvait cueillir ses 30 arpents, pour le reste, pas de permission à demander : tout est gratuit. Refoulement tout aussi discret et perpétuel pour les autres, refoulement dont les conséquences, à leur terme, seront déterminantes.

Il est plaisant d'évoquer la voix des ancêtres à ce chapitre de notre histoire locale, de reconnaître aussi le magnifique travail de collecte et de conservation effectué depuis les années 1930 par les bénévoles de la Société historique du Saguenay et de son père fondateur Victor

⁴⁷ Les Compagnies ne payant pas toujours en numéraire, l'usage de bons d'achat (les Pitons) était généralisé. Voir Girard et Perron, (1995, pp. 202-204).

Tremblay. S'acharnant pour ne pas que s'étirole la conscience populaire, ce dernier s'est efforcé d'enregistrer à travers les souvenirs des anciens ce qu'il pensait être essentiel pour l'avenir.

S'agissant des contacts entre les Montagnais du Saguenay—Lac-Saint-Jean et les premiers colons, il est remarquable que les récits des « anciens », paysans ou forestiers, soient unanimes quand ils évoquent l'attitude humanitaire et bienveillante des premiers habitants de la région et ce, malgré les faits évoqués plus haut.

CHAPITRE V

LA MISE EN SCÈNE

Ce chapitre prendra l'allure et la forme d'un générique, plutôt que d'un exposé coulant et descriptif. Notre intention n'étant autre que celle de préciser, sans les approfondir, certains éléments de perspective, d'ailleurs bien connus, éléments sans doute essentiels, mais au sujet desquels il serait redondant d'insister, compte tenu de leur disposition souvent récurrente tout au long de ce travail.

5.1 Agents pathologiques.

Depuis H. F. Dobyns (1966-1983), R. Larocque (1982, pp. 13-24), il est possible de mieux percevoir quel fut l'impact probable du choc microbien provoqué par l'arrivée des Européens en Amérique. Les données maintenant disponibles permettent d'évaluer, en le quantifiant, le caractère dévastateur de cet impact. Parce qu'au départ la sous-évaluation des populations initiales, le trajet surprenant de certaines pandémies, masquaient la réalité. Il est fondamental, aujourd'hui, d'y voir plus clair. Si, en vallée laurentienne, les données des *Relations* permettent de faire concorder les chiffres modernes à ceux des jésuites, en région, bien peu d'indices avaient été relevés qui auraient pu illustrer ce phénomène. Or, justement, l'opération nécessaire, a priori, consistait, chez nous, à réévaluer, mais à l'inverse de la tradition populaire, quelle avait été la capacité de charge du bassin hydrographique du lac Saint-Jean. À l'inverse de la tradition populaire; car certains témoignages, tels ceux des *Relations* qui laissaient entrevoir en région une « multitude étonnante de sauvages », en particulier ceux du père Albanel, qui parle de 1 000 à 1 200 personnes à Tadoussac et dont on cite souvent les « vingt nations réunies, au Lac » (peut-être à l'embouchure de la Métabetchouane), peuvent faire gauchir la réalité. Or, demeure le fait que les « sociétés » de chasseurs-cueilleurs, nomades ou semi-nomades qui subsistèrent pendant des millénaires dans un environnement qu'ils perturbaient peu, s'y inséraient à la mesure d'un ratio prédateur - proie, lui-même fonction de l'ensemble des ressources. Ainsi, il appert qu'en milieu boréal et plus précisément au subarctique, la densité de population n'aurait pu guère dépasser le très faible indice d'une plage située entre 0.004 et 0.006 individus au km². Se fiant sur ces chiffres, ceux du *Handbook of North American Indians*, J.-F. Moreau et É. Langevin (1991, pp. 7-14) précisent que le bassin hydrographique du Saguenay (90 132 km²) aurait pu supporter environ 1 000 individus, tandis que les basses terres, tant du Saguenay que celles du Lac-Saint-Jean (6 000 km²) en auraient accueilli à peine 60. On est loin des multitudes évoquées. Ramenées à ces proportions, les quelques petites nations, ou bandes,

qui se partageaient les ressources locales auraient compté, tout au plus, quelques centaines d'individus. Tels étaient les chiffres que nous avons nous-mêmes compilés, sur des données légèrement différentes (Fortin, 1991, pp. 28-39). Si, concordant avec les données de Dobyns, les jésuites parlent d'une réduction de presque 80% des effectifs humains en terre laurentienne, on ne se surprend guère que l'arpenteur Normandin (1732) ait pu évaluer à une cinquantaine de personnes la population du Lac, à l'époque où il rédigea son rapport. Certes, cette diminution, faut-il aussi l'entrevoir à travers le contexte de pénurie causée par la surexploitation de certains mammifères, orignaux, castors, tandis que synchroniquement, la guérilla iroquoise, le peuplement européen de la Côte atlantique, auraient incité les membres d'autres nations autochtones à venir s'établir en région, profitant de l'éloignement relatif des lieux.

Quoiqu'il en soit, tous ces bouleversements auraient pu faire infléchir le modèle original d'autosubsistance. Non pas que dans un premier temps on n'ait espéré tirer des nouveaux venus l'essentiel, car il s'agissait là de biens de prestige, mais bien plutôt parce que la rareté obligera à cet infléchissement : intensification de la pêche, du commerce comme source de protéines. Tel que le laisse entrevoir l'ouvrage de Pouyez et Lavoie (1983), la population autochtone du Lac aurait retrouvé, au début du XX^e siècle, ses assises initiales (plus ou moins 400 personnes), tandis qu'aujourd'hui les Inus de Mashteuiatsh, bien qu'ils ne représentent qu'environ 5% (environ 2 000 individus) de la population régionale, ne sauraient, en fonction de ce nombre, absolument pas survivre, traditionnellement s'entend.

5.2 Agents psychiques.

Si l'homme « pense le monde » à l'image des infrastructures - des complexes telluriques aux caractéristiques d'un environnement particulier - la superstructure qui peut en être dégagée nous place à même de tenir compte, considérant le cas qui nous occupe, d'un autre choc, celui des idées, engendrant ces fameux « orages psychiques » évoqués par A. Toynbee (supra, chapitre IV). Or, les modèles en cause, ceux des Amérindiens et ceux des Européens, présentaient, en deçà des ruptures et des similarités qu'il sera possible de faire ressortir plus loin, d'autres plans de clivage, relevant cette fois du synchronisme déséquilibré de leurs élaborations. D'une part, s'agissant des cultures algonquiennes et iroquoiennes, les modèles font nettement référence à des infrastructures locales et, pourrait-on dire, contemporaines. Dans ce cas, le synchronisme est évident. Ce qui l'est moins, c'est le modèle européen, lequel, est-il besoin de le préciser, tire ses origines du Proche Orient, à l'époque déjà lointaine de l'éventuelle transition de chasseurs-pêcheurs-collecteurs vivant, localement, un épisode plus marqué par le pastorisme et l'ébauche d'une agriculture vivrière. Que cet épisode ait inspiré la tradition

biblique, transposée à son tour au-delà des mondes grecs et romains de l'antiquité chrétienne et marqué, autant en Gaule romanisée que plus tard en vallée laurentienne l'enseignement des clercs, malgré Ptolémé, malgré Aristote, malgré Voltaire, reste vraisemblable. Il nous apparaît important de faire ressortir ce déséquilibre. Car s'il est vrai que sur le plan microbien, et plus tard économique et technologique, les Amérindiens eurent à subir l'inégalité et la cruauté de la rencontre, sur le plan idéologique, malgré l'orage initial, ils surent beaucoup mieux résister.

Insistons encore. Si, dos à dos, tout semble opposer, dans les *Relations des Jésuites*, les conceptions du monde telles que pensées par les uns et les autres, il faut reconnaître par exemple, que la tradition judéo-chrétienne, soumise au rouleau compresseur de l'histoire, deviendra plus formelle, si éloignée de ses racines cosmiques, que, face à face, les jésuites, et plus tard l'ensemble de la cléricature euro-américaine seront incapables de faire les rapprochements nécessaires. De même, formalisé aussi par des rites figés, des prières incantatoires, déroulées au rythme d'un calendrier implacable, l'ensemble des propositions européennes n'avait plus ce caractère monolithique propre aux cultures dites « primitives ». Ce qui sera bien souligné par les efforts des jésuites, cherchant à tout prix à épargner aux néophytes chrétiens l'exemple scandaleux de leurs commettants, truchements, marchands ou soldats. Dos à dos sur le terrain de l'économisme, finissant perdants, face à face sur le terrain du mythe, les Amérindiens finirent gagnants.

5.3 Agents économiques.

L'anthropologie, comme discipline coiffant l'ensemble des sciences dites humaines, fut le terrain privilégié de nombreux débats qui ont marqué son élaboration. Intéressés, les porteparole des disciplines connexes, psychanalystes, économistes, sociologues, historiens, avides d'être eux aussi « à la mode », étaient aux aguets, s'empressant, dès que l'occasion s'y présentait, d'emporter et d'ingérer une part du gâteau. Cet effet réflexe inspira les marxistes d'abord. Ils devinrent évolutionnistes. Plus tard, devant le « succès » des constats lévi-straussiens, ils franchirent la barrière du structuralisme. On sait les hauts et les bas d'un système qui veut concilier, à la lettre, théorie et action⁴⁸ : on veut jouer du Che Guevara, on devient Régis Debray, on veut être le nouveau Marx, on devient Althusser, on veut dépasser Freud, on devient Lacan. À l'échelle québécoise, la sociologie, discipline récente, qui n'a pas encore son demi-siècle, même si elle s'est donnée des bases d'un enseignement solide avec un Guy Rocher,

⁴⁸Le cas de Lucien Sebag (1964) fut quasi pathétique. Chercheur brillant, quasi obsédé par ses efforts pour joindre et intégrer les données du marxisme à celles du structuralisme, cet ancien collaborateur de Lévi-Strauss ne sut, lui non plus, concilier théorie et action.

ou des représentants illustres avec les Falardeau, Dion et cie., n'a pas encore réussi à opérer son branchement avec l'anthropologie. Certes, les efforts d'un Denys Delâge témoignent, avec un certain succès, d'une forme évidente de connexion, dans la bonne direction. À l'inverse, ceux de R. Savard nous semblent moins évidents. Quant aux anthropologues-archéologues, ils ont tendance, dans l'ensemble - B. G. Trigger serait une curieuse exception - à demeurer plus ou moins les yeux, sinon le nez, rivés sur leurs excavations, connectés encore et toujours sur l'écologisme matérialiste de leurs initiateurs états-uniens.

Un tel état de chose gêne et irrite tout à la fois. Gêne, car il faudrait scruter comment, en dernière analyse, on forme les uns et les autres. Irrite, car le peu de matière neuve que cette formation déficiente permet de produire n'est guère susceptible à justifier les moyens financiers que l'on voudrait bien y investir. Véritable cercle, tout à fait vicieux : fausse économie que celle de nourrir les chercheurs de l'odeur des mets. (Beaucoup plus réalistes, les Montagnais préféraient la subsistantifique moelle).

Fermons cet encart. B. G. Trigger (1990) revisitant les terrains de l'ethnohistoire traditionnelle, au Nord-Est américain, intègre, avec succès, une bonne part des données du matérialisme sartrien et son utilisation du concept dit des groupes d'intérêt, n'est aucunement spéieuse. Avec un certain bonheur il rend compte, basant ses propositions sur la distinction imposée par Karl Polanyi (1944; 1957; 1966) entre les modes de production dite substantivistes et formalistes, d'une certaine adaptation des Amérindiens à l'économie du marché. À ce chapitre, l'introduction du concept d'intermédiaire (nous soulignons) est essentielle et vraiment éclairante. D'un autre côté, on pourrait croire que sa formation d'anthropologue s'est arrêtée avec la lecture des travaux de Robert Lowie ou ceux de A. Kroeber. Aucune trace de la pensée structuraliste ne ressort de ses spéculations sur les acteurs présents lors de la rencontre. S'agissant des Montagnais, Trigger (1990, p. 281) reconnaît l'insuffisance des données, mais ne se pose pas de questions sur leur identité formelle, comprend guère leur mode de vie, se contente en somme des lieux communs : économies de recherche, économies de formation, perte de substance.

5.4 La gaste terre.

Lévi-Strauss, féru de musique comme langue que nous savons tous entendre mais que bien peu savent écrire, a beaucoup sacrifié au dieu Wagner, entraînant le lecteur vers la quête d'immortalité des héros du cycle du Graal (Lévi-Strauss, 1973, p. 34; 1983, p. 315). « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner », l'auteur démontre encore une fois l'universalité du phénomène mythique; car, dès lors, traversant l'Atlantique, on peut constater que du Perceval

indo-européen au Tshakapesh nord-américain il est possible de tresser des liens, à travers les motifs, présents dans les deux mythes : de la question à laquelle il faut trouver la bonne réponse, de la réponse à laquelle il faut joindre la bonne question. Ce thème de l'énigme à résoudre importe à tel point que l'autre motif, celui de la « gaste terre », comme absence de réponse, ou de question, devient vital. Car, démontre-t-il encore « dans le cycle du Graal », le problème à résoudre est celui du « gaste pays », c'est-à-dire de l'été révoqué; or, poursuit-il, « tous les mythes américains du premier type, c'est-à-dire « oedipiens » se rapportent à un hiver éternel que le héros révoque quant il résout les énigmes déterminant ainsi la venue de l'été ».

Nous préparant nous-même à résoudre l'énigme posée en départ, « Comment ça pensait un Montagnais de ce temps-là » (supra, Introduction) la « gaste terre » des modèles disponibles était aussi présente que le substrat matériel régional qui demeure témoin des excès d'une pensée qui se prétendait domestiquée : celle de l'homme dominant la nature, pour mieux l'exploiter; éventrant sa Terre Mère, harnachant ses artères vitales, souillant son ciel empyrée.

« Portrait choc, s'il en est, résultante d'une gestion insouciante de cette nature utilisée avec le minimum de ménagement et le maximum de profits. Si l'on étudie le moindrement l'histoire du Québec - et cette région en fait partie - on est frappé par la dimension de la dévastation qui a été accomplie en si peu de temps » (Savard, 1989, p. 15).

Ce commentaire du cinéaste Frédéric Back, en préface du volume de Michel Savard (1989) *Pour que demain soit*, une région fait le point sur son environnement, tout véhément qu'il soit, ne fait que traduire notre propre inquiétude.

De ces termes gâtés, de ces modèles intellectuels et industriels bornés par l'absence d'une question préalable, il faudra, dans les pages qui suivent, tenter de tirer quelques leçons. Ainsi pourrions-nous convaincre, heureusement, qu'il est encore possible de faire reverdir le pays.

2ième PARTIE : L'IN PRINCIPIO ILNU

CHAPITRE VI

UN TRIANGLE SÉMANTIQUE?

6.1 De la Bible à Tshakapesh.

Le voyageur, parcourant l'Amérique, ne s'étonne plus de retrouver, disséminés dans presque toutes les chambres d'hôtels, des exemplaires du livre saint de la chrétienté : la Bible, méga-vedette de l'édition qui détient, depuis Gutenberg le record du document écrit le plus répandu de l'Occident. Tour à tour, l'Ancien et le Nouveau Testaments racontent la naissance du vieil homme et sa Rédemption, décrivent ses hégires, précisent les interdits, tracent la voie du salut, pour que l'universelle humanité puisse enfin accéder aux ultimes étages du monde, celles des Anges et surtout celle du Pur Esprit. Qu'un tel document, si rempli de promesses, ait fait l'objet de tant de commentaires, de relectures, engendrant à travers les contingences de l'histoire, schismes, réformes et contre-réformes, sectes de toutes sortes, n'est que l'exemple local d'un phénomène universel : encore une fois l'homme pense le monde, et tous les Corans, les Vedas, tous les mythes veulent en donner l'explication ultime. Ces textes relus, ces récits mille fois racontés, ces drames rejoués à travers des rituels étranges où l'on fait mourir et revivre dieux et héros sont l'apanage de tous les hommes. À cet égard, quand R. Savard (1985, p. 137), dans *La voix des autres* propose comme hypothèse de base de son ouvrage que le « mythe en tant que mode d'expression privilégié par les chasseurs-cueilleurs du Québec, leur a servi d'outil de réflexion, d'affirmation et de résistance face aux conditions créées par la situation coloniale », ce même Savard semble en douter, au point dit-il, qu'il « faut soumettre cette notion à une critique serrée », pour en arriver à condescendre que « l'étude des sociétés vivantes ne peut faire abstraction de leur discours ». Pourtant, argue-t-il encore « on sera toujours tenté d'utiliser ce discours pour confirmer telle ou telle valeur véhiculée par nos propres sociétés ». Scrupule qui l'honore, mais qu'il aurait pu effacer en songeant que justement, l'étude comparée des discours peut combler cet écart entre les valeurs, ou pour le moins, en faire valoir la pertinence.

Or, ce discours, les premiers anthropologues, tels Frazer et Tylor, l'ont perçu comme issu d'une pensée non domestiquée, infantine, embryonnaire, dont le caractère onirique cependant, laissait entrevoir les possibilités d'un système de croyances universel, peuplant le monde d'âmes errantes ou d'esprits bons ou mauvais. Plus tard, délaissant leurs confortables fauteuils, leurs successeurs immédiats iront vivre avec les mêmes primitifs, pour constater, *de visu*, la rationalité certaine de leurs comportements. Le plus célèbre des travailleurs de terrain, B.

Malinowski, père du fonctionnalisme anglo-saxon, croyait qu'au lieu de chercher dans les mythes des explications du monde, soit d'ordre scientifique ou philosophique, il fallait plutôt y retrouver, en miroir, les croyances et les pratiques d'un quotidien; sorte de « charte pragmatique », les mythes auraient alors pour fonction de renforcer et de codifier ces croyances et les catégories nécessaires à la pratique sociale. Notons de suite la proximité intellectuelle de R. Savard et de Malinowski. Quant à l'école française, celle que Marcel Griaule (1997) illustre, en Afrique, avec ses études chez les Dogons, et M. Leenhardt (1947) en Mélanésie, l'accent hyper-symbolique prend véritablement contrepied du pragmatisme malinowskien. Ici, chaque élément du mythe, du rite doit retrouver sa place dans le système social en question interdisant, dès lors, toute interprétation ou comparaison avec d'autres cultures. D'un côté comme de l'autre donc, point ne serait besoin d'entreprendre de telles analyses, la réalité sociale, ses mécanismes, ses ressorts étant toujours visibles à travers la description ethnographique.

Comme on le sait, il revenait à Claude Lévi-Strauss de dépasser ces limites. Sans nier que beaucoup de mythes puissent laisser entrevoir la réalité sociale, tandis que d'autres la contredisent dans les faits, la lecture des *Mythologiques* démontre surtout qu'un mythe est toujours le produit d'autres mythes, que si entre mythes et rites il y a le désir universel de rattraper le temps perdu, il peut y avoir aussi des relations dialectiques ne s'expliquant que par le contexte géo-politique, ou plutôt géo-culturel de groupes d'humains qui côtoient d'autres groupes d'humains avec lesquels, à leur insu, il faille garder la bonne distance. Car, si les mythes se pensent entre eux, les personnages, les intrigues, l'histoire racontée tiennent compte de ce contexte qu'une analyse formelle du mythe ne laisse généralement pas entrevoir. Il y a plus; parce qu'un mythe peut être analysé selon des codes différents, tenant compte surtout de la structure « feuilletée » commune à tous les mythes, l'analyste, s'il veut faire voir en quoi son travail peut éclairer tel ou tel trait culturel d'un groupe d'humains, doit donc aussi appliquer le même code aux mythes des voisins. Ce faisant, le mythe prendra place dans un système, le voile se levant enfin sur la pertinence de tel trait culturel, auparavant aberrant, ou vu comme emprunté.

Pour les besoins de notre démonstration, à propos de ce que nous appelons « *l'in principio ilnu* », l'expression « mythes montagnais » doit être entendue en son sens le plus large, le terme Montagnais lui-même débordant largement la trilogie Cris-Montagnais-Naskapis, se confondant presque avec le terme « Algonquien ». Cette extension, rendue nécessaire par la vaste diffusion d'un système culturel où « les petites tribus » - nous dirions bandes - « sont des unités qui se dissolvent dans des ensembles insoupçonnés » (Lévi-Strauss, 1971, p. 545), rend bien compte et du chevauchement des mythes en question, et de la méthode comparative qu'il faudra appliquer si l'on veut, procédure oblige, déborder sur des aires culturelles voisines, celles

entre autres des Iroquoiens et des Inuits, aires où la notion de « système de transformation » prendra tout son sens. Quant aux mythes eux-mêmes, il faut remercier R. Savard pour la compilation judicieuse des récits de Tshakapesh, héros culturel par excellence des Ilnus, et de ceux du joueur de tours, le décepteur Carcajou (Savard, 1971). Au fil de nos réflexions nous ferons intervenir d'autres mythes (Iroquoiens et Athapascans), dont la collecte doit beaucoup aux travaux de C.-M. Barbeau (1915; 1994) et de Émile Petitot (1967). Sauf exception, nous ne livrerons aux lecteurs que des résumés de ces mythes, l'exercice ici consistant moins à reprendre leur analyse formelle, dont nous connaissons les résultats, mais plutôt à resituer ces constats dans un ensemble qui, nous l'espérons, pourra apparaître plus cohérent. Parlant d'ensemble, il est essentiel de comprendre que tout effort d'intégration de la pensée montagnaise, dans le contexte nord-américain, doit nécessairement se rattacher, pièce à pièce, aux constructions lévi-straussiennes⁴⁹, sans lesquelles toute cohérence serait absente.

6.2 Le mythe unique.

Au terme des quatre volumes des *Mythologiques*, après avoir interprété 813 mythes américains et un millier de variantes, tant au Sud qu'au Nord, Lévi-Strauss (1971, p. 535) :

« [...] clôt un vaste système, dont les éléments invariants peuvent toujours être représentés sous la forme d'un combat entre la terre et le ciel pour la conquête du feu. Ce combat oppose parfois des peuples entiers, habitants respectifs des deux mondes, ou il prend la forme plus modeste d'un héros au sommet d'un arbre (nous soulignons) ou d'une paroi rocheuse [...] ».

Tenant compte de toutes les versions du mythe, l'auteur poursuit (Lévi-Strauss, 1971, p. 539) :

« Pour tout système mythologique il n'y a qu'une séquence absolument indécidable : Il y a le ciel, et il y a la terre; entre les deux, on ne saurait concevoir de parité; par conséquent, la présence sur terre de cette chose céleste qu'est le feu constitue un mystère; enfin, et du moment que le feu du ciel se trouve ici bas au titre du foyer domestique, il a bien fallu que de la terre, on fût aller au ciel pour l'y chercher ».

Percevant l'opposition ciel-terre comme l'asymétrie première, cette disparité, inhérente au réel, se manifeste selon la perspective à d'autres niveaux que nous connaissons déjà. Ainsi, « le problème de la genèse du mythe se confond donc avec celui de la pensée elle-même, dont

⁴⁹Ce qu'à fort bien compris E. Désveaux (1988, pp. 13-19).

l'expérience constitutive n'est pas celle d'une opposition entre le moi et l'autre, mais de l'autre appréhendé comme opposition (nous soulignons) (Lévi-Strauss, 1971, p. 539).

Pour couper court, cette pensée opérera, à travers toute l'Amérique, au moyen d'opérateurs binaires, oiseaux divers, mammifères marins ou terrestres, insectes, etc., qui prennent dans les mythes, plutôt que les humains, la place de protagonistes incontournables. Lourdemment investis d'une charge sémantique, ces opérateurs, qualifiés par Lévi-Strauss de zoèmes, ont aussi force de proposition - c'est notre opinion - de sorte que, les opposants les uns aux autres, il est possible, à travers ces acteurs, tel que Lévi-Strauss lui-même l'a fait dans *La Potière Jalouse* (1985), de reconstruire, d'après les analyses formelles de Savard (1971; 1985) et de Désveaux (1988), le triangle sémantique montagnais; véritable socle ou bouclier conceptuel où les termes en s'opposant toujours les uns aux autres, engendrent d'eux mêmes d'autres schèmes que l'on peut mettre en rapport avec la réalité sociale. Cette opération est possible à condition, toutefois, de ne jamais se couper des faits, du contexte historique et ethnographique. Ce contexte, il faut d'abord l'envisager à travers l'univers des Ilnus, cet univers, il faut en faire valoir les étages; ces étages, il faut les peupler; ces peuples, enfin, par les rapports qu'ils entretiennent les uns vis-à-vis des autres, à travers leurs représentants les plus signifiants, les zoèmes, nous permettront, rejoignant les éléments invariants du système, d'élaborer, toute conjoncturelle qu'elle puisse paraître, l'explication globale de la cosmogonie ilnu.

6.3 Les étages du monde.

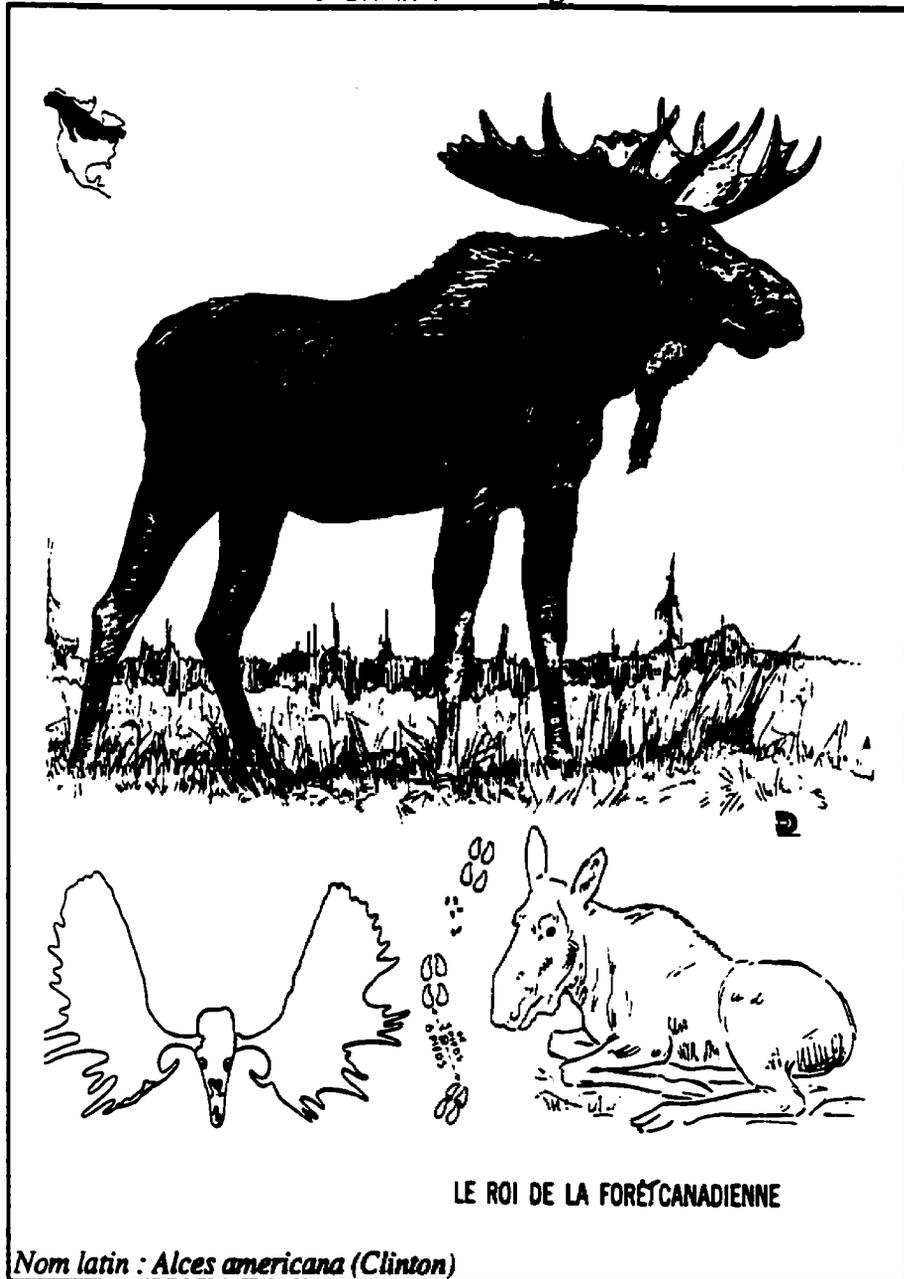
À l'instar de beaucoup de contemporains européens, les Montagnais et les Iroquoiens croyaient que la terre était plate et, à la manière d'une île aux extrémités abruptes, entourée d'eau. Cette terre qu'ils parcouraient pour en tirer leur subsistance, ils la sillonnaient, en saison douce, à travers les axes tout tracés d'un réseau hydrographique qui, sur la rive nord du Saint-Laurent, s'oriente généralement d'amont en aval du nord au sud. Partant pour la chasse ou la pêche, ou pour le bûcheronnage au Lac-Saint-Jean, on dit toujours « monter dans le bois » (nous soulignons), de même que, résidant à l'intérieur des terres, on dit aussi « je descends au village, en ville, à Québec ». Réminiscence, à n'en point douter, de ces voyageurs « du pays d'en Haut », évoquant à son tour, en arrière-plan, ces pays de mystères, ceux des sauvages et la chasse-galerie. Haut et bas, premier axe du système; géographiquement, nord et sud; cosmologiquement, ciel et terre; pratiquement, pour ceux de la rive nord du Saint-Laurent, terre et eau. Prenons acte. Ce ciel, ces terres, ces eaux les Montagnais, comme tous ceux qui vivent des ressources immédiates de la nature, en connaissaient tous les habitants, empiriquement décelables, qu'ils classaient à travers des systèmes qui font toujours l'admiration de ceux qui

prennent la peine de s'y pencher. À cet égard, comme l'a si bien démontré récemment Daniel Clément (1995), la zoologie des Montagnais et leur connaissance de l'anatomie de leurs proies efface, encore une fois, les illusions de la mentalité pré-logique. Bien sûr, toujours à l'instar du reste de l'Humanité, d'autres taxons, ces derniers relevant de leur culture, s'appliquent et se superposent aux catégories strictement biologiques : tout comme nous distinguons animaux sauvages et animaux domestiques, et tout comme nous investissons encore certains de connotations surnaturelles : chat noir, corbeau, etc. Suivant ces paradigmes, les travaux de Serge Bouchard (1973), de Bouchard et Mailhot, J. (1973), de Mary Black (1967) chez les Algonquiens septentrionaux, Montagnais et Ojibwas, dont l'étroite parenté, encore une fois, nous sert si bien, nous font bien voir l'étonnante structure supra organique qui, jusqu'aux humains, relie les animaux entre eux. Il s'agit de cette hiérarchie qui, dans un premier temps, fait de certains animaux, le maître, le grand frère, le principe de son espèce. En 1668, à Tadoussac, porte du Saguenay—Lac-Saint-Jean, le père Henry Nouvel raconte qu'entre autres visiteurs extraordinaires... « Il [son compagnon] parle aussi en passant à une bande de Chasseurs, qui, ayant rencontré la piste et le giste du grand Orignal, le poursuivirent un iour entier sans pouvoir le joindre, evoicy ce qu'ils racontent de cet animal extraordinaire ».

« Tous les plus grands orignaux (Illustration 4) ne sont que de petits nains, comparés a cely-cy, il a les iambes si hautes, que pour profonde que soit la neige, il n'en est jamais incommodé, au lieu que les autres y soient comme ensevelis, et c'est ce qui les fait prendre aisément. Il a la peau à l'épreuve des flèches et des fusils et paroist invulnérable. Ils adjoûtent qu'il porte une cinquième iambe, qui luy sort des espauls, et dont il se sert comme de main pour se préparer son giste. Il ne va iamais seul et ne paraît point sans être escorté de grand nombre d'autres orignaux, et de fait nos chasseurs disent qu'ils en tirèrent quinze en le poursuivant : c'est ce qu'ils racontent de cet orignal fabuleux » (R. J., 1668, p. 23).

Autre visiteur fastueux note encore le Père, l'évêque de Petrée, Mgr. de Laval, en visite pastorale, nanti lui aussi de pouvoirs magistraux sur les simples! La coïncidence est à noter. Depuis les jésuites donc, et plus tard Speck (1935) et Hallowell (1942), la littérature qui traite des Algonquiens confirme les premiers observateurs, de même que le caractère mythique du grand Orignal, de l'homme Caribou, de la femme Renard, etc. Bien que plusieurs espèces différentes puissent être sous l'égide d'un génie d'une espèce autre, notons que, bestiaire mythologique ou alimentaire, les plus importants sont régis par des spécimens littéralement « soufflés » de leur espèce; tandis que d'autres maîtres peuvent contrôler des espèces différentes. Nous y reviendrons.

Illustration 4. Original



À ces êtres, empiriquement classables, mais nantis d'une sur-nature, il faut ajouter le voisinage quotidien d'autres êtres, transcendants à ceux-là, dont la présence, telle que les mythes le laissent entendre, vient combler des cases qui, autrement, seraient tenues pour vides par la pensée amérindienne. Peuples terrestres que ceux des animaux et de leurs maîtres. Mais les autres étages, le dessous et le dessus, sont tout aussi peuplés. Petits êtres plutôt inoffensifs, mais agaçants avec leurs facéties, des nains minuscules occupent le sous-sol tandis que la voûte

céleste loge les héros. Couple primordial, la lune et le soleil sont le dernier refuge du démiurge, et de sa soeur, tandis que les autres astres, planètes et étoiles⁵⁰ sont les hôtes privilégiés d'autres héros, quand elles ne sont pas le domaine temporaire des âmes des trépassés. Intermédiaires entre ciel et terre, les phénomènes atmosphériques, vents, pluies, neiges et tonnerres, sont tout aussi personnalisés.

Dans cet univers où tout fait lien, planent aussi des ombres menaçantes, aux dimensions souvent gigantesques, tels les monstres cannibales, Ashten montagnais ou Windigo algonquien, véritables loup-garous friands de chair humaine, mais qu'heureusement on peut vaincre à travers des combats épiques. S'ajoutent aussi, omniprésents, tous les génies du jour, des eaux vives, des arbres et des plantes diverses et des animaux. Ainsi, dans un système cosmographique et cosmogonique où toutes les cases sont occupées pourra se mettre en place, d'elle-même, la logique des créations mythiques montagnaises.

6.4 À quoi sert un mythe?

L'un des textes les plus explicites sur la vision lévi-straussienne du mythe nous est livré quand Didier Eribon (1990, p. 173) qui, questionnant Lévi-Strauss, lui demande :

D. E. : « Je voudrais vous poser une question simple : qu'est-ce qu'un mythe? »

C. L.-S. : « C'est tout le contraire d'une question simple, car on peut y répondre de plusieurs façons. Si vous interrogiez un indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il vous réponde : une histoire du temps où *les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts* (nous soulignons). Cette définition me semble très profonde. Car, malgré les nuages d'encre, projetés par la tradition judéo-chrétienne pour la masquer, aucune situation ne paraît plus tragique, plus offensante pour le coeur et l'esprit, que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes, sur une terre dont elles partagent la jouissance, et avec *lesquelles elle ne peut communiquer* (nous soulignons). On comprend que les mythes refusent de tenir cette tare de la création originelle [...] ».

D. E. : Autre question « simple » : « À quoi sert le mythe? »

⁵⁰Pour un bel exemple de la guerre des astres chez les Algonquiens, lire C. Dubé (1996).

C. L.-S. : « À expliquer pourquoi, différentes au départ, les choses sont devenues ce qu'elles sont, et pourquoi elles ne peuvent pas être autrement. Parce que, précisément, si elles changeaient dans un domaine particulier en raison de l'homologie des domaines, *tout l'ordre du monde se trouverait bouleversé*⁵¹ » (nous soulignons).

Qu'on nous pardonne cet encart! Car la nécessité fait loi de bien saisir l'articulation entre mythes, ordre des animaux humains, ordre des humains non animaux⁵². De cet avant primordial, de ce quotidien amérindien qui, toujours, s'efforce de garder l'ordre du monde pour ne renverser ni le pays, ni le cerveau, et qui, par conséquent, se plie à cet ordre. Voyons maintenant comment les Montagnais y sont parvenus et, comment nous entendons en démontrer certaines évidences tout en revenant aux systèmes algonquiens de classification de la faune; taxonomie normale d'abord, hiérarchique ensuite et, plus importante pour les mythes, classification en fonction d'un pouvoir que Bouchard et Mailhot (1973) qualifient de maléfique - en montagnais MENTU - mais qui, à nos yeux, ne connote qu'une essence surnaturelle négative ou positive : animaux bon à penser, utiles par leur rôle dans l'édification du monde. D'ailleurs, le père Le Jeune ne s'y était pas laissé prendre quand il déclarait que les Montagnais reconnaissaient des « natures supérieures à l'homme, bons ou mauvais Manitous » (R. J. 1637, p. 49).

Les récits montagnais qui narrent l'ordonnance de l'univers ilnu mettent en scène deux des plus fameux personnages du panthéon algonquien. Le rôle du démiurge ou organisateur du cosmos, destructeur des monstres, introducteur des arts de la civilisation y est tenu par « Tshakapesh », enfant-homme, dont les hauts-faits, commentés par Lefebvre (1971), Savard (1985), Barriault (1971), Désveaux (1988), pourraient, pour les occidentaux, être comparés à l'oeuvre du Christ. C'est en tout cas ce qu'entendait Le Jeune (R. J., 1637, p.54), quand les Montagnais lui firent la narration de ce récit qu'il trouva, naturellement, fort ridicule, mais dont le caractère sacré ne lui échappa d'aucune façon. Comparant le héros à Mahomet, sa dérision était évidente. À cet égard, les commentaires de Savard (1985) sont tout à fait judicieux. L'autre personnage, le joueur de tours Carcajou, celui que les Anglo-Saxons ont baptisé « Trickster », et Lévi-Strauss « décepteur », chez nous on dirait « ratoureux », est omniprésent en Amérique, revêtant tour à tour la dépouille du coyote, du corbeau, etc. Cet incontournable joyeux, rendu célèbre par l'étude conjointe de Jung, Kerényi et Radin (1958) chevauche, par ses friponneries, l'ensemble de la geste civilisatrice de Tshakapesh... C'est encore Le Jeune qui nous livre les

⁵¹C'est pourquoi les Amérindiens, dans les *Relations*, témoignent que l'enseignement des jésuites « renverse le cerveau », tandis que les effets de cet enseignement « renversent le pays ».

⁵²Sur ce sujet, lire les commentaires de Philippe Descola (1998).

premiers commentaires sur le personnage quand des Montagnais, à qui il voulait transmettre le message chrétien, lui firent entendre qu'ils n'étaient pas en reste de la tradition du Déluge, puisqu'un certain Messou, à l'instar de Noé, avait lui aussi vécu ces péripéties. Or, R. Savard retrouvera le même personnage, cette fois appelé « Mesh » par un Montagnais de l'intérieur, sans être capable d'identifier le vocable : dernier tour de Carcajou? « Non », nous dit Arthur Guindon (1920, p. 95). « Michabou, Missou ou Messou, Nanabozho ou Nenibojo et Wisakedjak⁵³ » sont des noms que les diverses tribus donnent au même personnage. Michabou veut dire « Grand Lièvre ». Le Jeune, toujours, induit ici une tradition qui fera long feu chez les missionnaires : celle des enfants perdus, éloignés depuis des siècles de la Parole, mais en conservant encore l'écho lointain. Quant à la perplexité de Savard, elle n'étonne guère le chercheur quand on connaît le chevauchement complexe des mythes et quand on envisage l'ensemble des phénomènes migratoires pré et post coloniaux. Le Grand Lièvre, d'ailleurs, figurait lui aussi en tête de liste des monstres que Tshakapesh dû combattre, dans la version originale de Le Jeune, bien que toutes les versions locales, celles du Québec-Labrador l'occultent plus tard. Parlant d'effacement, Savard (1971, p. 16) note aussi que F. G. Speck, qui pourtant avait cueilli nombre de récits montagnais, ne dit pratiquement rien du personnage de Carcajou⁵⁴ même si, plus à l'est et plus au nord, la tradition était et est toujours vivante (Turner, 1894; 1979). Il y a plus, cette éviction de Carcajou du Québec méridional, en particulier du Lac-Saint-Jean, à l'époque (Circa, 1920-1935) où Speck fit sa collecte, ne sera que ponctuelle car, plus tard, le traiteur Burgesse (1942)⁵⁵ publia une de ses aventures. Cette fois le personnage s'appelle Kiou-Koua-Ku et, surprise, Carcajou réapparaît aussi tardivement qu'en 1996 alors que C. Noël (1997) retransmet le récit de Tchen⁵⁶. Encore un abus d'identité qui atteste non seulement de la versatilité du personnage, mais aussi des circonstances de la collecte du récit. Pour revenir au temps de Speck, il est probable qu'à cette époque les informateurs montagnais aient été réticents à raconter les hauts-faits de Carcajou. En effet, de tous les mythes algonquiens, le cycle du décepteur est celui où s'exprime la sexualité la plus débridée, où prennent place des excès scatologiques tout à fait gênants pour un occidental de l'époque. Et encore, dans les années 1930, l'autorité ecclésiastique était toute puissante chez les Indiens, et toute allusion aux anciennes coutumes religieuses était réprimée. Peu étonnant que les amis de

⁵³Le geai gris : variante mineure du décepteur.

⁵⁴ Il s'y trouve, mais sous le vocable de MEJO, à rapprocher de MESH et du MESSOU de Le Jeune (Speck, 1935, p. 78).

⁵⁵Burgesse l'avait recueilli auprès de John Izerhof, de la tribu des « Têtes-de-Boules », le même résidant depuis peu à la Pointe-Bleue.

⁵⁶Terme Micmac pour le même personnage. Peu surprenant, car de nombreuses familles micmacs ont pris résidence à Pointe-Bleue.

Speck aient gardé leur distance, car c'est bien ainsi que le laisse entrevoir le commentaire de Claude Melançon (1967, p. 8), en introduction de son recueil de légendes indiennes :

« Les récits recueillis de la bouche des conteurs amérindiens ne sont pas tous d'égale valeur. Lourds de sens allégorique, de répétitions oiseuses ou d'allusions qui échappent à nos cerveaux de civilisés, plusieurs ne peuvent intéresser que les spécialistes. Quelques-uns sont trop obscènes pour être rapportés ».

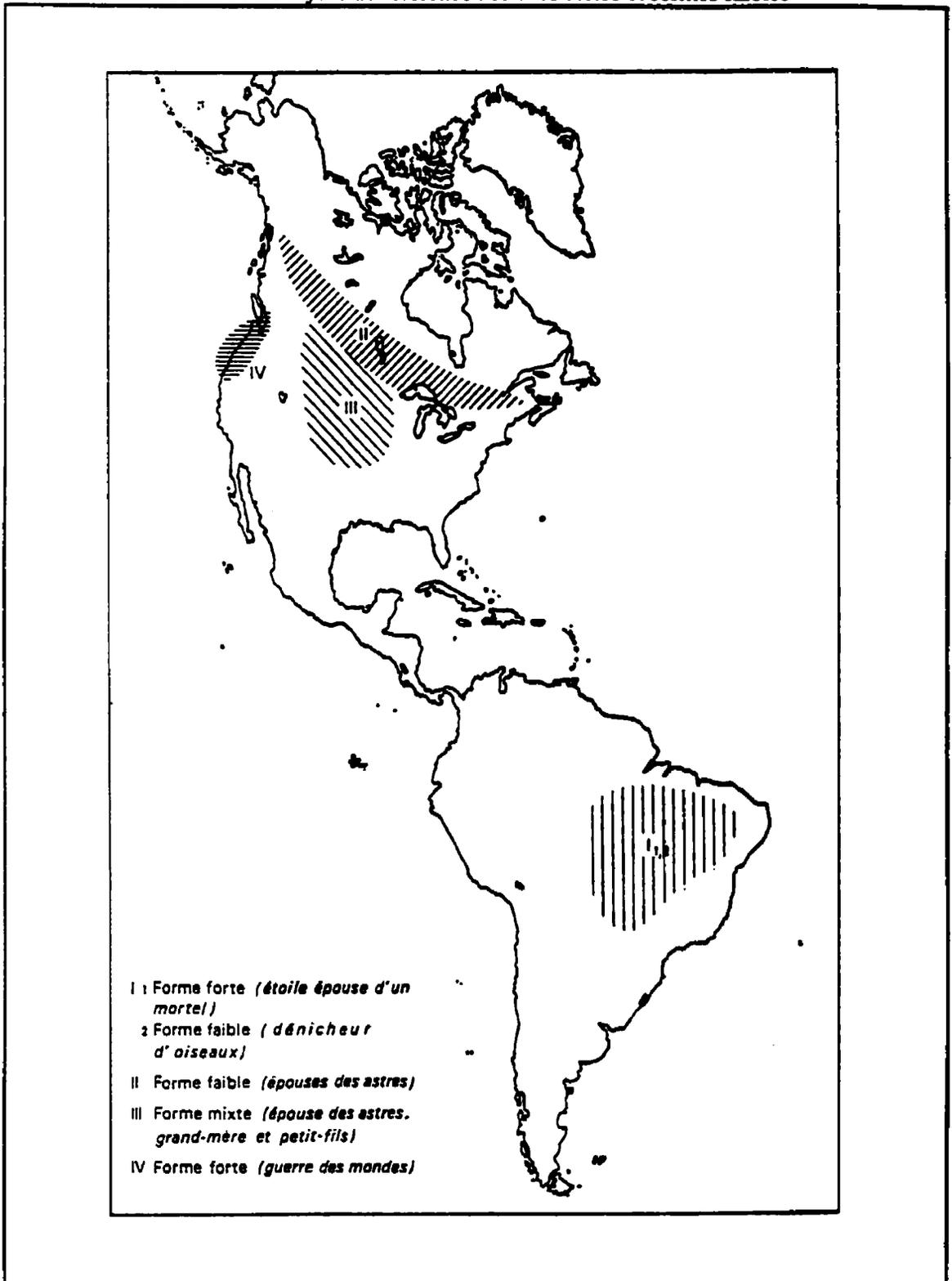
Les mêmes réticences engendrent donc des « gommages » qui, chez les éditeurs, allaient jusqu'à traduire, en latin, les passages trop scabreux, comme l'ont fait si souvent les membres du clergé, dans différents registres. Ajoutons aussi qu'il est absolument évident que les récits de Tshakapesh et ceux de Carcajou, recueillis au Saguenay—Lac-Saint-Jean, ont perdu une grande part de leur substance originelle. Cette perte de substance témoigne certes du degré d'acculturation des locuteurs, tandis que certains éléments, étrangers aux mythes d'origine, rendent compte des mouvements de population dont nous avons déjà parlé. Ajoutons encore; il appert aussi que certains locuteurs du recueil de C. Noël (1997), le plus récent, aient tout simplement relu, dans des ouvrages spécialisés, certains récits dont ils auraient résumé l'essentiel de l'intrigue.

6.5 Du dénicheur à Tshakapesh.

La démonstration de l'unicité du mythe nord-américain dont nous avons pris acte fait bien voir comment le va-et-vient entre l'univers terrestre, chthonien, et la voûte céleste est le résultat d'une lutte dont l'enjeu est le feu de cuisine. Or, cet enjeu n'était pas immédiatement décelable à travers l'étude du mythe sud-américain, celui des Bororos qui, pour Lévi-Strauss, servit de pivot pour son premier lever en rosace. Seules les analyses subséquentes firent valoir, par jeu de transformation, ce que voulait vraiment dire le mythe. Si, en Amérique du Nord, on retrouve presque à l'état de copie conforme des versions de ce mythe, dont à l'Ouest l'aire orégonienne aurait été le véritable foyer, la version du même mythe aurait, d'ouest en est, perdu une partie de son caractère. De version forte sur la Côte du Pacifique elle serait, près de l'Atlantique, une version faible⁵⁷ (Carte 7).

⁵⁷E. Désveaux (1988) parle d'une version spéculaire.

Carte 7. Le mythe de référence : formes fortes et formes faibles



Source : C. Lévi-Strauss, 1971, p. 530, Figure 34

Parce que les mythes, s'entrechoquant, finissent, au terme de leurs itinéraires, par mourir⁵⁸ eux aussi. Mais Tshakapesh, lui, est bien vivant et, en un clin d'oeil, voyons comment il arrange le monde.

⁵⁸Lire Lévi-Strauss (1973, pp. 301-315), *Comment meurent les mythes*.

CHAPITRE VII

CHASSE STRUCTURALE.

7.1 Grande chasse à l'Ours.

« Une famille vivait dans la forêt. Un jour, le père et la mère, partis à la recherche d'écorces de bouleau, tardèrent à revenir au camp. Inquiète, leur fille s'empressa d'aller à leur rencontre pour découvrir qu'ils avaient été dévorés par un ours monstrueux [...] tout ce qu'elle trouva, ce fut son jeune frère. Il était minuscule. Katshituaskuku n'avait fait que mâcher l'utérus sans le briser⁵⁹ ». Revenue chez elle, elle plaça le foetus dans un contenant de bois ou d'écorce. Très vite, Tshakapesh fit sauter le couvercle et de suite, lui demanda de lui fabriquer un arc. Mis au fait du meurtre de ses parents il entreprit, malgré les réticences de sa soeur, d'aller les venger. Lors du combat « il devint immense ». À l'aide de son arc, capable d'une flèche d'éclater les roches, il abattit l'ours dont lui et sa soeur firent festin. Prétendant une chasse à l'écureuil, il voulut récupérer sa flèche tombée dans un lac : une truite immense l'avalait. Délivré par sa soeur qui le nettoya des immondices dont il était couvert, il prit forme humaine, conservant de son pelage originel que les poils et les cheveux habituels aux humains. S'ensuivent, dès lors, une série d'épisodes où, combattant femmes cannibales et monstres anthropophages, occasions d'inaugurer de bonnes alliances et de rejeter les mauvaises, il complète sa tâche sur terre, ayant trouvé époux pour sa soeur et mis en place le code des bonnes manières montagnaises. Aventure ultime, il se disjoint de la terre lorsque, ayant soufflé sur une épulette, celle-ci se mit à croître jusqu'à atteindre le monde céleste. Grimpé là-haut avec sa famille, il découvrit un beau pays tout couvert de pistes de gibier. Catastrophe! À l'aide d'un collet, fabriqué à partir des poils pubiens de sa soeur, il piégea le soleil. Inquiets des conséquences pour l'humanité, les animaux de la création furent convoqués pour délivrer l'astre, seule y parviendra la musaraigne masquée. Tout étant replacé, sa mission terminée, Tshakapesh prend résidence dans la lune, tandis que sa soeur occupe le soleil. Le reste de la famille redescend sur terre.

Ce résumé, qui ne tient pas compte de toutes les versions du mythe - un mythe est toujours l'ensemble de ses versions - permet sitôt d'identifier au moins deux des sommets du triangle sémantique montagnais : Tshakapesh et l'ours. Pendant longtemps, comme le rapporte Savard, les anthropologues se sont efforcés de reconnaître, dans ce super ours, la présence dans l'Est d'un ursidé, proche parent du grizzly, ou mieux encore, d'un mastodonte (Strong, 1934),

⁵⁹D'après le récit de François Bellefleur (Savard, 1985).

dont les mythes auraient transmis le souvenir lointain. Peine perdue, ce qui fait la charge sémantique de cet ours mythique n'est rien d'autre que la puissance du symbole. Quant à Tshakapesh, bien peu se sont interrogés sur sa véritable nature. Car, parlant de *zoèmes*, il faut que lui aussi trahisse sa charge sémantique et puisse laisser voir en quoi et comment il puisse être relié au super ours et aux astres. Pour résoudre ce problème, deux voies s'offrent au chercheur. Dans un premier temps, revenir à la définition du mythe unique où il est bien clair, nous dit Lévi-Strauss, qu'invariablement, ce mythe, on le retrouve représenté sous la forme d'un combat, « qui oppose parfois des peuples entiers [...] ou il prend la forme plus modeste d'un héros au sommet d'un arbre ». Cet héros, au sommet d'un arbre, pas de problème, c'est Tshakapesh. Mais lui, qui est-il vraiment? Quel peuple représente-t-il? Suivant le mythe des Montagnais, il est clair que Tshakapesh, chasseur terrien, s'en prend au soleil, proie céleste, ce qui, dans le domaine de la chasse, est la plus forte opposition qui puisse se concevoir. Sur le plan de la verticalité cependant, on peut accéder à un autre étage, car l'opposition terre - ciel, c'est bien ainsi que le perçoit un terrien, devient encore plus forte si on l'appréhende du point de vue de ceux qui habitent sous la terre; ces êtres minuscules, joueurs de tour qui, eux, par rapport aux animaux terrestres, se retrouvent à la même position que ces derniers par rapport aux habitants de la voûte céleste. Ainsi, Tshakapesh pourrait être l'un d'eux. D'ailleurs, d'autres mythes le confirment; Tshakapesh, pour certains, est un nain et ce nain-lutin trahit son appartenance par son comportement. Si ces diminutifs habitants du sous-sol sont plutôt inoffensifs, ils prennent souvent contre-pied du comportement humain, inversent les mots, font le contraire de ce qu'ils disent (c'est bien ainsi que se comporte Tshakapesh vis-à-vis de sa soeur), volent les aliments des autres. On peut aussi noter que leur distribution est universelle⁶⁰ : gnomes, farfadets et tutti-quant, généralement vêtus de rouge et menant gentiment le diable aux humains, sont partout. Donc, par voie transcendante, celle du raisonnement, Tshakapesh est un « nain » issu de la terre; c'est bien ainsi que le concevait Savard, comme un personnage assinien - de ASSI - terre en montagnais, sans toutefois percevoir le bon étage.

7.2 Petite chasse à l'Écureuil.

Mais peut-on, par voie empirique, celles des faits, arriver au même résultat? Tentons l'expérience, elle en vaut la peine. Le mythe d'abord. Dans la plupart des versions Tshakapesh, dupant sa soeur aînée, prétend à plusieurs reprises, avant d'entreprendre un exploit, qu'il veut aller chasser l'écureuil. Savard, encore, s'interrogeant sur la trivialité d'une telle chasse, en demande la raison au narrateur qui lui répond, « C'est peut-être parce qu'il avait commencé à

⁶⁰Pour une vision québécoise du phénomène des « Lutins », lire N. Guilbault (1980, pp. 125-144).

chasser très jeune et sans son père » (Savard, 1985, p. 85), démontrant ainsi que la logique du mythe échappe aussi à celui qui le raconte. Mais signalons que sa réponse implique que ce genre de chasse convient à un *petit* garçon. Ainsi, Tshakapesh serait un petit qui chasse l'écureuil, situation courante chez les nains pour qui l'écureuil serait la plus grosse proie à laquelle ils puissent s'attaquer (Lévi-Strauss, 1985, p. 141). Bien plus, chez les Wyandot (Hurons) et chez les Iroquois, on retrouve ce motif de l'Indien qui obtient d'une naine surnaturelle des pouvoirs de chasse miraculeux, lui qui « n'avait été jusque-là capable de tuer des écureuils ». Et, poursuit Lévi-Strauss, l'écureuil, en tant que zoème, « joue donc ici le rôle de médiateur entre les deux races; les humains et les nains, elles nouent des rapports *« sub specie sciurorum »*. Notre deuxième zoème ainsi démasqué, fermons le procès de l'écureuil par une série de contre-preuves. Celle-ci nous est fournie par les Ojibwas qui racontent... (nous résumons).

« Au temps où les hommes et les animaux habitaient les mêmes villages, vivait Ourse géante qui mangeait des Indiens » (Melançon, 1967, p. 45), (Speck, 1915). Excédé, le fils du Soleil, Nénébojo la transforma en écureuil, la condamnant donc à se nourrir de végétaux. Changeant de caractère, elle se prit d'amitié pour les humains et voulut les servir. Un jour, l'été tarda à revenir; les fauvettes qui, habituellement, ramenaient la saison chaude, n'ayant pas fait leur apparition, Ourse géante devenue écureuil, partit en quête des oiseaux et, furetant partout, finit par découvrir qu'un Manitou les avait emprisonnés dans une cave, et qu'aidé par Ours blanc du Nord, il assumait une surveillance sans faille. Par ruse, Ourse géante réussit à coller les paupières d'Ours blanc du Nord avec de la gomme de sapin et, en l'absence du Manitou, délivra les oiseaux. Mais Manitou n'était pas loin et les vit s'enfuir. Avec Ours blanc du Nord qui avait peine à se décoller les yeux, il partit à sa poursuite. Allant d'arbre en arbre, Ourse géante se cachait et évitait les flèches que le Manitou lui décochait. « Ils arrivèrent ainsi à la plus haute montagne où s'arrête la forêt ». Mais rendue au dernier pin de la forêt, Ourse géante qui était devenue un petit écureuil fit un bond prodigieux qui la porta dans le monde d'en haut. Le Manitou la suivit, mais se rendit bientôt compte qu'elle allait lui échapper. De rage, il lui décocha une flèche qui l'atteignit à la queue et la cloua au ciel. Depuis, les écureuils ont le bout de la queue renversé. Ourse géante, appelée aussi Grande Ourse, demeure dans le ciel. Au-dessus d'elle, à droite, est Ours blanc que la résine de sapin continue d'aveugler et qui a perdu son chemin. Le Manitou l'a oublié là-haut.

Dans le contexte que nous évoquons, ce mythe est tout à fait remarquable, car, en plus de transmuter l'ours méchant en écureuil secourable, il fait aussi la synthèse de deux des mythes étiologiques des plus connus du monde algonquien : celui de Tshakapesh et celui d'Ayash, l'enfant couvert de poux. Analysé par Savard (1972; 1973) chez les Montagnais et Désveaux

(1988, p. 119) chez les Ojibwas septentrionaux, ce récit d'un enfant « couvert de poux », abandonné sur une île par ses parents, secouru par un esprit charitable, mais toujours pleurant parce qu'il désire les oiseaux d'été, est ce que Lévi-Strauss appelle la version « Puthipar » du mythe d'origine. Cette version, où l'axe haut et bas est transformé en axe horizontal, ici, sud et nord, se retrouve aussi en Amérique du Sud, comme quoi, encore une fois, la terre de la mythologie est ronde. Si la version rapportée par Melançon est brève, celles de Savard et Désveaux, où les personnages en quête de l'été sont beaucoup plus nombreux prennent l'allure de ceux d'un combat épique, où encore une fois l'enjeu est le soleil, fixé cette fois dans sa course saisonnière plutôt que quotidienne. Elles aussi se terminent par la disjonction des protagonistes, entre le ciel et la terre.

Faut-il en rajouter? Lucien Turner (1979, p. 196) rapporte qu'en 1882 ou 1883, les Nenenots (Naskapis) de Fort Chimo racontaient que lorsque Caribou (Illustration 5) rassembla tous les animaux de la création pour leur attribuer des noms, l'écureuil demanda de porter le même nom que l'ours noir. Devant le refus de Caribou, l'écureuil pleura si longtemps « qu'il a à présent les paupières inférieures décolorées ». F. G. Speck (1915, p. 39) rapporte aussi la transformation de l'ours en écureuil, chez la bande Ojibwa de Matagami, amputé cependant de la quête des oiseaux d'été, alors que, dans un récit autrement plus complexe, un Indien, voulant lui aussi accéder au monde d'en haut, mais incapable de grimper à l'arbre gigantesque où l'avait conduite sa poursuite d'une femme, se retrouva changé en écureuil, et put ainsi rejoindre le monde céleste, régi par des ours blancs (Speck, 1915, p. 57).

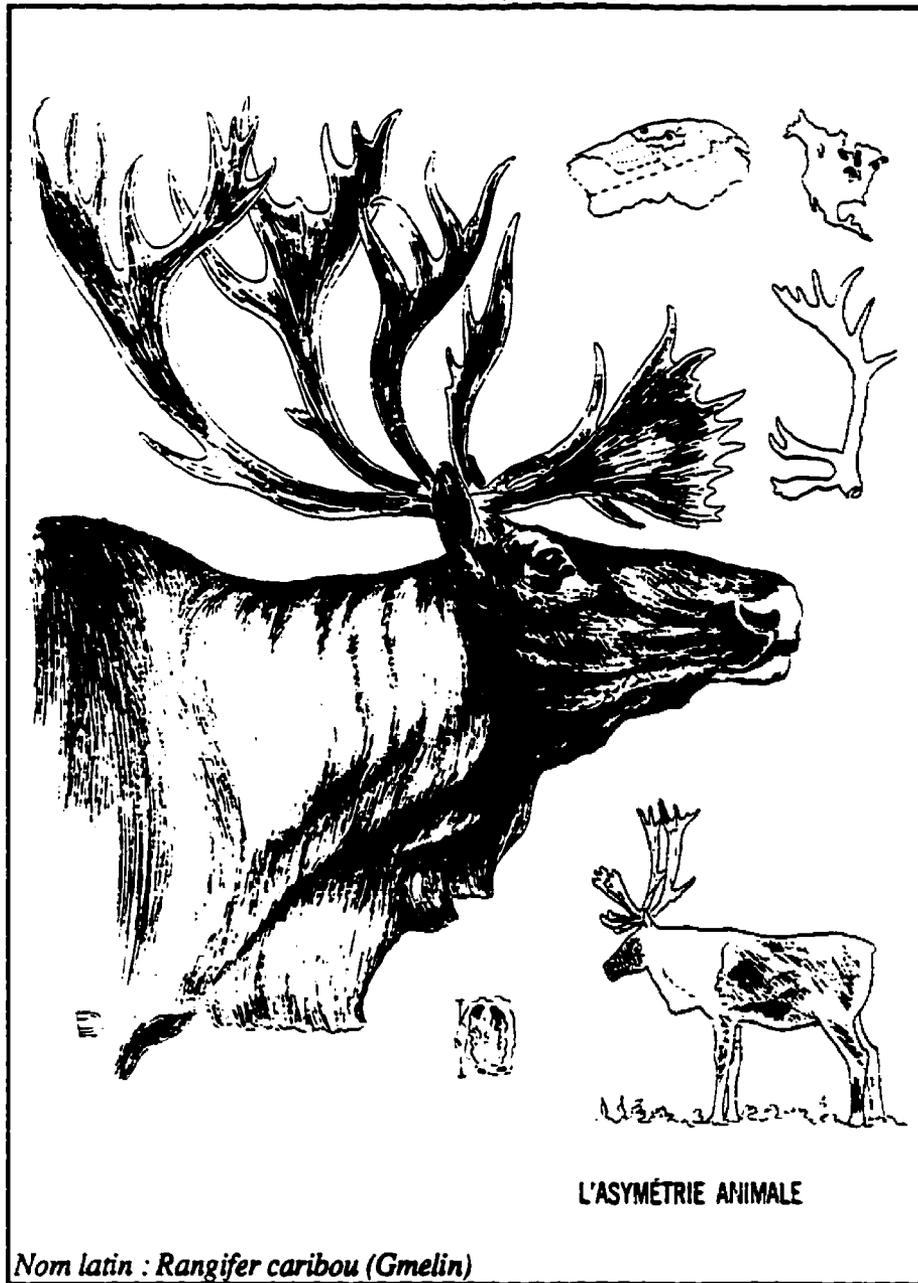
« Prendre un écureuil, en vie, nous disait A. Rivard (1918) n'est pas une petite affaire; il faut d'abord une gaule⁶¹ ». Cette gaule, la méthode de l'analyse structurale, qui consiste d'abord à généraliser avant de comparer, nous l'a fournie, nous permettant d'établir la chaîne sémantique suivante :

Nain issu du sous-sol → Écureuil grimpeur → Indien → Ours → Corps céleste.

D'un bout à l'autre de cette chaîne, les dimensions « s'enflent » littéralement selon que l'on procède du bas vers le haut. Prenons note.

⁶¹Munie naturellement à l'extrémité, d'un collet!

Illustration 5. Caribou



Nous disions que le mythe de Tshakapesh nous présentait deux des sommets du triangle sémantique montagnais, Tshakapesh et l'ours. Démasqué, Tshakapesh, « *sub specie sciurorum* », devient écureuil, terme médiateur entre nains terrestres et corps célestes. Reste le troisième sommet.

7.3 Grande chasse au Carcajou.

Nous soulignons que chez les Algonquiens, le cycle du Trickster se superpose en importance à celui de Tshakapesh. En début d'analyse, nous distinguons mal qui du héros, ou du décepteur, avait pour de bon fixé les frontières sémantiques du monde montagnais. Atomisant ainsi le problème, cherchant dans une seule constituante une clef qui ne peut se trouver qu'à travers plusieurs autres, nous avons, à cette époque, la légèreté du néophyte, aggravée par la lecture de F. G. Speck qui, lui aussi, croyait que chez les Montagnais, Tshakapesh, « héros transformeur », s'investissait aussi de l'habit du Trickster. Non pas que nous ignorions les facéties de Carcajou, lesquelles nous étaient familières depuis 1974, alors que, voulant fleurir mes cours sur les indiens du Québec de quelques-unes de leurs légendes, je découvris, en bibliothèque, la première version de *Carcajou et le sens du monde*⁶² (Savard, 1971). Lecture faite, je remisai volume et projet, convaincu à mon tour qu'il n'y avait rien à comprendre de ces histoires, en vérité pas racontables.

Les hauts-faits de Carcajou, si l'on voulait les entrevoir à travers la logique d'un historien, pour qui l'avant explique toujours l'après, devraient chronologiquement précéder ceux de Tshakapesh : tels sont en tout cas les constats des informateurs de Savard. À ce titre, Carcajou, après le déluge, constituant l'île terrestre, séparant la terre de l'eau, le sec de l'humide, apparaît donc comme le Créateur. Sa femme, Rate-musquée⁶³ (Illustration 6), par un accouchement contre nature, précédé d'un coït contre culture, elle aussi engendre, à travers tous les orifices de son corps, autant l'Indien que le Blanc et le Noir. Ses courses, ses exploits, car lui aussi affronte et vainc une épouvantable chimère, la Grande Moufette et, réussissant à l'aveugler, tue l'ours, sont autant d'occasions, dans un monde à faire, de donner aux diverses créatures soit leur forme définitive, soit les attributs de leur caractère propre. Mais le monde qu'il crée, nous le savons, est imparfait, et le propre du personnage est justement d'en faire voir les contradictions : dupeur, dupé, hôte maladroit (Savard, 1969), ubuesque, ce grotesque qui converse avec son anus s'impose de lui-même comme troisième zoème de notre champ sémantique montagnais. Plutôt que le superposer à Tshakapesh - notre erreur initiale - il faut qu'à quelque part il se soit juxtaposé, par sa charge sémantique, entre l'écureuil et l'ours.

R. Savard (1971, p. 73), qui pose de bonnes questions sans toujours parvenir à trouver de bonnes réponses, se demandait, « Quelle incompatibilité sépare Carcajou et l'ours? » Pour y répondre nous suivrons, pas à pas, la méthode que Lévi-Strauss (1985) propose dans la

⁶²G., Fortin, notes personnelles, (1991).

⁶³Réputée pour se reproduire très vite.

Illustration 6. Rat-Musqué



Potière Jalouse ; méthode dont les prémisses très explicites se retrouvaient dès 1971 dans *L'Homme nu*, où la septième partie du volume *L'Aube des Mythes* s'ouvre au lecteur par le commentaire suivant :

« D'un bout à l'autre du Nouveau Monde on dirait que des peuples parlant des langues, menant des genres de vie, pratiquant des

usages qui n'offrent pourtant rien de commun, cherchèrent tenacement à repérer, sous les climats les plus divers, certaines formes de vie animales (et sans doute est-ce vrai des autres règnes), à les suivre pour ainsi dire à la trace, assimilant chaque fois qu'ils le pouvaient des espèces, des genres ou des familles, afin de maintenir à tel ou tel d'entre eux, le rôle d'algorithme au service de la pensée mythique pour effectuer les mêmes opérations ».

7.4 Les opérateurs binaires.

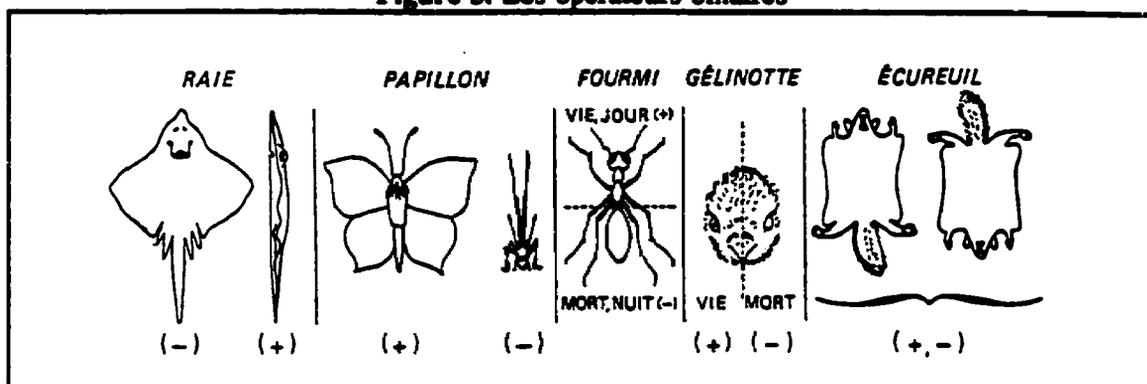
Tout ce chapitre, intitulé « *Les opérateurs binaires* », fait la démonstration que cette quête de zoèmes, qui n'est rien d'autre qu'une quête de signifiants, est indispensable et « inhérente aux mécanismes de la nature pour permettre l'exercice du langage et de la pensée » [...] « constituant » ainsi les pièces élémentaires de cette vaste machine combinatoire qu'est tout le système mythique ».

Ces pièces élémentaires, Lévi-Strauss, près de quinze ans après avoir clos les *Mythologiques*, allait y revenir dans la *Potière Jalouse*, oeuvre qui, selon l'auteur, par rapport aux monuments que sont les *Mythologiques*, « tient un peu la place du ballet dans les grandes opéras » (Lévi-Strauss, 1990, p. 191). À cet égard avoue-t-il, la lecture en est plus facile, à condition d'avoir lu les oeuvres précédentes, de même que sa rédaction, note-t-il, pour une fois « l'a amusé ». Devant les commentaires de certains de ses lecteurs, les non-spécialistes qui, on les comprend, ont trouvé les *Mythologiques* « difficiles », il ajoutera, en avant-propos à *Histoire de lynx* (Lévi-Strauss, 1991, p. 43), au sujet de la *Voie des masques* (Lévi-Strauss, 1979) et la *Potière Jalouse*, que ces oeuvres, il les situait à mi-chemin entre le conte de fées et le roman policier, genres auxquels on n'attribue pas une difficulté particulière.

Pour les besoins de notre démonstration, autant par souci de méthode que, l'avouons-nous enfin, de « pédagogie », nous procéderons du simple au complexe, partant de la figure suivante, tirée de *l'Homme nu* (Lévi-Strauss, 1971, p. 500) (Figure 3).

Là, les opérateurs binaires, raie, papillon et fourmi, parlent d'eux-mêmes par leur forme qui, vue de face ou de profil, connote des espaces différents. La fourmi, elle, par son anatomie particulière, pratiquement scindée en deux, est tout aussi révélatrice. Mais qu'en est-il de la perdrix et de l'écureuil? Pourquoi la gélinotte, classée dans la catégorie des « Mentu », est-elle signifiante de vie et de mort pour les Montagnais? Ce gallinacé, dont personnellement nous faisons provision chaque automne, présente la particularité d'être dépourvu de graisse, aliment

Figure 3. Les opérateurs binaires



Source : C. Lévi-Strauss, 1971, p. 500, Figure 33

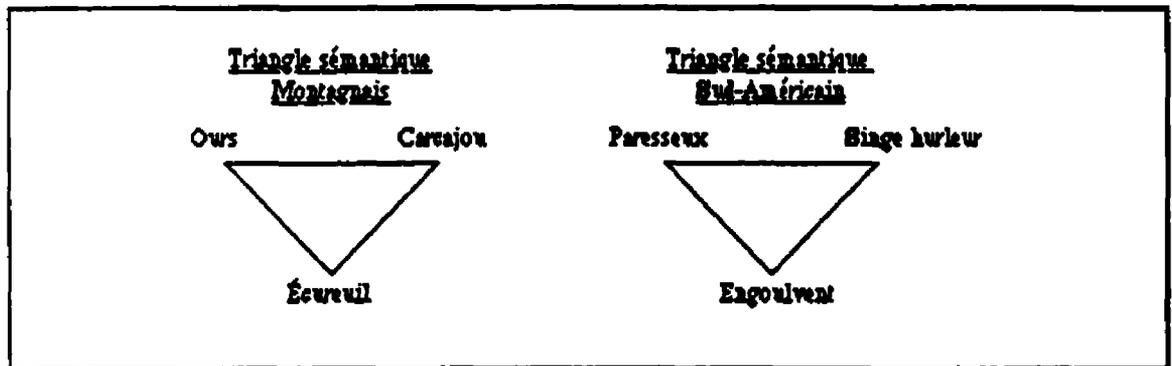
vital, offrant aussi, paradoxalement, une chair au demeurant délicieuse quand on y ajoute le gras nécessaire, signifiant ainsi que « manger beaucoup de perdrix ne sert à rien pour conserver ses forces ». Quant à l'écureuil, le lecteur s'en doute, c'est à sa capacité de grimper, de se mouvoir vers le ciel et d'en redescendre « la tête en bas » qu'il doit, entre autres caractéristiques, une partie de sa notoriété. (nous y reviendrons).

7.5 Le triangle sémantique ilnu.

De ce qui précède, retenons qu'un zoème peut signifier autant par son apparence que par une caractéristique d'ordre éthologique; mais il y a plus. Dans la *Potière Jalouse*, les mythes cités, sud-américains au départ, mettent en vedette des représentants de la faune des deux Amériques, dont cette fois le comportement, suivant les canons de la psychanalyse, relève des codes bien connus de la fonction alimentaire, oralité et analité :

« Oral s'oppose à anal. La psychanalyse nous a rendu cette opposition familière, mais on verra que sous ce rapport, la pensée mythique l'a très largement devancée. L'opposition *orallanal* intéresse des orifices corporels. Ceux-ci peuvent être ouverts ou fermés, et selon qu'ils se trouvent dans l'un ou l'autre état, ils sont aptes à remplir trois fonctions différentes : fermés, ils retiennent; ouverts, ils absorbent ou ils évacuent. D'où un tableau à six commutations : rétention orale, avidité orale, incontinence orale; et rétention anale, avidité anale, incontinence anale » (Lévi-Strauss, 1985, p. 96).

Or, le premier de ces zoèmes que met en cause Lévi-Strauss est un Engoulvent, oiseau sinistre⁶⁴ qui connote, par son bec et par ses moeurs, autant l'avidité orale que l'incontinence anale. Connexion plaisante, au Lac-Saint-Jean, certains le surnomment « mange-maringouins », d'autres « chie-maringouins », comme quoi la sagesse populaire n'est jamais en reste de sens commun. Le second, c'est le Paresseux; animal étrange, semblant se nourrir d'air et, par conséquent, ne déféquer que très rarement, d'où son occupation des cases réservées à la rétention, autant orale qu'anale. Le troisième, le Singe hurleur, son nom parle de lui-même, connote l'incontinence orale, de même que, lui aussi, peut être taxé d'incontinence anale par sa manie de projeter ses excréments sur les intrus. Tout comme les mythes qui, à travers l'espace, se superposent et se transforment, ces zoèmes, à travers l'Amérique, prennent-ils, à l'instar des Paresseux, l'habit de la Sarigue, de l'Opossum, du Raton laveur, etc. Laissons là ces intermédiaires qui font cependant la chaîne entre les deux Amériques et plaçons, en parallèle, les deux triangles sémantiques déjà dégagés.



L'opération qui va suivre ne consistera pas à superposer les deux triangles; bien que dans le cas de Carcajou et de l'Engoulvent, le parallélisme soit saisissant. Nous irons plutôt, « forte per viam », tantôt du côté de la réalité, empiriquement observable, tantôt de celui des mythes algonquiens, où cette réalité se transcende par le discours. Il est a priori facile de noter que l'Écureuil, l'Ours et le Carcajou, tous trois des « Mentu » qui se déplaçant à la surface de la terre, ont en commun de faire partie, comme l'engoulvent, le paresseux et le singe hurleur, de ces espèces qui ont accès à d'autres « étages » de la planète. En effet, même en deçà des exploits de l'écureuil, l'ours noir⁶⁵ et le carcajou sont de bons grimpeurs. Au demeurant, les trois n'hésitent pas à traverser des cours d'eau, ce qui n'est pas sans relation avec la séquence, dans le mythe de Tshakapesh, du poisson avaleur. Paul Provencher (1974, p. 255) et Benjamin Simard (1998) ont tous les deux observé ce phénomène d'un écureuil se faisant happer par une

⁶⁴Cet oiseau, en Europe, a la même réputation qu'en Amérique, il connote la mort.

⁶⁵Contrairement au grizzly, lequel est réputé pour ne pas savoir grimper aux arbres.

grosse truite, comme bien des Montagnais avant eux ont dû le faire. Mais encore, ours, écureuil et carcajou, les deux premiers surtout, gîtent sous terre. On les retrouve donc à l'aise dans les trois étages immédiatement perceptibles du monde terrestre. Peu étonnant qu'ils se retrouvent, au terme de leurs exploits, sauf Carcajou toujours, disjoints des humains à l'état de corps célestes.

En début de ce chapitre, nous avertissions nos lecteurs de prendre acte de ce que signifiait au Lac-Saint-Jean⁶⁶ l'expression « monter dans le bois », qui connotait bien ainsi l'axe sud-nord - bas et haut et qui, liée aux activités de subsistance, chasse ou bûcheronage, se superposait aux axes saisonniers été-hiver, car, autant pour les Colons que pour les Indiens, il était plus facile, en saison froide, d'en tirer sa subsistance. Comme le fait voir le système classificatoire de la zoologie montagnaise, ces oppositions étaient lourdes de sens et, naturellement l'ours, le carcajou, l'écureuil, peuvent à ce titre en être les archétypes.

7.6 Trois zoèmes.

7.6.1 L'Ours (Illustration 7).

Faire voir comment l'ours est un véritable piège à symboles occuperait plus que l'espace de cet ouvrage. Sa distribution, circumpolaire, son omniprésence à travers fables, contes et mythes suffisent à elles seules pour comprendre que pour les Montagnais autant que pour nous, l'ours, s'il est bon à manger, est encore meilleur à penser. Laissons de côté ces évidences; retenons pour l'instant, que sur le plan des oppositions saisonnières, l'ours occupait, en tant qu'hibernant, le sommet du podium. Au printemps et en été, l'ours refait ses forces; l'automne, il accumule sa graisse; l'hiver, il dort, *inversant* (nous soulignons) le cycle saisonnier des Montagnais qui eux, si l'hiver est bon pour le plein de graisse, stockent ainsi des surplus qui, au printemps et en été, seront réservés aux activités festives. Ainsi, pendant que l'ours dort, l'Indien chasse, inversion qui s'annule sur le plan de la périodicité journalière, car l'ours, la nuit, est fort actif, pendant que le Montagnais dort. Sur le plan paradigmatique, on obtient la séquence suivante :

→ Ours → Hiver → Non actif → Nuit
→ Montagnais → Hiver → Actif → Jour

⁶⁶Ce qui est tout aussi valable pour la plupart des régions peuplées du Québec.

Ces oppositions deviennent encore plus fortes si on les transpose au plan alimentaire, à travers les codes de la rétention anale et de l'avidité orale. Si l'on dit toujours, chez nous, manger comme un ours, jamais, sur le plan de l'analyse, il nous arrive de dire que l'on se retient comme un ours. Nul, autant que le père Le jeune, ne s'est étonné, jusqu'au dégoût, de la

Source : St-Denis J. Duchesnay et R. Dumais, 1969, p. 73

Nom latin : *Euarctos americanus* (Pallas)

LE BOUFFON DE NOS BOIS



Illustration 7. Ours noir

capacité stupéfiante des nomades algonquiens d'ingurgiter sans vomir⁶⁷ d'énormes quantités de viande. Nul, autant que lui, ne s'est plaint de leur sans gêne, à travers les odeurs qui en résultaient, à laisser « parler leur estomac » (R. J., 1634, p. 38). À cet égard, la fonction « souillure des excréments », si courante chez les occidentaux, s'oppose terme à terme à la fonction « anti-famine » qui, chez les Montagnais, relève du Maître de la Merde en personne (Dominique, 1989, p. 28). « L'ours,⁶⁸ qui se bourre tout l'été, excréant partout, fait preuve, l'hiver, d'une réserve qui l'honore, allant disait-on jusqu'à se boucher l'anus par une pierre, ou par un cône d'épinette et, ménageant ainsi sa précieuse graisse dont à l'occasion il pouvait faire don aux pauvres Montagnais affamés ». « Oh, ma Grand Mère, votre Indien a faim. Les côtes de ses petits sont comme des pierres sur la rive d'un lac, leur ventre est plat parce qu'ils manquent de viande; Sortez O ma Grand Mère pour que les enfants puissent manger (Burgesse, 1948, p. 5) » (notre traduction).

Réciproquement, les Montagnais lui rendaient un culte dont le caractère sacramentel (Clermont, 1980) sera envisagé plus loin.

7.6.2 Le Carcajou (Illustration 8).

C'est presque le diable! « Égoïste, envieux, avare, goinfre ». C'est avec cette série d'épithètes peu reluisantes que, dans la *Potière Jalouse*, Lévi-Strauss (1985, p. 95) peint l'engoulvent. Elle convient parfaitement ici au glouton, classé par les Montagnais comme animal d'hiver, bien que, actif toute l'année, c'est pendant les froidures, alors que l'Indien est en quête de graisse, que le carcajou, non content de lui voler les proies qu'il a capturées, souille aussi de son urine infecte les reliefs de ses festins. Gare au trappeur ou au chasseur dont le territoire coïncide avec celui du diable. À moins de l'abattre, il ne lui reste qu'à déménager. À ce chapitre enfin, Blancs et Amérindiens ont la même opinion (Provencher, 1970, pp. 57-58). Ce n'est pas tout, d'un bout à l'autre du Canada, Carcajou, autant chez les Athapascans que chez les Algonquiens, apparaît dans les mythes comme le « maître de la viande crue » (Lévi- Strauss, 1971, p. 534), neutralisant ainsi le feu de cuisine dont il est la victime, enjeu, on le sait maintenant, de la geste de Tshakapesh. Si ce dernier, pour l'obtenir, a dû au préalable se débarrasser de l'ours

⁶⁷Pour les Montagnais, ne pas vomir après avoir mangé copieusement était un signe prédictif de longévité (Noël, 1997, p. 127).

⁶⁸Un autre jésuite, Louis Nicolas (env. 1677), est encore plus précis. Décivant les « Outa8aks en train de faire un festin de graisse », il ajoute que, « bientôt ils en verroint des effets admirables, avec pourtant deux incommodités douloureuses, une en bas, l'autre en haut, provoquant a des vents haut et bas fort puants et incommodes particulièrement ceux d'en haut qui escorchent presq-le gosier. [...]. Mais nos sauvages, qui ont les tripes faites a ce meschant mitridat se moquent de cella, et en boivent a longs traits [...] » (1996, p. 18).

Illustration 8. Carcajou



cannibale, c'est donc que l'ours⁶⁹ en était le maître, à l'instar du jaguar en Amérique du Sud. Quant au carcajou, un mythe menomini d'après Lévi-Strauss, permet de faire le lien suivant :

⁶⁹Ce qui est confirmé par plusieurs autres mythes. Ainsi, Petitot (1967, pp. 379-383) raconte comment un écureuil avait percé la voûte du firmament pour laisser pénétrer le ciel. Ce trou, le soleil, était sous le contrôle de

« Le carcajou neutralise le feu de cuisine en souillant la viande crue d'urine. Selon un mythe menomini (M 809; Bloomfield 3, p. 132-153), la mère des dioscures périt en donnant le jour au deuxième jumeau, fait de silex pointus qui déchirèrent le corps de la parturiente. Ces silex sont à l'origine des pierres à feu, et donc du feu terrestre; mais, en saignant à mort, la mère noya le foyer domestique, de sorte que les dioscures grandirent dans un monde sans feu, ce qui incita l'aîné à le reconquérir ».

Cette mère qui périt déchirée en accouchant de jumeaux rappelle celle de Tshakapesh éventrée par l'ours, et chez les Ojibwas, celle de Nanabojo. En fait, ce sont les mêmes personnages. Chez les Hurons, le « mauvais » jumeau, rapporte Barbeau (1994, p. 39), « se força, à coup de pieds un passage » à travers l'aisselle de sa mère, ce qui causa sur le champ la mort de celle-ci.

Répondant enfin à la question de Savard (1971), nous savons maintenant qu'entre Carcajou et Ours, il y a le feu de cuisine. Il est donc normal que jaloux d'Ours, Carcajou veuille éliminer les deux. D'ailleurs, au moins un épisode du cycle du Triskter, cité par Savard (1971, p. 68), permet de l'illustrer. Résumons-le :

Un jour Carcajou, allant deçà delà, « *querens quem devoret* »⁷⁰, aperçut un ours. Voulant en faire festin, il l'attira au sommet d'une montagne⁷¹ où, lui disait-il, il y avait quantité de baies délicieuses. Étonné par l'excellente vue de Carcajou qui semblait avoir vu les fruits de fort loin, l'ours lui en demanda le secret. Facile, rétorqua Carcajou, mes parents me l'ont transmis. Il suffit de construire une tente à suerie et, à l'intérieur je te verserai du jus de baies dans les yeux : pendant que l'Ours cueillait des baies, Carcajou fit une tente à suerie; il utilisa de l'herbe pour le feu⁷². À l'aide de ce dernier, il fit chauffer une pierre. Carcajou entra le premier; il avait l'intention de tuer son frère. Il mit une pierre pointue dans la tente à suerie et dit à son frère d'entrer. Ours ne fit que passer sa tête à l'intérieur et Carcajou mit du jus de baies dans ses yeux. Ours dit, « Frère, mes yeux me font mal ». Carcajou lui répondit, « Il le faut, c'est ainsi que tes yeux deviendront meilleurs ». Il lui remit du jus dans les yeux, puis démolit la tente. Carcajou vit alors son frère couché sur le dos. Il prit la pierre pointue et frappa Ours entre les yeux (nous soulignons). Puis, s'adressant à Ours, il dit, « Comment puis-je être ton frère, tu es

l'ours noir, maître de la terre supérieure, et de la chaleur qu'il gardait jalousement dans une outre. Seul le renne réussit à s'en emparer.

⁷⁰Allusion au diable des chrétiens, « Frères, soyez sobres et veillez, parce que votre adversaire, le diable comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer » (Pierre, 5, 8-9).

⁷¹Tout comme Tshakapesh, qui lui aussi, joue sa partie sur une montagne.

⁷²Tout peut arriver dans un mythe : on peut se demander ici, qui allume le feu.

si bon à manger ». Alors, Ours se souvint que *Carcajou ne peut manger d'Ours* et il mourut. Après avoir démoli la tente à suerie, Carcajou découpa Ours et se mit à parler à son anus, lui demandant ce qu'il convenait de faire. L'anús ne répondit rien. Alors Carcajou, pensant que son anus était jaloux, se mit de la graisse d'ours dans l'anús, puis s'ensuit alors un échange verbal entre Carcajou et son anus d'où il ressort que ce dernier, frustré que Carcajou sache toujours ce qu'il va dire, décida de se taire. Alors Carcajou, voulant dormir avant de manger, lui demanda de l'avertir au cas où des gens viendraient pour voler sa nourriture. Effectivement, des visiteurs arrivèrent, s'emparèrent de la viande de l'ours, sans que l'anús ne dise mot. Ainsi, la viande perdue, il ne restait dans le récipient que les os et un peu de graisse. Celle-ci étant trop molle, Carcajou demanda à Rat-musqué de l'amener dans l'eau pour la faire refroidir. Après deux tentatives, Carcajou trouve la graisse encore trop molle; lassé, Rat-musqué remporte la graisse et, sur une roche, la consomma. Carcajou se retrouva, comme toujours, Gros-Jean comme devant. Il ne mangera pas Ours.

Excréteur exécré, Carcajou connote autant par son appétit immodéré l'avidité orale, que par son anus bavard l'incontinence anale. D'autres épisodes mettent en scène son incontinence sexuelle alors que, dans un monde non fini, toutes les expériences sont à faire. De notre résumé, notons que Carcajou, lui aussi, joue sa partie avec l'ours sur une montagne. Cette partie, il la perd, car on ne peut à la fois être celui qui éteint le feu de cuisine et profiter de cette cuisine. Quant à l'anús causeur, son message peut être réduit à cette séquence :

<p>Anús qui parle → Nourriture → Vie Anús muet → Famine → Mort</p>
--

Nous rejoignons ainsi l'observation du père Le Jeune; « laisser parler son estomac », dont métonimiquement l'anús, vers le bas, est la bouche obligée, et dont les vents et les excréments sont les paroles, sont signe de nourriture, signe de vie. Peuple chasseur, les Montagnais à la poursuite du gibier interprétaient ces paroles avec sagesse⁷³.

Ce même épisode, comme le note bien Savard, fait voir la parfaite orthodoxie - selon les rites montagnais - du déroulement d'une telle chasse - suerie - chasse - festin. Gardons en

⁷³Il faut avoir chassé pour comprendre l'autre langage des excréments : ceux-ci, en effet parlent beaucoup, précisent l'heure ou le jour de la présence du gibier en tel endroit, l'espèce en cause, etc.

mémoire les rôles joués par la pierre d'abord, chauffée par le feu, la pierre qui tue; par la tente à suerie ensuite, et du rôle de l'eau, sous forme de vapeur, dans cette affaire. Nous y reviendrons.

7.6.3 L'Écureuil (Illustration 9).

Illustration 9. Écureuil



Nom latin : Sciurus hudsonicus (Bangs)

Source : St-Denys J. Duchesnay et R. Dumais, 1969, p. 61

Notre enquête sur les origines du personnage nous a permis de comprendre que Tshakapesh, « *sub specie sciurorum* », joue le rôle de médiateur entre ciel et terre. Empiriquement, l'écureuil, logeant à la fois sous le sol et au sommet des arbres et qui, contrairement à l'ours et au carcajou ne fuit point les humains, occupe aussi cette position. Chapardeur, oui; avide, à sa façon. Incontinent? Il faut voir comment : en forêt, dès qu'un étranger envahit son territoire, l'écureuil, du ciel, laisse entendre une série d'imprécations sonores remarquables, transmettant ainsi la nouvelle aux autres habitants du lieu (Provencher, 1970, p. 85). Incontinence orale, à cet égard utile, que les Montagnais, gens tout à fait réservés, comme nous le laissent voir les *Relations*, n'hésiteront pas à prendre comme modèle quand il s'agira de faire savoir une nouvelle. « [...] les Capitaines et les principaux Sauvages, voulans annoncer quelque chose publiquement, n'ont point d'autres trompettes que leurs voix, qu'ils font retentir dans leurs Bourgades, ou dans les lieux où ils rassemblent leurs cabanes » (R. J., 1641, p. 34). Ajoutons encore que sur le plan alimentaire, l'écureuil, qui se nourrit surtout de graines l'hiver, consomme à l'occasion et des oeufs et des oisillons (dénicheur type). À cet égard encore, il est toujours en position médiane entre ce carnivore qu'est le carcajou et ces omnivores que sont l'ours et l'homme.

Il conviendrait, avant d'aller plus loin, de s'interroger aussi sur la fonction et le symbolisme de l'épinette dans cette affaire, car s'il est évident que par ses racines, son tronc et son faite l'épinette relie, elle aussi, les étages du monde⁷⁴. Il faut savoir aussi que ses cônes, nourriture obligée de l'écureuil en saison froide, servent aussi à l'ours, disaient certains Montagnais, pour s'obstruer l'anus. Mais, y-a-t-il d'autres liens entre l'ours et l'épinette? Nous avons déjà cité l'épisode où Ourse géante, devenue Petit écureuil, aveugle à l'aide de résine de sapin, autre conifère, Ours blanc. Mais encore? Lévi-Strauss (1991, p. 153), commentant justement une observation de Le Jeune, lequel avait noté que les Montagnais utilisaient des branches de ces conifères pour y faire rôtir les entrailles d'un ours, y voit une allusion au feu primordial, faisant référence ainsi aux archétypes de Jung et d'Éliade⁷⁵. Plus prosaïquement, tous ceux qui fréquentent la forêt boréale ou la forêt mixte savent qu'il n'y a pas de meilleur combustible pour démarrer un feu de cuisine que des branches séchées d'épinette ou de sapin, toujours disponibles sur le tronc, à ras le sol, donc toujours au sec. De plus, les aiguilles des conifères, rougies et séchées, procurent en l'absence d'écorces de bouleau, un accélérateur sans égal. De cette ronde où, étroitement impliqués, s'emboîtent littéralement, minéraux, végétaux, animaux, humains et esprits, il est temps maintenant de faire voir quelques reflets concrets.

⁷⁴Si l'arbre permet d'accéder aux étages supérieurs du monde, c'est aussi en étant incapable de s'y « agraffer » que certaines âmes dégringolent de leur pays.

⁷⁵C'est bien la seule fois.

CHAPITRE VIII

À SON IMAGE ET À SA RESSEMBLANCE.

Il servirait de peu de commenter les mythes si, en deçà de faire ressortir les structures sémantiques qui y sont inhérentes, ces mêmes mythes n'illustraient en rien, hormis la réalité sociale et matérielle déjà percevable, autant par l'observateur que par l'observé, ce qui de l'inconscient au conscient peut faire modèle pour ceux qui les racontent. Formulé plus simplement, ce problème pourrait s'énoncer sous la forme de la question suivante : la trajectoire mythique de Tshakapesh peut-elle se superposer, terme à terme, de la naissance à la mort à celle des Montagnais? Question plaisante, qui à son tour demande une réponse plaisante. Dans un petit ouvrage très éclairant, traitant du phénomène religieux à travers la perspective anthropologique, Claude Rivière (1997, p. 49) discourt sur les conceptions de Mircéa Eliade concernant...

« Celle du temps cyclique de l'éternel retour avec répétitions des archétypes originels, peut-on la soutenir sans nier l'évidence des effets érosifs de la diachronie qui rendent l'homme responsable de sa propre histoire? Nulle société, même traditionnelle n'est réglée sur le mode archétypal. *Que la vie humaine soit copie de l'histoire des dieux, quelle blague!* » (nous soulignons).

Cette saillie de Rivière nous a fait sourire, car, à moins de s'appeler Caligula, Néron, Hitler ou Staline, tout être humain doué d'une saine raison sait bien qui il est. Si tous les « petits pères », les « grands timoniers » et autres César ont quelque chose en commun, c'est bien d'être psychopathes! Là-dessus, la position de Rivière se comprend, mais inversant une proposition chère au petit catéchisme chrétien, pourrions-nous dire qu'au lieu que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, que l'homme se crée des Dieux, à son image et à sa ressemblance. Image consciente celle-là qui, sur le plan des infrastructures, est pensée au même titre qu'une autre, engendrant ainsi la superstructure idéologique. Ainsi refait surface le vieux problème de l'immanence et des êtres de raison. Or, notre position est lévi-straussienne et toute forme d'idéalisme qui pourra se retrouver dans la démonstration qui suit [...] proviendra du lecteur lui-même.

8.1 La trajectoire de Tshakapesh.

Il suffit, pour faire voir la congruence, le parallélisme entre la trajectoire de Tshakapesh et celle des Montagnais de l'époque du contact, de puiser dans l'incroyable réservoir ethnographique des *Relations des Jésuites* et de confirmer le tout à travers l'histoire.

Les Montagnais et autres Algonquiens croyaient en l'existence de l'âme humaine. En cela, ils ne différaient guère des chrétiens, Le Jeune disant que leurs corps étant de bonne trempe, leurs âmes ne devaient pas différer, substantiellement. Certains croyaient même en avoir plusieurs, ce qui, on le verra, est une question de définition. Lors du décès, l'âme quittait le corps, devant s'élever vers le ciel pour entreprendre vers l'occident un voyage qui devait la conduire en son pays propre. Contrairement aux chrétiens, le sort des âmes était le même pour tous. Pas question pour eux de béatitude ou de tourments éternels. À cet égard, leur conception était plutôt au neutre. Imaginant l'âme comme un reflet immatériel du corps, avec bras et jambes (R. J., 1639, p. 43), cette dernière quittait le corps avec le dernier souffle et ne devait, sous aucun prétexte, au cas où le décès avait lieu dans une habitation, sortir par la même porte que celle empruntée par les humains. On enlevait donc quelques écorces du toit afin qu'elle puisse aller directement au pays des morts. Car, empruntant la même porte que les humains, elle aurait pu investir quelque enfant, lequel, à son tour, en mourrait irrémédiablement (R. J., 1634, p. 24). Pour s'en protéger on allait jusqu'à utiliser des *filets de pêche* que l'on plaçait sur le dessus d'autres habitations (R. J., 1639, p. 44) (nous soulignons). Ces âmes, dont le destin était perçu en négatif de la joyeuse vie terrestre, s'en allaient vers leur pays, où à l'instar des humains, la nuit, elles se nourrissaient de végétaux, vivaient, se reproduisaient, dansaient⁷⁶. Le jour, prostrées et silencieuses, comme regrettant leur hôte terrestre, elles attendaient. Il arrivait, nous dit Le Jeune (1637, p. 53), que certaines d'entre elles, dans leurs transports nocturnes...

« Ils croient que la terre est toute plate, qu'elle a ses extrémités coupées perpendiculairement et que les âmes s'en vont à l'extrémité qui est au soleil couchant; qu'elles dressent leurs cabanes sur le bord du grand précipice que fait la terre, au fond duquel il n'y a que des eaux. Ces âmes passent le temps à danser, mais quelque fois, badinant sur la rive de ce précipice, quelqu'une tombe dans cet abysse, et aussitôt elle est changée en *poisson* (nous soulignons). Il est vrai qu'il y a des arbres⁷⁷ sur ces bords, mais ils sont si polis que les âmes ne peuvent que très difficilement agraffer ».

⁷⁶Il est important de noter que les pré-humains se nourrissaient de végétaux et que les âmes subissent le même régime, la viande bien cuite étant réservée aux humains.

⁷⁷S'agissant cette fois d'effectuer à l'inverse le trajet céleste de Tshakapesh, l'arbre voit sa fonction s'inverser.

Revenons à Tshakapesh qui, lui, d'abord être terrestre, se retrouve en fin de trajectoire, être céleste. Or, ces âmes terrestres, toutes sombres et négatives qu'elles soient, peuvent émettre, quittant le corps, des lueurs éclatantes : aussi, un Algonquin voyant de nuit un Français lancer une fusée vers le ciel (R. J., 1639, p. 44) s'en inquiéta fort, croyant qu'il s'agissait d'une âme. De même, la voie lactée est-elle pour les Montagnais la voie des âmes, (R. J., 1634, p. 18) ce que confirme, 300 ans plus tard, le témoignage de F. G. Speck (1935, p. 61). Encore, l'un des informateurs de Speck, admirant une aurore boréale déclarait, « C'est ma grand-mère qui danse! » Il ressort donc de ce qui précède, qu'une séquence logique s'établit entre les deux mondes, séquence dont les contours pourraient prendre la forme suivante :

Tshakapesh → Poisson → Corps célestes
 Âmes humaines → Corps célestes → Poisson

Il est bien dit dans l'une des versions du mythe, qu'après la séquence du poisson avaleur, Tshakapesh prend forme humaine. Dans une autre version, il est bien établi qu'à l'intérieur du même poisson, Tshakapesh commande à ce dernier de s'approcher de la rive afin que sa soeur puisse le capturer (Illustration 10). Or, beaucoup plus à l'Ouest, chez les « Outaouïacs », le père Allouëz (R. J., 1667, p. 12) raconte :

« Ils croient de plus que les âmes des trépassés gouvernent les poissons, qui sont dans le lac, et ainsi de tout temps ils ont tenue l'immortalité, et mesme la métempsychose des âmes des poissons morts; car ils croient qu'elles repassent dans d'autres corps de poissons, et c'est pour cela qu'ils ne jettent jamais les arrestes dans le feu, de peur de déplaire à ces âmes, qui ne voudroient plus dans leur rets ».

Ces Outaouais, des Algonquiens, qui se trouvaient séparés des Montagnais, dans la vallée laurentienne, par les Iroquoiens, avaient, dit-on, enseigné l'art de la pêche à ces derniers. Marcel Moussette (1973, p. 41), dans un article fort bien documenté sur la pêche au filet maillant chez les Indiens de l'Est du Canada, démontre que le filet, don du Grand Lièvre en personne aux Outaouais, sert d'intermédiaire entre l'homme et le poisson, tout comme le tambour et le nibaman dans le cas des gibiers terrestres et est lui-même l'objet d'un culte éloquent, culte qui atteint, chez les Iroquoiens, surtout chez les Hurons, son paroxysme; ces derniers, allant jusqu'à marier les filets à de très jeunes vierges, leur évitant tout contact impur et surtout, les poissons répugnant à l'idée de destruction, les empêchant d'avoir, même visuellement, aucun contact avec la mort (Sagard, 1990, p. 271).

Illustration 10. Tshakapesh et le poisson avaleur



*Sa sœur tirant à elle par les cordons, contraignit le monstre
à revumir son frère...*

Source : E. Beatrix, 1954, p. 16

Il est curieux de noter, encore une fois, que les Montagnais, forts habiles à tresser leurs raquettes, ne fabriquaient pas de filets⁷⁸. Bien que la matière première, le chanvre, ne croisse pas naturellement sous nos latitudes, ces derniers auraient pu utiliser, comme le faisaient les Chipewyans, ainsi le rappelle Samuel Hearne (cité par Moussette, 1973, p. 56), le même cuir,

⁷⁸N. Clermont (1986, p. 21) note lui aussi cette probable absence du « filet droit » chez les Micmacs, à la période du contact.

provenant du caribou. Il n'en est rien. Ces filets, les Montagnais les obtenaient des Hurons, tout comme les Attikameks. En visite au lac Saint-Jean, le père Dequen se voit offrir par ses hôtes de la viande séchée en guise de nourriture, car disaient les Kakouchacks, « nous n'avons point de rets » (R. J., 1647). Sur la Côte-Nord, les Indiens se trouvent riches quand ils en ont un. Il appert de tout ceci que les Montagnais, pour qui la chasse était leur plaisir et leur vie, même s'ils consommaient occasionnellement du poisson, étaient, pour des raisons transcendantes, plutôt réticents à le faire. Comment comprendre, autrement, que de petites populations, fréquentant soit le grand fleuve, comme ceux de la Côte-Nord, Papinichois, Oumamiouais ou Betsiamites, ou encore, soit un plan d'eau, comme les Mistassins ou les Kakouchacks aient pu, chaque hiver, risquer la famine en poursuivant le gibier terrestre? Et même quand ils attrapaient du poisson, leurs techniques, nasses pour l'anguille⁷⁹, harpons pour le saumon, facines pour la truite⁸⁰, ne sont-elles pas celles de la chasse? On harponne le poisson, comme on tue à la lance élan et caribous; nasses et facines rappellent les enclos, décrits par Napoléon Comeau (1945, p. 139), pour arrêter les hardes de caribous. Comment alors ne pas pouvoir penser que les Montagnais, plutôt que le pêcher, chassaient le poisson, lequel ne devient qu'un aliment tout à fait secondaire, un pis-aller, un aliment de carême⁸¹ dont la plupart du temps, en fait, il revenait aux femmes de collecter? Pour les informateurs de Speck (1935), la vraie nourriture (*real meat*), c'était la viande. La meilleure, c'était celle de l'ours, la « viande noire ».

8.2 Le feu de Tshakapesh.

On se souvient qu'après avoir disposé de l'Ours cannibale, Tshakapesh et sa soeur en firent festin. L'occasion de cette chasse mémorable donne à Savard de faire voir comment le héros se conforme ou, selon le point de vue que l'on veut faire valoir, initie les rites montagnais de la chasse et plus tard, en combattant géants et femme cannibale, ceux de l'alliance matrimoniale, fixant dès lors des règles qui, inextricablement liées au système économique et social des Montagnais, allaient, au quotidien, fortement teinter leur culture. Or, ce type de lecture, au demeurant tout à fait orthodoxe, évacue trop souvent du domaine culturel ce que les

⁷⁹Non consommée au Lac-Saint-Jean, selon Speck (1935).

⁸⁰Dont on ne trouve pas trace au Lac-Saint-Jean; bien que cette technique (barrages en pierre) ait été très populaire chez les Inuits et leurs voisins, tant Cris que « Naskapis ».

⁸¹Il faut réfléchir ici, à la double relation entre le poisson et la mort. Dans un cas, il évite la famine (Bouchard, 1977) dans l'autre, il devient le lieu temporaire entre la vie et la mort. Or, il semble que chez les bandes côtières, cette restriction s'appliquait surtout aux poissons d'eau salée alors que la consommation de certains anadromes comme le saumon, la truite de mer, le capelan, était jugée justifiable, parce que purifiée par leur séjour en eau douce. Peut-on s'interroger pourquoi les Micmacs et les Malécites n'ont pas développé plus d'habileté à exploiter les incroyables « stocks » de poissons côtiers comme la morue (C. A., Martijn, *Les Micmacs et la mer*, 1986). Penser aussi à ces Indiens des Plaines, Pieds-Noir, Crows et Comanches, pour qui le poisson était un aliment tabou (Capps, 1978, p. 100).

adeptes de la *New archeology* américaine appellent le « sous-système technologique » (Binford, 1972). De plus, nous rappellent Marcel Mauss et Lévi-Strauss, le fait social est « total » et tout effort d'interprétation d'une culture ne peut s'opérer qu'en juxtaposant, en perspective, tous les aspects qui y sont reliés. C'est bien ainsi que les découvertes archéologiques doivent s'intégrer au savoir anthropologique, les deux disciplines, en vérité, n'en formant qu'une seule. C'est sur cette allure que, naturellement, parlant de « chevauchement », nous entendons, au petit trot, comme dans un manège, tourner au tour du pot de Tshakapesh. Rien d'étonnant puisque toute la démonstration des *Mythologiques*, depuis les thèmes *du Cru et du Cuit* (1964), du *Miel aux cendres* (1967), de *l'origine des manières de tables* (1968), jusqu'à *l'Homme nu* (1971) procède, car il s'agit bien ici de procès, du passage de la nature à la culture, via la cuisine, aux échanges sociaux et aux échanges économiques.

« Labourage et pasturage » fait-on dire à Sully, « sont les mamelles de la France ». Le bon roi Henri IV, « sa poule au pot », chez nous, « du poulet tous les dimanches », évoquent, faut-il le dire, l'image de la cuisine familiale, celle de l'âtre, de la cuisinière, d'où mijotant à petit feu, s'échappent des marmites des arômes prometteurs. À cette cuisine casanière s'oppose celle où, en plein air, sur la braise, on fait rôtir les viandes, dégustées souvent à peine cuites, à l'image pense-t-on de ces primitifs qui, connaissant tout de même le bon usage du feu de cuisine, n'en connaissent qu'une modalité. L'analyse lévi-straussienne, infiniment plus complexe et plus riche que celle que nous allons entreprendre, la nôtre en constituant un simple épitomé, nous en livre tous les secrets.

De tous les arts de la civilisation accordés aux humains par les démiurges, nous savons que le feu de cuisine est premier. Rien n'était plus évident, lors des multiples expéditions archéologiques auxquelles nous avons participé, que de découvrir des traces d'occupation humaine à travers des indices telles les *pierres éclatées* (nous soulignons), souvent noircies ou rougies par leur contact aux braises incandescentes, contact suivi souvent par leur immersion dans l'eau froide. Les plus grosses de ces pierres étaient souvent disposées à la manière d'un cercle, au centre duquel, invariablement, on trouvait des traces de combustion⁸², charbons et débris de cuisine, tandis que d'autres, plus petites, gisaient çà et là autour du même foyer.

Mais les plus recherchées de ces pierres éclatées étaient celles qui, issues de matériaux plus nobles, silex divers, quartzites, ou calcédoines, indiquaient que là, l'Indien, pour un temps, avait vécu. S'accompagnant de débris de taille, éclats divers ou nucléus, des outils oubliés ou

⁸²Sauf dans les tentes à sueries.

perdus, dont la matière première, la morphologie et la stylistique révélaient l'origine et la fonction présumée, gisaient ça et là. Ces artefacts, à travers un contexte matériel et écologique distinct, devenaient, à la manière d'idées concrétisées, des marqueurs culturels relativement bavards. Mais, de ces pierres éclatées, nous ne savions ou ne nous soucions peu de savoir l'enjeu.

Il faut retourner à la *Potière Jalouse* pour comprendre les incidences cosmiques de cet enjeu, car ce n'est pas tout d'avoir identifié des zoèmes, encore faut-il en faire voir les exploits d'une façon concrète. Cette fois, en plus d'excréments, il sera question de pierres éclatées, de tonnerre et de feu, enfin domestiqué. Revenons aux mythes fondateurs : nous saisirons aisément. Si, nous dit Lévi-Strauss (1985, p. 168), les comètes, éclairs en boules et autres météores ignés tiennent une place importante dans cette région de l'Amérique (du Sud), « cet ensemble est aussi présent en Amérique du Nord ». On le sait, le combat qui oppose Carcajou et l'Ours a pour enjeu le feu de cuisine, mais ultérieurement, c'est Tshakapesh qui, en tant que médiateur le transmet aux humains, car d'un monde où l'on ne se nourrissait que de végétaux⁸³, on se retrouve dans un monde où les bonnes manières de table sont établies : la viande dorénavant, sera cuite. Si les Hurons et les Ojibwas font grand cas dans leurs mythes, d'Oiseau Tonnerre et de Météores, les mythes montagnais que nous avons cités semblent plus discrets. Il n'en est rien. Tshakapesh, avant d'abattre l'Ours cannibale et de le morceler, s'imposant comme le maître de l'univers, veut démontrer sa puissance. De son arc, fait d'un mélèze entier, il décoche une flèche qui pulvérise l'arbre vers lequel il l'avait dirigée. De la suivante, pointée sur un rocher, il le fait voler en éclats, la troisième abat l'Ours. Cette séquence, bois pulvérisé, roche éclatée et Ours abattu, conduit encore une fois au feu de cuisine dont l'Ours était le dépositaire. Quant à Carcajou, l'un des épisodes, cité par Savard (1971, p. 64), résume bien comment encore une fois il « se met dans le trouble » en défiant une grosse roche qu'il croyait voir marcher alors que celle-ci prétendait être immobile. Outrée, la roche poursuit Carcajou qui, épuisé, se retrouva écrasé sous elle. Incapable de se libérer, il fit appel à ses frères, « Jeunes frères, orages de tonnerre et d'éclairs, la roche est assise sur moi ». Secourables, ces derniers, firent *éclater la roche*, mais conscients de sa stupidité voulurent lui donner une leçon. « Il ne faut pas le blesser, contentons-nous de lui enlever sa chemise sans briser sa peau ». Ainsi Carcajou, non plus maître du feu terrestre que du feu céleste se retrouve sans chemise, ni nourriture, ni chauffé.

⁸³Champignons, bleuets, écorces d'arbres.

Les Montagnais, disait Le Jeune, utilisaient un fusil⁸⁴ fait de « deux pierres de mines (R. J., 1634, p. 24) qu'ils battaient ensemble » pour allumer leurs feux. Le même connaissait aussi, par ouï-dire, la méthode par friction, laquelle, disait-il, est surtout utilisée par les Hurons. Bien qu'il parle aussi de pierres sortilèges... « Qui rendent les hommes heureux » rien ne nous permet de relier maintenant ces dernières à quelque fonction que ce soit. Cependant, trois Pères se rendant en pays Agnier (Mohawk) - Ceux du silex -, notent à l'entrée du lac Saint-Sacrement (Champlain) (R. J., 1668, p. 5) :

« Nous nous arrêstames tous à cet endroit, sans en savoir la cause, sinon quand nous vismes nos Sauvages ramasser sur le bord de l'eau des pierres à fusil presque toutes taillées. Nous ne fismes point pour lors de réflexions à cela; mais depuis nous en avons sceu le mystère, car nos Iroquois nous ont dit qu'ils ne manquent jamais de s'arrêter à cet endroit pour rendre hommage à une nation d'hommes invisibles, qui habitent là dans le fond de l'eau, et s'occupent à préparer des pierres à fusil, presque toutes taillées aux passants pourvue qu'ils leur rendent leurs devoirs en leur présentant du pétun ».

Et disent les Pères, les Iroquois racontent cette fable fort sérieusement, craignant le grand bruit que fait le Capitaine de ces hommes, se jettant à l'eau « pour entrer en son Palais » et trouvant l'occasion de ce conte si ridicule, les Pères, de leurs opinions, croyaient que c'était les vagues du lac qui poussaient sur « ce rivage quantité de pierres dures et propres à faire du feu ».

Quatre ans plus tard, le père Charles Albanel, en route vers la baie d'Hudson, vogant sur ce grand lac des Mistassiniens et apercevant au loin une « éminence de terre », demanda à ces guides :

« Si c'estoit vers cet endroit qu'il fallait aller? » « Tais-toy, me dit notre guide, si tu ne veux point périr ». « Les Sauvages de toutes ces contrées s'imaginent que quiconque veut traverser ce Lac se doit soigneusement garder de la curiosité de regarder cette route, et principalement le lieu où l'on doit aborder, son seul aspect, disent-ils, cause l'agitation des eaux, et forme des tempestes qui font transir de frayeur les plus assurez » (R. J., 1672, p. 49).

Cette « éminence », probablement la « Colline Blanche », abritant cet « Antre de Marbre blanc », sera décrite par le père Laure (1726). Ce marbre blanc, ce fameux quartzite de

⁸⁴Ne pas confondre avec arme à feu. Dans les *Relations* on dit « arquebuse ». Sur ce sujet, voir Moussette (1975). Au Lac-Saint-Jean, on dit encore « batte-feu ».

Mistassini est, on le sait, l'une des principales matières premières servant en région à fabriquer des outils lithiques.

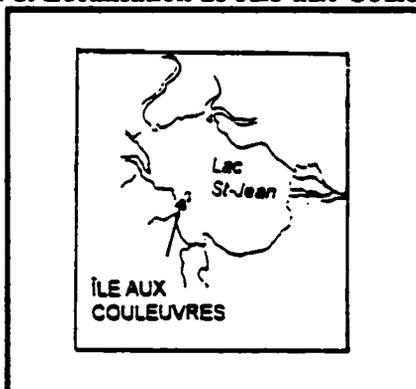
Au lac Supérieur « Les sauvages respectent ce lac comme une Divinité », « et lui font des sacrifices » rapporte le père Claude Allouëz (R. J., 1667, p. 8), notant que l'on trouve au fond de ce lac des pièces de cuivre toutes formées.

« J'en ay veu plusieurs fois entre les mains des Sauvages, et comme ils sont superstitieux, ils les gardent comme autant de divinités, ou comme des présents que les dieux qui sont au fond de l'eau leur ont fait pour être la cause de leur bonheur ⁸⁵ » (nous soulignons). Plus loin, il ajoute, « Ils disent aussi que les petites pierres de cuivre, qu'ils trouvent au fond de l'eau, dans le Lac ou dans les Rivières qui s'y déchargent, sont les richesses des dieux, qui habitent dans le fond de la terre ».

Ainsi les pierres à feu, les minéraux rares qui servent aussi (et surtout) à fabriquer des outils, sont-ils nantis, comme cadeaux des dieux, de la même essence surnaturelle. Et leur provenance souvent sub-aquatique et leur fonction, toujours reliée au feu de cuisine soit comme déclencheur de ce feu, soit comme intermédiaires, couteaux, pointes de flèches, etc., servant à pourvoir ce feu de bonnes viandes, font que ces pierres à feu se retrouvent sur la même trajectoire que Tshakapesh, soit l'axe eau - terre - ciel. Prenons note. (Il conviendrait aussi de noter, de suite, que les fameux « WAMPUMS », ces porcelaines si chargées de messages divers provenaient aussi du fond des eaux).

8.3 La légende de l'Île-aux-Couleuvres (Carte 8).

Carte 8. Localisation de l'Île-aux-Couleuvres



⁸⁵ Il s'agirait donc de ces « fameuses pierres sortilèges qui rendent les hommes heureux ». Voir Lévi-Strauss (1979, p. 34), *La voie des Masques - sur les cuivres de la côte ouest - la métallurgie - originaire des Grands Lacs - Rend les hommes riches et chanceux.*

Il existe un lieu, au Lac-Saint-Jean où la tradition populaire, autant franco-canadienne qu'amérindienne, peut faire le meilleur abrégé de ce qui précède. Ce lieu, c'est bien l'île « Manitou Ministuki »⁸⁶, littéralement l'île du Mauvais esprit, comme la nommaient encore les Montagnais du Lac-Saint-Jean à l'aube de la pénétration blanche. Ce lieu mérite que l'on s'y arrête, car ici, la légende rejoint tout à fait le mythe.

Un mythe, dit Lévi-Strauss, se superpose toujours à d'autres mythes. Or, cette superposition prend au Lac-Saint-Jean une dimension autant temporelle que spatiale et peut aussi illustrer comment, par longueur de temps, une structure sémantique en vient à modifier son contenu, tel que le narre un informateur, tout en conservant exactement tous les éléments qui, à l'origine, faisaient sa signification. Parlant de longueur de temps, il est utile de souligner que les Montagnais du Lac-Saint-Jean semblaient, au début des années 1960, avoir tout oublié de leurs anciens outils de pierre. C'est donc dire de ce qui suit que la structure annoncée plus haut, elle, a résisté à l'usure du temps.

A peu près tout le monde sait, au Lac-Saint-Jean, qu'un saint missionnaire, autrefois, voulant libérer la nation montagnaise des fléaux qui l'accablaient, ordonna aux démons (sous l'apparence du serpent) de laisser les Montagnais tranquilles. À cet effet, il les exila sur l'île du Manitou où, de tout temps, les Montagnais jamais n'osaient aborder. Ce qui est, en gros, ce que dit la tradition populaire. Allons plus loin. En 1939, un certain Jean Viez⁸⁷ rapporte que la légende est beaucoup plus complexe. L'auteur la tenait d'un vieux trappeur qui l'avait entendue de la bouche de Charles Garipi lequel, Métis montagnais, l'accompagnait lors d'une tournée des postes de traite du Lac-Saint-Jean, à l'époque où le commis Murdock avait charge du poste de Métabetchouan⁸⁸ (nous résumons).

Avant de se rendre à Ashuapmouchouan, les voyageurs, partis de Métabetchouan, longeaient la pointe de la Traverse vers le large lorsque, « La tempête nous prend juste comme on arrivait vis-à-vis l'Île-aux-Couleuvres », terrifié, le trappeur veut aborder sur l'île; Garipi refuse; le trappeur insiste; Garipi l'assomme pour se réfugier plus tard à l'embouchure de la rivière Ouiatchouanish. Ce n'est que le lendemain que le trappeur s'éveille et demande des

⁸⁶La première mention de ce lieu date de 1690. Voir Larouche (*Second Registre de Tadoussac*, 1972, p. 144), où l'on parle d'une pêche de 1 500 poissons dans l'Anse vers l'Isle de Manitouak.

⁸⁷La légende a été aussi reproduite à deux reprises dans la revue *Saguenayensia*, (sans auteur), mi-août 1975, vol. 17, nos. 3-4, et Marcel Leblanc, janvier-mars 1995, vol. 37, no. 1, p. 3. Jean Viez est probablement un pseudonyme de Mgr. Victor Tremblay.

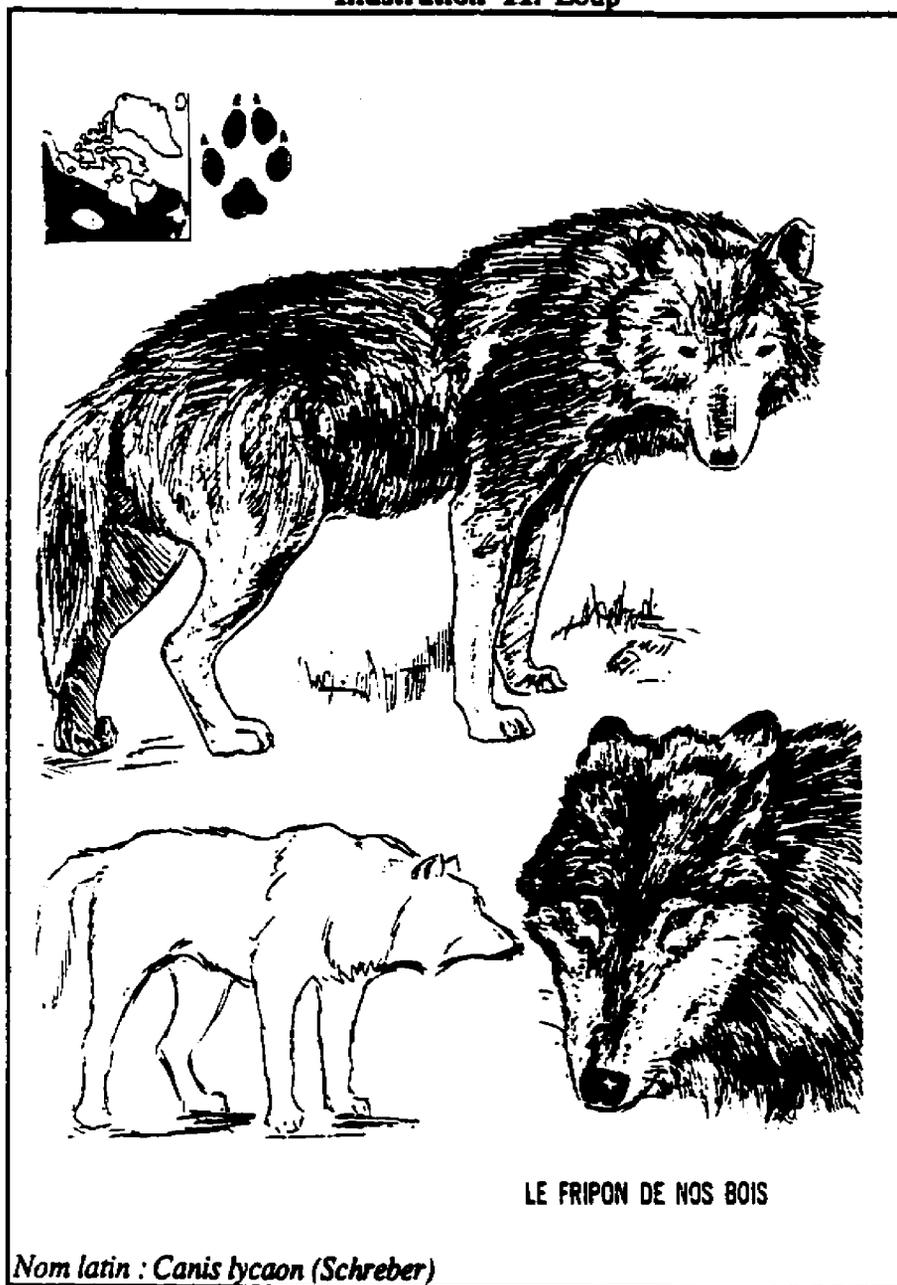
⁸⁸Les noms et les lieux sont authentiques.

explications à son guide, « Qu'est-ce qu'elle a de si terrible, l'île? » D'abord réticent, Garipi lui fait promettre de ne jamais répéter ce qu'il va lui raconter :

Quand le Créateur eut organisé le monde, il fit plusieurs sortes d'animaux : ours, castors, etc. Mais il en fit un plus parfait que les autres, pas trop gros, « mais terriblement fort, souple comme un chat, les yeux vifs comme un lynx, nageant comme un poisson, marchant aussi bien sur deux pattes que sur quatre, et avec ça intelligent, fin comme un homme : un animal accompli ». « Seulement il est arrivé que cet animal-là s'est mis à abuser de sa supériorité [...] ». « Il dévastait les autres animaux à plaisir, sans besoins, *surtout les castors* (nous soulignons) par *jalousie* [...] ». Enfin, il leur faisait toutes sortes de mal, à tel point que le pays se dépeuplait de bêtes. Outré, le Grand-Esprit se dit, « Je lui en ai trop donné celui-là, je vas lui en ôter », et d'équarrir le beau, lui enlevant du coup la « moitié de la cervelle » « du dos, de la queue ». De cette tranche, il fit le renard, avec d'autres, la ouananiche, le brochet. Sous le ventre, une tranche coupée en deux, la martre et le vison. « Sans génie, malavenant, gourde, pas fort », la pauvre bête, devenue la risée et le souffre douleur des autres animaux, se voyait si démunie, qu'elle voulut se détruire. Mais, pris de pitié, le Grand-Esprit se ravisa. « Il l'a pris, et lui a enlevé les *chanfreins* (souligné par Viez) pour le déséquarrir. Il l'a poilé un peu et en a fait un loup (Illustration 11). Avec les retailles, le Grand-Esprit fit les couleuvres. C'est comme ça que les couleuvres ont commencé ». Or tout ceci, précise Garipi, se déroulait à l'époque où les Sauvages n'étaient pas convertis. Arrivent alors les missionnaires qui racontent le Paradis Terrestre, la tentation, le Serpent, l'arbre, la faute originelle. « Ça fait que les couleuvres sont devenues l'image du diable ». « C'est venu que quand les sauvages trouvaient des couleuvres, ils les tuaient tout de suite allant même jusqu'à aller camper ailleurs ».

S'inscrit ici l'épisode du saint missionnaire. « Le Père leur a bien dit que c'étaient des animaux ordinaires et seulement l'image du diable, mais que pour leur rendre service, il allait les chasser ». Plus tard, ajoute Garipi, l'île en était toute couverte, des milliers d'entre elles, s'entrelaçant, faisaient les sentinelles car, au milieu de l'île, « il y avait un beau jardin de poires que les sauvages autrefois avaient coutume d'aller récolter ». Les couleuvres gardaient ces poires, mais elle n'avaient pas la permission d'y toucher. « Il paraît que le premier sauvage qui a découvert ça a eu tellement peur qu'il en est devenu fou ». Or, continue Garipi, après la mort des Pères, « il a été un temps que les Montagnais ont été sans missionnaires ». Même si de temps en temps il y avait des prêtres qui venaient, par charité, « ils ne savaient même pas parler montagnais! » Quant aux commis du Poste, des Anglais ou des Écossais protestants, « ils ne forçaient pas pour que les sauvages profitent de ces missionnaires ». « Ça fait que les sauvages se sont mis à se négliger ». « Il s'est produit toutes sortes de désordres : la boisson et tous les

Illustration 11. Loup



Source: St-Denys J. Duchesnay et R. Dumais, 1969, p. 69

vices », certains Montagnais allant se mettre « Protestants ». « Ça fait que pour punir les sauvages et leur donner un avertissement, le bon Dieu a laissé sortir les Couleuvres [...] on en trouve partout ». « Dans l'île, il n'y en a plus une seule. Seulement on trouve des peaux partout, comme preuve de leur présence autrefois. Là-dessus, le trappeur retourna à Garipi » : pourquoi avoir tant peur d'y aller s'il n'y a plus de couleuvres? Garipi lui répond :

« C'est pas à cause des couleuvres : C'est parce que c'est l'île du diable : La roche de l'île est toute brûlée. Il n'y a rien que le diable qui brûle la roche comme ça [...]. Le chef des couleuvres, c'était lui. L'île du Manitou-Ministuki est maudite. Jamais tu verras les sauvages aller là. On périrait plutôt [...] ».

Conte, légende, mythe : entre les trois, dit Lévi-Strauss, il n'y a pas de différence de nature, mais bien de degré. La légende de l'Île-aux-Couleuvres le démontre parfaitement, car sa structure, intégrant à la lettre le processus de superposition des mythes rend compte, ici, de comment les Montagnais ont pu concilier mythes autochtones et mythes chrétiens. Cet animal jaloux et malfaisant, qui se fait « organiser le portrait » par le Grand-Esprit, impossible de ne pas y voir un doublet de Carcajou⁸⁹ lui-même, dans ses oeuvres et dans ses pompes - copie de ce Lucifer biblique porteur de lumière, lui aussi « Viré au mal » tel que sûrement l'enseignaient les jésuites. Ainsi, la diachronie, plutôt que de détruire la structure ici, l'aurait, par syncrétisme, superposée. Même phénomène dans le lointain Labrador où, nous dit Turner (1979), les Nénénots (Naskapis), nouveaux chrétiens, capturant un carcajou vivant, lui faisaient mille souffrances avant de le tuer. Or la couleuvre et le serpent avaient, si l'on peut dire, la chance de partager un champ sémantique, à peu près identique dans l'Ancien et le Nouveau-Monde. Quant aux autres détails de la légende, ils collent, on ne peut mieux, à la réalité historique : tel l'épisode des Montagnais laissés sans missionnaire, les noms des commis, et même celui du narrateur. Mais l'île? Pourquoi?

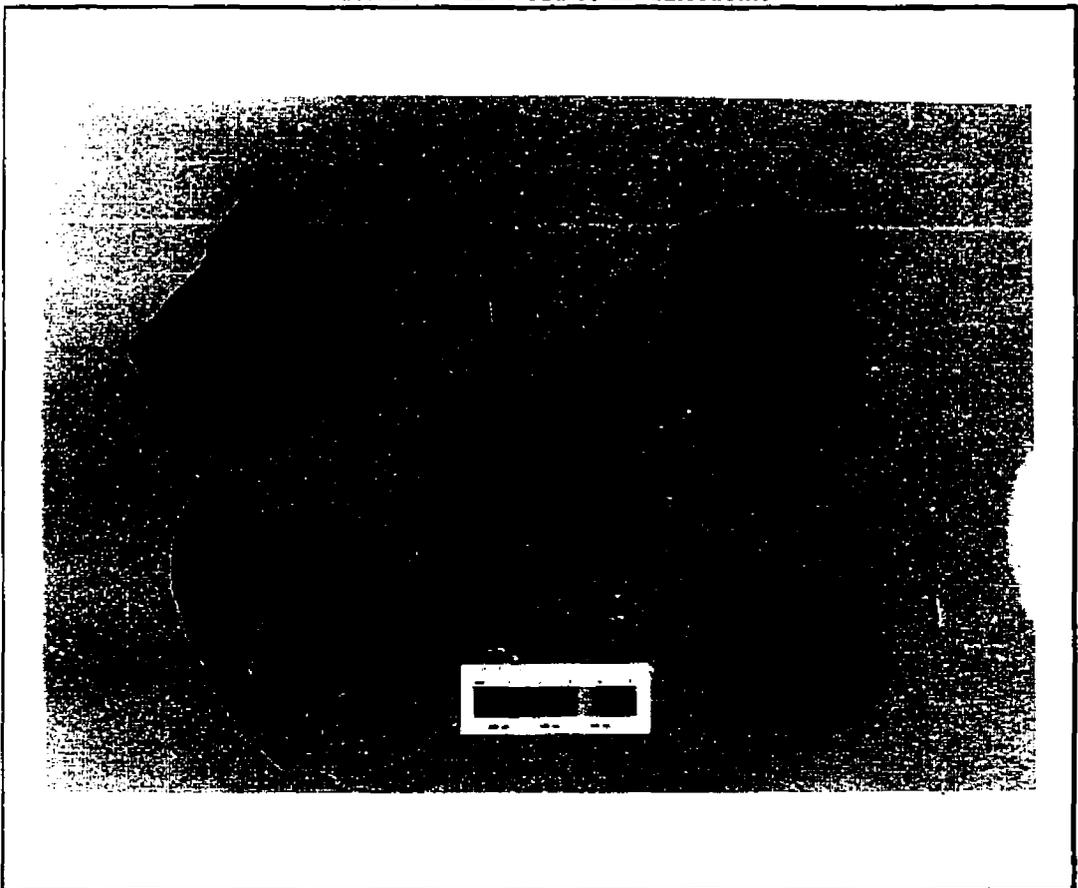
Au début des années 1960, un archéologue amateur, Joseph-Henri Fortin de Lac-à-la-Croix, bleuet pure laine s'il en fut un, entreprit de faire le relevé des sites préhistoriques montagnais disséminés autour du lac Saint-Jean. Très tôt, il se rendit compte que les Montagnais utilisaient, pour se fabriquer des outils, entre autres matériaux, un certain type de pierre siliceuse qu'il identifia comme étant de la calcédoine⁹⁰. Ayant ouï-dire qu'un citoyen de Roberval, le notaire Cirnon, avait signalé la présence de nodules de ce matériel, aux basses eaux, près des rives de l'Île-aux-Couleuvres, il voulut s'y rendre, mais en fut empêché par la fureur des eaux. Dépités (l'auteur l'accompagnait), nous explorâmes avec beaucoup d'attention la pointe de la Traverse (pointe de Chambord) où nombre de sites archéologiques étaient littéralement pavés de ces nodules que les Montagnais avaient rompus, ne sélectionnant que ceux dont il était possible de tirer des pièces intéressantes, laissant quantité de débris sur place.

⁸⁹Le loup comme bon doublet de Carcajou. Voir chapitre XIV.

⁹⁰Certains parlent de « chert ».

Beaucoup plus tard, une équipe de l'UQAC (l'auteur en était) accosta sur l'île. Près des rives, quantité de nodules de calcédoine, sur l'île où, logiquement, nous aurions dû retrouver nombre d'ateliers de taille, presque rien, excepté, il est véridique, des peaux de couleuvres, des roches qui ont l'air toutes brûlées (quant on sait les conditions géologiques nécessaires à la formation de nodules de silex, on ne s'en étonne guère) et, malédiction, de l'herbe à puce : sacré Carcajou! Combat cosmique que celui pour le feu de cuisine. Dans la *Potière Jalouse*, Lévi-Strauss rapporte que si le Paresseux laisse tomber ses excréments du haut d'un arbre, ceux-ci, arrivant au sol, tels des météores, le perforent de part en part. Animal avisé, le Paresseux s'exécute toujours à terre pour éviter une telle catastrophe. Quoi qu'il en soit, étrangement, rien ne ressemble plus à des excréments pétrifiés que ces nodules de calcédoine (Illustration 12). Serait-ce ceux du diable ou ceux du Grand-Esprit? *Quien sabe?*

Illustration 12. Nodules de Calcédoine

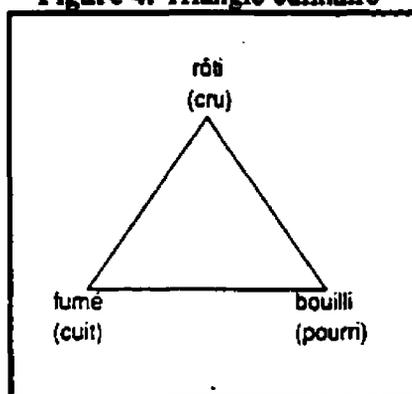


Source : David Lebianc

8.4 La chaudière de Tshakapesh.

En fin du XIX^e siècle, un distingué torontois, le professeur Loudon, entreprit une expédition afin d'éclaircir une fois pour toute « le mystère du lac Mistassini », non pas pour y retrouver ces fameuses pierres à feu, mais plutôt pour en vérifier l'étendue exacte. Or, en cours de route, ce gentleman voulut déguster un doré cuit à la « sauvage » (Gagnon, 1925), rôti sur la braise. Ce qu'il fit, tout en notant que ses guides montagnais, originaires du Lac-Saint-Jean, préféraient faire bouillir leurs poissons⁹¹. Ces préférences, qui relèvent du mode de cuisson des aliments, ont fait couler beaucoup d'encre depuis *l'origine des manières de table* (Lévi-Strauss, 1968, p. 411). Car, si pour les humains le passage de la nature à la culture s'opère de la consommation via le feu de cuisine, du cru au cuit, d'autres distinctions s'imposent d'elles-mêmes, à travers les espaces intermédiaires de ces deux pôles : du simple au complexe, par l'ajout de l'eau - du feu - de la fumée, comme intermédiaires, fixant les trois sommets de ce fameux triangle culinaire (Figure 4).

Figure 4. Triangle culinaire



Bien plus que l'anecdote de Loudon, la lecture des *Relations des Jésuites* met en évidence que, de ces catégories, les Montagnais, de même qu'un large pan des cultures américaines, allaient en privilégier deux; celles du bouilli et du fumé, lesquelles, selon les circonstances de leur vie nomade, illustrent autant la notion de « choix culturel » à travers des perspectives, tantôt transcendantales, tantôt empiriques. Or, il ressort que le sens commun dicte ici des paramètres dont on doit absolument tenir compte. Quiconque a voyagé à pied, en raquette, en canot, à travers la forêt boréale, connaît l'impératif de voyager léger. À cet égard, l'utilisation du canot d'écorce, de contenants du même matériel, soit pour fins culinaires ou d'habitations (une cabane d'écorce « contient » des humains) n'étonne personne; les

⁹¹Ce que rapporte aussi P. Provencher (1970, p. 33).

septentrionaux de l'Amérique, d'Est en Ouest, tirant parti de cet autre cadeau des dieux, le bouleau blanc⁹², qui fournissait aussi un bois de qualité, utile pour la fabrication du toboggan et d'autres ustensiles. Mais voyager signifie surtout se nourrir et là, l'impératif alimentaire est, toujours sur le plan empirique, tout aussi révélateur.

On sait le dégoût du père Le Jeune pour les manières de table des Montagnais. Il est remarquable d'ailleurs que cet ascète, pour qui l'axiome bien connu du « manger pour vivre » était la règle, eût bien voulu que sa soutane ait été consommable, car, hibernant avec les Montagnais, en 1633, il dut lui aussi se plier aux conditions du nomadisme, mais s'affamant lui-même avant la famine, il ne put compléter son hivernement. Ce jésuite, dont la condition, en France, était d'être nourri par d'autres et qui dénonçait les Montagnais comme piètres « gibboyeurs » et pauvres ménagers, imprévoyants et gaspilleurs, fait bien voir l'écart culturel entre deux mondes : celui des mamelles de Sully et celui du contrat qui liait Montagnais et animaux. Ne connaissant pas les termes de ce contrat, Le Jeune n'en percevait que le négatif, car, enfin, sur le plan empirique, ce qu'il identifiait comme du gaspillage et de l'imprévoyance se révèle n'être que le moyen le plus économique pour un nomade de stocker des aliments : les transformer en graisse, en protéines, en énergie⁹³. Graisse utile quand le gibier se fait rare, permettant, sans trop faiblir, de poursuivre à la course, pendant deux ou trois jours sans manger, élans ou caribous. Énergie nécessaire en milieu boréal où le froid, à lui seul, exige une grande part de ces réserves. Si les sédentaires que nous sommes peuvent se contenter d'ingérer 2 000 à 3 000 calories par jour et ainsi garder la taille mannequin tout en effectuant, bien au chaud, des tâches productives, il faut comprendre qu'à la limite, il faille doubler ou tripler ce chiffre pour être à l'aise si l'on veut se prêter aux mêmes conditions de vie que celles des nomades. Quant au mode de cuisson, le bouilli et le fumé, si la première, sur le plan de l'économie, permet de ne rien perdre de ces précieuses graisses - la même technique offrant à la fois, la viande et le breuvage - la seconde permettait de stocker pour plusieurs mois de précieuses réserves, utiles lors du retour au « rendez-vous » de printemps, ou tout simplement conservées pour des festins ultérieurs.

Jusque-là, point de mystère. Allons plus loin, derrière les mythes toujours. On sait que les démiurges ont pour fonction de transmettre aux humains les arts de la civilisation. Or, chez

⁹²Les imperfections de l'écorce étant un « cadeau » de Carcajou.

⁹³À cet égard, l'anecdote suivante est révélatrice. Vers 1875, nous racontait J.-H. Fortin, une famille de colons d'Hébertville s'était liée d'amitié avec une Montagnaise, laquelle venait régulièrement à la ferme chercher du lait pour ses enfants. Or, conversant avec la fermière, elle dégustait son lait, à petits traits. Étonnée, cette dernière l'avertissait, « Madame, vos enfants n'auront plus de lait ». Et de répondre, plaçant sa main sur sa poitrine, « Ils boiront le lait là ».

les Hurons-Iroquois, peuples horticoles, la démiurge Aetansic tombe littéralement du ciel avec un « échantillon » complet, sur le plan technique, de l'équipement nécessaire aux populations qui, en quelque sorte, se « néolithisent », qui, sur le plan de la subsistance, de chasseurs - pêcheurs - cueilleurs, deviennent agriculteurs. De cet équipement, (Lévi-Strauss, 1985, p. 185) « quelques fagots, un pilon et un mortier en réduction, un petit pot », retenons le pot pour un temps, car il est question ici de chaudière, donc de contenants propres à faire cuire des aliments. Ce pot en céramique, façonné de la glaise originelle, durci par l'action du feu, occupe, par rapport aux modes de cuisson, une position qu'il faut faire valoir. À ce chapitre, bien avant l'invention de la « cocotte pression », toutes les solutions envisageables ont été, pour ainsi dire testées à travers le monde, et celles retenues par des groupes particuliers méritent qu'on s'y arrête. Pour les besoins de notre démonstration, nous retiendrons celles qui, à l'échelle américaine, sont tout à fait représentatives.

8.5 Le four de Tshakapesh.

Pour déguster un doré « à la sauvage », il nous arrive encore, plutôt que de le faire rôtir aux braises, ou de le faire bouillir tout simplement, après l'avoir vidé, sans l'écailler, de l'enfourer, enveloppé d'écorces de bouleau, sous les cendres et le sable brûlants du feu de camp. Assaisonnement au goût, et hop! Un petit quart d'heure et le souper est prêt. Cette méthode de cuisson, bien connue de tous les Amérindiens du continent, relève de celle dite du « four-de-terre ». Toute expéditive qu'elle paraisse ici, la construction d'un véritable four-de-terre devient, ailleurs, quelque chose d'infiniment complexe, rappelant - est-il besoin de le dire - toute l'attention nécessaire à l'art, si difficile de la poterie. En fin des *Mythologiques*, Lévi-Strauss (1971, p. 555) en disserte longuement, démontrant que le four-de-terre, par sa présence ou son absence joue partout un rôle de pivot; *L'homme nu*, encore une fois, entre le ciel et la terre, entre la nature et la culture.

« Parmi toutes les techniques culinaires, la cuisson au four-de-terre apparaît donc comme celle qui manifeste, de la façon la plus prégnante, une homologie formelle et intime entre l'*infrastructure* et l'*idéologie*. Par la complexité souvent très grande de sa fabrication, son caractère fréquent d'entreprise collective, le savoir traditionnel et les soins qu'exige son bon fonctionnement, la lenteur du procès de cuisson qui s'étend parfois sur plusieurs jours, accompagné jusqu'au dernier moment d'une incertitude sur le résultat, rendue d'autant plus anxieuse que des quantités énormes de nourriture - représentant les provisions d'une ou de plusieurs familles, seul espoir pour elles de subsister jusqu'à la fin de l'hiver - lui sont irrémédiablement livrées, sur et même dans la terre, le four atteste la présence et la puissance du feu; chaque fois qu'on l'allume, il commémore avec majesté le conflit initial, image

anticipée de tous ceux qui suivirent, et qui eut la conquête du feu pour résultat. C'est donc une technique qui reste étroitement liée à une mythologie héroïque » (Lévi-Strauss, 1971, p. 557).

Cette fonction du four-de-terre, nous rappelle-t-il aussi, existait à l'état virtuel dans certains mythes, précédant ceux du dénicheur d'oiseaux. Les mythes montagnais n'y échappent pas. Quand Carcajou, maître de l'eau - il provoque et répare le déluge - en vient pratiquement à s'auto-cuire, lorsque, ayant trop consommé de « tripes de roche »⁹⁴, il se met à péter tellement fort que le bruit éloignant le gibier, il en vint à se boucher l'anus à l'aide d'une pierre brûlante, pour le faire taire, allant plus loin, jusqu'à manger la croûte qui s'y était formée (Savard, 1971, p. 68). Ce motif d'un personnage qui s'incorpore une pierre rougie au feu est fréquent, lui aussi en Amérique et présente, à l'instar du four-de-terre, une image renversée de ce dernier. Tshakapesh, lui, utilisera la bonne méthode, quand avant d'aller combattre l'ours, nous dit un des narrateurs, John Peastitute, il avertit sa soeur qu'il allait se construire une « tente à suerie » (Savard, 1985, p. 252). Cette tente, plutôt que de la recouvrir de peaux d'animaux, avait un dôme de terre, sans doute de l'argile, puisque, voulant en sortir, Tshakapesh dût demander à sa soeur, « Soeur, casse la tente, casse-là ». Le même narrateur précise que si Tshakapesh était petit avant d'y entrer⁹⁵, « il était grand maintenant », détail qui prendra bientôt toute son importance. Il y a plus. D'autres aventures précisent qu'en situation de danger Tshakapesh se retrouve protégé sous une sorte de « bouclier de pierre » duquel il s'échappe pour vaincre ses ennemis. Le père Le Jeune avait, en son temps, déjà assimilé tente à suerie et four à cuisson. Il raconte, « Ils plantent des bastons en terre faisant une espèce de petit tabernacle fort bas qu'ils entourent et couvrent de peaux, de robes, de couvertures. Ils mettent dans *ce four* (nous soulignons) quantité de grosses pierres qu'ils ont fait chauffer et rougir dans un bon feu, puis se glissent tout nus dans ces estuves » (R. J., 1634, pp. 19-20).

Récapitulons : partant de ce cadeau des dieux qu'est la poterie, chez les Iroquoiens, nous en sommes venus à démontrer que, chez les Montagnais, le four-de-terre, assimilable à la tente à suerie, a aussi rapport à la mort de l'ours cannibale, lequel, maître du feu de cuisine, se trouve au sein du triangle sémantique montagnais, en opposition avec Carcajou, maître des eaux. En schématisant, nous obtenons les chaînes sémantiques suivantes :

⁹⁴ « Il fallut s'accoutumer à manger vne certaine mousse qui naist sur les rochers; c'est vne espee de feuille en forme de coquille, qui est tousiours couuerte de chenilles et d'araignées, et qui estant bouillie, rend vn bouillon insipide, noir et gluant, qui sert plutost pour empescher de mourir, que pour faire viure » (R. J., 1667, p. 6). Pour en connaître les effets décapants, lire Provencher (1974, p. 72).

⁹⁵ Penser à l'ours, très petit à la naissance (250 gr.), mais qui grandit vite.

Four-de-terre → Tente à suerie → Feu de cuisine → Ours → Festin
 Carcajou → Élément liquide (Viande crue) → Absence de feu de cuisine → Famine

Superposant ces deux chaînes, il appert que la tente à suerie et élément liquide se retrouvent en position médiane entre la présence ou l'absence de feu de cuisine. Ici, les expériences grotesques de Carcajou qui, jouant avec le feu, ne parvint pas à en maîtriser le bon usage, s'opposent à celles de Tshakapesh, donnant aux humains la bonne « recette » pour y parvenir. Mais avant d'en faire voir toute la pertinence, il convient d'éclaircir un dernier point : celui de la chaudière, celle qu'utilisaient les Montagnais avant l'introduction du métal. Le Jeune, hivernant avec ceux-ci, note que ces derniers utilisaient une chaudière de cuivre (laiton)⁹⁶, mais il précise aussi qu'auparavant, les mêmes Montagnais se servaient d'un récipient d'écorce, rempli d'eau, dans lequel on plongeait, encore, des pierres rougies au feu, obtenant ainsi le moyen de faire cuire par ébullition les précieuses viandes. Or, nous rappelle Lévi-Strauss, via le triangle culinaire et les diverses modalités de cuisson, il n'y a que des différences de degrés, l'élément liquide jouant toujours son rôle de médiateur, tandis que les pierres, les mêmes qui procurent le feu, se retrouvent autant dans le four-de-terre que dans le contenant d'écorce. Suivons-le dans une discussion où, partant de l'usage de la poterie, ce que nous avons fait avec les Hurons-Iroquois, il fait bien voir que, sur l'axe terre - ciel, le même qui oppose les héros du combat cosmique initial, le four-de-terre et la poterie, sur cet axe, occupaient des positions qui sembleraient incompatibles. Il n'en est rien dit-il; tout comme Tshakapesh, qui, dans sa trajectoire est issu de la terre (du peuple souterrain), le four-de-terre est lui aussi, par rapport à ce monde, dans une position médiane, c'est-à-dire entre le sol et le sous-sol. Que la matière première de la céramique, la glaise, tirée elle aussi du sol, se retrouve, sous l'action du feu, sous forme de pot, contenant de la nourriture, entre terre et ciel, fait bien voir la logique de la pensée mythique car :

« Là où l'incompatibilité existe, elle n'affecte pas non plus la cuisson par ébullition, si celle-ci se fait dans des récipients en bois, en écorce, en vannerie imperméabilisée et où l'on immerge des pierres brûlantes. Comme pour le four, les pierres ou fragments de terre cuite fonctionnent alors à la façon d'appartenance de la nature et du feu, non de la nourriture et de la culture. Dans ce cas, tout ce passe donc comme si le four-de-terre était un opérateur inversant les valeurs respectives qu'on prête

⁹⁶Voir les travaux de J.-F. Moreau et R.G.V. Hancock (1999), à propos de l'utilisation des « retailles » de ces mêmes chaudrons.

ailleurs au rôti et au bouilli : car il représente une technique culinaire supérieure, à laquelle l'ébullition par des pierres chaudes s'apparente davantage que la cuisson à même les braises. Bien que cette dernière relève objectivement du rôtissage, le four-de-terre attire à lui, si l'on peut dire, l'autre technique, et il confère à cette forme particulière d'ébullition une primauté sur le rôtissage pur et simple ». (Lévi-Strauss, 1971, p. 554)

Que les Montagnais aient choisi le panier d'écorce comme réceptacle obligé de leurs opérations culinaires ne relève en rien d'une vision évolutionniste, car on le sait, de nombreux peuples algonquiens pratiquaient, à l'instar des Iroquoiens, l'art de la poterie. Revenant au côté pratique de la chose, ce choix, bien en accord avec la contrainte des nomades de voyager léger⁹⁷, on voit mal comment l'hiver des pots d'argile auraient pu résister au transport en toboggan, sans parler de leur poids, ce choix étant, au contraire, celui d'une cuisine culturelle, plutôt que naturelle.

Mais pourquoi tant insister sur ces données? Pourquoi d'un *primum vivere*⁹⁸, tout à fait trivial, perçu par Monsieur tout le monde comme un apriorisme grossier, tenter de soutirer tant de détails? Ce que nous dit encore Lévi-Strauss (1971, p. 546) :

« Or, il n'est pas besoin de faire appel à l'ethnographie pour s'assurer que la façon dont chacun mange est, de tous les comportements, celui que les hommes choisissent le plus volontiers pour affirmer leur originalité en face d'autrui. Le vulgaire juge d'abord un pays étranger à sa cuisine, et la survie de ce critère, jusque dans notre civilisation mécanique est bien pour convaincre, indépendamment de toute considération d'ordre biologique, qu'il exprime de manière très profonde les liens qui unissent tout individu à un milieu, un style de vie, une société ».

S'il est encore des leçons à tirer de la pensée sauvage, c'est ici que nous les entendrons; car c'est bien ce que nous avons voulu faire valoir, à la manière de ces Amérindiens qui, partant à la chasse, suivent pas à pas la démarche de Tshakapesh et qui, quittant ce monde, suivent aussi la trajectoire du héros.

⁹⁷Citant Lloyd Warner et ses travaux chez les Murngrin (1964, pp. 136-137), M. Sahlins (1976, p. 50) souligne comment le caractère « portatif » d'un objet est un critère décisif de sa valeur.

⁹⁸J. M. Auzias (1971, p. 66) souligne ce trait, rappelant comment Lévy-Bruhl (1922, p. 3) faisait « ses choux gras », en citant cet Esquimau qui aurait confié à Rasmussen, « Si la viande est en quantité suffisante, alors nous n'avons plus besoin de penser ».

CHAPITRE IX

PETIT TRAITÉ POUR LA BONNE CHASSE.

La mystique englobante de la chasse, comme sainte occupation (Speck, 1935, p. 10), comme le plaisir et la vie des Montagnais, rejoint tant d'autres pulsions si inhérentes au demi-carnassier que nous sommes encore, qu'à moins d'être disciple de Saint-Hubert, le code culturel lié aux comportements des chasseurs risque d'échapper à certains. Dans un monde artificiel où le clivage chasseur-anti-chasseur prend souvent l'allure d'une croisade, malgré toutes les bonnes intentions des uns et des autres, l'écart virtuel qui éloigne les protagonistes ne peut qu'aller s'agrandissant. À ce chapitre, la partie qui se joue entre le chasseur et sa proie est plus qu'un chassé-croisé pragmatique : je t'attrape et je te mange. À l'échelle européenne, il n'est qu'à se pencher sur le phénomène de la vénerie ou la chasse à courre (la chasse comme une noble occupation, ou l'occupation des nobles), ou encore à celui de la corrida, pour comprendre le caractère mystique de la discipline évoquée tout au long de ce chapitre.

9.1 Considérations générales.

La cynégétique est un art dont les éléments constitutifs s'articulent tant au sens strict que figuré, autour de la relation chasseur-gibier, relation dont les contours eux-mêmes peuvent être réduits à ceux d'une conjonction. Entrevue dans la perspective écologique propre aux Algonquiens, cette conjonction exige la mise en oeuvre, en sus d'une technologie appropriée et d'une connaissance on ne peut plus pointue des moeurs et de l'éthologie de la faune, de tout un appareil à la fois idéologique et social, à travers lequel *la distance* (nous soulignons) qui sépare le prédateur de sa proie tendra à être progressivement abolie, jusqu'à la conjonction désirée, laquelle pourra, à son tour, prendre le caractère d'une véritable fusion. Parce que cette thématique de la distance peut sembler primaire, il faut de suite l'envisager, encore une fois, à la manière de ceux qui regardent au loin, mais disposant de quelque appareil à grand angle.

Est-il nécessaire de souligner que dans l'ordre des êtres empiriques ou transcendants, le « désordre » introduit par la vision historique occidentale d'une mission civilisatrice, où la nature est l'antagoniste de la culture, s'opposait, terme à terme, au point de vue autochtone? À cet égard, il est amusant de constater que la trajectoire de Tshakapesh, émergeant de la Terre Mère, perdant certains de ses attributs purement « animaux » pour en venir à préfigurer l'homme du futur, anticipe, compte tenu de l'ancienneté du mythe, l'ensemble des constats darwiniens du XIX^e siècle. Pensée sauvage 101! Or, s'il est bien clair que la métaphysique occidentale place

l'homme au-dessus de la nature, autant par effet de création - d'émergence - que de téléologie - de finalité, ce premier rang l'investissant de « dominer la terre », la césure, ou la dichotomie, est beaucoup moins apparente à travers l'optique des sociétés de chasseurs dont certaines structures abolissent pratiquement cet écart. Parce que l'anthropologie comme science globale du phénomène humain appartient autant à « Monsieur tout le monde » qu'aux spécialistes, nous ferons appel ici à deux auteurs dont les opinions sont d'autant plus sereines parce que dénudées de tout jugement de valeur.

À travers l'éventail des documents sur l'ethnographie des Ilnus, l'oeuvre de Paul Provencher ne figure qu'à titre de source secondaire de documents iconographiques; ou encore, le consulte-t-on, comme nous avons pu le faire jadis, comme spécialiste des anciennes techniques de trappe des Montagnais de la rive nord du Saint-Laurent. Mais il y a plus, Provencher, de par sa profession d'ingénieur forestier, chargé de faire l'inventaire des forêts boréales de la Moyenne Côte-Nord, fit énormément de « terrain » entre 1930 et 1960, en compagnie de guides montagnais, de leurs familles, signalant à travers plusieurs travaux traitant d'abord de techniques traditionnelles, nombre d'informations pertinentes sur la faune, la flore, en sus des premiers habitants du pays. Ainsi, prendra-t-il la peine de nous avertir que les Montagnais qu'il a fréquentés ont une façon de concevoir le monde qui diffère considérablement de celle des Blancs (Provencher, 1969, p. 29) mais, pour qui la connaît, cette vision force l'admiration et le respect (Provencher, 1974, p. 69). De même, dans son essai autobiographique *Le dernier des coureurs des bois* consacre-t-il la première partie à reconstituer l'histoire de son ami et guide, le Montagnais Jos Savard, UAPISTAN pour les siens (La Martre). Là, les détails intéressent et rejoignent notre sujet. Non seulement y apprend-on que dès la naissance, un jeune Montagnais pouvait être, en quelque sorte « offert aux différents dieux des bêtes sauvages » (Provencher, 1974, p. 96), en l'occurrence le TSHEMENTO UAPISTAN - le maître (des Maîtres) - mais encore nous livre-t-il de multiples détails sur l'art culinaire « primitif », le tout s'étoffant de nombreuses réflexions sur la valeur nutritive de tel trait particulier, comme la consommation immédiate du sang chaud du caribou (Provencher, 1974, p. 47) et du fameux TUK-USHKASSEKE, les panses de caribou suries, dont les valeurs anti-scorbutiques auraient bien profité aux compagnons de Cartier et de Champlain.

Les remarques qui précèdent nous permettent déjà de dégager trois terrains où la distance s'amenuise : le premier, celui du mythe d'origine, de l'ordre des humains-animaux, le second, comme rite consacrant cet ordre, le troisième, comme lieu de la connaissance empirique, lieu de la fusion physique. Bien que l'anthropologie récente confirme qu'à l'échelle américaine cette perception ne fasse plus exception, car tels sont aussi les constats de P. Descola (1996, pp. 62-

69) quand il met en parallèle les aires ojibway et celles des Indiens d'Amazonie, mais il est intéressant d'aller, à rebours cette fois-ci, au-delà du détroit de Béring, aux confins de la Sibérie et de la Chine où le passionnant narré de Vladimir Arseniev (1978), officier du Tsar chargé de reconnaître en fin du XIX^e siècle l'Extrême-Orient russe, en particulier la région de l'Oussouri, renforce encore cette perception. À l'instar de Provencher, Arseniev adopte littéralement comme ami et guide un indigène Gold, Dersou Ouzala, qui lui aussi se révèle être une source inépuisable de renseignements sur les relations nature - culture. Ouzala dialogue avec les habitants de la taïga : terme à terme, de personne à personne. Pour lui, sangliers (Arseniev, 1978, p. 31) et tigres sont des « hommes », ainsi les qualifie-t-il et la forêt est habitée par des « gens ». Étonné d'un tel rapprochement, Arseniev l'interroge :

« Mais c'est bien des hommes, m'assura-t-il. Bien que vêtus d'une autre manière, ils connaissent la fraude, la colère et tout le reste. Ils sont comme nous [...] » et de poursuivre l'auteur. « Je me rendis compte que cet être primitif professait une sorte d'anthropomorphisme et l'appliquait à tout ce qui l'entourait (Arseniev, 1978, p. 32) ». Plus loin, Ouzala, s'adresse à AMBA (tigre de Sibérie) dont il ne veut croiser la route :

Pourquoi nous suis-tu... Que te faut-il, AMBA? Nous marchons sur le sentier sans te déranger. À quoi bon nous pourchasser? La taïga n'est-elle pas assez grande? Arseniev note encore que : « le Gold était dans un état d'excitation où je ne l'avais jamais encore vu. À en juger d'après son regard, il avait la foi profonde que ce tigre, cet « Amba » écoutait et comprenait ses paroles » (Arseniev, 1978, p. 123).

Encore plus loin, Ouzala, reprochant à Arseniev de gaspiller de la viande lui demande :

« Pourquoi jettes-tu de la viande au feu?... Comment peut-on la brûler sans motif. Nous partirons demain, mais d'autres hommes viendront ici et voudront manger. Or la viande jetée au feu sera perdue ». Qui donc viendra, l'interroge Arseniev?

« Mais voyons! fit-il tout étonné. Il viendra un raton, un blaireau ou une corneille, une souris ou, enfin une fourmi. La taïga pullule d'hommes » (Arseniev, 1978, pp. 244-245).

Il n'est qu'à faire la description du chamanisme sibérien (Hamayon, 1995) pour comprendre la jonction des deux hémisphères et voir comment la distance, pour qui sait dialoguer avec ses frères, peut s'abolir : retournons à Tshakapesh.

9.2 Préparation physique.

Tout comme Tshakapesh, il importe, avant d'avoir du gibier dans le chaudron, d'y faire soi-même un séjour, où, à l'image du four-de-terre qui conjugue l'action de la pierre, de l'eau et du feu, la tente à suerie prend tout son sens. Car, bénéfique pour la santé, ce sauna préhistorique l'est surtout par sa fonction sémantique. En se faisant littéralement cuire, l'homme rassure le gibier en lui laissant savoir que lui aussi sortira indemne de l'opération. La survie des bêtes, par le respect des ossements de ces derniers, leur garantissant une vie future, soit qu'on les retourne à l'eau régénératrice ou médiatrice, soit qu'on les suspende aux branches des arbres traitement réservé, l'un pour les êtres aquatiques, l'autre pour les êtres terrestres. Cette préparation physique où l'homme nu communique par l'exemple à des animaux est bien attesté, là où on préfère la viande grillée, par ce rite étrange qui consiste à marcher, pieds nus, sur des braises incandescentes, comme le rapporte Lévi-Strauss (1971. p. 549), « Là aussi - mais sous forme de rite au lieu de mythe - il faut qu'un homme consacré se fasse cuire pour que les femmes puissent confier leur récolte au four avec toutes les chances de succès ».

Tout comme chez les Montagnais, il fallait que le « charman » en sorte intact : la plante des pieds sans trace de brûlures pour que le rite opère son charme. Ce rite⁹⁹, pratiqué à des milliers de kilomètres des Montagnais, confirme bien qu'entre rite et mythe le vécu s'insère souvent comme l'actualisation de l'un ou de l'autre. Parlant de communication, on peut dire que dans cette première opération, les émetteurs et les récepteurs discutent, eux-aussi, terme à terme, l'homme nu, avec les proies qu'il pourchasse.

9.3 Se faire entendre.

Parce que, d'une façon générale, le bruit, dans les *Mythologiques*, est associé aux événements cosmiques - pensons aux tonnerres - Lévi-Strauss insiste souvent et sur le sens et sur l'application du code acoustique (1966, p. 281) à travers les mythes et les rites des deux Amériques. Partageant les opinions du folkloriste français A. Van Gennep, il s'attarde sur l'interprétation de coutumes aussi diverses que le « charivari » consécutif aux unions matrimoniales mal-assorties (Lévi-Strauss, 1964, p. 192), au vacarme associé aux éclipses¹⁰⁰, de même qu'il analyse comment les différents types d'appels - cognés - sifflés - nommés, peuvent être interprétés en termes de langage (d'épithètes) qui vont de la confusion à l'injure jusqu'à la courtoisie. Associant, d'une façon générale, la musique à une « parole masquée »

⁹⁹Rite pratiqué aussi par les Algonquins. « [...] le plus bel acte de cette tragicomédie consiste en ce point, les filles et les femmes vont dansant, et quelques hommes menent le Jongleur ou le Sorcier par dessous les bras, et le font marcher par dessus des charbons ardents sans qu'il se brûle » (R. J., 1641, p. 30).

¹⁰⁰ Signalé par Le Jeune (R. J., 1636, p. 87; 1642, p. 54).

(Lévi-Strauss, 1966, p. 280), laquelle à l'instar du masque dissimule un individu « tout en lui confinant une plus haute signification ».

Revenant aux différents types d'appels, il est remarquable que ceux-ci aient une connotation quasi universelle, en particulier l'appel cogné, lequel, on le sait autant que les pseudo-primitifs, servant soit à ouvrir des portes, soit pour mettre en contact, au théâtre, acteurs et spectateurs, à mener les fidèles à l'église, etc. Tout cela nous ramène à des situations, des phénomènes où des termes éloignés, disjoints, doivent opérer leur conjonction.

9.3.1 Jouer du tambour et chanter.

Des Montagnais, ou des Algonquins, racontaient à Le Jeune (1634, pp. 18-19) que les tambours et les chants qui l'accompagnaient provenaient de « quelqu'un avoient eu en songe qu'il estoit bon de s'en servir ». « Deux sauvages, disoient-ils estans jadis fort désolés, se voyans à deux doigts de la mort faute de vivres, furent advertis de chanter et qu'ils seroient secourus; ce qui arriva car ayant chanté, les trouvirent à manger ».

À propos de tambours, celui qu'utilisait le « sorcier » pendant l'hivernement de Le Jeune avec les Montagnais ne correspond pas à ceux que fabriquent encore aujourd'hui les Montagnais du Lac-Saint-Jean, ceux de la Côte-Nord et ceux de l'intérieur, quoique d'une fabrication semblable, le mode de percussion diffère. Plutôt que d'utiliser d'une baguette pour marquer le rythme, le son provient, comme celui d'un hochet, de petites pierres placées à l'intérieur. Bien que les deux instruments soient encore utilisés - le hochet comme réduction pratique du tambour - il faut revenir aux descriptions de Le Jeune (1634, p. 19) et plus loin à celles de Speck (1935, pp. 174-182). Écoutons donc d'abord le Père :

« Avec ces tintamarres, ils ioignent leurs chants et leurs cris, ie dirois volontiers leurs hurlements, tant ils s'efforcent par fois : ie vous laisse à penser la belle musique. Ce miserable sorcier avec lequel mon hoste et le renegat m'ont fait hiverner contre leurs promesses, m'a pensé faire perdre la teste avec ses tintamarres : car tous les iours à l'entrée de la nuict, et bien souvent sur la minuict, d'autrefois sur le iour, il faisoit l'enragé. Fay esté vn assez long temps malade parmy eux, mais quoy que ie le priasse de se moderer, de me donner vn peu de repos, il en faisoit encore pis, esperant trouuer sa guerison dans ses bruits qui augmentoient mon mal.

Ils se seruent de ces chants, de ce tambour, et de ces bruits, ou tintamarres en leurs maladies. Je le declaray assez amplement l'an passé, mais depuis ce temps là, i'ay veu tant faire de sottises, de

niaiseries, de badineries, de bruits, de tintamarres à ce malheureux sorcier pour se pouvoir guerir, que ie me lasserois d'escrire et ennuierois vostre reuerence, si ie luy voulois faire lire la dixiesme partie de ce qui m'a souuent lassé quasi iusques au dernier point » (R. J., 1634, p. 19).

Interrompons le narré : l'inséré qui précède et celui qui suit, en plus d'illustrer à quel point la prose de *Le Jeune* peut atteindre des sommets descriptifs et dramatiques en évoquant le contexte de la maladie comme disjonction de l'âme, du corps, ou comme conjonction néfaste de l'emprise du mauvais sort, fait aussi le pont entre deux types de discours, à toute évidence inconciliables, tant pour le sorcier que pour le Père : retour au film!

« Par fois cest homme entroit comme en furie, chantant, criant, hurlant, faisant bruire son tambour de toutes ses forces : cependant les autres hurloient comme luy, et faisoient vn tintamarre horrible avec leurs bastons, frappans sur ce qui estoit deuant eux : ils faisoient danser des ieunes enfans, puis des filles, puis des femmes. Il baissoit la teste, souffloit sur son tambour, puis vers le feu; il sifflait comme vn serpent, il ramenoit son tambour sous son menton, l'agitant et le tournoyant; il en frappoit la terre de toutes ses forces, puis le tournoyoit sur son estomach; il se fermoit la bouche avec vne main renuersée, et de l'autre, vous eussiez dit qu'il vouloit mettre en pieces ce tambour, tant il en frappoit rudement la terre; il s'agitoit, il se tournoit de part et d'autre, faisoit quelques tours à l'entour du feu, sortoit hors de la cabane, tousiours hurlant et bruyant : il se mettoit en mille postures, et tout cela pour se guerir. Voila comme ils traictent les malades » (R. J., 1634, p. 19).

9.3.2 Savoir écouter.

Pour s'assurer d'avoir tous ses moyens afin de réaliser une bonne chasse, il faut, selon les informateurs de Speck (1935), tenir pour indispensable le rôle de la voix humaine et les vibrations tympaniques du tambour et du hochet. Débutant sur ce conseil, le septième chapitre de « Naskapi... » constitue sans doute, depuis *Le Jeune*, le plus bel effort de l'ethnographie montagnaise. L'intitulant *Magic practices*, Speck, dans une perspective systémique, examine comment, traits pour traits, peuvent s'imbriquer autant de manifestations différentes d'une culture, telles que la musique, l'art et la technologie. Quoiqu'il appert clairement que Speck, soucieux de livrer à ses lecteurs une vision émiqne de l'ensemble de ces phénomènes fasse toujours valoir, en sus de la description, le point de vue de ses informateurs, son interprétation s'arrête là. S'en tenant à la vision boasienne de l'historicisme culturel, on ne peut s'empêcher d'admirer la qualité de son travail. Structuraliste, il faut pousser plus loin.

Revenant aux concepts de l'animisme de Tylor, Speck (1935, p. 176) explique comment les Montagnais croyaient que le tambour devait être vu comme une entité vivante, avec tête, corps et queue, lequel tambour, tout comme le nibaman « pouvait parler à celui qui comprenait son langage ». « Quand il est battu par quelqu'un dont l'esprit (*soul spirit*) est fort, il peut révéler ce qui va arriver ». Renversement de la perspective! Si tout chasseur contemporain - dont nous sommes - sait très bien qu'il faille maîtriser l'art de l'appel - parler le langage de l'original, du chevreuil ou de l'oie sauvage - convenant ainsi qu'il faille leurrer sa proie, tout autre était la vision des informateurs de Speck. À cet égard, le tambour, comme véritable entité, doublé de la voix humaine, agissait comme un médiateur puissant entre l'esprit des animaux et celui des hommes. Or, il est remarquable que c'est sur la gamme d'un autre code que la réponse pouvait se faire entendre.

9.4 Voir au loin.

Lisant Speck à rebours, c'est au chapitre 6, sous la rubrique « Divination », qu'il faut entrevoir les biais de son système classificatoire des éléments du système religieux (culturel) des Montagnais. Pour lui, « la pratique de la divination représente l'aspect le plus fondamental (*the very innermost*) de la religion des bandes du Labrador (Speck, 1935, p. 127) ». Encore que Speck fasse toujours le même exercice consistant à retrouver l'origine, la diffusion et la distribution d'un trait précis, son exposé sur la scapulomancie est révélateur, parce que cet exercice, il le situe en parallèle avec les autres « pratiques magiques », révélant par là toute la subjectivité de l'observateur. Là dessus, il faut entendre Lévi-Strauss (1962, p. 77) quant il nous dit que le « principe d'une classification ne se postule jamais ». Dans cette voie, et dans son contexte particulier, la scapulomancie, au Subarctique, s'intègre aussi dans un ensemble dynamique, celui du rite et du mythe.

Débordant l'aire algonquienne, les récits traditionnels des Athapascans ont été colligés avec beaucoup de bonheur par le missionnaire et écrivain Émile Petitot (o.m.i.) (1888-1967). Ce missionnaire et ce mythologue anticipe certains éléments du discours moderne sur le mythe. Ainsi, tel que les Frazer, Boas et Lévi-Strauss, Petitot se doutait que les phénomènes de superposition des mythes relevaient autant de leur diffusion que des lois de l'esprit. Écoutons-le:

« Pour peu que le lecteur soit observateur, il remarquera que, dans cette collection, les mêmes faits, les mêmes situations, les mêmes idées, voire les mêmes héros, se retrouvent dans les souvenirs de toutes et chacune des peuplades sus-mentionnées. Elles ont dû posséder originellement les mêmes vérités ou les mêmes mythes; mais on dirait qu'elles ont pris à tâche de ne pas se répéter les unes

les autres, de se distinguer entre elles, de se séparer réciproquement, en donnant à leurs traditions une idiosyncratie propre.

Ces schismes ont peut-être été voulus et cherchés par ces tribus soeurs, par ces peuples voisins; peut-être leur ont-ils été imposés par le temps et les circonstances; peut-être enfin sont-ils une des conséquences nécessaires de la tradition orale (nous soulignons).

Quoi qu'il en soit, il ne serait pas difficile, à l'aide de ces différents lambeaux de traditions, se complétant les unes les autres dans chaque tribu, de reconstruire de belles légendes¹⁰¹ ayant un sens suivi, un enchaînement soutenu et un génie poétique. On obtiendrait ainsi une véritable Genèse arctique et subarctique de l'Amérique, qui ne serait nullement inférieure aux théogonies du monde ancien des trois continents, et qui posséderait, de plus, le mérite d'être une littérature originale et nouvelle pour nous (Petitot, 1967, pp. V-VI) ».

Bien que ne pouvant jamais, à l'instar des jésuites, se distraire de l'hypothèse chamite, les opinions de Petitot sur le peuplement de l'Amérique sont tout à fait modernes et des mythes qu'il nous rapportent, certains peuvent faire le pont entre Le Jeune, Speck et Lévi-Strauss. Ainsi les Dindjie ou Loucheux lui racontaient l'histoire suivante :

« L'habitant de la lune ».

« Jadis une vieille femme trouva un petit enfant au bord de l'eau et l'éleva. L'enfant, ayant grandi, devint très puissant et procurait à ses parents adoptifs des rennes, en les prenant au lacet pendant la nuit. Il les tuait par le pouvoir de sa magie et par elle il les engraisait.

Un jour, il dit à ses parents :

— Séparez pour moi la graisse des intestins des animaux que je vous procurerai.

Les ingrats refusèrent. Alors l'enfant pleura, il se lamenta beaucoup en parcourant les tentes. Son oncle adoptif lui dit alors :

— Retourne-t'en dans le soleil, d'où tu es venu. Nous n'avons pas besoin de toi.

L'enfant se tut, et la nuit étant arrivée, on se coucha. L'enfant puissant se coucha, comme d'ordinaire, entre sa mère adoptive et le mari de cette dernière.

Cependant il disparut pendant leur sommeil, ce qui fit beaucoup pleurer sa mère. C'est que, de fait, l'enfant était remonté vers le soleil; mais comme il n'en put supporter l'extrême chaleur, il en revint encore, de sorte que, le lendemain, on le retrouva dans la tente.

¹⁰¹Comme a pu le faire M. Richard (1977), se basant sur le classique de H. -W. Longfellow, *Le chant de Hiawatha*, et chez nous, Arthur Guindon (1920).

Il prit sa couverture, et, avant de s'en aller de nouveau, il dit à la vieille grand'mère :

— Mère, étayez et affermissez bien votre tente, car elle sera fortement ébranlée cette nuit.

L'enfant portait des mitasses en peau de martre. Il les fendit en deux et les suspendit au faite de la tente; puis il dit à ses parents :

— Placez du sang de martre au-dessus de la porte, dans une vessie, et attachez ma petite chienne blanche près de la porte, hors de la maison, car vous allez bientôt mourir tous. Sur cette terre, les crimes pullulent, je ne puis plus les supporter, ainsi m'en vais-je dans la Lune; c'est là que ceux qui me haïssent me reverront. Taisez-vous, ne pleurez pas, ajouta-t-il ensuite, il n'y a rien là qui puisse vous faire pleurer. Mais agissez de la manière suivante : Lorsque vous voudrez faire cuire de la viande, vous la couperez, vous couperez toute la chair de l'épaule droite d'un renne, mais en prenant bien garde de n'en point rompre les os. *Cet os d'épaule, exposez-le ensuite hors de la tente, au clair de la lune, avec toutes ses articulations intactes. Par ce moyen, je vous procurerai beaucoup de viande* (nous soulignons).

Ainsi parla l'Enfant lunaire. On lui obéit ponctuellement. La nuit venue, on lia et on ferma la tente avec soin, on suspendit une vessie pleine de sang au-dessus de la porte, on découpa une épaule de renne sans en briser ni en disloquer les os et on la mangea rôtie. Quant à la petite chienne, on la lia à la porte, hors de la maison.

Alors, durant la nuit, on vit s'élever une grande fumée du faite de cette tente, mais on n'y revit plus le jeune homme magique. Il était parti pour la Lune.

En ce moment, la lune apparut pâle et décolorée; un vent impétueux se leva, emportant les créatures humaines à travers leurs demeures; les maisons demeurèrent vides; tous les ennemis périrent et tous les *Zhoenan*, ou nation des Femmes publiques, chez lesquels on demeurait, furent emportés à la cime des sapins, et y demeurèrent congelés et suspendus; tous leurs animaux mêmes disparurent.

Quant à l'Enfant magique, après avoir pris le sang de la martre, les mitasses en peau déchirée, et la petite chienne blanche, il était parti pour la Lune, où l'on peut le voir encore, tenant d'une main la vessie, et sous l'autre bras sa petite chienne.

Après son départ, ses parents ne mangèrent que l'épaule droite des rennes qu'ils tuaient. Ils en taillaient la chair sans en briser les os, et ces os, il les plaçaient dehors dans une sacoche, et les épaules repoussaient d'elles-mêmes.

Pendant longtemps, ils agirent ainsi, vivant confortablement sans être obligés de chasser ni de tuer des rennes.

En ne mangeant jamais que de l'épaule de renne, l'os en demeurait toujours entier, l'épaule renaissait d'elle-même. On la coupait encore et de nouveau elle renaissait intacte. Mais, à la fin, les Dindjié se lassèrent de ne manger plus que de la chair d'épaule. Après qu'ils l'eurent mangée, ils en brisèrent les os, et ce fut fini, l'épaule ne repoussa jamais plus » (Petitot, 1967 , pp. 66-69).

Ce mythe de « l'enfant lunaire », nous dit encore Petitot, se retrouve chez presque tous les Athapascans, et l'ensemble de ses variantes peut être entrevue, selon nous, comme lieu d'une autre transformation, d'ordre dialectique celle-là, entre mythe et rite. Qu'un animal puisse renaître de ses propres ossements est attesté un peu partout en Amérique. Dans le cas de « l'enfant lunaire », la tentation est facile de faire certains rapprochements avec le mythe de Tshakapesh. Certains motifs collent avec une telle évidence que l'exercice est inutile. Par contre, revenant à la scapulomancie, il faut analyser le mécanisme de transformation pour comprendre. Car, qu'avons-nous en main?

D'un côté, celui des Algonquiens, on expose au feu de cuisine, comme Soleil domestiqué, une omoplate qui parle, qui dit, sur le code visuel, où retrouver le gibier. De l'autre, celui des Athapascans, on raconte comment, de l'os de l'épaule, exposé cette fois à la clarté lunaire, comme soleil froid, on peut faire renaître l'animal. Se rejoignant sur le thème de la captation et de la fusion, le message est le même. Tout à fait perspicace, Speck avait aussi noté que selon la distribution des bandes, la lecture de l'omoplate¹⁰² avait ses supports préférentiels, comme celle du caribou, pour les septentrionaux, tandis que chez les bandes plus méridionales, comme celle du Lac-Saint-Jean, on préférait celle du castor, ou du lièvre et, note intéressante, ce choix excluait les animaux domestiques (Speck, 1935, p. 147). Tout cela naturellement relève du « contrat avec les animaux », contrat sur lequel nous nous pencherons plus loin (infra, chapitre XII). De même, nous laisserons de côté, pour l'instant cette curieuse lunette, cylindre de bois recouverte d'une peau blanchie, qu'utilisaient aussi certains sorciers pour voir encore plus loin. Toutefois, venant du Soleil lui-même, la réponse au tambour pouvait être encore plus directe. Du ciel, masqué par des nuages opportuns, des rayons surgissaient, identifiant, sur un territoire donné, les lieux où se trouvait le gibier (Illustration 13).

9.5 Et rêver.

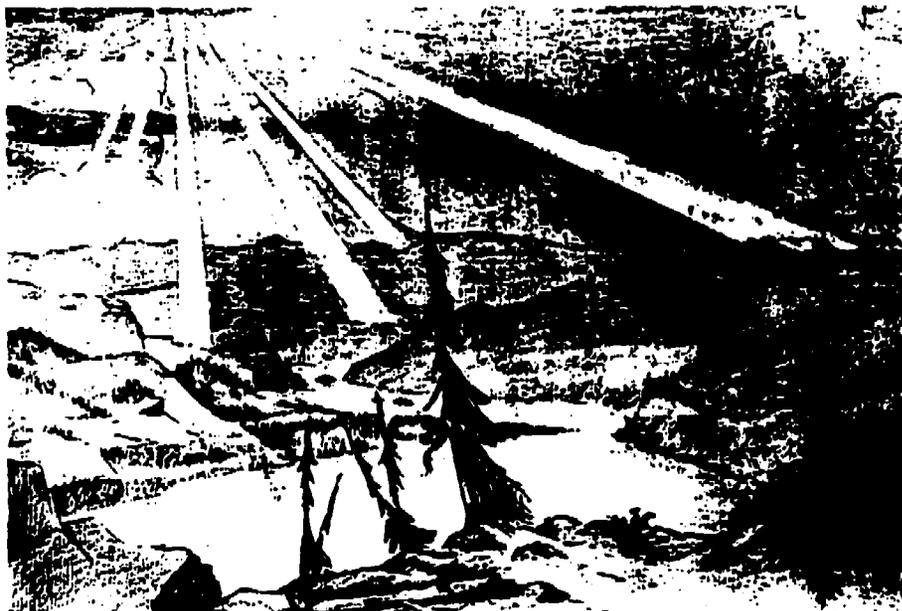
Tommie Moar de Pointe-Bleue - maintenant Mashteuiaitsh - racontait J. A. Burgesse (1948, p. 4) qu'un jour, un chasseur de Mistassini nommé Weskejan avait vécu l'expérience suivante :

« L'original était rare et la famille n'avait plus de viande depuis plusieurs jours. Une nuit, toutefois, après avoir satisfait aux rituels requis, Weskejan eut un rêve. Il se leva d'un bond, réveilla

¹⁰²Examinant avec beaucoup de bonheur le même rite chez les Cris de Mistassini, Adrian Tanner (1973, pp. 11-13), souligne que la fonction « prédictive » de la lecture de l'omoplate doit plutôt être entrevue comme une confirmation de ce qui est déjà connu. Sur ce sujet voir aussi Calvin Martin in *Keepers of the game* (1978, p. 122).

sa femme, fit ses bagages, et se déménagea vers un autre lac près duquel il y avait un ours en hibernation. Pendant deux jours, il ratissa les bois autour de son nouveau campement sans apercevoir trace de l'ours. Alors, pendant la nuit, il sentit la neige trembler sous sa tente. Creusant dessous, il trouva et tua sa proie¹⁰³. L'ours (« Bruin »), agacé du manque de perspicacité de Weskejan lui avait donné un signe tangible pour révéler sa présence » (notre traduction).

Illustration 13. La réponse



Revelation in dream vision, or in actual sight, bringing luck to hunter; sun-illumination upon landscape. (Sketch by Mr. Albert Stanford).

Source : F. G. Speck, 1935, p. 243, Plate XI

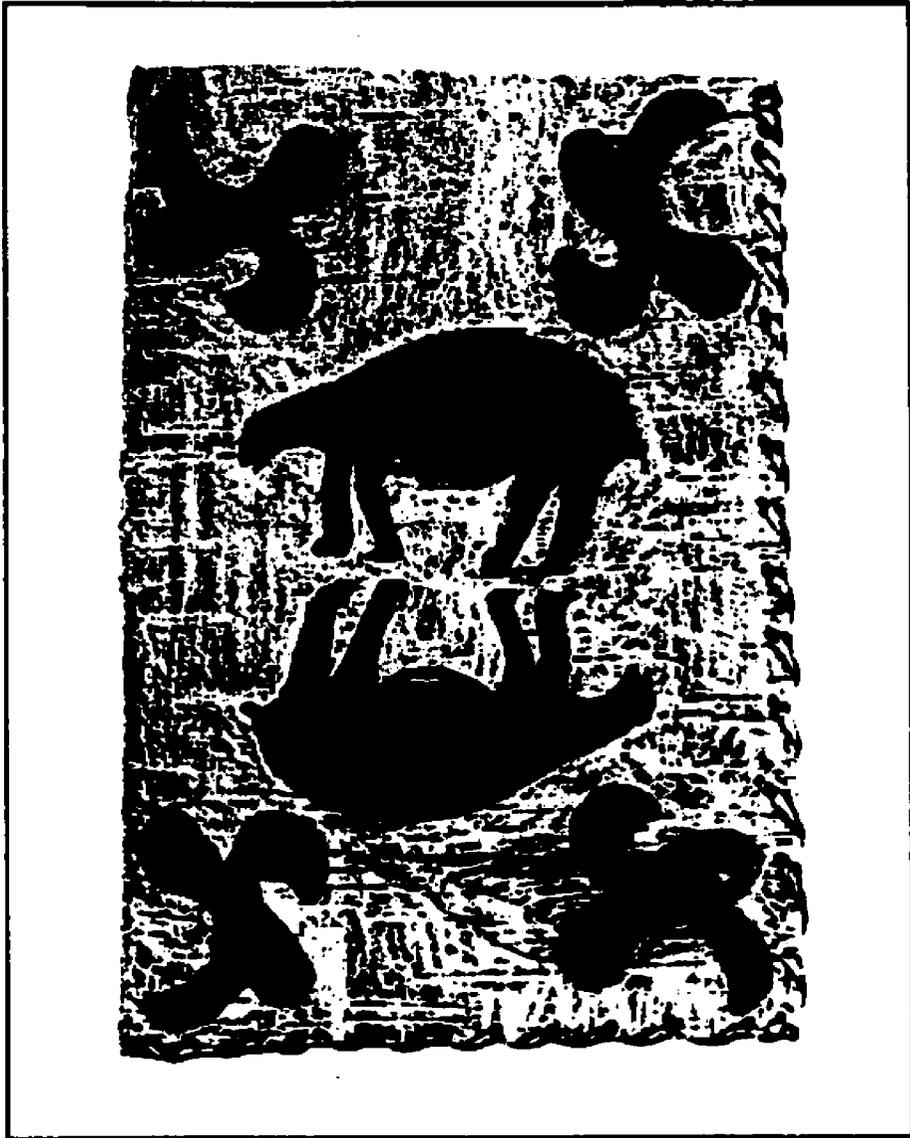
Grâce au bon soin de Speck¹⁰⁴ (1935, p. 111), l'illustration suivante rend compte de l'expérience (Illustration 14) : ici, l'ours, se dédoublant au médian de la figure, à la double inverse de sa position initiale, figure bien, qu'à l'échelle du Subarctique, les mondes d'en haut et celui d'en bas, ceux du rêve et de la réalité sont indissociables¹⁰⁵.

¹⁰³Ici, Burgesse utilise le terme anglais « Quarry », lequel est relatif à la chasse à courre.

¹⁰⁴Burgesse ne fait aucun lien entre l'illustration de Speck et son récit, le rapprochement est de l'auteur.

¹⁰⁵La figure, gravée sur un étui à peigne, n'a pu être réalisée par la technique traditionnelle du « pliage »; quant aux figures tournoyantes (aviformes), exposées aux quatre coins, elles demeurent, pour l'instant, mystérieuses.

Illustration 14. Le rêve de l'Ours



Source : F. G. Speck, 1935, p. 111

CHAPITRE X

GRAND TRAITÉ DE SURVIE.

Ce qui précède fait partie du quotidien, quand tout va, quand les ventres sont pleins. Mais sitôt que, par faute de procédure, par manque de respect envers les ossements des animaux sacrifiés, ou par quelque sort puissant, jeté par un ennemi, sitôt que rôde la famine, Ashten ou Windigo reviennent hanter la forêt. Ces monstres cannibales ne peuvent être vaincus qu'en faisant appel aux maîtres des animaux eux-mêmes. Là, la communication prend une toute autre dimension. Plutôt qu'un appel régulier, copain - copain, on utilisera « le téléphone rouge », par lequel les puissants de ce monde avaient convenu, à l'époque des Kroutchev et des Kennedy, de se consulter avant de déclencher l'apocalypse nucléaire.

Ceux qui connaissent bien les rituels montagnais savent que nous voulons introduire le rite de la tente tremblante, le wabeno (Algonquin), qui se pratiquait encore il y a peu¹⁰⁶. Ce rite, dont les composantes structurales, à l'encontre de la tente à suerie, ont été examinées soigneusement au Québec par Sylvie Vincent (1973), fait bien voir comment, Maîtres des animaux et Mistapéo, dont les rôles semblent se confondre, en viennent à communiquer avec le chaman, le sorcier ou jongleur du père Le Jeune, lui-même nanti de pouvoirs considérables. Mais pour y voir encore plus clair, il faut examiner certaines notions dont celle de ce ou ces mystérieux Mistapéo qui, çà et là, dans les mythes - on connaît son travail au Lac-Saint-Jean - apparaissent tantôt comme malfaisants ou, au contraire, comme des « esprits » pourvoyeurs de nourriture et, qui plus est, prennent aussi place, à la façon d'un ange gardien, d'esprits protecteurs individuels. Ainsi, par l'intermédiaire de son Mistapéo, dans la tente tremblante, on convoque d'autres Mistapéo, lesquels conversant avec les Maîtres des animaux dans un langage incompréhensible aux humains, traduisent, à l'intention du Mistapéo, du chaman, un message dont ce dernier deviendra dépositaire. Mais entendons d'abord Le Jeune (1634, pp. 14-15) :

« Sur l'entrée de la nuit, deux ou trois jeunes hommes dresserent vn tabernacle au milieu de nostre Cabane; ils planterent en rond six pieux fort auant dans la terre, et pour les tenir en estat, ils attacherent en haut de ces pieux vn grand cercle, qui les enuironnoit tous; cela fait, ils entourerent cet Edifice de Castelognes, laissant le haut du tabernacle ouuert; c'est tout ce que

106 « Selon Burgesse, la dernière cérémonie de la tente tremblante a été faite par Kakwa, un chasseur mistassin à la porte de l'église de Pointe-Bleue, au début du présent siècle. Le missionnaire frappa la tente de son crucifix et celle-ci s'abatfit sur Kakwa. Encore, en 1994, l'on disait que Wesgijan (le Geai Bleu) dont le nom anglais était Alex Blacksmith, un Mistassin traitant à Pointe-Bleue, était un chaman. Mais personne n'admet l'avoir vu en action ». (Anonyme, *Journal Piekuakami Inuush*, « Les pouvoirs de la tente tremblante », 1997).

pourroit faire un grand homme, d'atteindre de la main au plus haut de cette tour ronde, capable de tenir 5 ou 6 hommes debout. Cette maison estant faite, on esteint entierement les feux de la cabane, iettant dehors les tisons, de peur que la flamme ne donne de l'espouuante à ces Genies ou *Khichikouai*, qui doiuent entrer en ce tabernacle, dans lequel vn ieune iongleur se glissa par le bas, retroussant à cét effect la couuerture qui l'enuironnoit, puis la rabbattant quand il fut entré (car il se faut bien donner de garde qu'il n'y ait aucune ouuerture en ce beau palais, sinon par le haut); le jongleur entré, commença doucement à fremir, comme en se plaignant; il esbranloit ce tabernacle sans violence au commencement, puis s'animant petit à petit, il se mit à siffler d'vne façon sourde, et comme de loin; puis à parler comme dans vne bouteille, à crier comme vn chat-huant de ce pays-cy, qui me semble auoir la voix plus forte que ceux de France; puis à hurler, chanter, variant de ton à tous coups, finissant par ces syllabes, *ho ho, hi hi, gui gui nioué*, et autres semblables, contrefaisant sa voix: en sorte qu'il me sembloit, ouïr ces marionnettes que quelques bateleurs font voir en France. Il parloit tantost Montagnais, tantost Algonquain, retenant tousiours l'accent Algonquain, qui est gay comme le prouençal. Au commencement, i'ay dit, il agitoit doucement cét edifice; mais comme il s'alloit tousiours animant, il entra dans vn si furieux enthousiasme, que ie croyois qu'il deust tout briser, esbranlant si fortement et avec de telles violences sa maison, que ie m'estonnois qu'vn homme eust tant de force : car comme il eut vne fois commencé à l'agiter, il ne cessa point que la consulte ne fust faite, qui dura enuiron trois heures. Comme il changeoit de voix, les Sauvages s'escríoient au commencement *moa, moa*, escoute, escoute; puis inuitans ces Genies, ils leur disoient *Pitoukhecou, Pitoukhecou*, entrez, entrez. D'autrefois comme s'ils eussent respondu aux hurlements du jongleur, ils tiroient ceste aspiration du fond de la poitrine, *ho, ho*. L'estois assis comme les autres, regardant ce beau mystere avec defence de parler; mais comme ie ne leur auois point voulé d'obeissance, ie ne laissois pas de dire vn petit mot à la trauerse : tantost ie les priois d'auoir pitié de ce pauvre iongleur, qui se tuoit dans ce tabernacle; d'autrefois ie leur disois qu'ils criassent plus haut, et que leurs Genies estoient endormis.

Quelques vns de ces Barbares s'imaginent que ce iongleur n'est point là dedans, qu'il est transporté sans sçauoir ny où, ny comment. D'autres disent que son corps est couché par terre, que son ame est au haut de ce tabernacle, où elle parle au commencement, appellant ces Genies, et iettant par fois des estincelles de feu. Or pour retourner à nostre consultation, les Sauvages ayans ouy certaine voix que contrefit le jongleur, pousserent vn cri d'allegresse, disants qu'vn de ces Genies estoit entré : puis s'adressants à luy, s'escríoient, *Tepouachi, tepouachi*, appelle, appelle; sçauoir est tes compagnons. Là dessus le jongleur faisant du Genie, changeant de ton et de voix, les appelloit; cependant nostre sorcier qui estoit present prit son tambour, et chantant avec le iongleur qui estoit dans le tabernacle, les autres respondoient. On fit danser quelques ieunes gens,

entr'autres l'Apostat, qui n'y vouloit point entendre, mais le sorcier le fit bien obeïr.

En fin apres mille cris et hurlements, apres mille chants, apres auoir dansé et bien esbranlé ce bel edifice, les Sauuages croyans que les Genies ou *Kichikouai* estoient entrez, le sorcier les consulta; il leur demanda de sa santé (car il est malade), de celle de sa femme qui l'estoit aussi. Ces Genies, ou plustost le jongleur qui les contrefaisoit, respondit que pour sa femme elle estoit desia morte, que c'en estoit fait; i'en eusse bien dit autant que luy, car il ne falloit estre ny prophete, ny sorcier pour deuiner cela, d'autant que la pauvre creture auoit la mort entre les dents; pour le sorcier, ils dirent qu'il verroit le Printemps. Or cognoissant sa maladie, qui est vne douleur de reins, ou pour mieux dire, vn appanage de ses lubricitez et paillardises, car il est sale au dernier poinct, ie luy dis voyant qu'il estoit sain d'ailleurs, et qu'il beuuoit et mangeoit fort bien, que non seulement il verroit le printemps, mais encore l'Esté, si quelque autre accident ne luy suruenoit; ie ne me suis pas trompé.

Après ces interrogations, on demanda à ces beaux oracles s'il y en auroit beaucoup, s'il y auroit des Eslans ou Orignaux, et en quel endroict ils estoient; ils repartirent ou plustot le iongleur, contrefaisant tousiours sa voix, qu'ils voyoient peu de neige et des orignaux fort loing, sans determiner le lieu, ayant bien cette prudence de ne se point engager ».

10.1 Cosmographie ilnu.

Cette rencontre, à l'étage supérieur, des esprits supérieurs, s'accompagne de phénomènes physiques : vents, tremblements, éclairs, tonnerres, qui ne sont pas sans rappeler les circonstances de la guerre des mondes, celle du feu. De même, elle rend bien compte que, mise en parallèle avec le rite de la tente à suerie (Peelman, 1992), cette dernière apparaît toute conviviale, considérant la nature des termes.

Mais si l'analyse de Vincent est remarquable, c'est qu'elle parvient, malgré sa méconnaissance - partielle - à cette date, de la « cosmographie¹⁰⁷ montagnaise », et malgré l'ambiguïté du rôle des Mistapéo dans cette affaire, à dégager très finement les axes essentiels de cette cosmographie. Sujet sur lequel il faut réfléchir quelque peu, car Vincent, cinq ans plus tard, poursuivant son analyse, en complète les contours, livrant les détails les plus éclairants sur cette cosmographie (Vincent, 1978).

¹⁰⁷Nous dirions plutôt, cosmogonie : elle connaît bien la cosmographie.

Nous avons déjà fait allusion au fait que certains Montagnais, à l'époque de *Le Jeune*, croyaient que leur terre, à la manière d'une île aux extrémités abruptes, incluait à l'étage supérieur le pays des âmes. Sur ces axes, bas et haut, auxquels, on l'a vu, s'applique la trajectoire de *Tshakapesh*, se superposent aussi ceux du monde topique. Or, des *Ilus* de *Natasquan*, sur la Côte-Nord, racontaient à Vincent que « poussés par le vent » certains d'entre eux, à bord d'un canot, avaient atteint un monde utopique¹⁰⁸, peuplé d'êtres gigantesques, les *Mistapéo*, guerroyant contre des « nains couverts d'écailles » (Vincent, 1978, p. 232), monde où rôdaient aussi le ou les monstres cannibales *Atshen*. Ce monde, relié à la terre montagnaise par un « mince bras de terre » (Vincent, 1978, p. 244) sur lequel se tiendrait un chien géant, véritable cerbère « chargé d'empêcher les mangeurs d'hommes de passer sur notre terre » fait véritablement pendant à celui des humains, car en ce lieu se déroule le même combat pour la vie : celui de la course à la nourriture, où mangeurs et mangés, pourvoyeurs bienfaisants, (les *Mistapéo*) et prédateurs malfaisants (le ou les *Asthen*) doivent trouver un lieu d'équilibre pour que les humains puissent survivre. À cet égard, entre humains et non-humains s'établit une chaîne alimentaire où interviennent tous les protagonistes des deux mondes. C'est ainsi qu'un équilibre que Vincent, avec raison, qualifie « d'écologique » (Vincent, 1978, p. 244) peut s'établir, à condition que chacun respecte les limites qui lui sont assignées. Ainsi, le Chien géant « mange » les *Asthens* qui « mangent » les humains qui mangent (trop ou qui gaspillent la viande) de *Caribous*¹⁰⁹, chaîne alimentaire que l'auteur traduit de la façon suivante :

Mangeurs	Mangés-Mangeurs	Mangés-Mangeurs	Mangés
Chien	Asthen	Humains	Caribous

Mais ces mondes, topique et utopique, ne sont jamais départagés, car il arrive que le Chien géant ne suffise pas à la tâche et laisse échapper quelques mangeurs d'hommes qui viennent rôder autour des campements humains. Les seuls capables de les tuer seront alors les « *KAKU SHAPATAK* »¹¹⁰, les officiants de la tente tremblante, capables de faire, au besoin, le

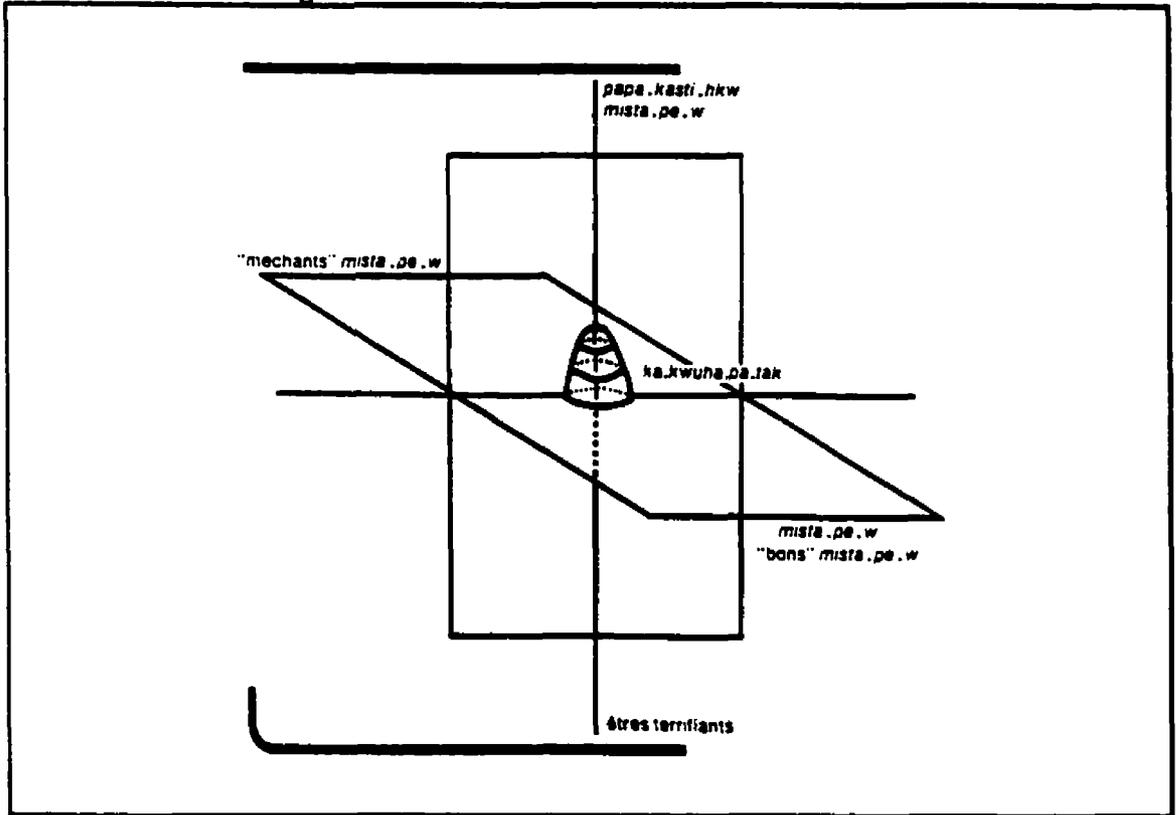
¹⁰⁸Cette distinction entre monde topique (réel) et utopique intriguait les jésuites au point que *Le Jeune*, voulant confondre un interlocuteur sur l'éventuelle possibilité d'un pays des âmes, situé au-delà du « grand Océan », lui faisait valoir cette « grande mer qui environne votre pays ». Or, se fit-il répondre; « tu te trompes, [...] ou les terres sont conjointes en tel endroit, ou bien il y a quelque passage guayable par où passent nos âmes » (R. J., 1634, p. 17).

¹⁰⁹Serge Bouchard (1977, pp. 122-123) décrit une telle situation : des chasseurs, profitant de l'abondance de caribous, en laissaient une partie se perdre provoquant la colère de *PAPAKASSIK*, lequel, dans la tente tremblante, leur ordonna de tout consommer, sinon, « il vous arrivera à tous quelque chose de très grave ».

¹¹⁰E. Désveaux (1988, p. 115), citant *Hallowell* (1942, p. 7), rappelle que le terme *KOSAPASHIKAN* (procédure de la tente tremblante) se rapproche du terme *KOSABANDOMOWIV*, utilisé par les Saulteux du lac *Winnipeg* et dérive du verbe « être capable de voir au loin ».

lien entre les deux mondes. Schématiquement, Vincent dégage du rituel les dimensions suivantes (Figure 5) :

Figure 5. La tente tremblante au centre de l'univers



Source : S. Vincent, 1973, p. 76, Figure 5

Sur ces axes dont la tente tremblante occupe le centre, le haut et le bas accueillent des êtres soit bénéfiques, soit terrifiants, selon qu'ils sont aussi, au Nord et au Sud et, cela est encore plus remarquable, à l'Est ou à l'Ouest, l'officiant occupant une place stratégique et pouvant, selon les besoins, faire face aux bons et mauvais Mistapéo, de quelque côté qu'ils se présentent. La tente tremblante, conçue comme un cylindre¹¹¹, sur le plan vertical, permet d'accéder au monde céleste, autant que, vers le bas, elle donne accès au monde terrifiant des étages inférieurs. Véritable microcosme de l'univers, cette perception, parce qu'elle inclut autant la trajectoire des astres, du soleil, que celle des humains et de leurs héros, permet aussi de s'interroger sur la signification, encore une fois, de tous les hôtes des étages du monde.

¹¹¹Dans *La Voie des masques*, Lévi-Strauss (1979, p. 115), insiste sur cette forme cylindrique, semblable à un long tube « Colonne de vide permettant de voir infiniment loin vers le haut et vers le bas » (s'inspirant de Vincent). De plus, il fait le rapprochement nécessaire avec la forme de certaines perles tubulaires (en cuivre) en citant les Menomini des Grands Lacs, « Ils disent que le soleil suspend sa course à midi, pour contempler la terre à travers un long cylindre de cuivre ».

WABENU, chez les Algonquins, (de WAB, aube). C'est par une porte située à l'Est que l'officiant entre dans la tente à l'intérieur de laquelle (Vincent, 1973, pp. 18-73) :

« [...] le monde s'ordonne autour de lui en fonction de la course du soleil. Les directions qui jalonnent le tour que l'officiant fait sur lui-même sont *le soleil levant, le milieu du jour, le soleil couchant et la nuit* ».

Sur cet axe horizontal, bons et mauvais Mistapéo se présentent ainsi : les premiers, du côté de la nuit, les seconds, du côté du jour; s'inspirant de la rose des vents, d'Ouest en Est, du couchant au levant. Vincent, qui détenait tous ces détails de ses informateurs, note aussi, « Les informations recueillies jusqu'ici ne permettent pas d'affirmer que les quatre jalons du tour de l'officiant sont liés aux points cardinaux, [...] mais ceci autorise sans doute à faire les liens suivants » :

Soleil levant	Soleil couchant	Milieu du jour	Nuit
Est	Ouest	Sud	Nord

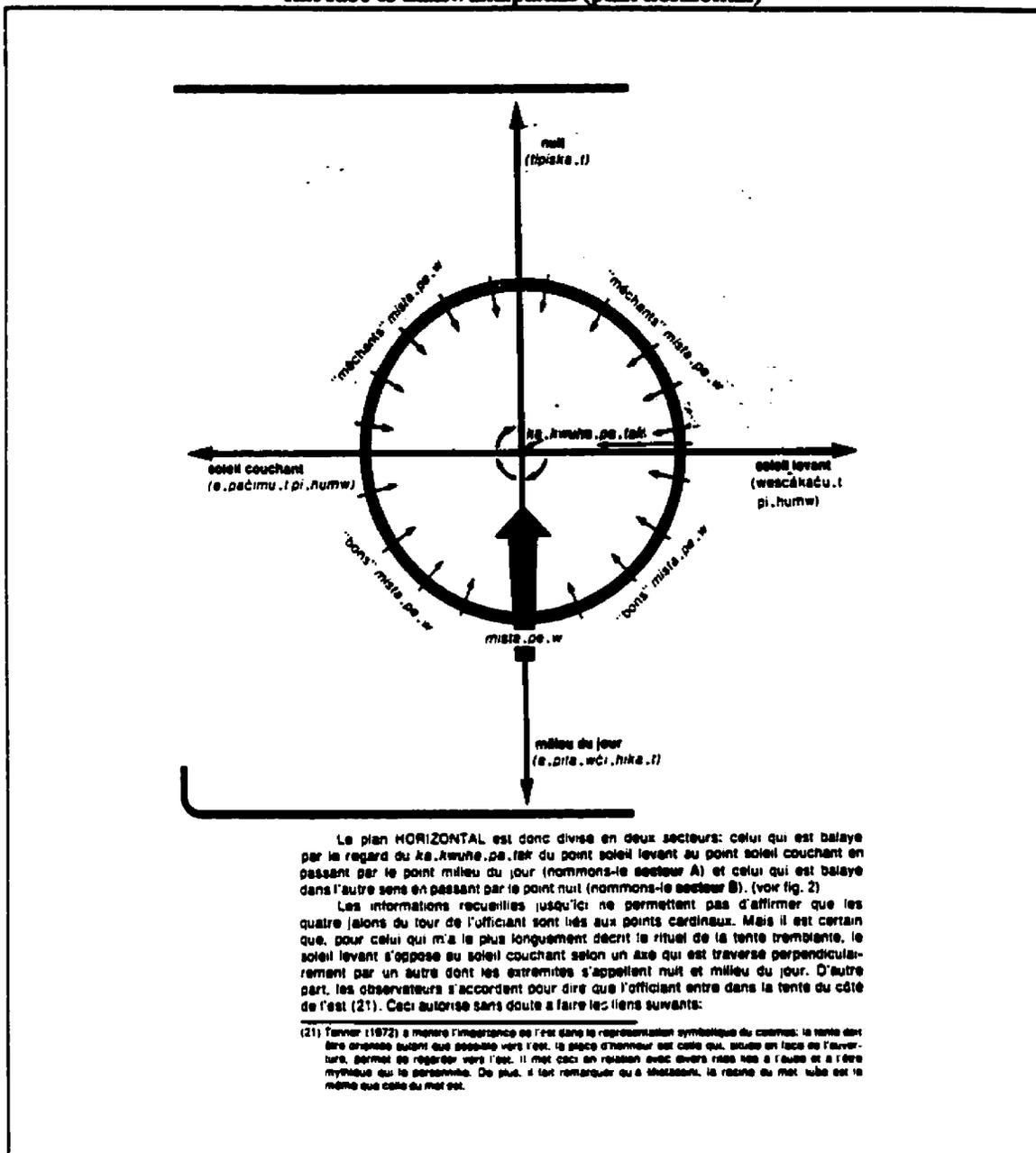
Vincent pour sa part, l'illustre de cette façon (Figure 6) :

Citant Tanner (1972), Vincent ajoute que cet auteur :

« [...] a montré l'importance de l'est dans la représentation *symbolique* du cosmos (nous soulignons) : la tente doit être orientée autant que possible vers l'est, [...] il met ceci en relation avec divers rites liés à l'aube et à l'être mythique qui le personnifie ».

Être mythique, encore; mais qui est-il? Si, « *sub specie sciororum* » nous avons pu démasquer Tshakapesh, la même méthode pourrait-elle donner les mêmes résultats? Tentons l'expérience, « pour voir ».

Figure 6. Répartition des *mista.pe.w* par rapport aux directions auxquelles fait face le *ka.kwuha.pa.tak* (plan horizontal)



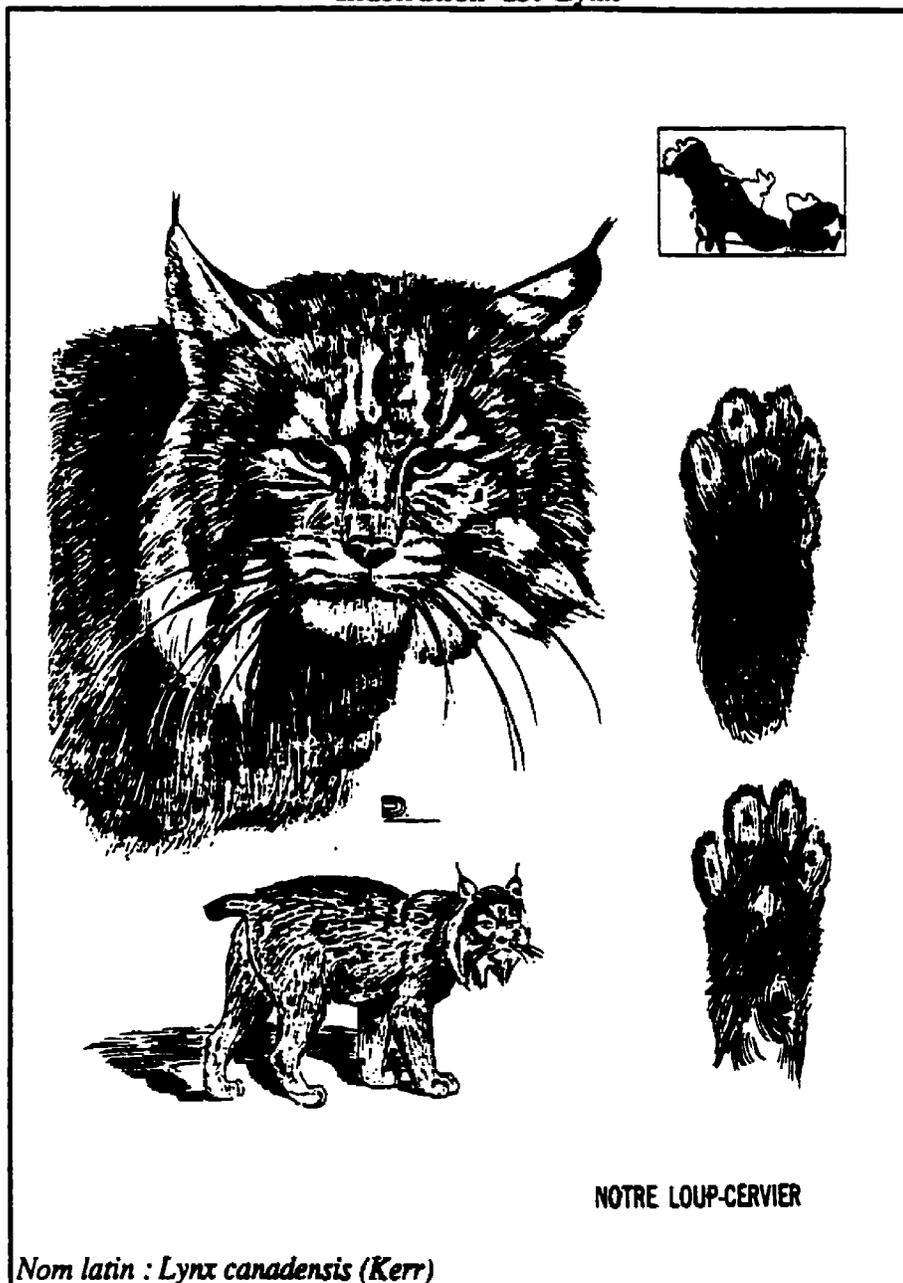
Source : S. Vincent, 1973, p. 73, Figure 1

10.2 Cosmogonie ilnu.

F. G. Speck (1935a, p. 59) rapporte qu'à Mistassini on racontait le mythe suivant (nous résumons).

À l'époque où le monde était en train de se former, un chasseur rêva que pour s'assurer bonne chasse il devait dans un premier temps tuer un lynx (Illustration 15), le manger en entier, pour ensuite tuer quelque chose de plus gros, ce qui s'avéra être un windigo. À l'aide d'esprits venus à son secours, il en vint à bout et, laissant sa prise sur le sol, des gens vinrent regarder la

Illustration 15. Lynx



créature. Ils formèrent un *demi-cercle* face à l'Est, certains du côté Nord, d'autres du côté Ouest, d'autres du côté Sud, mais personne du côté Est. Ils attendaient que l'Homme de l'Est, ceux du Nord, de l'Ouest et du Sud arrivent, pour se partager la créature. Arrive alors l'homme de l'Est, le plus craint, celui dont on a le plus peur, le plus goinfre, le plus avare. Il coupe la tête du Windigo, son bras droit, sa jambe et son coeur, ce qui représentait beaucoup plus que sa part, consommant presque toute la bête. Puis, c'est l'homme du Nord qui se présente, lui aussi cruel, dur. Il prend, lui aussi, plus que sa part, l'autre bras, l'autre jambe. L'homme de l'Ouest, plus modéré, consomme ce qui reste de la viande alors que l'homme du Sud, le plus doux, le plus gentil devra se contenter de « l'os du dos » (*back bone*)¹¹² (notre traduction).

Et Speck ajoute, « Depuis, les quatre esprits des vents et les quatre points cardinaux ont joué le même rôle (*have acted in the same way*) et sont reconnus par ces caractères ».

Ce retour à l'empirisme, via le mythe, nous ramène donc à un être mythique qui ressemble à Carcajou : jaloux, goinfre, etc. Bien plus, cette image amplifiée de celui qui cause la famine, se nourrissant lui-même d'un être cannibale, (l'Asthen, qui lui aussi voit sa taille augmenter au fur et à mesure qu'il dévore des humains), cette même image, associant vent d'Est, soleil levant et Carcajou, nous fait entendre, pour qui sait l'écouter¹¹³, une véritable symphonie de symboles d'où surgit l'explication globale. Il faut lire *Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss, 1991) pour comprendre comment, à l'autre extrémité de l'Amérique, vents et brouillards, s'associant eux aussi à des zoèmes particuliers (dont le lynx, coïncidence qui, dans les mythes n'en est jamais une), jouent une partie tout à fait semblable à celle du monde montagnais. Speck, avant de rappeler le mythe sur l'origine des quatre vents, prend la peine de souligner que ces derniers, pour les Montagnais, sont des esprits très puissants, contrôlant la vie et la croissance des hommes, des animaux et des plantes; leur puissance, étant la seconde derrière celle du « Créateur ¹¹⁴ ».

Vent d'Est, vent du Nord, chez nous, le « Nordet » si détesté, annonciateur, l'été, de pluies froides, un vent qui « fait virer les feuilles des arbres à l'envers », qui empêche les récoltes et qui, chez les Montagnais, rapporte aussi Speck, leur interdisait de chasser ou de pêcher parce que, de toute façon, ils ne tueraient ni ne prendraient rien; l'hiver, vent de

¹¹² Les Montagnais ne le mange pas.

¹¹³ À la relecture, l'auteur s'est rendu compte que lui aussi, inconsciemment, jouait sur la gamme des codes: du visuel à l'oral.

¹¹⁴ Les « génies de l'air » des jésuites.

misère¹¹⁵, annonciateur de la « giboulée », cette neige pesante sur laquelle, même en raquettes, il est difficile de circuler. Vent d'ouest, vent du Nord, le « Norouest » souvent âpre, vent qui pince, mais aussi qui, « claire le ciel », le nettoie, hiver comme été. Vent de Sud, vent d'Ouest, le « Sorouest », vent celui-là qui ramène l'été, le soleil, les vacances.

Les Montagnais de la Côte-Nord, les informateurs de Vincent, lui disaient que le rite de la tente tremblante leur avait été transmis par le discours du mythe de l'enfant couvert de poux, celui des oiseaux d'été. On sait aussi que les Ojibwas connaissaient une version où les deux mythes, celui de Tshakapesh et celui de Ayash, opéraient leur jonction - celle de l'alternance du soleil, celle des saisons. Cette version, on se rappelle, permettait de comprendre la relation équivoque entre l'écureuil et l'ours cannibale (devenu petit écureuil). Ce mythe faisait aussi de l'ours *blanc* la puissance maléfique à vaincre, pour ramener les étés. C'est donc sur une question de couleur que, jouant l'aigle de Pathmos, de la lumière, jaillira la lumière.

Symbole puissant de l'alternance saisonnière, l'ours noir conserve à l'année son pelage sombre, comme la nuit. Non moins puissant, l'ours blanc, actif en toutes saisons¹¹⁶, conserve lui aussi son pelage, clair comme le jour. Quel animal pourrait occuper, à ce chapitre, une position médiane? Le lièvre¹¹⁷, sans doute, ce fils du Soleil qui lui aussi, actif toute l'année, voit son pelage varier, selon les saisons, du clair en hiver, au sombre en été. Ce léporidé, au tableau d'honneur des zoèmes, comme l'ours, est actif la nuit et se repose le jour. Si, sur ces deux plans de l'alternance, il possède déjà une charge sémantique très lourde, il suffit, le regardant de face, affligé qu'il est de son bec fendu, de constater qu'il se dédouble encore. Ce n'est pas fini. Ce végétarien est aussi un coprophage, consommant ses fèces molles (Banfield, 1975) afin d'y extraire de précieuses enzymes. Du bec à l'anus, cet animal prolifique, par tout ce qu'il dit, joue - on le sait - chez les voisins des Montagnais, à l'Ouest, jusqu'aux plaines, le rôle du décepteur, du Créateur, sous l'appellation du « Grand Lièvre » qui naguère, rapporte Le Jeune, « d'une espouvantable grandeur » « se jeta sur la femme et la dévora » (R. J., 1637, p. 54).

« Ce grand Lièvre estoit quelque génie du iour car ils nomment l'un de ces Génies, qu'ils disent estre grand causeur, MICH TABOUCHIOU, c'est-à-dire grand lièvre », terme où l'on retrouve à la fois le fameux Mech, le fameux Messou, le WAB de l'aube, le WAPOUS du lièvre

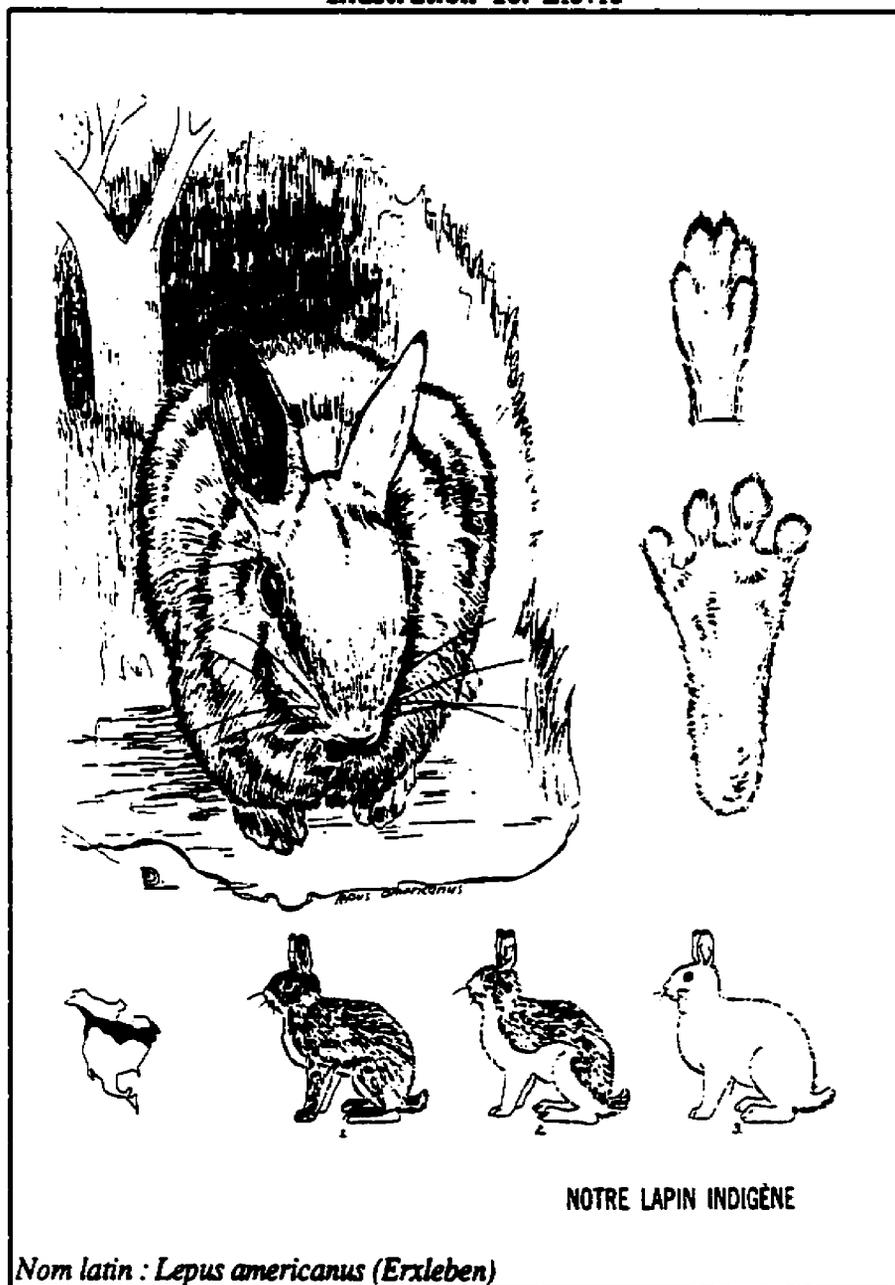
¹¹⁵Même le vent d'est a son bon côté. Quand il emmène le verglas, la chasse devient facile, non seulement on circule plus vite grâce aux raquettes, mais que les proies sont pratiquement immobilisées.

¹¹⁶L'ours blanc peut hiberner : la femelle surtout.

¹¹⁷Il a son doublet dans le Grand Nord. Le lièvre arctique est beaucoup plus grand. Banfield (1975).

(le petit blanc) (Illustration 16). Ces génies du jour ou de la nuit, pénétrant dans la tente tremblante rapportent aussi les informateurs de Vincent, engendrent beaucoup de bruit, « La parole de *Missinaiku*, le maître de tout ce qui vit dans l'eau « est perçu comme le bruit de

Illustration 16. Lièvre



Nom latin : *Lepus americanus* (Erxleben)

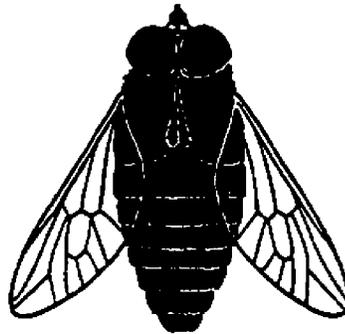
Source : St-Denys J. Duchesnay et R. Dumais, 1969, p. 47

l'eau », celle de Papa Kastihkw, le maître du caribou, principalement, et d'autres animaux terrestres, fait un bruit de tonnerre ». Missinaiku et Papa Kastihkw, deux personnages qui

s'opposent comme Carcajou et l'Ours. D'ailleurs, est-il encore possible de ne pas identifier le Grand-Lièvre ou Carcajou comme maître des animaux aquatiques, lui qui refait le monde après le déluge?

Or, on s'est beaucoup interrogé, de Speck (1935) à Mailhot (1971), de savoir qui, chez certains Montagnais, était perçu comme le maître des animaux aquatiques. Confondant les termes très rapprochés de Missinak et Mistinak, on ne savait trop laquelle, de la mouche à chevreuil (Illustration 17) ou de la tortue peinte, aurait été ce maître. Or, se basant sur les observations de Mailhot, la mouche à chevreuil, inopportune, agaçante, capable de mordre féroce, nous apparaît être le doublet idéal de Carcajou. De plus, il n'est pas impossible qu'à ce glissement sémantique se soit superposé un autre glissement phonétique, celui-là; pensons au terme de MESSAH, recueilli par Lefebvre, à North West River.

Illustration 17. Mouche à chevreuil



The moose-fly (*Tabanus affinis* [?]) known to the Naskapi as *micoma'ka*. This is the master of the fish to whose favor the Indians owe success either fishing with the hook or the net. The fly hovers about the fish caught to see that nothing is wasted. Wastefulness is an offense to him, hence a cause of failure in taking fish.

Source : F. G. Speck, 1935, p. 118, Figure 8A

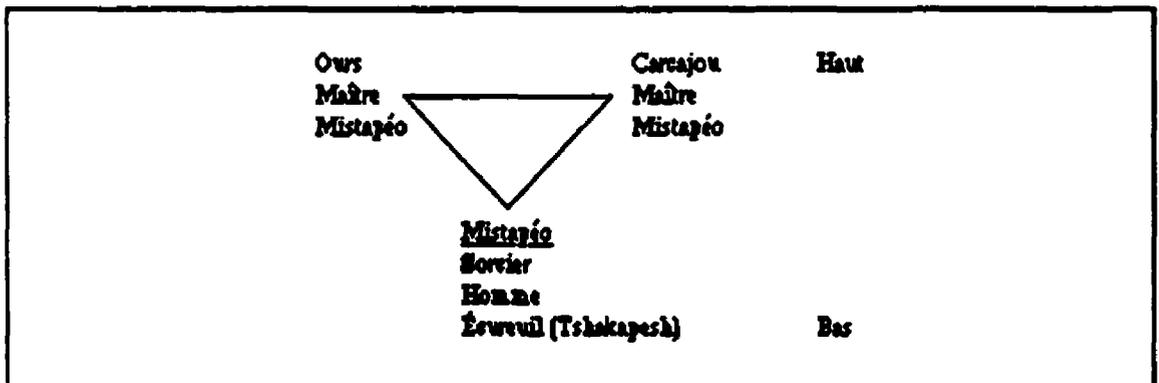
Quoiqu'il en soit de la linguistique, notons que sur le plan épistémologique, l'erreur de Speck, les interrogations de Mailhot et de Vincent, auront été de rechercher dans la langue une solution qui ne pouvait être que dans la parole. Quant au maître des animaux terrestres, Papa Kastihkw, toutes les versions de Savard (1985, p. 114), du mythe de Tshakapesh, identifient l'ours cannibale sous un vocable à peu près identique dont celle-là illustre bien la parenté très

étroite des termes : KATSHITUAUK. (Le dictionnaire Montagnais-Français d'Antoine Silvy permet de faire un autre lien : PAPA STINIEU-MICHTIGOUAI. Il serre l'arbre en montant, vg. l'ours). Speck (1935, p. 60), nous livre la clé de l'énigme, lors d'une discussion avec Thoma Ka'kwa au Lac-Saint-Jean en 1919. Parlant du WINDIGO, lequel on le sait, en temps normal a forme humaine et qui l'été se conduit comme les autres humains, mais qui l'hiver, en période de famine, dévore d'autres humains, devenant de la sorte de plus en plus puissant, Ka Kwa raconte:

« Il faut alors tuer le cannibale. Mais cela ne peut être fait que par un « shaman » (les hommes ordinaires sont sans pouvoir dans un tel cas) ». « Quand une personne a mangé de la chair humaine, elle devient un WINDIGO¹¹⁸. Après avoir consommé une proie aussi puissante qu'un homme, son esprit protecteur (MISTAPEO) devient si fort que les autres (MISTAPEO), moins puissants ont peur de l'attaquer. Ainsi, le sorcier (*conjurator*) doit en finir avec lui, par la sorcellerie. Il doit alors essayer de faire venir l'esprit du cannibale dans la tente tremblante (*conjuring cabin*), et le défier au combat ». « *He can induce the bear, for one, to get underneath the cannibal's spirit and send it off the earth into the air* » (notre traduction).

Donc, dans la tente tremblante, l'ours peut vaincre l'esprit du « WINDIGO ». C.Q.F.D. Exactement comme dans le mythe Ojibwa où l'ours *blanc* (Illustration 18) se retrouve, au ciel, forme pâlotte et inoffensive, jusqu'à ce qu'il revienne - circuit *querens quem devoret*.

La tente tremblante accueille maintenant, par leurs doublets, deux des zoèmes du triangle sémantique montagnais :



¹¹⁸Chez les Saulteux du lac Winnipeg (Rogers et Taylor in *Subarctic*, Helm, 1881, p. 253.), il est rapporté qu'ensorcelé par un chaman un humain peut devenir un Windigo; dans lequel cas, on peut le guérir par de généreuses doses d'un mélange de graisse chaude, composé de gras d'ours, de suif de chevreuil (*deer*) et d'huile d'esturgeon - victoire de l'empirisme -. Dans cette veine, à propos du cannibalisme comme désordre psychologique voir J.-M. Cooper, (1933). Pour en lire une manifestation au Saguenay, voir R. J., (1661, p. 15).

Illustration 18. Ours blanc



Reste à définir, à éclaircir la notion des Mistapéo. Êtres multiples, selon Vincent. Investis d'une double personnalité, signifiant autant la vie que la mort, parce que positivement pourvoyeurs de nourriture et négativement des affameurs. Ces Mistapéo, littéralement grands hommes évoluent, selon les schémas de Vincent, *au-dessus* du chaman, intermédiaires qu'ils sont entre ce dernier et les maîtres des animaux : revenons aux étages du monde, mais à ceux,

pour ainsi dire du sous-sol, où d'autres êtres, les petits hommes, se retrouvent, par rapport aux vrais hommes, dans une position inverse à celle des Mistapéo. Ces petits hommes sont, on le sait maintenant, les prototypes de Tshakapesh - lui-même prototype de l'Indien montagnais. Revenant à ces nains, beaucoup de témoignages provenant de cultures plus au Sud leur prêtent les caractéristiques suivantes : ils sont dépourvus d'articulations et sans anus, doivent se nourrir de l'odeur des mets, ou tout simplement d'air. Comme nous l'avons déjà signalé, les Mistapéo que combat Tshakapesh semblent, eux aussi, dépourvus d'articulations; quant à l'absence d'anús, le mythe de l'enfant couvert de poux, dans lequel un « bon » Mistapéo géant capable d'accueillir un enfant dans sa mitaine se retrouve hôte d'une famille « montagnaise », ce mythe dit aussi qu'il n'excrète pas¹¹⁹, et qu'au lieu de nourriture normale, il ne consomme que les poumons des proies que l'on veut lui offrir, ce qui, sous forme métonymique, revient à manger de l'air. Ces transformations, si fréquentes dans tous les systèmes mythiques, nous aident encore à cerner la vraie nature, surnaturelle, de ces Mistapéo.

C'est encore l'informateur privilégié de Speck (1935, p. 39), son ami et mentor, Joseph Kurtness, qui nous en donne la plus belle image, alors qu'il décrit le conducteur d'une locomotive¹²⁰ maîtrisant son engin (*fire toboggan*) à son gré. « Le Mistapéo et le corps d'un homme sont comme le chef de la cabine et la locomotive. Source d'un grand pouvoir, que l'on peut augmenter en se concentrant très fort, le Mistapéo d'un individu peut être transmis à l'un de ses descendants via l'embryon, se nourrissant pendant la grossesse, autant du corps de la mère que de la semence du père », puisque, ajoute-t-il, « les relations sexuelles ne sont pas tabou pendant la grossesse ». Ainsi, tout à fait différent des âmes, qui ne sont que le reflet négatif du corps, le Mistapéo d'un homme en devient, comme chez les Maîtres des animaux, le principe amplifié.

10.3 Vers le Soleil.

Reste, en dernier lieu, à préciser ces éléments de « cosmographie » qui, d'après Vincent, pourraient encore être obscurs. En fait, Vincent a les mêmes problèmes que le père Le Jeune, quand ce dernier, entendant le discours des Montagnais ou celui d'autres groupes d'Algonquiens, n'arrivait pas à se faire une juste idée de leurs croyances car, « Ils varient si fort en leur créance qu'on ne peut rien avoir de certain de ce qu'ils croient » (R. J., 1637, p. 54). Or, ce que percevait mal Le Jeune, et par sa suite nombre d'anthropologues, c'est cette notion de dualisme, omniprésente dans la pensée amérindienne, qui fait que chaque être, en plus de

¹¹⁹Les nains que combattent les Mistapeo de Vincent n'ont qu'une « ouverture » (Vincent, 1976).

¹²⁰Le chemin de fer traverse la réserve de Pointe-Bleue.

son essence propre, reconnue comme telle, possède aussi son double, lequel à son tour possède le sien. Or, dans les récits, comme dans le langage quotidien des Amérindiens, l'identification d'un concept précis devient très difficile à faire, selon que le locuteur utilise pour s'exprimer, plutôt que l'être, en son essence perceptible par l'observateur européen, l'un ou l'autre de son doublet. Qui plus est, ce langage métaphorique devient encore moins clair s'il s'accompagne de la confusion linguistique. On sait qu'à l'époque où Le Jeune décrivait les Montagnais, de nombreux autres groupes Algonquiens fréquentaient aussi le Saint-Laurent; de Québec, Le Jeune pouvait entendre plusieurs sous-dialectes, de même que les histoires racontées, les fameuses fables, pouvaient-elles aussi, selon leur provenance, varier dans nombre de détails. Ajoutons aussi, pour les anthropologues du moins, le cartésianisme certain de leur méthode opératoire, cartésianisme qui va toujours du simple au complexe, atomisant à l'extrême leur objet immédiat. Le Jeune, contemporain de Descartes, mais aussi de la vieille école scolastique, aurait eu toutes les cartes en mains, si l'on peut dire, pour intégrer les données disponibles. Mais, obnubilé par le diable, pressé par sa mission de lui soutirer des âmes, il ne put en déduire que, « Quand le Soleil de Justice ne luit pas dans une âme, elle ne connaît même pas le Soleil qui éclaire ses yeux » (R. J., 1637, p. 54).

Tout au long des *Relations*, les jésuites n'ont eu cesse de reconnaître que les Amérindiens vouaient aux luminaires du jour et de la nuit de très fortes connotations surnaturelles, elles aussi fondamentalement positives ou négatives. Du Soleil qu'on adore (le jour) à celui que l'on craint (à l'aube), l'ambivalence de l'astre, chez les septentrionaux, prend un sens que vient appuyer la durée de l'ensoleillement saisonnier. En effet, selon la latitude, la brièveté de la saison estivale est compensée par la longueur du jour, tandis que la longueur de la saison froide est marquée par la brièveté du jour. Cette opposition qui renvoie dos à dos le jour et la nuit, la vie et la mort, l'été et l'hiver, semble encore plus complexe quand on aborde la question du sexe des luminaires célestes. On sait le lien entre périodicité féminine et cycle lunaire. On sait qu'en Amérique, le couple incestueux soleil-lune connote presque partout le masculin et le féminin; sauf dans cette région du Nord-Est, où Ojibwa septentrionaux, Cris et Montagnais inversent, pour ainsi dire, cette vérité de la « *Vulgate américaine* ». Selon Désveaux (1988, p. 161), « Se disjoignant de la terre, Tshakapesh prend résidence dans la lune¹²¹, sa soeur dans le soleil ». Désveaux analyse avec finesse toutes les étapes de cette transformation complexe : de taches de sang menstruel, sombres sur fond blanc, au Sud, elles se transforment au Nord en taches de sperme, via un enchaînement sémantique où, partant de l'analogie que fait Lévi-Strauss (1968, p. 340) entre le miel et le sang menstruel d'une part, et le miel et l'eau

¹²¹On revient à l'enfant lunaire de Petitot (supra, chapitre IX).

d'érable d'autre part, il en vient à démontrer que, de l'eau d'érable à l'urine masculine via la neige et le sperme, il est possible de suivre la logique de cette transformation. Or, cet exercice qui relève du très haut niveau de la gymnastique intellectuelle où peut mener le structuralisme, dans sa forme la plus exacerbée, d'après nous, n'était pas nécessaire, considérant que, de toute façon, et c'est ici que cela intéresse, soleil et lune, au nord-est, dans la cosmogonie montagnaise, sont pensés comme les doublets incestueux de Tshakapesh et de sa soeur. À cet égard, les *Relations* sont formelles :

« [...] le leur ay demandé d'où venait l'Eclipse de Lune et de Soleil, ils m'ont respondu que la Lune s'éclipsoit ou paroissoit noire, a cause qu'elle tenoit son fils entre ses bras, qui empeschoit que l'on ne vist sa clarté. Si la Lune a un fils, elle est mariée, ou l'a été, leur dis-je, Oÿy dea, me dirent-ils, le Soleil est mon mary, qui marche tout le jour, et elle toute la nuit; et s'il s'eclipse, ou s'il s'obscurcit, c'est qu'il prend aussi parfois le fils qu'il a eu de la Lune entre ses bras » (R. J., 1634, p. 26).

Poursuivant dans cette voie, le père Le Jeune s'enquiert aussi du pourquoi des taches sur la lune, « tu ne sais rien du tout, me disoient-ils, c'est un bonnet qui lui couvre la tête et non pas des taches ».

Cette réponse fait encore une fois bien voir comment les diverses versions d'un mythe peuvent varier. Ici, les taches sur la lune font référence à un vêtement : nous y reviendrons.

Plus tard, en 1637, le même Le Jeune cite une autre « raison » de l'éclipse du soleil:

« [...] ils disent qu'il y a un certain, soit homme, soit autre créature, qui ayme fort les hommes; il est fasché contre une très-meschante femme, et parfois mesme il luy prend envie de la tuer; mais il en est retenu pour ce qu'il tueroit le iour, et induiroit sur la terre une nuit éternelle. Ceste meschante est la femme du Manitou, c'est elle qui fait mourir les sauvages. Le Soleil est son coeur, et par conséquent qui la tueroit feroit mourrir le Soleil pour un iarnais. Parfois cet homme se faschoit contre elle, et la menacant de mort, son coeur tremble et paslit : et c'est de là, disent-ils, qu'on void quand le Soleil s'esclipse » (R. J., 1637, p. 53).

Ici, un commentaire s'impose. C'est d'un même jet de plume que le père Le Jeune rapporte ce mythe du Soleil et, à peine un paragraphe plus loin, celui de Tshakapesh. Racontant ce dernier, il précise que les narrateurs ignorent la destinée ultime de Tshakapesh, ni la longueur de la nuit pendant laquelle, pris au collet et ne pouvant éclaircir la terre, le soleil fut absent.

« De dire combien de temps, ny qu'est devenu cet enfant, c'est ce qu'ils ne scavent pas et qu'ils ne scauroient scavoir » (R. J., 1637, p. 55).

Mais il enchaîne aussitôt par un commentaire où, s'inspirant d'un autre ennemi de la chrétienté, Mahomet lui-même, qui un jour répara la lune tombée sur terre et cassée en la faisant « passer par sa manche et par ce mouvement la refit et la renvoya en sa place », il fait voir le ridicule des uns et des autres. Car lui se trouvait « Bienheureux », étant parmi « ceux que la bonté de Dieu a rappelés à l'école de la vérité ».

Que les Montagnais ou autres Algonquiens de qui Le Jeune tenait ces « fables » aient ignoré la fin du récit est tout à fait vraisemblable quand on sait que les mythes se dissolvent dans des ensembles insoupçonnés. Nous ne saurons peut-être jamais exactement quels groupes particuliers de Montagnais (sens large) (*infra*, chapitre XV) ont été les interlocuteurs de Le Jeune (Savard, 1985, p. 249). Sachant que des versions du mythe tronquées ou partielles existent, quand elles ne sont pas littéralement transformées, l'analyste doit toujours garder en mémoire, même s'il pense bien tenir « son mythe », que sa méthode, toute formelle et scientifique qu'elle puisse paraître, risque, par glissement sur une des structures feuilletées du mythe, de l'égarer sur des trajectoires qui n'éclairent rien. À cet égard, nous l'avons déjà signalé, dès que, dans un mythe, un motif quelconque pouvait se superposer au récit de la Genèse, les jésuites ne pouvaient s'empêcher d'y voir un reflet de la tradition biblique. Ces motifs, tel le déluge ou le combat fratricide des enfants d'Aataentsic leur apparaissaient vraisemblables car, tenant leurs certitudes de la Révélation, « l'eschole de la vérité », leur méthode s'arrêtait là : le reste, comme les idoles et les tambours n'étant bons qu'à jeter au feu purificateur. Plus tard, plutôt que la scolastique et la Révélation, plutôt que, raison oblige, diffusionnisme et évolutionnisme, les « escholes » dites de l'ethnoscience, inspirées du structuralisme, tenteront de faire voir la logique qui peut se dégager du discours des « primitifs ». C'est bien ce que nous aussi tentons de faire, bien que notre méthode soit celle d'un structuraliste au petit pied. Toujours à propos de méthodes, Savard (1977, p. 92), avant d'entreprendre l'analyse du mythe de KAMIKWAKUSHIT¹²² fait bien voir comment cette question de méthode oppose anthropologues et formalistes.

« Rares sont les colloques qui ne sont pas finalement terminés par un constat poli renvoyant dos à dos anthropologues et formalistes, les uns rapportant avec eux la référence au contexte, les autres se retrouvant avec leur procédure d'analyse sous le bras ».

¹²²Mythe tout à fait intéressant, parce que faisant le lien entre l'arrivée des Blancs et la perception montagnaise des nouveaux venus.

Ce contexte, naturellement, est celui de la culture des locuteurs d'un mythe particulier. Contexte dont Savard fait preuve d'une connaissance tout à fait honnête et qui fait toute la richesse de ses analyses. Par contre, ce dont se prive régulièrement Savard, c'est justement de ne pas déborder du contexte montagnais, à l'intérieur duquel son discours - celui de l'anthropologue - et le discours montagnais s'interfèrent. S'agissant de la voix des autres, cette dernière, pour ainsi dire, ne parvient pas à parler plus fort que la sienne. Car le discours amérindien a toujours un écho, le sien propre, discours subtil, qui s'appuie sur lui-même, jamais véritablement redondant, toujours en nuances qui, se répercutant sur celui de ses voisins, permet un dialogue où les termes se définissent subtilement parce qu'ils se complètent.

CHAPITRE XI

DISCOURS SUR LA MÉTHODE.

Curieusement, Lévi-Strauss, parlant structuralisme (Lévi-Strauss et Eribon, 1991, p. 97), reconnaissait que le préhistorien André Leroi-Gourhan et lui-même utilisaient la même méthode. Il faut avoir lu, au moins, *L'homme et la matière* (1971) ou encore *Les religions de la préhistoire* (1964) pour faire le rapprochement. En quoi consistait cette méthode? D'abord rassembler les faits. Parce qu'un fait, isolé de son contexte, ne parle pas. Pour y arriver, autant sur un site archéologique que sur un site « d'idées », il faut procéder à un décapage qui permet de mettre ces faits en perspective - ce qu'admet Savard. Mais l'aire à décaper doit couvrir la plus grande dimension possible du site. Celui de Lévi-Strauss couvrait l'Amérique, celui de Leroi-Gourhan, le monde de la technologie et celui des représentations. Dans un cas comme dans l'autre, il fallait d'abord « décapier », dépoussiérer, se libérer de la matière inerte que les années, ou les siècles de préjugés de fausses représentations et d'ethnocentrisme avaient en quelque sorte déposée sur ces mêmes faits. Ce n'est qu'après cette opération que, formalisme oblige, on peut se poser la question suivante, vis-à-vis des « faits » mis en perspective : qu'avons-nous là vraiment? Encore faut-il, pour y répondre, disposer d'un ensemble de concepts intégrateurs fonctionnant tel le fameux tableau des éléments, de telle sorte que, par voie hypothético-déductive, il soit possible que chaque fait puisse y trouver sa place. En dernier lieu, ces faits, par leurs rapports différentiels, engendrent d'eux-mêmes la dialectique nécessaire. Étape ultime où le silence de l'analyste devient nécessaire. Ce sont les faits qui parlent.

11.1 Cosmogonie et cosmographie montagnaise (sens large).

Il est de fait qu'à travers les *Relations*, les jésuites ont noté que le soleil représentait la plus large référence en matière de divinité. « Ils croient un Dieu, ce disent-ils; mais ils ne savent le nommer que du nom de Soleil, « niscaminiou », « que quand ils estoient en nécessité, il prenoit sa robe sacrée, et se tournant vers l'Orient disoient [...] Notre Soleil, ou notre Dieu, donne-nous à manger » (R. J., 1611, p. 120). Ils appellent le Soleil « Jesus », rapporte le père C. l'Allemant, « et l'on tient dans ce pays que se sont les Basques qui y ont cy-devant habité qui sont auteurs de cette dénomination. Delà vient que quand nous faisons nos prières, il leur semble que comme eux nous adressons nos prières au soleil » (R. J., 1626, p. 4).

Suivant l'axe de la pénétration des Européens¹²³, de l'Acadie jusqu'aux confins des Grands Lacs, poussant vers le Nord, vers la Baie d'Hudson, vers le Sud chez les Illinois, cette constante est omniprésente : chez les Kilestons (les Cris), « Ils sont idolâtres du Soleil (R. J., 1667, p. 24), chez les Illinois, ils adorent le Soleil et le tonnerre » (R. J., 1670, p. 90), (1671, p. 48), (1672, p. 38). Même phénomène chez les Iroquoiens, et plus à l'Ouest, dans les Grandes Plaines, et traversant au Sud chez les Aztèques ... (Culte du Soleil, phénomène universel s'il en est un; Ra, Zeus, Thor, mais là, n'est pas le propos).

Il est de fait que les jésuites, héritiers d'une pensée domestiquée, adoraient un dieu dont l'existence, par essence transcendante détachée de toute réelle nécessité empirique et par les voies ouvertes par Aristote, pouvait se démontrer par le raisonnement, ces mêmes jésuites occultaient involontairement que pour eux-aussi Dieu était lumière, et que tout bon chrétien, avant la découverte de l'Amérique et du reste du monde, refoulant ce païen de Ptolémée, devait croire à la version d'une terre unique, disque plat, entouré d'eau, avec Jérusalem pour son épiscentre, couronné à l'Orient d'une montagne sacrée, lieu du jardin d'Eden.

Il se trouve que cette cosmogonie et cette cosmographie est, terme à terme, identique à celle des Montagnais : même île, même montagne, mêmes cieux, même combat cosmique entre puissances bienfaisantes ou malfaisantes selon qu'elles représentent la lumière ou les ténèbres. Il y a plus : il suffit qu'un chrétien récite son Credo pour voir le parallélisme étroit entre Tshakapesh (le Réparateur) et Jésus (le Rédempteur), les deux procédant d'une naissance contre nature, opérant sur terre et se disjoignant au ciel : petit Jésus capable d'en imposer aux docteurs de la loi, plus tard aux vendeurs du temple, capable aussi de vaincre les démons et de déjouer la mort.

11.2 L'erreur des jésuites.

Il est de fait que la plus grande erreur des jésuites sera, méthodologie oblige, de refuser d'appliquer la même logique sur les données qui leur étaient disponibles. Ce refus, le même que dût essayer Galilé devant le pape Urbain VIII, le 22 juin 1633 : triste jour pour ce vieillard malade et menacé de la question, triste jour pour la chrétienté que ce *mea-culpa* (Boorstin, 1986, p. 312) :

« Mais, étant donné que, après qu'une injonction m'eut été adressé par le Saint-Office, m'intimant l'ordre de renoncer à

¹²³C'est volontairement que nous faisons abstraction du reste de l'Amérique.

l'opinion fautive selon laquelle le Soleil se tiendrait au centre de l'univers et serait immobile, tandis que la terre ne serait point le centre du monde et se mouvrait [...]. C'est pourquoi, j'abjure [...] ».

1633. L'automne de la même année où Le Jeune partit hiverner avec les Montagnais, les vit dresser la tente tremblante, battre le tambour, parler du Soleil. De retour, il écrivit cette fameuse *Relation de 1634*, si précieuse pour comprendre comment lui et ses successeurs allaient commettre leur deuxième et fatale erreur. Ce Soleil, ce jongleur qui officiait dans la tente tremblante, ces génies du Jour et de l'Air, Le Jeune, faute de procès équitable, les affublant d'une fautive identité, les jugea, comme ses prédécesseurs et ses successeurs, par contumace, les vouant à la géhenne, pour y retrouver leurs diaboliques confrères.

Il est de fait que chez les Montagnais le Soleil portait en lui la même ambivalence qu'ailleurs en Amérique. Génie du Jour, il connote la vie. Avare parce qu'absent la nuit, il connote la mort. Comme le lièvre et l'ours, il a son côté sombre. Surgissant à l'aube, encore sanglant de son séjour au royaume des morts, celui des âmes, celui des profondeurs marines, il représente alors, comme son doublet, l'Homme de l'Est, mauvais Génie de l'Air, les mêmes caractéristiques que le doublet, animal de ce dernier, Carcajou, l'affameur, ce maître de l'eau, et ultimement des poissons, derniers refuges des âmes inopportunes, comme Missenak, la mouche à chevreuil. Époux incestueux de la lune, son doublet pendant la nuit, formant couple, les deux astres sont porteurs de la même ambiguïté : vie et mort. Si la séquence indécidable, initiale, ciel-terre, conditionne sur l'axe vertical l'ensemble de la pensée mythique, l'autre séquence, horizontale celle-là, tout aussi indécidable, est bien celle de la présence sur terre de cet autre doublet, l'homme et la femme, dont l'union signifie la vie, la disjonction, la mort de l'humanité. Comme le Soleil, dont on ne doit jamais tuer le coeur (supra, chapitre IV), l'épouse présumée, « car qui la tueroit feroit mourrir le Soleil pour un iarnais ».

Il est de fait que chez les Montagnais les femmes jouissaient d'un grand pouvoir, lequel agaçait prodigieusement Le Jeune. « Les femmes ont icy un grand pouuoir : qu'un homme vous promette quelque chose, s'il ne tient pas sa promesse, il pense s'estre bien excusé, quand il vous a dit que sa femme ne l'a pas voulu. Je luy dis donc qu'il estoit le maistre, et qu'en France les femmes ne commandoient point à leurs maris » (R. J., 1633, p. 21).

Cette observation de Le Jeune, cent fois rapportée, doit nécessairement se rattacher à cette autre, soit celle de la femme du Manitou qui cause la mort. On en connaît l'origine :

« Notre sauvage racontoit au père Brébeuf que ses compatriotes croyent qu'un certain sauvage avoit reçu du Messou le don d'immortalité dans un petit paquet avec une grande recommandation de ne point l'ouvrir. Pendant qu'il le tint fermé, il fut immortel, mais sa femme curieuse et incrédule voulut voir ce qu'il y avoit dans ce présent : L'ayant déployé, tout s'envola, et depuis les Sauvages ont esté sujet à la mort » (R. J., 1634, p. 13).

Et cette mort, associée à la femme du Manitou, les Montagnais la craignaient par-dessus tout. « Une chose presque seule les abat, c'est quand ils voyent qu'il y a de la mort, car ils la craignent outre mesure » (R. J., 1634, p. 13).

Le mythe de Tshakapesh rend bien compte de cette association quand le héros, ayant à combattre la femme cannibale, la voit endosser sa robe de combat toute faite des cheveux de ses victimes. Speck (1935, p. 74) rapporte aussi un autre mythe, celui de Mamilteheo, monstre cannibale qu'affronte le puissant sorcier Kanewe'o. Après l'avoir mis à mort, ce dernier s'aperçoit que le coeur du monstre est couvert de poils, d'où son nom, « *He Who Has a Hairy Heart* ». Selon Savard (1985, p. 208), citant D. Dubé (1933, p. 19) et M. Lefebvre (1971, p. 122), lesquels se référaient à Hind (1863, vol. 11, p. 13), le MEMINTUEU, nom que le locuteur donne à la femme cannibale qu'affronte Tshakapesh, serait la femme du Manitou « Esprit du mal ». « Elle manifesterait par ce dernier, la haine qu'elle porte à l'humanité ». Mais Le Jeune avait déjà tout dit cela (R. J., 1634, p. 17) :

« Pour la femme du Manitou, elle est la cause de toutes les maladies qui sont au monde, c'est elle qui tûe les hommes, autrement elle ne mourroit pas; elle se repaist de leur chair, les rongant intérieurement, ce qui faist qu'on les voit amaigris dans leurs maladies; elle a une robe des plus beaux cheveux des hommes et des femmes qu'elle tûe, elle paroist quelque fois comme un feu [...] ».

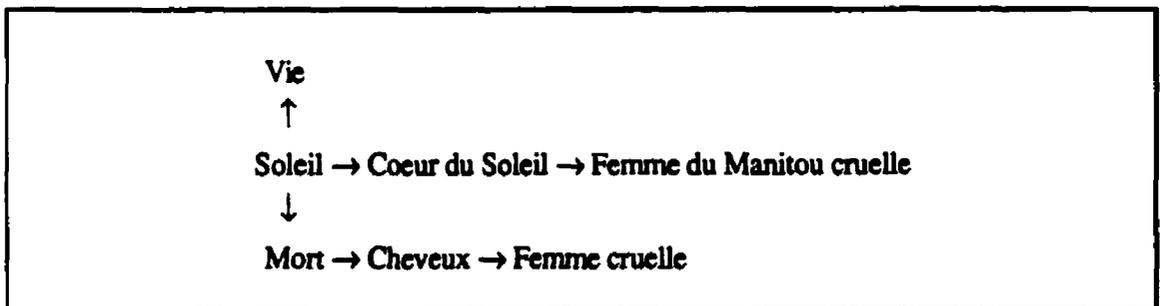
Cette « robe de cheveux, des hommes et des femmes qu'elle tûe », nous renvoie à la pratique du « scalp » des ennemis, pratique commune aux Algonquiens et aux Iroquoiens. « Et, de retour de la guerre, ces scalps reviennent aux femmes, lesquelles, plus que les hommes, font preuve de la plus grande cruauté envers les prisonniers » (R. J., 1632, p. 10).

« Vous eussiez veu ces femmes enragées, criant, hurlant, leur appliquer des feux aux parties les plus sensibles et les plus vergogneuses, les piquer avec des alaines, les mordre à belles dents, comme des furies [...] ».

Bien plus, les cheveux, comme l'enseigne encore le mythe de Tshakapesh, sont la seule partie du corps¹²⁴ avec laquelle il est possible de faire revivre un trépassé. Car ayant retrouvé à l'intérieur de l'ours cannibale des cheveux de son père et de sa mère, Tshakapesh souffla dessus et les vit tressaillir (Savard, 1985, p. 122). Mais il s'abstint de les faire revivre, car autrement, la terre aurait été surpeuplée. Il les ramena plutôt à sa soeur, au cas où? Or, parlant des cérémonies funèbres chez les Montagnais, un détail intriguait Le Jeune (R. J., 1634, p. 24).

« [...] Ils coupent un petit touffet de cheveux du deffunct pour présenter à son plus proche parent; ie n'en scay pas la raison [...] pour ajouter plus loin, parlant de superstitions ». « Mais faisons une autre liste de leurs superstitions et de leur ignorance : celles que je viens de rapporter concernent en quelque façon leur religion ridicule [...] ».

Religion ridicule où, comme dans la sienne, la Lumière engendre les Ténèbres, car c'est bien ce que dit la longue séquence que nous avons relevée :



Ainsi, la cruauté des Montagnaises se comprend, car « l'ennemi », non content de lui avoir enlevé un être cher, les privait aussi de pouvoir faire revivre le même être. Quand on sait l'importance, chez les Algonquiens et les Iroquoiens, de faire revivre un défunt en transférant, par une belle cérémonie et ses biens, et sa famille, et son nom à quelqu'autre personne qui en est jugée digne, allant, s'il le fallait jusqu'à adopter, littéralement, un ancien ennemi, conservé vivant à cette fin, l'incorporant ainsi au corps de la nation, comme on incorporait aussi le corps en le consommant¹²⁵. Le Jeune, qui savait tout cela, en plus de connaître son Pythagore et l'école des stoïciens, lesquels, comme les Montagnais, croyaient que :

« [...] l'âme qui s'envole devient oiseau fuyant cette terre, n'est-il pas logique de penser qu'elle va naturellement se poser sur

¹²⁴Les cheveux, dit-on, croissent encore après le décès. À propos du scalp, de la chasse aux têtes, consulter Lévi-Strauss (1968, pp. 325-332), où, ramassant sa pensée, il résume autant la question du soleil piégé que la relation entre femmes et scalp, « Il résulte de ce qui précède que, dans le registre des Trophées, le poil pubien connote la disjonction du soleil (ce que conteste Désveaux) et de l'humanité, et que le scalp connote leur conjonction » (p. 327). Lire aussi les commentaires de E. Leach (1980, pp. 320-321) à propos des cheveux, du poil, et de la magie.

¹²⁵Pour les cérémonies de résurrection, consulter R. Viau (1997).

quelque corps céleste? Dans ce cas, la multitude des étoiles pouvait s'expliquer par d'innombrables générations de disparus. Et la Voie lactée, où d'aucuns voyaient la route des trépassés, était un de ces rassemblements d'âmes envolées. Ovide raconte que Vénus vint au Sénat recueillir l'âme de César assassiné pour l'emmener au Ciel, et que celle-ci, s'embrasant, s'envola au-delà de la Lune, pour se transformer en comète. Les familles se consolaient à l'idée que leurs chers disparus étaient des étoiles qui illuminaient le ciel. L'empereur Hadrien, pleurant son favori Antinoüs, affirmait que celui-ci s'était mué en astre. Et selon Cicéron, « le Ciel presque entier est rempli d'hommes » » (Boorstin, 1986, p. 89).

... le même Le Jeune ne voulut voir, à propos de ces Génies, convoqués par le jongleur dans la tente tremblante, qu'un rendez-vous avec le Diable.

11.3 Erreur sur l'identité.

Mais ceux que combattait justement le sorcier sur leur terrain, celui des Ténèbres, n'étaient rien d'autre que le côté sombre de l'astre, celui, si l'on peut dire, du Mauvais Manitou. Dans cette position, le sorcier, investi de son Mistapéo, ou consacré par la puissance de ce dernier, invoquait d'autres Génies bénéfiques; l'ours, ou le vent du Sud, côté clair de l'astre et toutes puissances conjuguées, chassait le Mauvais Manitou, porteur de mort, de famine, d'agression. D'ailleurs, les étincelles, les bruits, le vent qu'on entendait, n'en étaient-ils pas la preuve?

Le Jeune, toutefois, gardait sur la question de la communication avec le Diable un doute plus que raisonnable, « Toutes ces raisons font voir qu'il est probable que le Diable se communique parfois sensiblement à ces pauvres Barbares » (R. J., 1637, p. 52).

Nanti par son ordination sacerdotale des mêmes pouvoirs qu'il reconnaissait au Sorcier Pigarouich, prudent comme sait l'être un jésuite, il voulut, un jour, pénétrer avec le jongleur dans la tente tremblante, pour en avoir le coeur net; pour savoir enfin de compte qui de l'homme ou du diable faisait trembler l'édifice, avouant, au cas échéant, qu'il s'était préparé « un petit exorcisme ». « Et je craignois que Dieu ne permist au Démon de faire mal à ces infidèles et mescreans et qu'ils ne cruissent que cela se fist à notre sollicitation » (R. J., 1637, p. 46).

Craignant la puissance (le pouvoir) du jésuite, Pigarouich déclina l'offre¹²⁶. Plus tard, il vint s'entretenir, d'égal en égal, avec Le Jeune. Les deux discutèrent doctrine, « Il vint me voir en secret, et me proposa diverses questions grandement ridicules ». Pigarouich raconte d'abord ce qu'il fait : festins à tout manger, battre son tambour, consulter les Génies du Jour pour avoir bonne chasse, guérir les malades, tuer des ennemis, etc. Le jésuite ne sut y reconnaître, encore une fois, rien d'autre que l'intervention diabolique, se refusant à réaliser que mythes contre mythes, messes contre festins à « tout manger », exorcismes contre consultes, les deux, Pigarouich et lui-même, n'était que le reflet du même miroir.

11.4 *E pluribus unum.*

On s'est beaucoup interrogé, de Speck à Savard, de savoir si, chez les Algonquiens, la dichotomie Bon Manitou - Mauvais Manitou était une création autochtone, ou si elle était issue de la présence des missionnaires (Moussette, 1971). De ce qui précède, nous savons maintenant que c'est une question superflue : les uns et les autres partageant exactement la même vision. La difficulté de Le Jeune de bien le percevoir étant seulement une question de méthode : soyons clair, sa foi l'aveuglait, à point tel qu'ayant en main tous les éléments du puzzle, il se refusa à le remonter.

La voie que nous avons choisie, cette quête de zoèmes, ces êtres signifiants parce que livrant deux messages contradictoires, nous a conduit, de l'Ours au Soleil, à admettre que le côté sombre du premier pouvait illustrer le côté clair du second. Et qu'à travers la succession de leurs doublets, intermédiaires obligés de la « pensée sauvage », l'équilibre de forces se résumait à un jeu de pouvoir entre la « part des ténèbres » et la part de la Lumière. Que la réciprocité soit encore ici le concept intégrateur de toute chose est tellement évident que Le Jeune lui-même, anticipant Mauss et Lévi-Strauss de plusieurs siècles l'avait bien compris : dans le chapitre IV de la *Relation* de 1634, intitulé « De la créance, des superstitions et des *erreurs* des Sauvages Montagnais », il commence sa description par le récit, version montagnaise, de la création du Monde par un certain Atahocam dont il reconnaît de suite l'existence comme n'ayant d'autre fondement que celui du Verbe, « Nitatahokan » « je raconte une fable » terme dont, encore, selon ses informateurs, « on parle comme d'une chose si éloignée, qu'on en peut tirer aucune assurance ». Atno'gen nous dit Savard (1971, p. 11), c'est le récit par excellence, c'est le mythe. Après avoir raconté les hauts-faits du Messou, il enclenche sur la voie des « principes ». Celui des animaux d'abord, qui ont leur existence propre, et leur « principe », leur grand-frère,

¹²⁶La plupart des témoignages amérindiens concordent pour signifier que si un prêtre est présent lors d'une consulte, la magie n'opère pas.

leur « aîné » : ensuite, les principes des saisons, Nepinoukhe et Pipounoukhe. « Je leur demandois si [...] estoient hommes ou animaux de quelque espèce, et en quel endroit ils demeuroient ordinairement »; la réponse, toute claire fut la suivante :

« Pour leur demeure, ils partagent le monde entre eux, l'un se tenant d'un côté, l'autre de l'autre, et quand le temps de leur station aux deux bouts du monde est expiré, l'un passe en la place de l'autre, se succédant mutuellement : *Voilà en partie la fable de Castor et de Pollux* (nous soulignons). Quand Nepinoukhe revient, il ramène avec soi la chaleur, les oiseaux, la verdure, il rend la vie et la beauté au monde; mais Pipounoukhe ravage tout, estans accompagné de vents froids, de glace, de neige et des autres apanages de l'hiver. Ils appellent cette succession de l'une à l'autre **ACHITESCATOUETH**, c'est-à-dire, ils passent mutuellement à la place l'un de l'autre » (R. J., 1634, p. 14).

Il poursuit avec la description des Génies du Jour, ou Génies de l'Air, ces **KHICHIKOUAI** qui connaissent les choses futures. « Ils voyent de fort loin ». (ce qui nous ramène à Rousseau, à Lévi-Strauss, au Regard éloigné à la tente tremblante). S'ensuit alors sa plus belle des descriptions de la tente tremblante (celle que nous avons citée), description identique en tous points à celle de Vincent, comme quoi, après plus de trois siècles de prosélytisme acharné, les missionnaires n'avaient pratiquement pas entamé l'essence même de l'univers symbolique ilnu. Sur sa lancée, mais avec l'esprit manichéen propre aux chrétiens, il passe, au chapitre V, des choses bonnes et mauvaises qui se trouvent dans les Sauvages, pour en finir au chapitre suivant par traiter « de leurs vices et de leurs imperfections ».

11.5 Le dualisme.

Castor et Pollux, soulignons-nous! Les Dioscures, les Gémeaux, fils jumeaux de Zeus, lui-même maître du ciel et dispensateur des bonnes choses de ce monde :

« célèbres pour leur amitié fraternelle, et même, dit Plutarque, « l'union indivisible qui étaient entre eux »; « couple hautement égalitaire » souligne Marcel Detienne, bien qu'engendré par des pères différents, l'un humain, l'autre divin » (Lévi-Strauss, 1991, p. 302).

Le dernier volume de Lévi-Strauss (1991) est consacré - avec nombre d'encarts nécessaires - à ce thème de la gémellité, si fréquent dans toutes les mythologies de la planète. Privilégiant encore l'aire « orégonienne », mais débordant aussi tant vers l'Ouest que vers le Nord et le Sud, il met en parallèle deux problèmes particuliers : celui du dualisme sud-américain

(on parle ici d'organisation sociale) et celui, révélé par les mythes, du vent et du brouillard, dans une partie restreinte de l'Amérique du Nord. En avant-propos, il déclare :

« Toujours dans la même ligne, je crois qu'il est aujourd'hui possible de remonter aux sources philosophiques et *éthiques* (nous soulignons) du dualisme amérindien » (Lévi-Strauss, 1991, p. 16).

Mais pour comprendre à notre tour la pensée lévi-straussienne, il faut revenir en arrière, lorsque voulant se faire les dents sur un mythe « moderne », celui d'Oedipe, il en vint à conclure que tout ce que disait ce mythe (malgré Freud et non contre lui) c'est comment *d'un, on pouvait naître plusieurs* (Lévi-Strauss, 1958, p. 248) - « Naît-on d'un seul ou bien de deux?¹²⁷ ». Ce problème de l'unité et de la diversité, nous dit l'auteur, les différentes cultures le pensent à leur manière, à travers des écarts qui - de Castor et Pollux, modèle de fraternité, vont, jusqu'à Romulus et Remus, celui des paires antithétiques. Citant des exemples du monde entier, il fait voir qu'en Amérique, ce problème est traité dans une voie mitoyenne, mais d'où il ressort toujours une certaine inégalité.

« En Amérique, toutefois, l'inégalité se maintient et gagne progressivement tous les domaines : La cosmologie et la sociologie indigène lui doivent leur ressort interne » (Lévi-Strauss, 1991, p. 302).

Plus loin il précise encore, « La pensée amérindienne donne ainsi à la symétrie une valeur négative, maléfique même » (Lévi-Strauss, 1991, p. 305). Il poursuit, « Il est enfin digne de remarquer, qu'en Amérique, l'un des jumeaux tiennent presque toujours l'emploi de décepteur » : *le principe du déséquilibre se situe à l'intérieur de la paire* (nous soulignons). (Lévi-Strauss, 1991, p. 306).

Conviendrait-il d'aller plus loin? Revenons à Le Jeune : Castor et Pollux, *mais en partie*. Or, Lévi-Strauss (1991), en épigraphe à *Histoire de Lynx* toujours, cite Catulle, IV :

« *Sed haec prius juere : nunc recondita senet quiete, se que dedicat tibi, gemelle Castor, et gemelle Castoris* » (Dedicatio phaseli, pp. 25-27).

Le même, toujours en épigraphe, mais cette fois à la *Potière Jalouse*, cite Hésiode, en grec d'abord, mais prend cette fois la peine de citer aussi la traduction française :

¹²⁷ Bien que dans *Histoire de Lynx* (1991), Lévi-Strauss ne fasse pas ce rapprochement.

« La race humaine vivait auparavant sur la terre à l'écart et à l'abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. Mais la femme, enlevant de ses mains le large couvercle de la jarre, les dispersa par le monde et prépara aux hommes de tristes soucis » (Hésiode, Les travaux et les jours, V, 90-95, traduction P. Mazor, Paris, Les Basses Lettres, 1947).

Coïncidence heureuse, celle de deux hommes cultivés qui connaissent leurs « Belles Lettres », mais qui, s'interrogeant sur les mêmes sujets, n'utilisaient pas les mêmes méthodes. Coïncidence encore plus heureuse quand on sait que ce petit paquet fut ouvert, en Est de l'Amérique, par la femme du Messou, provoquant les mêmes désordres - ce que fit Eve, dans un autre mythe, encore plus célèbre. Ce paquet, contenant ce petit « touffet de cheveux » qui intriguait tant Le Jeune, nous permet ici de comprendre toute la puissance de ce levier qu'est l'analyse structurale, quand on prend la peine de s'en servir. Ainsi, de menus détails peuvent-ils s'intégrer dans un ensemble signifiant, telle cette autre interrogation de Le Jeune :

« Il disoit encore que le Diable se communiquoit par songes. Vn Orignac se présentera à quelqu'un en dormant, et luy dira, Viens à moy, le Sauvage esueillé va chercher l'Orignac qu'il a veu; l'ayant trouué, s'il lance ou darde sur luy son espée, la beste tombe roide morte; l'ourant il trouue parfois du poil ou quelque pierre dans son corps; il le prend et le garde soigneusement, pour estre heureux à rencontrer et tuer force animaux » (R. J., 1637, p. 50).

Or, c'est bien par la « pierre » qu'on tue sa proie, c'est par le « poil », qu'on fait revivre. De retrouver ces deux symboles, à l'intérieur du même animal, ne pouvait qu'être hautement prédictif. Ces « amulettes », les Montagnais les conservaient dans un petit sac qu'ils portaient toujours sur eux. Y voyant encore une fois le diable, certains jésuites les inciteront à les jeter au feu avec leurs tambours et l'ensemble de leurs croyances.

CHAPITRE XII

L'AUTRE, APPRÉHENDÉ COMME OPPOSITION.

Tous les observateurs, à l'intérieur des *Relations*, ont pris la peine de noter que les Montagnais, entre eux, s'accordaient admirablement. Il est bien évident que dans une société, dite sans classes, les causes de frictions peuvent, a priori, être atténuées par le partage équitable des ressources, par l'équilibre, jamais confondu, du déroulement des tâches quotidiennes, de même que par l'acceptation unanime d'un code de bonnes manières extrêmement strict, lequel code ne faisait jamais l'objet d'aucune discussion.

L'origine même de ce code est à déduire, naturellement, des prémisses énoncées plus haut. À ce chapitre, il faut se défaire aussi de quelques illusions bien connues, telle cette fameuse « égalité » entre les sexes et celle, tout aussi connue, des rôles respectifs de l'homme pourvoyeur et de la femme qui tient le ménage. Si la première de cette illusion, la prétendue égalité, est à revoir entièrement, la seconde devra, elle aussi, être soumise à un examen tout aussi expéditif.

Il plane encore, de nos jours, une espèce de tabou malsain, vis-à-vis de la place et de la fonction de la sexualité chez les Amérindiens; comme si, à l'instar des premiers observateurs, obnubilés par la tradition judéo-chrétienne, les anthropologues et autres sociologues résistaient encore à lever le voile sur cette réalité et à la traiter comme d'autres réalités sur lesquelles ils sont tout à fait bavards. À cet égard, la recherche de monographies particulières sur ce sujet, en milieu québécois, est pratiquement inutile. Certains cependant, tel G. E. Sioui (1989, p. 104), s'accordent autour d'une vision « naturaliste » du phénomène où les échanges sexuels auraient eu ce caractère béat si proche de la mentalité « *peace and love* » des années 1970. Secouons toutes ces poussières.

La femme d'abord. Comme on a vu, son grand pouvoir lui vient d'être identifiée au cœur du Soleil, ce qui est, faut-il encore le souligner, tout le contraire d'un « *sweet heart* ». « Qui la tueroit, tueroit le Soleil ». Épouse de l'astre, oui, mais épousailles incestueuses, de nature antithétique, comme la terre l'est au ciel, comme le sec l'est au liquide; épousailles cependant essentielles tant là-haut qu'ici bas, qu'il faut conjuguer à travers ces deux réalités qui n'en font qu'une, celles de leur nature cyclique, de leur errance, de leur rencontre qu'est à la fois celle de la vie et de la mort.

S'il est bien clair que dans les mythes et dans la réalité, la nature essentiellement « humide » de la femme, représentée par la Lune, et celle beaucoup plus sèche de l'homme, représentée par le Soleil, ramènent toujours au conflit initial, une chose au moins est bien réelle : donner la vie, faire naître des bébés, est une affaire de femme. L'homme, pourvoyeur par son sperme de la nourriture de l'embryon, par ses chasses, de celle de toute la famille, joue ici le côté « clair » du Soleil, astre vénéré, assimilable à l'ours, lui aussi pourvoyeur par excellence de la bonne viande. Quand on sait que chez les Montagnais le prétendant présumé, celui que la femme avait choisi pour époux, devait faire des présents au père de cette dernière - ce qui étonnait fort les jésuites, car, encore une fois, on faisait exactement l'inverse en Europe - quand on sait aussi que chez les Algonquiens il revenait à l'homme d'aller résider chez son épouse, il faut bien admettre encore que, là aussi, à l'image et à la ressemblance de Tshakapesh, qui lui réside dans la Lune, épouse du Soleil, il y a concordance parfaite entre le mythe et la réalité sociale. Quant aux présents faits au père de la mariée, ils s'inscrivent tout naturellement à travers la logique de la réciprocité, règle des règles de la pratique sociale et symbolique.

Le partage des tâches relève de la même logique. Laissons parler Lévi-Strauss (1971, p. 557) qui, revenant au schème cosmologique pour rendre compte du schème sociologique déclare :

« Dans cette perspective, les donneurs et les preneurs de femmes s'opposent sur l'axe de la vie sociale comme, sur l'axe du monde, la terre s'oppose au ciel et la terre elle-même au monde souterrain. Si donc le feu originel se trouve du côté du ciel et son réceptacle obligé, qui deviendra plus tard le four, du côté de la terre, il en résulte que les femmes échangées par le jeu des alliances matrimoniales exercent, entre les donneurs et les preneurs, la même fonction médiatrice qu'en vertu de la logique du système, elles doivent aussi assumer entre le feu et la terre. *Il faut donc que ce soient elles qui s'occupent du four* ».

Parce que nous savons maintenant que du four-de-terre au récipient d'écorce rempli d'eau et de pierres brûlantes, il n'y a que des différences de degrés, et que l'homme, ce preneur de femmes, se retrouve, chez les Montagnais, en position de déséquilibre entre le Soleil et son « coeur », c'est encore par voie de réciprocité que, don contre don, l'homme procure de quoi remplir la marmite, soit par son sperme, la femme étant ici congrue à un pot¹²⁸, soit par la chasse, la même marmite étant là congrue à un récipient d'écorce où se retrouvera encore la graisse, source de vie. Il faudrait réécrire les *Mythologiques* pour faire valoir toute la richesse de la pensée sauvage où tous niveaux confondus, la même pensée s'enroule toujours sur elle-

¹²⁸ « Avoir un petit pain au four », être enceinte.

même, plutôt que de tourner en rond. On sait que chez les Montagnais, comme partout dans le monde, l'alliance matrimoniale répondait aux exigences de l'exogamie : aller prendre femme dans une autre nation était pratique courante. Le Jeune, qui s'interrogeait sur tous les sujets, s'étonnait du grand usage des termes frères et soeurs utilisés pour signifier autant les cousins lointains que les alliés et commensaux. Or, il notait aussi que les mêmes Montagnais ne s'alliaient pas aisément de leurs parents (R. J., 1639, p. 46). Comment, dans les circonstances prendre femme? Cent ans plus tard, un autre jésuite, Pierre Laure (1988, p. 124), dévoile le secret : c'est par le biais du mariage entre « cousins croisés »¹²⁹ que ces petites populations résolvent ce problème. Cette pratique qui fait, par exemple, d'un fils de l'oncle maternel un conjoint autorisé et même préférentiel à la fille d'une tante maternelle, permet, par voie de généalogie, de trouver facilement un époux ou une épouse chez les affins. De plus, la pratique de l'uxorilocalité, le gendre, nous l'avons vu, réside chez la famille de son épouse, permet d'ajouter à l'élégance transcendante de la solution, l'avantage certain de toujours se retrouver, d'une nation à l'autre, en territoire connu géographiquement et socialement parlant. Encore une fois, congrue au four-de-terre et au coeur du Soleil, l'épouse devient elle aussi le centre géographique¹³⁰ autour duquel gravitent les hommes. Cette conception, toute en accord avec le genre de semi-nomadisme pratiqué par les Montagnais, fait bien voir qu'au lieu d'être un élément lié à l'infrastructure seule (Labrecque, 1977), la mobilité « colle » tout aussi bien à la superstructure.

Reste encore qu'il est de fait que le caractère sacramentel des mariages algonquiens ait complètement échappé aux jésuites et plus tard, aux anthropologues. Sur ce thème, celui de l'altérité du sexe et du désir, nous prendrons un raccourci tout à fait pratique : celui de la discussion entre le sorcier Pigarouich et le sorcier Le Jeune, raccourci que nous citons en préalable comme résumé de la pensée montagnaise ou algonquienne.

12.1 L'amour envers les femmes.

« Un homme », nous disait un vieux sage de Métabetchouan, qui s'était attiré l'opprobre générale parce que, veuf et septuagénaire, il osait encore courir le guilledou, « doit manger par les deux bouts, sinon, disait-il, il ne lui reste qu'à sécher et à mourir ». Cette tendance d'assimiler la manducation à l'acte de reproduction est si universelle, nous dit Lévi-Strauss (1962, p. 129), qu'un peu partout le langage populaire confond les termes de cuisine et ceux de l'amour. Ainsi, en France, on « saute » une femme, on la « passe à la casserole », etc. De

¹²⁹Pour une bonne analyse de ce phénomène, consulter Mailhot (1993, pp. 123-136).

¹³⁰Ce qui induit Lévi-Strauss à parler de « l'immobilisme des femmes chez les Algonkins ».

même, tout manuel du parfait séducteur nous dit que ce n'est qu'après un bon souper « aux chandelles » qu'un prétendant a toutes les chances de pouvoir conjuguer ses appétits. Ces chandelles, prolongement de l'âtre, du foyer, du feu autour duquel on « fait chaudière », rappellent aussi que le désir sexuel, pudiquement ramené au « feu des passions » par les prédicateurs de notre jeunesse, se traduisait par l'expression beaucoup plus gaillarde chez nous d'avoir « le feu au cul »!

Or, il appert des *Relations*, que chez les Montagnais les rendez-vous estivaux étaient tout autant l'occasion de festoyer que celle où l'on pouvait nouer de nouvelles alliances matrimoniales. Lors de ces rencontres, il était coutume que, de nuit, des jeunes gens fassent des visites dans les cabanes où se retrouvaient les jeunes filles, objets de leurs désirs. Il était aussi coutume qu'il revenait à ces dernières de faire savoir si l'hommage rendu était satisfaisant; et si, d'aventures, elles acceptaient un projet d'union plus durable, elles le laissaient aussi savoir de la façon suivante :

« Quand vne fille ou vne femme agrée quelqu'un qui la recherche, elle se fait couper les cheueux à la façon que les portent les filles en France, pendant dessus le front, ce qui a fort mauuaise grâce, tant en l'une qu'en l'autre France, S. Paul defendant aux femmes de faire paroistre leurs cheueux. Les femmes portent icy leurs cheueux en paquets derriere la teste, en forme d'une trousse qu'elles ornent de Porcelaine quand elles en ont. Si se marians à quelqu'un, elles le quittent mal à propos, ou si s'estans promises, et ayans accepté quelque présent, elles ne tiennent leur parole, leur pretendu mary leur coupe par fois ces cheueux ce qui les rend fort mesprisables, et les empesche de trouver vn autre espoux » (R. J., 1639, p. 46).

Laissant de côté, pour l'instant, les antiques opinions pauliniennes, il est très important de retenir que chez les Montagnais, comme ailleurs, la présence ou l'absence de chevelure est très signifiante. C'est Speck (1935, p. 104) qui rapporte que lors du festin de l'ours les muscles du cou et des épaules sont découpés de manière à reproduire exactement la forme de ces « paquets de cheveux » dont ils portent aussi le nom TCAPATW'NACK (*hair bobs of the bear* - cheveux en « paquet » de l'ours). Chaque muscle, divisé en six parties, devenait la part qu'un chasseur devait tout manger, chaque animal fournissant donc deux parts (12 portions). C'est donc après avoir été « mangé » par son amoureux que la fille se faisait couper ses ornements. C'est aussi après avoir obtenu de l'ours qu'il se laisse manger que deux chasseurs, lors du festin, pouvaient-ils prouver et leur appétit, et leur vigueur, en étant capables à leur tour de « manger » six fois, métaphoriquement s'entend, les mêmes ornements, performance qu'on admettra très honorable.

Quant à se faire couper le toupet - forme atténuée du scalp sans effusion de sang - la femme ainsi dépouillée devenait objet de dérision et pendant un temps se trouvait coupée du cercle des relations sociales, comme l'homme scalpé l'était définitivement¹³¹. Ajoutons encore qu'ici, l'homme en colère, dépouillant la femme de sa parure frontale, fait littéralement « pâlir le cœur du soleil ». De plus, tout le monde le sait, la graisse d'ours fait repousser les cheveux! D'où la chaîne sémantique suivante :

- A) Graisse d'ours → Cheveux → Vie
- B) Absence de graisse → Absence de cheveux → Mort physique
- C) Absence de sperme → Absence de cheveux → Mort sociale

Le troisième élément de notre construction s'expliquerait mal s'il l'on ne connaissait pas le détail qui suit :

« Les Sauvages, ayant eu du pire en guerre, enuoient deuant quelqu'yn de leurs gens comme vn Herault, qui crie à pleine teste, si tost qu'il s'apperçoit les Cabanes, prononçant les noms de ceux qui sont prins ou tuez; les filles et les femmes entendans nommer leurs parens, respandent leurs cheueux sur leur visage, et fondent toutes en larmes, se peignant de noir » (R. J., 1637, p. 53).

Ainsi, veuves ou orphelines, les Montagnaises, le temps d'un deuil, marquent-elles leur non disponibilité à toute forme d'union immédiate, comme l'atteste autant, en Europe, la coutume de porter du noir, jusqu'au jour où, la peine effacée, ou le mari ressuscité, le cycle recommence.

Que les Algonquiens aient ainsi congru graisse d'ours et sperme à cet autre signifiant qu'est le système pileux devient encore plus évident quand E. Désveaux (1988, p. 162) nous apprend que chez les Ojibwas septentrionaux, le terme « MAKATE » du radical MAK-noir, évidemment identifiable aussi à l'ours signifie, sperme. Revenant à notre point de départ - l'amour envers les femmes, chez les Algonquiens, maintenant congru chez eux comme chez nous à l'appétit tout court, devient dans l'ordre du plaisir et du désir un besoin qu'il faut satisfaire : question de vie ou de mort.

¹³¹Pouvait-on faire ressusciter un homme scalpé?

Il deviendrait oiseux, ici, de souligner à quel point ces conceptions « choquaient les jésuites ». Toutes les *Relations* font continuellement état de ce fait. Partout, l'impudicité, le « dard de la chair », le langage quotidien, réputé comme « sale » et ordurier en rend bien compte. Comme dirait Le Jeune, « passons outre ». Revenons au caractère sacramentel du mariage, rite obligé de « passage ». Notons que c'est aussi de nuit, à l'instar de cette autre rencontre, celle de la « tente tremblante » que se dessine l'essentiel de la cérémonie : acceptation ou refus de la femme - acceptation marquée et soulignée par le rite de la chevelure. Il en est de même de l'instabilité des ménages. On va, là-aussi, suivant les astres qui se joignent et se disjoignent à leur gré, l'essentiel étant que le tout puisse éternellement recommencer.

12.2 La croyance à nos songes.

Depuis la psychanalyse on a tellement glosé sur le rêve, haut lieu de la manifestation symbolique, hôte privilégié des pulsions et des passions que, tant Freud que Lévi-Strauss en viennent au moins à s'accorder sur un plan dans cette affaire : celui du rôle de l'inconscient qui, refoulé le jour, devient loquace la nuit, communiquant ses désirs. C'est à travers cette voie que Freud rendait compte des psychoses et autres névroses. C'est à travers cette voie que les Amérindiens, précurseurs en cela des psychothérapeutes contemporains, prétendaient eux aussi voir au loin, faire bonne chasse, guérir toutes les formes d'affection. Satisfaire son songe, c'était la vie : ne pas le faire, c'était la mort. Condamnant encore une fois cette pratique ridicule, voie royale pour sacrifier à l'érotisme et à la gourmandise la plus éhontée, les jésuites, toujours, brisaient un autre maillon de la chaîne qui reliait, en Amérique, l'homme au pouvoir suprême. Car c'est bien sous cet aspect qu'il faut ici considérer le songe, force de la nuit, puissance des ténèbres qu'il faut se concilier, ingérer, pour que se conjugant avec le jour, l'homme et le songe puisse à nouveau engendrer le pouvoir : petit retour en arrière.

On sait que c'est poussé par son Mistapéo, que le Montagnais tenait la puissance nécessaire pour mener bonne vie, lutter contre d'autres Mistapéo, vaincre la mort. Or, c'est bien par la voie du songe que ce dernier dictait ses exigences. Réalisant ses rêves, le Montagnais, par l'intermédiaire de son Mistapéo, devenait de plus en plus puissant, obtenant ainsi ce caractère « Superbe », sûr de lui, fier confiant qui déplaisait tant aux jésuites. Car comment ces derniers qui, en France, étaient les confesseurs des rois, superbes parmi les superbes¹³², pouvaient-ils tolérer cette attitude des Amérindiens? À cet égard, la frustration de Le Jeune se lit à chaque page

¹³²Superbe, plutôt que beauté, signifie ici orgueil.

de la *Relation* de 1633, celle qui narre son hivernement avec, entre autre, un fameux sorcier qui ne cessait de le traiter de « sans esprit ».

Ce pouvoir qui était, en Amérique de l'Est partagé par tout le monde, les femmes on l'a vu, en détenait la bonne part, se retrouvait en Europe exclu de la plus grande majorité, celle du petit peuple, les paysans surtout : nous y reviendrons. En Amérique de l'Est, toujours, il appartenait à quiconque d'en profiter en provoquant le songe, en l'invitant, soit par le jeûne que pratiquaient les jongleurs, soit par la grande quantité de nourriture absorbée, plus tard par l'eau de vie, par la danse, le tambour, toutes situations qui, du simple au complexe, permettent d'accéder, sommeillant ou veillant, par l'hébétude ou la transe, de l'autre côté du Jour.

Parlant d'attitude, de réalisation du désir, les jésuites, Le Jeune surtout, avaient bien pris note de positivisme¹³³ et du jovialisme dont faisaient preuve les Montagnais, en toutes circonstances, (sauf devant la mort immédiate).

« Chibine, aye l'ame dure, resiste à la peine et au travail, garde toy de la tristesse, autrement tu seras malade; regarde que nous ne laissons pas de rire, quoy que nous mangions peu » (R. J., 1634, p. 28).

Plus loin, le même, déconfit de la perte de la chaloupe avec laquelle il devait revenir à Québec, se fait encore dire :

« Nicanis, mon bien aimé, n'est tu point fasché de cette perte, qui nous causera de grand travaux. Je n'en suis pas bien ayse lui repartis-je. Ne t'en attriste point me dit-il, car la fascherie ameine la tristesse et la tristesse ameine la maladie » (R. J., 1634, p. 61).

Les voyant souffrir avec allégresse, calmes et patients, Le Jeune ne put jamais se convaincre d'y voir la pratique d'une « vraie vertu morale » n'ayant qu'en vue « leur seul plaisir et contentement ».

Pourtant, en fin de route, il avouera :

« Mon hoste me consolait ici, me voyant fort foible et fort abattu : Ne t'attriste point, me disoit-il, si tu t'attristes tu seras encore plus malade; si ta maladie augmente tu mourras. Considère que voicy un beau pays, ayme-le : Si tu l'aymes, tu t'y plairas; si tu t'y plais, tu te resiouras; si tu te resouis, tu gueriras. Je prenois plaisir

¹³³E. Leacock a aussi noté ce trait, in (Helm, ed, 1981, pp. 190-195).

d'entendre le discours de ce pauvre barbare » (R. J., 1634, p. 83).

Le plaisir de Le Jeune et celui du barbare. Entre les deux, le rêve, sublimé chez l'un, assumé chez l'autre. Lequel était pauvre? Perçu comme l'un des meilleurs prosateurs de son siècle, la personnalité du Père, à travers ses écrits, a fait l'objet de nombreuses analyses : telles celles de Lafèche (1973; 1988-1995). Celle de Raymond Joly (Ouellet, 1993, pp. 102-137), intitulée, *Des cannibales*, essai de lecture psychanalytique de deux relations du père Paul Le Jeune, fait bien voir l'ultime frustration de l'homme : privation de la mère, homosexualité sublimée, désir inconscient de se retrouver, libéré, dans le giron accueillant de l'immensité océane, etc. L'analyse de Joly, tout en finesse, rend bien compte aussi du contexte d'une France déchirée par la Réforme où huguenots et catholiques n'arrivaient pas à s'entendre. Fils de réformé, Le Jeune, misogyne, en gardera quelque chose d'austère, de triste, de pitoyable... non par faute de désirs, mais bien par le prix qu'il dut payer pour les faire taire.

12.3 Les festins à tout manger.

Personnellement, nous aurions préféré intituler cette partie de notre texte, « L'ACOUMAGOUCHANAI et la communion des saints », tellement le festin à tout manger dont nous allons nous entretenir, celui de l'Ours, prend ici le caractère de communion entre le Créateur et ses créatures, entre l'homme et la Déité. Car tout au long de notre quête des éléments structurants de la pensée montagnaise, il nous apparaissait comme une évidence qui se déployait de chaque repli de cette pensée, qu'ultimement, la convergence des détails, comme ce fut le cas pour le soleil, allait se résoudre par une autre fusion, celle de l'homme à l'ours. Il ne pouvait en être autrement : de l'écureuil à Tshakapesh - l'homme accompli - de l'écureuil à l'ours, de l'ours à l'astre, de l'astre à l'homme, on suit partout la même trajectoire.

Déité, l'ours. À l'image de l'homme qui toujours, retrouvant son double féminin dans le corps du Soleil qu'il mange, retrouve son double masculin dans le corps de l'ours, et le mangeant, s'incorpore à lui : chose admirable, « il mange son maître », son créateur. « *O Res mirabilis* », chantions-nous aussi, parlant d'un « mets » très désirable, le fameux pain des anges¹³⁴ « *manducat dominum* »!

¹³⁴Allusion au cantique « *Panis Angelicus* ». Pour bien comprendre le sens d'un tel rite de communion, lire Lévi-Strauss (1962, pp. 261-291), « Le temps retrouvé », in *La pensée sauvage*.

« Qu'il faille parler courtoisement aux dieux » (Lévi-Strauss, 1985, p. 152) est une règle universelle. S'adressant à l'ours, jamais les Algonquiens n'utiliseront le terme générique « MACK ». D'une circonlocution à l'autre, de l'Animal tout court, par Grand-père ou Grand-mère, par Viande noire ou Queue courte, entre l'homme et l'ours, les convenances exigeaient de garder ses distances, jusqu'au banquet final, la dernière Cène. Or, si la pensée sauvage ne théorise que rarement, privilégiant par superposition de concept plutôt « thésauriser », elle s'y risque, dans le cas de l'ours, alors que certains, d'après Speck (1935, p. 247) traduisaient le terme « KAKIUCHITAK » par « Celui qui nous a fait », « *Our Maker* ». Retrouver ainsi l'ours cannibale et l'ours bienfaisant, père à la fois des humains et maître des animaux terrestres, relève encore une fois de l'admirable logique de la pensée sauvage.

ACOUMAGOUCHAINAI disait Le Jeune, parlant des festins à tout manger, desquels festins il appliquait le terme à toutes catégories d'animaux. Bien que d'autres grands gibiers aient fait l'objet chez les Montagnais de ces festins à tout manger, le terme ici fait strictement référence à ce que lui-même concevait comme le plus important, celui de l'ours. « Machoucham », dit-on encore chez nous, littéralement festin de l'ours ou fête de l'ours. À l'instar de l'Eucharistie, ce festin de Dieu.

Nul mieux que N. Clermont (1980, pp. 104-106) a su résumer l'ensemble des opinions sur le sujet. Avec l'aimable permission de l'auteur, nous allons citer son texte *L'Ours des grandes cérémonies* « *in extenso* » :

Comme les autres animaux, l'ours jouait dans la vie quotidienne un rôle séculier. Quelques-uns se faisaient avec sa fourrure des capes qui leur allaient sous un bras et sur l'autre (Le Jeune, 1632, p. 4), d'autres s'en faisaient des sacs à partir de peaux entières (R. J., 1658, p. 31). On pouvait parfois utiliser quelques os longs pour s'y tailler des couteaux à dépecer, des aiguilles à raquettes, des alènes ou des cuillers (Speck, 1935). On se faisait des pendentifs avec les canines et, en temps d'abondance, on pouvait boucaner des lanières de sa chair (Henry, 1809, p. 139) et conserver précieusement son gras. On pouvait même parfois ramener au camp un petit ourson comme animal familier, mais avant tout, l'ours était la bête des grandes cérémonies.

Il est bien certain qu'une bête aussi importante que l'ours devenait, comme l'original et plus que le castor, une proie convoitée. Cependant,

« quand quelqu'un d'eux a pris un Ours, il y a bien des cérémonies devant qu'il soit mangé [...]. Premièrement, l'Ours

estant tué, celui qui l'a mis mort ne l'apporte point, mais il s'en revient à la cabane en donner la nouvelle, afin que quelqu'un aille voir la prise comme chose précieuse : car les Sauvages préfèrent la chair d'Ours à toutes les autres viandes [...] l'ours a plus de graisse. Voilà pourquoi il est plus aimé des Sauvages. Secondement, l'Ours apporté, toutes les filles nubiles et les ieunes femmes mariées qui n'ont point encore eu d'enfants, tant celles de la cabane où l'Ours doit être mangé, que des autres voisines, s'en vont dehors et ne rentrent point tant qu'il ne reste aucun morceau de cet animal, dont elles ne goustent point [...]. En troisième lieu, il faut bien éloigner les chiens, de peur qu'ils ne leschent le sang ou ne mangent les os, voire les excréments de cette beste, tant elle est chérie. On enterre ceux-ci sous le foyer, et on jette ceux-là au feu [...] » (Le Jeune, 1634, pp. 25-26).

Quand cette liste de prescriptions propitiatoires est remplie, c'est-à-dire quand une première partie des ententes mythiques est réalisée, l'Ours subit une seconde série de gestes rituels. Celui qui l'a tué fait « rostit ses entrailles sur des branches de pin, prononçant quelques paroles que je n'entendis pas, il y a quelque grand mystère là-dedans » (Le Jeune, 1634, p. 40). La tête est soigneusement détachée, parfois grignotée à pleine dents (sans couteau) par les convives (Speck, 1935, p. 104), parfois grattée et peinte,

« des plus belles couleurs qu'ils peuvent trouver, et pendant le festin ils la placent dans un lieu éminent, afin qu'elle y reçoive les adorations de tous les conviez et les louanges qu'ils luy donnent les uns après les autres par leurs plus belles chansons » (Dablon, 1672, p. 38).

Le festin étant prêt, le principal chasseur

« commenced a speech, resembling, in many things, his address to the manes of his relations and departed companions; but having this peculiarity, that he here deplored the necessity under which men laboured, thus to destroy their friends. He represented, however, that the misfortune was unavoidable, since without doing so, they could by no means subsist » (Henry, 1809, p. 138).

La chair, bouillie dans plusieurs marmites et sur plusieurs feux était alors partagée entre les convives dans des plats d'écorce et chacun se gavait de plusieurs kilos de viande pendant plusieurs heures. Parfois il y avait deux festins, le premier pour les hommes et les femmes âgées, le second pour les hommes seuls (Le Jeune, 1634, p. 26). À la fin, les invités écumaient les marmites et buvaient :

« [...] de la graisse de ces ours comme on boit de l'hypocras en France; et ensuite ils se frottèrent tous, depuis les pieds jusques à

la teste, avec cette huile, car en vérité la graisse d'ours fondue paraît de l'huile » (de Quen, 1656, p. 8).

Une fois rassasiées, « l'Ours estant entièrement mangé, les ieunes femmes et les filles retournèrent » (Le Jeune, 1634, p. 26).

Le chasseur heureux gardait « l'os du coeur de l'animal, qu'il porte dans une petite bourse matachiée, penduë à son col » (Le Jeune, 1634, p. 40), les femmes faisaient « au bas de leurs robes de petits ornements faits en pattes d'ours, afin de tuer aisément ces animaux, et de n'estre point offensez d'eux » (Le Jeune, 1636, p. 37), et le crâne, décoré, était alors accroché à un mât ou au haut d'un arbre.

Toutes ces cérémonies présentent, occasionnellement, des variantes locales, mais l'homogénéité des points majeurs (invocation avant et après la chasse, utilisation du tabac, nature des festins, importance de la tête, prévention contre les chiens, respect des os, participation sélective des sexes, etc.) est remarquable dans toute l'aire circum-boréale (Hallowell, 1926). On les retrouve encore chez certaines populations actuelles, côtoyant, sans fausse gêne, les nouvelles croyances chrétiennes et rappelant la continuité d'un univers parallèle.

Il importe donc de compléter les vieux documents par quelques récits qui ajoutent des détails omis dans les vieilles chroniques et qui montrent, occasionnellement, l'intégration des nouveaux éléments provenant de l'acculturation.

Le premier est celui de Kakwa, un vieux chaman mistassin qui, ne parlant ni le français, ni l'anglais, le raconta en sa langue à Speck vers 1915.

« Quand ils tuent « Queue Courte », avant de le transporter dans la tente, les jeunes femmes non mariées se couvrent la face pour ne pas voir entrer la « Grande Nourriture » car elles pourraient devenir malades en l'ayant ainsi insulté. Seules les femmes mariées peuvent lui enlever la peau et seuls les hommes peuvent le découper. Alors seuls les plus vieux hommes peuvent manger sa tête. On ne peut lui couper sa queue sans l'insulter. La patte antérieure droite est rôtie devant le feu. Elle ne peut être séparée du pied et seul le plus vieil homme du camp peut la manger... Seuls les hommes mangent le coeur et seuls les hommes peuvent prendre les os longs des jambes. Si les femmes touchaient ces os, elles auraient mal aux os et ne pourraient plus se lever pour marcher. Quand ils tuent un ours, ils font frire les intestins et jettent du gras dans le feu. Puis ils jettent une pleine louche de graisse et un peu de viande au feu pour le Mistapéo, le « Grand Homme », pour le satisfaire. Et ils le boivent en utilisant une

cuiller de bois pour satisfaire leur Mistapéo. Il serait impropre de manger la « Grande Nourriture » dehors. Il ne peut même pas être mâché à l'extérieur de la tente par les enfants car ce serait manquer de respect à la « Grande Nourriture ». Le crâne est très important et il doit être très propre. Et si « Queue Courte » est tué durant l'automne, le crâne est conservé tout l'hiver et, au lieu de rassemblement du printemps, une longue perche est ébranchée, écorcée et soigneusement plantée. C'est à son sommet qu'on place le crâne, qu'on met du tabac dans ses narines, qu'on nettoie son menton et sa lèvre inférieure où on coud des perles pour que « Celui qui a le menton » soit satisfait. Et le filet qui est sous la langue est séché et attaché à une extrémité du menton séché pour que cela soit joli. Et on conserve soigneusement ce menton dans un contenant d'écorce pour qu'il soit satisfait quand il y pensera et pour qu'il se souvienne de son menton et de sa langue. Même les griffes ne peuvent être brûlées car il ne pourrait plus creuser son repère à l'automne, au moment où il doit se retirer pour dormir dans son lit » (Speck, 1935, pp. 95-96) (notre traduction).

Le second récit a été écrit par N.A. Comeau qui a assisté à un de ces festins donné par les Montagnais de Godbout.

« Quand on parle des ours c'est toujours avec grand respect. En réalité son nom est rarement mentionné et on le désigne par des sobriquets comme « La Bête Noire » ou simplement « l'Animal ». Quand on le prend au piège de métal ou quand on le voit de loin on lui parle et on le supplie de ne pas prendre vengeance pour sa mort. On respecte même les os. Ils ne sont jamais jetés aux chiens mais brûlés au feu. Les crânes sont accrochés aux arbres. Quelques parties de l'animal comme les pieds et la tête ne sont jamais mangées par les femmes ou les enfants [...]. Il y a parfois des festins où les femmes ne sont pas admises et pour lesquels on construit des wigwams spéciaux. Lors de ces festins, seule la chair d'ours peut être mangée [...]. J'eus la chance un jour de tuer deux ours et de fournir ainsi le nécessaire pour un festin... Quelques chasseurs étaient partis et nous n'étions que quatorze ou quinze convives. Une longue bande de coton blanc servait de nappe. Elle fut tendue sur des branches de sapin fraîchement coupées pour l'occasion. Chacun avait une assiette, un couteau et des feuilles minces d'écorce de bouleau mais il n'y avait ni fourchette, ni cuiller. Quand on devait prendre un morceau de viande du plat, une brochette de bois était utilisée. Celle-ci, comme la louche, était de sorbier, l'arbre favori de l'ours. Pour une raison que j'ignore, personne ne se trouvait aux extrémités de la table. Les deux plus vieux hommes se faisaient face à une extrémité, puis venaient les autres selon leur âge ou leur rang comme chasseur. Chacun ayant pris place, le premier service eut lieu. Un grand bol de graisse d'ours chaude servit de soupe et fut placé devant le chef. Il se servit avec la louche et passa le bol à celui qui tenait le second rang et ainsi de suite [...]. Le second service était composé du cou et de la tête rôtie sur la broche. L'ensemble fut déposé devant le chef qui lui fit une sorte

d'adresse. Il insista sur la force de l'ours comme grimpeur, sur son endurance dans le jeûne [à cause de ses hibernations] et lui fit tous les autres compliments auxquels il pouvait penser. La brochette fut alors levée et un morceau était alors arraché avec les dents ou les doigts mais aucun couteau ne devait toucher cette pièce sacrée de résistance. Comme le bol de graisse, la brochette circula et chacun en prit un morceau. Ce qui resta fut alors jeté au feu et brûlé à la mémoire des chasseurs défunts. Après ce second service, chaque invité était libre de se servir et de manger la quantité de chair qu'il voulait. Il y avait très peu de conversation lors du festin [...]. Après que chacun se fut rassasié, le bol de graisse fut placé une seconde fois devant le chef. De ses deux mains ouvertes, il prit alors de cette graisse dont il s'oignit les cheveux, les autres firent alors de même [...]. C'est ainsi que se termina le festin. On sortit alors les pipes et les morceaux de tabac noir et chacun qui fumait s'amusait. Ce qui restait fut rapidement enlevé par les femmes pour leur repas et les petits os furent jetés au feu [...]. En conséquence des efforts des missionnaires, ces rites et ces coutumes ont été en partie abolis sur la côte, mais aussitôt que les Indiens s'enfoncent dans la forêt pour la chasse, ils revivent. Des fêtes semblables sont aussi tenues en l'honneur du caribou, du castor et de quelques oiseaux comme les oies et les huards » (Speck, 1935, pp. 105-106) (notre traduction).

Les Indiens peuvent toujours adopter de nouvelles croyances ou de nouveaux rites, mais l'intelligibilité de leur univers n'est bien révélée que dans les traditions appelant des rites qui ne peuvent être troqués qu'en rompant le contrat initial avec les animaux.

Commentaire :

Ce texte remarquable, à tous égards, si l'on se place dans la perspective de l'écologisme culturel, le devient encore plus si on lui ajoute un commencement et une fin dans la perspective de l'analyse structurale : expliquons. Détail qui prendra bientôt toute son ampleur, Clermont omet, comme bien d'autres, de relier comme rite comment, exactement, l'ours devait être abattu. Quand on sait toute l'importance des détails d'un rite - qu'on pense seulement à celui de l'agneau pascal - ce détail est fondamental. Si l'agneau des Juifs doit être égorgé, l'ours lui, au contraire, doit être immolé sans effusion de sang. On l'assomme au sortir de sa tanière, en hiver, où tout gourde qu'il est, l'opération est bien moins dangereuse qu'on pense. En été, à l'aide de ce merveilleux appareil que Provencher (1969) appelle un « Samson », chez nous, un « assommoir », par lequel l'ours se retrouve la base du cou écrasée sous une charge énorme. Dans les deux cas, c'est dans toute son intégrité que l'ours, viande noire parce que non saignée, pourra être consommée, sous les « deux espèces », si l'on peut dire. Ce « tabou », de ne pas faire saigner l'ours, est bien décrit par le traiteur J. A. Burgesse, (1948) qui, lui non plus, n'en voyait pas l'importance, alors qu'un jour, traversant un lac, ses guides indiens aperçurent un

ours qui nageait non loin : aubaine à ne point rater, car on manquait de nourriture. La poursuite s'engage, le canot se rapproche de l'ours. Dans le feu de l'action, l'Indien tente d'assommer l'ours : son coup est trop faible, l'ours s'éloigne, se réfugiant sur un « chicot ». La poursuite reprend, on se rapproche, l'Indien frappe de nouveau; cette fois-ci, il rate sa cible; brouhaha général, le canot glisse sur l'ours, le traiteur, terrorisé, se retrouve face à face avec l'ours en colère, il le frappe de sa pagaie; l'Indien redresse le canot. « Sur les nerfs », le traiteur accuse l'Indien, « Tu l'as frappé avec le dos (*back*) de la hache! Pourquoi n'as-tu pas utilisé la lame? » « L'Indien était consterné ». Mais, « répliqua-t-il, on ne peut pas frapper un ours avec la lame » (le souligné est de Burgesse) (notre traduction).

« Non certainement non », poursuit Burgesse. « Vous pouvez être affamé depuis des semaines, votre compagnon peut risquer la mort, mais vous ne pouvez, en aucune circonstance, utiliser la lame de la hache pour tuer un ours ». « Parce que l'ours, voyez-vous n'est pas un animal ordinaire, comme un orignal ou même un castor [...] » (notre traduction).

S'ensuit alors un bel exposé de cinq pages sur Grand-maman (nukum) où l'auteur, antécédant Clermont de plus de 30 ans, sans citer ses sources¹³⁵, fait lui aussi le tour de la question, mais sans jamais revenir sur l'incident du début. Burgesse, sans formation universitaire, a donné quand même de très précieux détails quand on prend la peine de le lire. Bien que lui aussi, à l'instar de C. M. Barbeau (1994), ait cherché, comme il l'avoue à polir ses textes - on ne sait jamais s'il raconte ses « introductions » ou s'il les invente - l'incident cité plus haut prend quand même toute son importance quand on sait que dans les *Relations*, parlant de chasse à l'ours, il est toujours dit que « si l'ours se prend quelque fois à « l'attrape », s'il faut courir pour darder l'orignal à la lance, l'ours lui, précise-t-on, est toujours assommé » (R. J., 1634, p. 4). Nous y reviendrons.

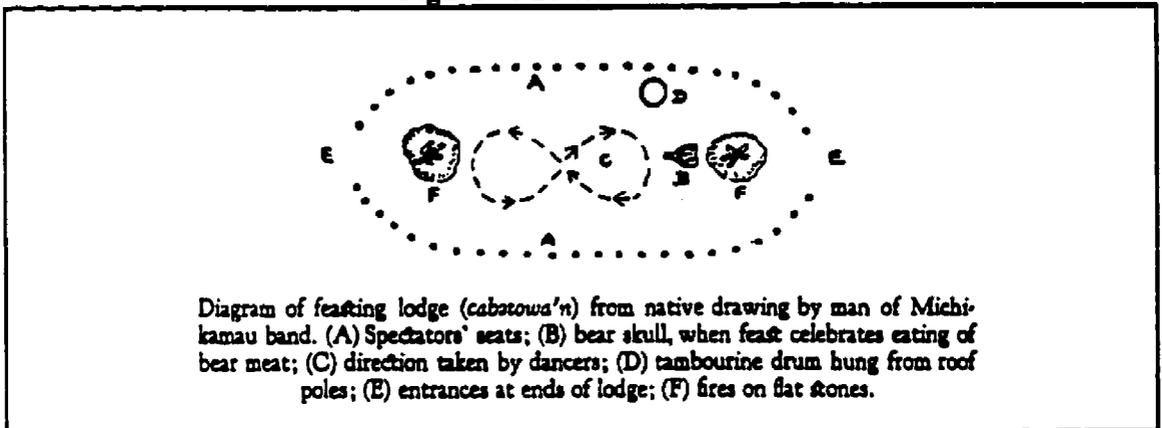
Sur le thème de la filiation homme-ours, notons aussi que les Iroquoiens vouaient, eux aussi, un très grand respect envers l'ours et partageaient, jusqu'à un certain point les mêmes idées que les Algonquiens. D'ailleurs, la croyance en une filiation possible ou probable entre l'homme et l'ours est très bien rapportée par le mythe, recueilli chez les Wyandott par Barbeau (1994, pp. 99-113) où, à travers plusieurs versions, on retrouve toujours une ourse qui accueille un enfant humain et qui, pendant un certain temps, l'élève et le nourrit comme elle le peut, malgré, comme il est bien souligné, l'écart considérable entre leur mode d'alimentation respectif. En terme, l'enfant est toujours rendu à sa famille, ce même enfant enseignant aux

¹³⁵Textes destinés à être publiés dans des journaux locaux, d'où l'absence de sources.

autres comment respecter l'ours. Speck (1935, p. 108), connaissant bien ce mythe, cherchera en vain son pendant chez les Montagnais, jusqu'au jour où KAKWA, son informateur privilégié, lui en livre une version « ratatinée » où, à l'inverse des Wyandott, le père de l'enfant tue l'ourse avec une flèche - habille l'enfant parce qu'il était nu, et le ramène au campement. Détail intéressant ici, l'enfant, plutôt que d'être nourri de « baies ou de galettes » l'est-il de poisson.

Même si d'autres mythes montagnais font état d'unions à caractère matrimonial (Landriault, 1974), ceux-là, entre l'homme et l'animal, tels les fameux récits de l'homme-caribou et de la femme-castor, il fallait ici insister sur le caractère de filiation directe entre l'homme et l'ours. D'ailleurs, un Montagnais de Michikamau avait dessiné pour Speck (1935, p. 104) la figure suivante, illustrant le déroulement du festin de l'ours (Figure 7) :

Figure 7. Le festin de l'Ours



Source : F. G. Speck, 1935, p. 104, Figure 6

Ce diagramme laisse songeur, car s'il s'avérait que les données correspondissent aux éléments cosmogoniques que nous connaissons maintenant, on pourrait risquer l'interprétation suivante. D'après Speck (1935, p. 240), CABATOWA'N (Maison longue ou Maison de fête) signifiait littéralement, Maison - à travers -, se référant aux portes à chaque extrémité, ce qu'il traduisait aussi par *passages lodge* (1935, p.103), terme qui, selon lui, pouvait s'appliquer à d'autres cérémonies, peu importe la nature des viandes consommées. Le « Magucan » ou « Mukcan », selon les dialectes utilisés, étant cette cérémonie, danse et festin pour l'ours. *Passage lodge* : n'est-ce pas l'univers amérindien qui est évoqué ici, encore une fois? Cette maison, ouverte aux extrémités Ouest et Est, ne pourraient-elles pas représenter cette île par où passait le Soleil, cette île trouée, décrite par le père C. L'Allemand en 1626 :

« À ce propos du Soleil, les Sauvages icy croient que la terre est percée de part en part, et que lorsqu'il se couche, il est caché en un

trou de la terre, et sort le lendemain par l'autre » (R. J., 1626, p. 4).

Le même prend la peine d'ajouter, « Il n'ont aucun culte divin, ni aucune sorte de prière ». Ils croient non moins qu'il y en a un qui a tout fait : « mais pourtant ils ne luy rendent aucun honneur ». Sans commentaire!

Passage lodge : entre deux Soleils, entre deux foyers, l'ours consommé passe aux hommes, comme les saisons qui passent de l'une à l'autre, comme ces mondes qui se font et se défont : monde de la nuit, monde du jour, monde des âmes, monde des corps. Et l'on danse, au son du tambour, appel cogné, propre à rejoindre le proche et le lointain. Formant deux cercles, chaîne sans fin qui se croise en son centre, les danseurs se joignent et se disjoignent en un cycle perpétuel, le tout se déroulant sous le regard de l'ours.

Toujours sur le mode de la représentation de cette vision duelle de l'univers, dans son entièreté, il est remarquable que le même diagramme corresponde aux canons esthétiques du motif de la double représentation, de la double courbe (Speck, 1915), motif omniprésent dans l'art algonquien. Ce motif, qui selon Lévi-Strauss (1958, p. 280) se retrouve ailleurs au monde, prend, à travers l'art incomparable des Indiens de la côte du Pacifique, la dimension d'un code puissant par lequel, superposé aux autres discours, il nous en fait voir les facettes obscures. Se refermant sur elles-mêmes, ces représentations se confondent parfaitement. Comme toujours, « *e pluribus unum* », l'écart entre les êtres, s'il existe, peut être comblé.

12.4 Le désir de tuer des Hiroquois.

Notre quête de zoèmes avait débuté sous le thème d'une « petite chasse à l'écureuil », suivie d'une grande chasse à l'ours, lequel, sous l'espèce de l'homme, se confondait avec le premier. Logiquement nous devrions parler ici de chasse à l'homme, de cette chasse terrifiante, celle des têtes, laquelle, on en conviendra, constitue, après la chasse céleste de Tshakapesh, la plus haute forme de chasse terrestre qui se puisse concevoir.

Il serait d'un apriorisme primaire que de faire valoir « l'Hiroquois » comme la manifestation terrifiante de l'altérité algonquienne; opposant, d'un côté, toute la face sombre de l'un au sourire de l'autre. Apriorisme tout aussi primaire qui, sur le plan de la subsistance, aurait

pu opposer des horticulteurs à des chasseurs-cueilleurs¹³⁶. Car il est de fait qu'une vision simpliste, issue des données de l'histoire traditionnelle, pourrait conduire à ce constat. Or, toute l'ethnographie du Nord-Est de l'Amérique, de même que les données de l'ethnohistoire récente démontrent que s'il existe bien un clivage culturel entre Iroquoiens et Algonquiens, ce clivage est beaucoup moins évident quand on sait qu'aux « parois jointives » s'articulent, sous forme d'intermédiaires, d'autres modèles culturels qui tiennent autant de l'un que de l'autre : constat qu'il nous servirait à rien de démontrer ici. Retenons cependant que la conjoncture - l'arrivée des Européens dans la vallée laurentienne a très certainement exacerbé des situations de guérilla, tant entre Iroquoiens qu'entre Algonquiens et Iroquoiens. On connaît la suite : ces fameuses guerres iroquoises qui, de l'alliance, celle de Champlain¹³⁷ avec les Montagnais, les Algonquiens et les Hurons, jusqu'à la grande paix de 1701, vont empoisonner autant les activités commerciales que religieuses¹³⁸. D'où l'ennemi, cet « Hiroquois », que Le Jeune identifiait au diable et au sujet duquel il disait au sorcier Pigarouich :

« Pour ce qui concerne les Hiroquois, puisque vous avez la guerre avec eux, tûe les tous si tu peux ».

Ce voeu, que dans les circonstances le bon Père aurait bien aimé voir se réaliser, tant la guérilla iroquoise nuisait au prosélytisme des jésuites, fait bien voir l'écart entre les conceptions de la guerre chez les Européens et chez les Amérindiens, car il ne s'agit pas ici, chez les seconds, de guerre d'extermination, mais bien, comme le fait voir l'ouvrage récent de Roland Viau (1997), de guerres de captures¹³⁹, lesquelles devenaient parties « intégrantes du rituel du deuil dans les sociétés iroquoiennes ». Ouvrons ce bel ouvrage à la page 132 et prenons note :

« S'il n'y avait pas assez de prisonniers pour répondre au besoin des familles, on supplie par les scalps prélevés sur les ennemis tués lors du raid, puisque *les chevelures (tenaient) lieu d'un esclave et remplaçaient aussi une personne*. Autre indice donc, que le scalp ou la tête aurait représenté le signe d'une force vive. Quant, au contraire, le nombre de prisonniers excédaient la demande, le surplus devenait le patrimoine de la communauté villageoise, et le Conseil disposait de ce « trésor public » comme il le jugeait à propos ».

L'auteur poursuit :

¹³⁶Penser au modèle adaptatif des Nippisiriens, des Algonquiens pratiquant un véritable commensalisme avec les Hurons (R. J., 1641, p. 81).

¹³⁷Rôle qu'on lui attribua.

¹³⁸Toujours confondues!

¹³⁹Pour nuancer cette affirmation, il faut lire G. Carpin (1996) et C. Gélinas (1994).

« La guerre iroquoise n'était pas seulement un affrontement avec la mort, mais aussi l'expression d'une volonté arrêtée de capturer l'ennemi et même de le tuer à l'occasion. La guerre iroquoise constituait donc également un rapport de force entre les vivants [...], car l'activité martiale n'était pas essentiellement une attaque, mais *surtout un processus*, (nous soulignons) qui ne se terminait que lorsque l'attaqué avait subi son sort (quel qu'il soit) et qu'à l'instant ou l'attaquant avait reçu la réponse sociale à son acte ».

Ce processus, ce *contrat*, ce procès, car c'est bien ce que ce mot veut dire, nous postulons qu'il était essentiellement de même nature autant chez les Algonquiens que chez les Iroquoiens et que, bien plus, le lecteur le comprendra sans doute, ce contrat était de même nature que celui qui liait l'homme à l'ours. La démonstration en sera brève, tant entre le sacrifice de l'ours et celui de l'homme, le parallélisme est saisissant : sans discuter des prémisses nécessaires à toute bonne chasse, retenons seulement le rituel de la mise à mort pour l'instant.

Comme l'ours, l'homme doit être assommé, ce dont rendent compte autant Champlain et Sagard, que les jésuites :

« Ils étaient trois nations quand ils furent à la guerre : les Etchemins, Algonquins et Montagnais, au nombre de mille, qui allèrent faire la guerre aux dits Iroquois qu'ils rencontrèrent à l'entrée de la rivière des dits Iroquois, et en assommèrent une centaine¹⁴⁰ » (Champlain, 1993, p. 98).

Sagard (1969, p. 134) est plus disert :

« Et s'ils en prennent en vie, ils les mènent en leur pays pour les faire mourir à petit feu; sinon, après leur avoir donné un coup de massue ou les avoir tués à coup de flèches, ils en emportent la tête. S'ils sont trop chargés, ils se contentent d'en emporter la peau avec la chevelure [...] ».

Or, M. Lefebvre (1974, p. 94) rapporte qu'à La Romaine il était coutume que la tête de l'ours soit rapportée au camp avant que d'autres chasseurs aillent aider au transport de la bête. Mais la plupart des témoignages concordent pour dire que c'est dans toute son intégrité que l'animal était honoré, sur le site de l'abattage, par les rites du tabac et surtout, par celui du « nibaman¹⁴¹ », bien décrit par Speck et Burgesse. Ces nibaman, courroies de différentes

¹⁴⁰ Les chefs exagèrent sûrement.

¹⁴¹ Cette courroie, assimilable à un arc-en-ciel, reliait donc en sus des mondes empiriques - le ciel et la terre - le chasseur et sa proie -, conjoignant ainsi des termes éloignés.

longueurs habilement décorées, servaient au transport des proies, peu importe l'espèce, et symbolisaient ainsi le lien précieux entre l'homme et l'animal. Dans le cas de l'ours, dont le poids peut atteindre 270 kilos (Banfield, 1975, p. 284), s'il advenait qu'on ait du débiter la carcasse sur place, cette cérémonie tenait lieu de substitution au transport¹⁴². Quoi qu'il en soit, le même nibaman, version iroquoise, était utilisé pour le transport des prisonniers, laquelle courroie reliait par le cou la proie humaine et celui qui l'avait capturée. Plutôt qu'un corps à corps féroce, combat singulier entre deux gladiateurs armés de « casse-tête », il arrivait aussi, avant que les Européens viennent fausser les règles du jeu, que voyant l'inutilité de combattre parce qu'inférieur en nombre, l'un ou plusieurs des protagonistes, suite à l'injonction donnée par son adversaire, « Saskien » « Assieds-toi » (Sagard, 1969, p.140) obéisse tout simplement, « dans l'espérance de se sauver et d'échapper par le temps et la ruse » et sans doute aussi d'être « adopté ».

Pour le reste, nous ferons l'économie des détails, car le festin de l'homme n'est que la « transformation » dans le sens lévi-straussien de ce terme, du festin de l'ours. Capturé, l'Ours a droit au respect, l'homme à la dérision. Par euphémisme, « les caresses » deviennent des tourments. Lors d'un festin, la tête de l'ours, de même que l'intestin, étaient présentés aux meilleurs chasseurs. Par contre, s'agissant d'anthropophagie (festin de l'homme), les pièces de choix étaient destinées au plus malotru (R. J., 1636, p. 121); la victime ayant été scalpée vivante pour ensuite être décollée. Dépouillé de sa peau par les « caresses préliminaires », l'homme, comme l'ours, est ensuite consommé, suivant en cela les mêmes procédures que toute viande crue qui, par l'action médiatrice de la pierre, de l'eau et du feu, s'incorpore au vivant pour la suite du monde. Incorporation qui, dans le cas de l'adoption¹⁴³, se réalise sur le plan social et comme le démontre bien Viau, se conclue souvent par des mariages, l'union charnelle nous renvoyant encore au rôle des femmes dans cette affaire.

Les Relations font souvent état des « tabous » liés au cycle menstruel. On parle de séclusion. On évite les contacts, même ceux du regard, un homme pouvant être fort incommodé par ces derniers. Les mêmes règles s'appliquent à l'ours, on le sait. Qui plus est, lors du prélèvement d'une chevelure humaine, certains iroquoiens prenaient grand soin qu'aucune goutte de sang humain ne les touche. Toutes ces précautions s'inscrivent dans le code de l'éthique de la bonne distance, nous dit Lévi-Strauss. Plutôt qu'impureté, sang menstruel ou humain connotent la puissance, celle de la vie et celle de la mort, puissances qui exigent, qu'à

¹⁴²Le nibaman servait soit à assujettir la charge sur le dos du chasseur, soit pour la trainer sur le sol ou sur la neige.

¹⁴³Les Montagnais et les Iroquoiens « adoptaient » aussi des jeunes ours qu'ils engraisaient avant de les sacrifier!

travers les rites et le quotidien, le respect total jusqu'à ce que, par consentement mutuel, l'union désirable puisse s'opérer.

Ainsi, perçue comme l'occasion de l'altérité, la guerre de capture prend tout son sens. Revenant aux « systèmes de transformations », les mythologies comparées des Algonquiens et des Iroquoiens en rendent bien compte! Parce que, d'une façon générale, on en sait beaucoup plus sur la mythologie des seconds, la « cueillette » des mythes ayant été effectuée beaucoup plus tôt, situation qui illustre autant l'intérêt sur les Iroquoiens que le contexte du développement de la discipline anthropologique chez nos voisins du Sud, nous épargnerons au lecteur le long détour qui nous a permis d'appréhender le triangle sémantique montagnais. De cette mythologie, conservons les seuls éléments structuraux, nécessaires à la transformation qui suit :

Chez les Iroquoiens, toutes les versions du mythe d'origine (Simonis, 1977) s'articulent autour de cette femme tombée du ciel, porteuse des arts de la civilisation. Bien que cette séquence inaugurale soit précédée, dans les versions les plus complètes, d'un long récit qui fait voir comment, flottant sur l'eau originelle, les habitants du monde d'en bas ont pu solliciter ce contact, il est plaisant de noter de suite qu'on attribue cette chute au « déracinement » d'un arbre, cause du trou par lequel Aataentsic, enceinte d'un esprit puissant, chutera sur la terre à construire. Le processus de cette construction, celle de « l'île iroquoise » reprend les mêmes termes, les mêmes motifs que chez les Algonquiens. Aidée par des animaux secourables, dont la grande tortue, les cygnes ou les oies sauvages, cette construction deviendra possible grâce aux efforts ultimes du crapaud, ou du rat musqué qui, des profondeurs des eaux, pourront récupérer un peu de cette terre que, dans sa chute, Aataentsic avait entraînée avec elle. Comment, par la suite, elle donna naissance à une fille, laquelle engendra des jumeaux, l'un bon l'autre mauvais, fait bien voir le parallélisme évident du mythe Iroquoien et de celui des Algonquiens. Ces jumeaux, avatars de Carcajou, du Loup et de l'Ours, qui créent un monde à la fois bon et mauvais, cette Aataentsic, dont la « famille » démembrée, disjointe par la jalousie et le meurtre, qui se conjoignent ensuite sous les traits respectifs du Soleil et de la Lune, côté clair, côté sombre du même astre, font état d'une cosmogonie et d'une cosmographie très semblable ou identique.

À cet égard, nous ne pouvons partager l'opinion de Georges Sioui (1994, p. 37) qui prétend que Aataentsic « est toujours vue dans les interprétations « hétérohistorique », comme celle qui préside au règne de la mort, qui s'est donné la fonction macabre de faire mourir les humains, tâche dans laquelle l'aide le non moins sinistre TAWISKARON (le jumeau négatif) ». Dans un premier temps, il est bien clair que les tout premiers témoignages, ceux de Sagard, de

Brébeuf sont formels, « Aataentsic » a soin des âmes, et parce qu'ils croient qu'elle fait mourir les hommes, ils disent qu'elle est méchante ». Même chose chez les Montagnais : la femme du Manitou est là aussi la cause de tous les maux. Cette conception que l'on retrouve aussi en Amérique du Sud (Lévi-Strauss, 1985, p. 178) s'intègre donc des concepts pan-américains, et c'est uniquement sur le plan des concepts structuraux qu'il faille en disposer, car, parlant de vision « hétérohistorique », Sioui renvoie à sa méthode de l'autohistoire « basée sur l'acquisition d'une compréhension de la vision autochtone » (Sioui, 1994, p. 38) - objectif que nous partageons.

D'une façon générale, le commentaire de Sioui ramène à la vision chrétienne, manichéenne, d'un Bien et d'un Mal absolus, vision qui s'opposerait à celle, plus nuancée, des Amérindiens, d'un monde où le Bien et le Mal doivent coexister, pour l'équilibre de ce même monde : opinion que nous partageons entièrement. Là où nous décrochons, c'est autour de cette autohistoire amérindienne (mon histoire : pas la tienne), concept qui nous met mal à l'aise, quand on sait où mène l'appropriation de « son histoire » par une communauté donnée. Certes, il lui faut concilier la pensée sauvage et la pensée domestiquée pour y arriver. C'est bien ce qu'il veut faire, car, citant à tout venant des auteurs dont les constats appuient les siens - ce que nous admettons faire en tous points - il n'arrive pas plus que Trigger, Delâge et Savard à articuler ces deux modes. Faute de méthode, faute d'avoir omis d'analyser, per causas primas, les structures élémentaires de ces modes.

De fait, il est de mauvais aloi, de nos jours, de s'inspirer des concepts de l'évolutionnisme culturel pour faire valoir un point de vue. Manipulant ce concept « avec des pincettes » les anthropologues en font voir l'utilité heuristique, se gardant bien de catégoriser l'une ou l'autre des sociétés dans le vieil escalier évolutif, celui de Morgan et cie. Ce faisant, ils se privent d'un outil d'analyse précieux, qu'auraient pu utiliser, avec profit, les auteurs que nous avons mis sur la sellette. Car, parlant de pensée linéaire, l'opposant au caractère franchement circulaire qu'il veut faire valoir, Sioui se serait rendu compte que, chez les Wendat, ses « Nadoueck », cette même pensée commençait à décoller du cercle. En un sens, les Hurons « raisonnaient » plus que les Montagnais. Il suffit, pour le comprendre, d'essayer d'appliquer la même méthode que nous avons utilisée, la voie des zoèmes, pour distinguer l'écart entre pensée huronne et pensée montagnaise. La seconde, on le sait par l'évidence de la démonstration, étant tout à fait le prototype de cette pensée sauvage, où tout finit par tourner autour du même pot. Or, la collection de doublets que nous avons relevée chez les Algonquiens semble absente chez les Iroquoiens. Tenter d'établir la correspondance entre les jumeaux initiateurs, leur grand-mère, à

des zoèmes précis est très difficile, sinon impossible, à cette étape de notre recherche¹⁴⁴. Curieusement, si besoin est, Sioui utilise ces concepts à son profit; tel en témoigne le titre de son ouvrage, parlant d'une « civilisation » méconnue. Il en est de même lorsque, discutant des rôles respectifs des chefs civils et militaires, il inverse sa proposition, faisant valoir que là où les occidentaux, les jésuites surtout, font voir un « progrès » par rapport aux sociétés algonquiennes moins policées, lui-même, avec raison d'ailleurs, rend bien compte du caractère consensuel des délibérations wendates. Toujours dans cette voie, il admet de bon gré que les mêmes Hurons (Sioui, 1994, p. 129) « considéreraient que leurs voisins et partenaires commerciaux du Nord possédaient des pouvoirs d'harmonisation avec le monde spirituel supérieur aux leurs ». De la dernière observation on peut déduire que, ratiocinant sur sa culture, il prête à ses ancêtres les mêmes confusions de concepts dont il fait lui-même preuve. Il n'en reste pas moins que le travail de Sioui est remarquable, mais pas au même titre que ceux de Trigger et de Delâge, envers lesquels nous ne payerons jamais notre dette.

Revenant au mythe d'origine des Iroquoiens, il est intéressant de noter qu'il s'agit d'un mythe récent, où l'inconscient structural a dû composer avec la transformation rapide du mode de subsistance, transformation qui se serait effectuée tout au plus quelques centaines d'années avant l'arrivée des Européens. D'ailleurs, ce passage d'un mode plus « naturel », chasse, pêche, cueillette, à cette autre plus « culturel » qu'est l'agriculture, est bien évident dans le mythe, où tels Caïn et Abel, les deux frères combattent, aidés l'un d'un végétal, l'autre d'un animal (corne de cerf). Qui plus est, ce mythe, si l'on accepte les données qui font valoir l'arrivée tardive des Iroquoiens dans le Nord-Est de l'Amérique, devait s'ajuster aussi à la présence des Algonquiens, probablement en place depuis beaucoup plus longtemps. D'où l'inversion des structures, haut - bas¹⁴⁵, et l'inversion consécutive des sexes des protagonistes : au lieu d'un homme qui chemine du bas vers le haut, dont le caractère est enjoué et bienveillant, les Iroquoiens se retrouvent avec cette Aataentsic, femme de connotation sinistre, précipitée du haut du ciel, suite au déracinement d'un arbre. Car telle est la pensée mythique qui doit faire avec toutes les données disponibles. Comme en témoigne aussi la pensée Inuit dont l'héroïne, la mère pourvoyeuse, se retrouve au fond des eaux, comme quoi toutes les cases disponibles doivent être occupées.

Il est réjouissant, parlant de cases à occuper, de citer encore une fois la mémoire de Leroi-Gourhan, quand il nous dit que chaque « ethnologue veut bâtir sa cabane ». Or, les

¹⁴⁴Le bon jumeau en tant que pourvoyeur pourrait être un doublet de l'ours.

¹⁴⁵Inversion dont rend bien compte la représentation de la double courbe, incurvée vers le haut chez les Algonquiens, vers le bas chez les Iroquoiens.

matériaux conceptuels desquels ils les construisent, à l'instar de ces molécules gazeuses, ont tendance à occuper d'eux-mêmes tout l'espace disponible. Ainsi, privilégiant l'analyse marxiste, appliquant le concept tant utilisé chez les sociétés industrielles ou en voie de l'être de la division du travail. Delâge lui-même, pas plus que Trigger, ne se rend compte que la prétendue égalité des sexes, du grand pouvoir des femmes ne relève pas plus, ni chez les Montagnais, ni chez les Algonquiens, de la division du travail, mais est bien consécutive de la façon, elle aussi conjoncturelle, dont l'inconscient structural « organise le mythe ». Car parlant de sociétés sans classes, Delâge (1985, p. 80) cite Maurice Godelier (1976) et son analyse des rapports hommes-femmes chez les Baruyas, où la femme est opprimée. Sans remonter jusqu'à cette pauvre Eve, il suffit au Nord de l'Amérique de penser au cul-de-sac de l'infanticide des filles chez les Inuits, d'examiner comment certains Athapascans considéraient la femme, pour faire voir la faiblesse d'une telle position. Car ce qui est vrai pour les Hurons le serait ailleurs, mais il n'en est rien : *idem* pour le respect des enfants qui, encore une fois, ne sont ni ceux d'Aataentsic, ni ceux de Tshakapesh, mais bien ceux du Soleil et de la Lune. Or, on le sait, il faut parler courtoisement aux dieux...!

Cette confusion entre infrastructure, d'ordre économique, et superstructure, d'ordre idéologique, est tout à fait courante et rend bien compte du phénomène des cases inoccupées. Car il ne s'agit aucunement ici de devoir « casser du bois » sur le dos de quiconque, mais bien plutôt de faire valoir l'esthétique d'une construction. Point de vue qui n'enlève rien à personne car, nous avertit Lévi-Strauss; « Il faut se défaire de l'illusion philosophique qu'il existe des voies royales ou des raccourcis sur la route de la vérité » (1979, p. 189).

12.5 Croire aux sorciers et leur faire festin.

Il est probable qu'il faudra encore des lustres pour venir à bout d'intégrer les données de l'ethnographie du Nord-Est de l'Amérique dans un ensemble cohérent. À cet égard, les contributions respectives des jésuites, celles de Frank G. Speck et celles des socio-anthropologues québécois dont nous avons fait état forment un autre triangle dont les sommets ont peine à se rejoindre. Il y a encore là quelques poussières à secouer, un petit ménage à faire avant d'entreprendre le grand. S'il est un reproche qu'on ne peut faire aux jésuites du XVII^e siècle, c'est bien celui de ne pas avoir tenté d'explorer toutes les facettes de la personnalité complexe du Sauvage. Sur ce chapitre, l'ethnographie de Le Jeune atteint des sommets que ne frôlent même pas les observations, pourtant si riches, de Speck et celles, entre autres, de R. Savard. Car il est bien clair que reconstruisant le triangle sémantique montagnais, la seule contribution de Le Jeune aurait été suffisante, celles de Speck et de Savard illustrant surtout

comment ce système avait perduré. D'un autre côté, Speck, ethnographe compétent, est fort mauvais ethnologue. Le premier chapitre de son oeuvre maîtresse sur les présumés Naskapis comporte certains éléments si ineptes et insultants pour la pensée sauvage qu'il faudrait que, sur quelque porte, on les épingle à la manière d'un *pronunciamento* infâme. Car Speck, tout fier d'annoncer que sa monographie sera la première à traiter de la vie religieuse chez les Montagnais depuis les jésuites, même s'il reconnaît au départ le caractère essentiellement religieux de l'ensemble de leurs occupations, s'empresse d'ajouter que, primitivité oblige, « ils procèdent sans aucun raisonnement systématique quand une croyance fait partie de la tradition » (Speck, 1935, p. 7). Il en remet, « Les Montagnais-Naskapis n'ont pas plus de « religion formelle¹⁴⁶ » « formal religion » qu'ils ont une nationalité ». « Ils n'ont pas cette perception que la religion est une propriété objective de la vie » (Speck, 1935, p.18). Plus loin, il signifie que la religion des Montagnais « étant un mode de pensée non organisée » la classification de leurs concepts « dépend entièrement du jugement *subjectif* (nous soulignons) de l'essayiste » (Speck, 1935, p. 10). Il poursuit sur la philosophie naturelle (*unelaborated*), le manque de cérémonies communes comme celles des « *Medecine societies* » des Grands Lacs, pour culminer par une série de témoignages qui, de Sagard à James Mckenzie et Edgard Rochette¹⁴⁷, font état de leurs conditions de « dégénérés » :

« Au point de vue intellectuel le sauvage est absolument borné. Il est absolument incapable de tout développement [...]. Ils ne parviennent pas à raisonner plus qu'un enfant en bas âge; ils demeurent naïfs, crédules et ignorants ».

« Voilà jusqu'où la décadence peut atteindre une race. On se console en constatant que ces dégénérés paraissent heureux. S'ils meurent individuellement ou collectivement, la mort est édifiante » (Rochette, 1926, pp. 103-104).

Ce genre de témoignages servait Speck qui, on le sait, voulait faire voir ses « Naskapis » plus primitifs que nature. Selon lui, le système idéologique des Montagnais aurait été l'un des plus « *strikingly backward one* » (Speck, 1935, p. 11), et il rattachait ce phénomène à la pauvreté de l'environnement, à l'isolement, à l'image des Athapascans et des Inuits. Or Speck, qui connaissait les *Relations des Jésuites* - il cite le père Laure et d'autres - fait état des différents missionnaires et rend compte du peu de résultats de leur prosélytisme, ne semble pas avoir pris le temps de les examiner tout au long. En fait, il est fort probable que son examen ait été tout à

¹⁴⁶À ce chapitre Speck a raison, si l'on considère le phénomène religieux à travers le fait social total.

¹⁴⁷Edgard Rochette, *Notes sur la Côte-Nord et du bas Saint-Laurent et le Labrador Canadien*, (Québec, 1926, pp. 103-104). James McKenzie, in Masson, (1890, p. 430).

fait superficiel, évitant, involontairement sans doute, d'y retrouver des éléments qui auraient pu invalider sa démonstration.

On pourrait, jusqu'à un certain point, blanchir Speck, arguant l'arrière-plan évolutionniste qui prévalait encore au début du XX^e siècle. Pourtant Speck, un élève de Franz Boas, aurait pu s'inspirer du relativisme de ce dernier. Mais il ne le fit pas, pour les raisons que l'on sait.

Le cas de R. Savard est tout aussi troublant. On connaît l'importance de ses travaux dans le milieu relativement fermé qu'est celui de la francophonie, dans le contexte Nord-Américain. Certes Savard, ethnographe compétent et mythologue respectable, paraît fort mauvais philosophe; car il est de fait que personne ne pourrait l'accuser de ne pas avoir « épluché » les mêmes *Relations des Jésuites* que Speck semble avoir occultées. Les travaux de Savard, fort bien documentés, fort bien écrits, ne pèchent ni par la forme, ni par l'absence de culture anthropologique. Pourtant, à l'instar de Speck, lui aussi omet d'intégrer certaines données qui auraient pu tempérer ses « ardeurs ». Voyons voir.

Si le lecteur de Speck peut être suborné par sa vision « primitivisante » des Ilnus en général, celui de Savard ne l'est pas moins par le négativisme outrageant dont il affuble les jésuites : Le Jeune, en particulier, quand il s'agit de faire valoir l'opinion de ces derniers sur les capacités intellectuelles des Montagnais. Dans la *Voix des autres* (Savard, 1985, p. 130 et p. 133), Savard, s'en prenant avec raison à la mal compréhension des administrateurs contemporains vis-à-vis de la notion de pouvoir et d'organisation politique chez les Autochtones, déclare :

« Leur façon de le réduire (la politique) à quelques formes inefficaces de palabre rejoint le diagnostic jésuitique sur la capacité de *raisonnement* des Montagnais (ânes - mulets - chevaux) » (nous soulignons).

Il poursuit sur Le Jeune, notant que ce dernier jugeait les Montagnais peu policés, incapables de punir un enfant, et se faisant, sur les rapports hommes-femmes, des idées ridicules, il charge encore, faisant dire à Le Jeune :

« Ces pourceaux et ces chiens qui raisonnaient comme des mulets, des ânes et des chevaux, n'avaient même pas l'idée de l'importance de frapper des enfants » (Savard, 1985, p. 133).

Cette parodie grotesque des opinions de Le Jeune surprend encore : à moins que, Savard, comme Speck, ait été aux prises avec un inconscient structural qui lui aurait joué, à l'instar d'un Carcajou, un fort mauvais tour.

Qui lit les *Relations* sans avoir le *Trickster* à ses fesses y retrouve, avons-nous dit, la pensée sauvage, dans toute sa splendeur. Tout au long de leurs écrits, les jésuites, émerveillés par l'éloquence amérindienne, ne cessent de faire valoir que sur ce plan, cette éloquence pouvait rivaliser celle des Cicérons et autres Démosthènes (R. J., 1633, p. 27), rhéteurs qui ont fait jurer tant d'écoliers, dont nous fûmes, lors d'impitoyables leçons « d'explications gréco-latines », *QUOUSQUE TANDEM CATILINA - O ANDRES ATHENAOI!* Or, cette éloquence ne pouvait procéder, les jésuites, Le Jeune surtout, en étaient absolument conscients, que d'un esprit qui n'avait rien à envier à personne, surtout pas à ces pauvres paysans de « France » qui, eux, n'avaient jamais droit au chapitre. Car le témoignage des *Relations* est si formel que, sans avoir besoin de charger à notre tour, il suffira d'entendre les témoins suivants :

Biard dissertant sur « le naturel des Sauvages de Gaspésie » déclare :

« Le naturel de nos sauvages est de soy libéral et point malicieux. Ils ont l'esprit assez gaillard et net quant à l'estime et jugement des choses sensibles et communes, et déduisent fort gentiment leurs raisons, les assaisonnant toujours avec quelques jolies similitudes » (R. J., 1611, p. 8).

Ce texte anticipe, avec 350 ans d'avance, ceux de Lévi-Strauss sur la nature de la pensée sauvage, essentiellement construite sur les catégories sensibles et leurs juxtapositions telles que perçues par les présumés primitifs.

Quant aux capacités intellectuelles :

Le Jeune : « L'esprit ne manque pas aux Sauvages de Canada si bien l'éducation et l'instruction » (R. J., 1632, p. 6).

« Ceux qui croient que les Sauvages ont un esprit de plomb et de terre, cognoistront par ce discours qu'ils ne sont pas si massifs qu'on les pourrait dépeindre » (R. J., 1633, p. 28).

À propos des Hurons :

« De sorte qu'il n'y en a quasi point qui ne sont capable d'entretien, et ne raisonne fort bien et en bons termes sur les choses dont il a la cognoissance » (R. J., 1636, p. 19).

« Quasi tous ces esprits sont naturellement d'une assez bonne trempe, ratécionnent fort bien, et ne bronchez point en leurs discours; aussi font ils état de se moquer de ceux qui bronchent; quelques uns semblent estre nés a l'éloquences » (R. J., 1636, p. 127).

Alors, qu'en est-il vraiment de ces ânes, de ces mulets, de ces pourceaux? Replaçons-les dans le contexte. Les ânes d'abord : quelques années de fréquentations avec les Montagnais n'altèrent en rien les convictions de Le Jeune. « La seule éducation manque à ces pauvres enfants, ayant l'esprit aussi bon que nos Européens, comme on verra parce que je vais dire. Un petit Asnon sauvage n'est pas né dans une plus grande liberté qu'un petit Canadien [...] » (R. J., 1639, p. 40).

Ces « Asnon sauvages », que les premiers observateurs associaient au caribou, animal essentiellement nomade, ce qui faisait dire aux Algonquiens qu'ils étaient des caribous alors que les Français auraient été des élans, des orignaux, beaucoup plus sédentaires, (R. J., 1646, p. 49), Le Jeune les identifiait à cet autre « âne sauvage » « l'onagre » qui, dans Job, II, I, verset 12, doit être apprivoisé par Dieu :

« Aussi l'écervelé s'assagit, et cet onagre impétueux s'apprivoise ».

Le cas du cheval et du mulet est encore plus révélateur de la subtilité de Le Jeune. Plutôt qu'à l'exégèse, il fait appel ici à la scolastique et au sophisme. En bon logicien, il veut faire valoir que raisonner en cheval et en mulet ne peut que produire une conclusion bâtarde, sinon impossible : pour qu'une proposition soit bonne, il faut qu'elle procède de l'universel. Or, si l'âne peut se reproduire avec une jument, leur produit, le mulet, est toujours stérile (R. J., 1634, p. 33).

Parlant de pourceaux, Le Jeune fait allusion aux demeures des Montagnais, « L'advenue de leurs Cabanes est une grange à pourceaux » (R. J., 1634, p. 34). On sait que les nomades ne se formalisaient pas des déchets végétaux et animaux (raclures de bois, écorces, poils) qui jonchaient le sol autour de leurs habitations. Si besoin était, on déménageait quelque peu, la nature reprenant ses droits, se chargeait de faire le ménage. Le Jeune qui s'y connaissait en « voirie infecte » (R. J., 1634, p. 45) avait dû voir bien pire en Europe. Quant aux chiens, tout comme le mulet et le cheval, ils nous ramènent à cette discussion entre sorciers, car, parlant d'abstinence sexuelle et de monogamie, le jésuite essayait d'expliquer que la liberté sexuelle rendait difficile de savoir qui était le père biologique d'un enfant. « Et ainsi il n'y a qu'une

confusion de chiens (de bâtards) parmy vous ». Comme quoi le langage métaphorique s'apprend vite!

Laissons là cette ménagerie et revenons à nos sorciers. Pour Dieu, pour Morgan, pour Marx, pour Mao, pour Sartre, tous ceux que nous avons cités avaient leur « bréviaire de révolutionnaire¹⁴⁸ » et, sans trop s'en rendre compte, l'utilisaient à leur façon, arrangeant inconsciemment les choses qu'ils croyaient devoir dire.

Figarouïch et les siens savaient eux que les sorciers « robes noires » étaient très forts :

Ils venaient de l'aube, blancs sur des îles blanches. Vêtus de noir, la tête rasée, hormis une couronne de cheveux, ils ne cessaient de parler de la mort, de tourments éternels. Ils portaient en évidence comme idole, le corps d'un sulpicié. Ils jeûnaient, ils ignoraient la peur, se privaient de femmes, partout où ils passaient les gens mourraient!

« Ils croient, à ce que m'a rapporté Makheabictichiou, que tout le monde mourra, excepté deux personnes, un homme et une femme; que tous les animaux mourront aussi, hormis deux de chaque espèce, et que le monde se repeuplera de nouveau, de ce peu qui doit rester » (R. J., 1637, p. 54).

Bien sûr que les Montagnais allaient continuer à croire aux sorciers, faire festin, aimer les femmes, battre le tambour et faire la guerre à l'autre. Comme le disait Kipling, c'est une autre histoire, un autre monde, histoire de la rencontre, celle qui perdure...

¹⁴⁸Allusion à une chanson de Nino Ferrer.

3ième PARTIE : COMPOSITION

CHAPITRE XIII

TSHAKAPESH ET MOI.

En « Finale » des *Mythologiques*, Lévi-Strauss (1971, p. 559) abandonne le « nous » dont il « nous » dit qu'il n'était pas seulement « de modestie ».

« Il traduisait aussi le souci plus profond de ramener le sujet à ce que, dans une telle entreprise, il devait essayer d'être pour autant qu'il ne le soit pas toujours et partout : le lieu insubstantiel offert à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie, prenne ses distances vis-à-vis d'elle-même, retrouve et réalise ses dispositions véritables et s'organise eu égard aux contraintes inhérentes à sa seule nature ».

Cette « Finale » ramenant au dernier morceau qui termine une symphonie, le dernier acte d'un opéra, permet à Lévi-Strauss de justifier certains points de méthode, de répondre à certaines critiques, de faire valoir l'intérêt épistémologique du structuralisme (p. 614). Enfin, revenant sur le vieux problème de la pensée sartrienne, il démontre que les structures sont inhérentes à la nature, tant biologique qu'intellectuelle, et non une création du sujet dont elles permettent pourtant de faire abstraction - ce sujet - « insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique ». Le structuralisme, « en réintégrant l'homme dans la nature », « réconcilie le sensible avec l'intelligible » et en ce sens est « résolument téléologique ». Car la finalité que proposent les croyants, n'est « ni dans la conscience, ni dans le sujet, en deçà desquels [les croyants cherchent à la placer] ».

Ce retour à la vraie nature des choses, cette réconciliation du moraliste et de l'esthète, quand bien même ils n'auraient pas cet objet transcendantal si cher aux déistes, me poussent ici à opérer le même genre de conversion. Car ce bref exercice auquel je me suis livré, structurant au petit pied mythes montagnais, mythes chrétiens et mythes scientistes, devait rendre compte de deux phénomènes distincts.

Le premier, encore une fois relève de la méthode. Quelque lecteur, parcourant cet ouvrage, aura sans doute envie d'aller voir de plus près et Lévi-Strauss et les jésuites. Je le souhaite vivement; quoique j'en doute fort, sachant que, si tant est que ce travail puisse atteindre, au-delà du cercle très privé et très fermé des « spécialistes », un public plus large lequel, conscient de l'aridité de la trajectoire, ne se sentira aucunement attiré par ce genre de voyage. Conscient de ce problème, j'avoue de suite, et qu'on me pardonne sur le champ, avoir

gentiment, telle était mon intention, suborné le lecteur, car ayant été moi-même ravi par la *Pensée sauvage* je me demandais, sans risquer la vulgarité de l'épigone, comment à mon tour ravir le lecteur pour que sa propre pensée devienne ce lieu insubstantiel où pourrait se déployer la pensée de l'autre. Parce que le mode privilégié du mythe est d'être récitatif, manière d'oratorio narratif, il fallait bien que je suborne le lecteur à ce mode, espérant que, par imprégnation, ce déploiement puisse se faire de lui-même.

Le second phénomène relève du respect humain. Car l'Homme, lieu en soi sacré pour Sartre, hôte de Dieu pour les croyants, devient pour les scientifiques un autre lieu, anonyme cette fois, qu'on peut dissoudre et résoudre par une infinité de statistiques, de courbes savantes, de tableaux complexes, toutes opérations visant à mieux appréhender l'objet. L'esthète, qui n'a pas ce rôle et encore moins ce problème de diviser ou de soustraire, peut alors être perçu à la manière d'un « *non grata* » dans cette affaire : on me dira : as-tu ta carte? Fais-tu partie de la charte? (Leclerc, 1970, p. 70). Car nous autres « habitants¹⁴⁹ de l'Île d'Orléans » ou d'ailleurs avons rarement droit au chapitre, celui de ces philosophes, lesquels, en chapelle, décident du sort de l'un ou de l'autre. Poursuivant cet essai, je prenais peu à peu mes distances de ceux que j'identifiais comme des socio-anthropologues. Désirant aller plus loin, je devrai maintenant faire la même part aux historiens, de quelque école qu'ils soient, aux théologiens, quelque être suprême qu'ils vénèrent. Tous ces « gens » devraient comprendre, gentillesse oblige, que le jeu, ou plutôt que la partie que je joue ne pourrait être sans leur franche et honnête collaboration. Ce dont je n'ai jamais douté.

13.1 Jacques et la fève.

En deçà des élus, qui ne forment qu'un infime pourcentage des habitants de notre planète, il existe un monde où le plus grand nombre, plutôt que philosopher, s'occupe des travaux et des jours. Exclue du dogme par la vertu théologale de la charte, cette « gens » s'amuse régulièrement à reconstruire, sur le mode mineur dit-on, d'autres histoires que l'on s'empresse d'identifier à la tradition populaire, histoires moralisantes certes, mais juste bonnes à raconter aux enfants, histoires à faire peur ou histoires propres à les faire dormir en paix. En fait, jamais, en chaire, nos bons curés auraient osé confondre le profane et le sacré, le sacré et le païen. Jamais ils n'auraient dit que Tshakapesh - *Jack and the bean* - et Jésus avaient quelque chose en commun.

¹⁴⁹Dans le sens québécois de campagnard, cul-terreux, plouc, ou dans le sens noble, propriétaire terrien, agriculteur.

Tout jeune, je faisais mes beaux dimanches des « Contes et Merveilles » inclus dans l'*Encyclopédie de la Jeunesse* (Grolier, 1942) qui à elle seule, avec *Pays et Nations* de la même maison, occupaient presque le quart de la bibliothèque familiale. Dès que, bien des années plus tard, je lus les versions du mythe de Tshakapesh, celles de Madeleine Lefebvre (1974), le « déclic » s'opéra de lui-même, d'autant que le nom de l'analyste pouvait opérer aussi ce transfert. Ces histoires collaient trop l'une à l'autre. Tshakapesh, c'était la version montagnaise de ce Jacques de mon enfance, deux « petits » désobéissants qui, à l'aide d'une plante magique, gagnent le ciel pour y trouver l'un, la fortune, l'autre, le lieu de ses plus grands exploits. Je n'étais pas le premier à faire ce rapprochement. E. B. Tylor (1964, p. 211), Monsieur Anthropologie en personne, l'avait fait bien avant moi dans son *Early History of mankind* (1871).

Quand on sait que beaucoup de mythes, relevés dans l'Ouest canadien par C. M. Barbeau¹⁵⁰, ont intégré de nombreux éléments issus du cycle du fameux « Petit-Jean » (L. S., 1991), la question méritait attention. Toutefois, la convergence ici n'est qu'accidentelle. Si le contact entre coureurs des bois et Amérindiens, dans l'Ouest, a pu perdurer assez longtemps pour que la jonction ait pu s'opérer, l'antériorité du mythe narré par Le Jeune est bien évident, le motif identique ne rendant compte que de l'universalité du problème à résoudre. Car, nous dirait Freud, Tshakapesh tuant l'ours primordial, lui-même source du bien et de la vie - on le mange et l'on ne meurt pas, et source de mal - on le tue et l'on devient mortel, Tshakapesh aurait donc commis la faute originelle : totem et tabou façon ilnu. Le meurtre de l'ours tenant lieu ici de « *Beatix culpa* », cette bienheureuse faute, la mort de Jésus, laquelle suivie de sa résurrection, faisait dire à Saint-Paul, « En vérité, si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi ». Or, tout le récit de la « Passion du Christ » ramène à cette mort qui fait vivre les chrétiens, vie qui se prolonge « *usque ad aeternam* ». Toutes ces considérations sont des redites : quand on sait aussi la méfiance de Lévi-Strauss envers l'interprétation psychanalyste du mythe, et son refus quasi formel de traiter des mythes « modernes » comme ceux de l'Antiquité judéo-chrétienne, car, selon lui, ces mythes auraient trop perdu de leur substance pour qu'on puisse en faire un traitement logico-formel, on ne s'étonne guère que la même méfiance ait aussi empêché la grande part des penseurs chrétiens, catholiques surtout, de faire ces rapprochements nécessaires.

Il est amusant de noter que c'est encore sur le plan de la pensée enfantine, cette fois en son sens strict, que ce rapprochement peut faire lumière. Bruno Bettelheim (1976) nous rend ce

¹⁵⁰Relevés aussi sur la Côte-Nord. (Vincent, 1978).

service. Rédigée sous forme de conseils aux mères de famille, la *Psychanalyse des contes de fées* consacre de nombreuses pages au conte de *Jacques et le haricot* et fait voir comment, en deçà de la dysfonction enfant-autorité, les exploits de Jacques, confondant et détruisant le mauvais géant - un ogre - peut pour l'enfant avoir malgré tout l'effet sécurisant et lénifiant qu'il est possible de sauter la barrière et de devenir grand, à son tour. Cette analyse (Bettelheim, 1976, pp. 275-288), rondement menée selon les termes oedipiens, résonance essentiellement freudienne où les codes de l'oralité, les figurations phalliques tiennent la vedette, nous ramène de suite à Tshakapesh, à ses relations incestueuses avec sa soeur, point sur lesquels je ne m'étais guère arrêté, ne voulant surtout pas « glisser » sur cette structure bien connue du mythe. Il n'était pas nécessaire de le faire. Les Inuits du Labrador et de l'Ungava s'en étaient chargé, eux qui fréquentaient les « Nenenots » (les Ilnus) de Turner et qui, malgré de fréquentes querelles se connaissaient fort bien, allant jusqu'à se marier entre eux (Turner, 1979, p. 122).

Ces Inuits racontaient, au sujet du Soleil et de la Lune que :

« L'origine de la lune, du soleil et des étoiles. — A l'époque où la terre était encore dans les ténèbres, une jeune fille recevait les visites nocturnes d'un inconnu. Pour découvrir de qui il s'agissait, elle enduisit sa poitrine d'un mélange de suie et de gras. Plus tard elle vit avec horreur que son frère avait le tour de la bouche noir de suie. Elle lui fit des reproches mais il nia. Le père et la mère très fâchés, les reprimandèrent tous deux, tant et si bien que le fils s'enfuit. La fille saisit un tison dans le feu et se lança à sa poursuite. Il monta dans le ciel pour lui échapper mais elle volait derrière lui. Le frère devint la lune et sa soeur, portant toujours sa torche, le soleil. Les étincelles qui s'en échappaient devinrent les étoiles. Le soleil reste constamment à la poursuite de la lune et celle-ci cherche à se dissimuler dans l'ombre. Lorsque survient une éclipse, on dit qu'ils se rencontrent¹⁵¹ ».

Ainsi, les Inuits règlent à leur façon le problème du sexe des astres, de la prohibition de l'inceste et la question des taches sur la lune. Cette capacité des mythes qui, s'entrechoquant, vont bien au-delà de nos desséchantes analyses formelles contemporaines, font bien voir que tout ce que nous englobons sous les thèmes savants de l'acculturation relève avant tout d'un phénomène d'ordre structural, phénomène que les sociologues et les théologiens feraient bien d'examiner encore plus près¹⁵². Il est certes vrai que puisant dans le fond commun de la mythologie mésopotamienne, les exégèses contemporains font une juste part aux théories

¹⁵¹En Alaska, le mythe est légèrement différent. Lévi-Strauss (1964, p. 302), fait bien voir la diffusion pan-américaine du mythe, du Brésil méridional jusqu'au détroit de Béring.

¹⁵²On observe le même phénomène de traduction avec les rites. Il suffit de penser comment le rite de la tente tremblante, où l'ours peut vaincre le Windigo, cet affameur cannibale, se transforme, dans l'Ouest, en médecine empirique : manger de la graisse tue le Windigo.

anthropologiques. Tout cela est évident et je ne m'y attarderai pas. Il est tout aussi évident que la mythologie américaine, procédant d'un fond commun d'origine nord-asiatique, révèle aussi les mêmes faits.

Ce qui l'est moins, se plaçant sur le point de vue des théologiens, c'est que le même phénomène s'est produit, à long terme, s'agissant de la rencontre, mythe contre mythes, des missionnaires chrétiens et de leurs homologues présumés païens. En effet, s'il est un lieu où la sagesse amérindienne se révèle, c'est bien dans cette manière d'absorber (encore) le mythe de l'autre, de le faire sien, tout en le transformant pour que chacun puisse, sans « insulter l'autre » dirait-on, y retrouver une part de lui-même. Cette conception de l'altérité, et c'est là qu'il faudrait aussi intégrer cette notion de la « Société du Cercle » si chère à Georges Sioui et à de nombreux autres présumés américanistes, devrait induire les chercheurs à revisiter le concept de la « conversion » qui, dans le cas des Montagnais, devient tout à fait révélateur.

13.2 Convertir les fils de Caïn.

Sous le thème du beau titre de l'ouvrage de Alain Beaulieu (1990), j'invite ici le lecteur à revisiter certains lieux de rencontre des mythes, certains aspects du « contrat avec les animaux », quelques opinions bien senties de F. G. Speck et en définitive, cette fameuse déclaration du pape Jean-Paul II, clamant haut et fort que le *Christ est amérindien*¹⁵³! (nous soulignons).

Les jésuites, pour qui instruire (convertir) signifiait réduire¹⁵⁴, dans tous les sens du terme, auraient voulu, et ils en ont souvent eu l'illusion, que les Montagnais échangeassent leurs mythes pour les leurs. À cet égard, le cas particulier des Montagnais de Tadoussac et ceux du Saguenay—Lac-Saint-Jean est tout à fait révélateur. On sait que dès l'arrivée des morutiers basques et bretons, Tadoussac devint pour un temps la « capitale » laurentienne des fourrures. Cet état de fait, bien narré par R. Bouchard (1989), allait durer jusqu'à ce que le commerce se déplaçât vers l'Ouest et que, dès la seconde demie du XVII^e siècle, les efforts des missionnaires se soient eux aussi déplacés vers les Iroquois. Dès l'arrivée de Le Jeune en 1632, Tadoussac offrait encore, en printemps surtout, un spectacle d'une folle effervescence. De partout, de l'Algonquie à la Huronnie, de l'Europe, chacun y traitait ses affaires, nouait des alliances, festoyait, avant de regagner ses quartiers. Lieu cosmopolite et, pour un temps, très animé, Tadoussac offrait donc aussi une occasion de prosélytisme qu'il ne fallait pas dédaigner. Or, les

¹⁵³Le lecteur aura sans doute remarqué, que libéré du discours discursif du mythe, je reviens tout de go à ce bon vieux Descartes, je divise.

¹⁵⁴Sur ce thème, il faut lire en plus de Beaulieu (1990), Jean-Jacques Simard (1990).

Relations nous apprennent qu'à ce chapitre, les choses ne furent pas faciles. Contrôlée par une coalition de Montagnais et d'Algonquins, eux-mêmes liés aux Hurons, cette marche du Royaume du Saguenay, par où transitaient les belles fourrures du Nord, était jalousement gardée. Il faudrait ici faire intervenir toute la conjoncture pour comprendre comment, de la fondation de Québec à la chute de la Huronie, le contexte historique plaçait les membres de cette coalition dans une position avantageuse, de laquelle il ressort très clairement qu'à cette époque ceux qui contrôlaient les points de chute imposaient aux Européens, en particulier au très petit nombre de Français de Québec, les conditions d'un échange qui n'avait rien d'inégal. Forts de cette supériorité, agacés par l'arrogance missionnaire, les maîtres de cette traite ne finirent à céder aux instances des jésuites qu'à la suite des coups du sort : ceux des grandes épidémies, de la guérilla iroquoise, de la chute de la Huronie et aussi, en dernière analyse, par le déplacement vers Québec du terme de la navigation hauturière qu'avait été jusque-là Tadoussac. Quelques observations suffisent à étoffer cette proposition :

Quand on sait aussi le caractère tendu des relations entre les Français et les Montagnais (Trigger, 1990, pp. 277-280), lesquels ne pouvaient comprendre la prétention de Champlain à les vouloir gouverner, ni celle des franciscains (les récollets) et plus tard des jésuites à les vouloir convertir, on comprend que l'épisode des Kirke, l'occupation de Québec, donnera, pour un temps, libre jeu aux gens de Tadoussac de retrouver leur indépendance première. Cet épisode dure peu (1629-1633) : les Français reviennent, les jésuites débarquent en nombre, les problèmes aussi. La résistance cède aux coups du sort. Même encore en 1640, Etouat, capitaine de Tadoussac, pouvait dire, « Je hay la foy et les prières, ny moy ni mes enfans ne croirons iamais ce que les François disent de l'autre vie » (R. J., 1640, p. 27). Et la même année, un « sorcier » de Tadoussac se présente à Québec, où nous apprend le Père « nous le traictâmes rudement de paroles ». Or, les deux se convertiront bientôt, ainsi que presque tous ceux de Tadoussac. Et cette hâte suspecte se traduira par un excès de zèle tragi-comique. Si en 1641, Charles Meiachkaŕat, un autre capitaine de Tadoussac, parrainé par le gouverneur Montmagny, se fait baptiser, sa femme, étonnée et opiniâtre, ne le suit pas (R. J., 1641, p. 15). La même année, on demande des Pères pour Tadoussac. La mission (d'été) s'installe. Les « conversions » vont bon train. En 1642, la vapeur est renversée : on veut construire à Tadoussac. En 1644 (R. J., p. 58), un néophyte chrétien se fit tonsurer par les siens s'imaginant « que la couronne que nous portons influoit beaucoup pour faire prier Dieu les autres ». Le même parcourait les cabanes, fouet à la main, « appelant les autres aux prières et frappant ceux qui n'obéissoient pas promptement ». En 1646, le zèle est total, la mascarade aussi (R. J., 1646, p. 29). Les Pères absents, un autre néophyte décide de dire la messe « avec tout l'appareil et toute la dévotion que peut avoir un esprit trop fervent ». Il y a plus. « Le désir de se confesser les pressant, une

femme âgée voyant que les hommes ne leur prêtaient point l'oreille, se présente pour exercer cet office ». Et encore on dénonce publiquement les fautes des uns et des autres. Après les reproches au fautif « ils le fustigeoient avec une cruauté qui ressenoit encore sa barbarie ».

Le même Père note aussi que, cette année-là, il fut reçu « à la Françoise » avec quantité de révérences et de compliments. Tout ce zèle, tout cet appareil étonne les « Sauvages qui viennent des autres nations à Tadoussac ». Les barrières tombent, du moins en apparence. En 1647, Jean de Quen ira au Piekouagami.

Il est significatif qu'une partie de la circonstance de ce revirement, de ce zèle, n'échappe pas au narrateur : entendons ce commentaire (R. J., 1646, pp. 29-30) :

« De la Mission de sainte Croix à Tadoussac ».

« Ce que nous appellons Tadoussac, est nommé des Sauvages Sadilege, c'est vn lieu plein de rochers et si hauts, qu'on diroit que les Geans qui voulurent autrefois combattrent les Cieux, auroient ietté en cet endroit les fondements de leur escalade. Le grand Fleuve S. Laurens fait quasi dans ces rochers vne baye ou vne anse qui sert de port et d'assurance aux nauires qui voguent en ces contrées : nous appellons cette baye Tadoussac. La nature l'a renduë fort commode pour l'ancrage des vaisseaux; elle l'a bastie en rond et mise à l'abry de tous les vents. On comptoit autrefois sur les riuës de ce port, trois cens guerriers ou chasseurs effectifs, qui faisoient enuiron avec leurs familles douze ou quinze cens ames. Ce petit peuple estoit fort superbe : mais Dieu le voulant disposer à receuoir son Fils, l'a humilié par des maladies qui l'ont quasi exterminé. Ces coups neantmoins sont fauorables : pendant que sa iustice massacroit les corps au grand deluge du monde, sa misericorde alloit ramassant les ames penitentes; nous pourrions dire le mesme avec proportion, que sa colere mettant à mort vne partie des Sauvages par les guerres et par les epidémies, sa bonté donnoit aux autres vne vie qu'il faudroit chercher au trauers de mille morts ».

Mais ce qu'il importe d'examiner ici, c'est la « manière » de convertir plus que la circonstance. Il y a là un autre mécanisme à démonter. Les rouages en sont fort simples :

D'abord, les missionnaires ne sont absolument pas conscients de l'énorme charge sémantique qui émane de leur personne. Véritables « morts-vivants », ils en imposent bien plus à travers ce symbole qu'à travers leur enseignement. De leur côté, ces mêmes missionnaires, s'ils semblent ignorer la peur, l'éprouvent quotidiennement : peur de périr assommé, peur de la torture, peur de la famine. Perdus dans l'immensité sauvage, ces hommes, admirables de

courage n'en demeurent pas moins humains. Cette peur, ils la transcendent, acceptant la mort autant comme une délivrance que comme une récompense. De part et d'autre cependant, on s'apprivoise, par des bons gestes, par des présents, on discute. Catéchisant, et c'est bien de cela dont on parle, les jésuites étaient conscients de deux réalités fondamentales. Ces gens, les Amérindiens, étaient intelligents; la parole, chez eux, était souveraine. Ces gens étaient des Seigneurs (hommes, femmes et enfants) qui se considéraient, chez eux, égaux à leurs frères, et pas du tout inférieurs aux prétendus « pères », laïcs ceux-là, d'Europe : dilemme des jésuites. On se presse avec succès d'apprendre la langue. Quant à la rhétorique, elle devient toute autre que celle que suggère Rémi Savard. Pour convaincre les Amérindiens de la futilité de leurs mythes, on procède par les voies de la logique, celle d'Aristote, celle de Saint-Thomas. Les Amérindiens relèvent les contradictions de l'enseignement des jésuites. Piquée au vif, on argumente, c'est la pensée sauvage qui recule, momentanément, les jésuites en profitent pour faire connaître leur Credo. De ce côté, pas de problème, les mythes, on l'a vu plus haut, concordent. On enseigne ce Credo, pièce à pièce : celui qui a tout fait, son fils, sa mère. Mais il y a blocage quand on aborde la question de la mort du pécheur. Les tourments infernaux n'intéressent personne : au contraire, ils épouvantent. Ce qui intéresse le plus encore, c'est le « pouvoir » de ces nouveaux « Manitousious ». On voudrait connaître leurs rêves, on aimerait que « celui qui a tout fait » fasse trouver de la bonne nourriture. L'insistance des missionnaires à baptiser les mourants incite à voir là que la « Robe Noire » peut contrôler les âmes, la guider sur la route d'un meilleur pays.

Mais si forte est la conviction qu'être chrétien et mourir est la même chose, que tout le battage des jésuites rapporte peu. Car il n'est pas tout d'instruire, de faire mémoriser le mythe, il faut aussi « réduire » le comportement, induire une éthique concernant essentiellement les codes sexuels, alimentaires, ce qui revient en définitive à vouloir aplatiser tout le code social, lui superposant celui des Français. Si mourir, quitter la bonne vie terrestre fait peur, mourir à sa société n'intéresse guère non plus. Sur ce sujet, il faut se défaire de l'illusion que l'adoption rapide de certains éléments de la culture matérielle européenne soit un indice d'acculturation. Au contraire, l'attrait pour le métal, le verre, les armes à feu, l'alcool, leur possession, leur contrôle, leur échange, plutôt qu'affaiblir, renforcent des schèmes, des structures prégnantes, signifiantes à l'extrême (Hamell, 1986; 1987). D'ailleurs, toutes les politiques, tous les efforts diplomatiques sont mis en oeuvre pour y arriver : Montagnais, Algonquins, Iroquoiens, nouant des alliances, guerroyant, se convertissant, concession ultime au commerce, veulent leur part de ce commerce, de ce contrôle, de ces échanges, non pas pour capitaliser, mais bien pour le redistribuer, aux vivants comme aux morts : question de pouvoir, de prestige, d'équilibre entre les mondes. Pour que tous aient leur juste part.

Si le mythe passe plutôt bien, le quotidien lui, cède à l'habitude. Ici Le Jeune rejoint Lévi-Strauss presque mot à mot. Si :

« [...] les Sauvages se rendent aisément à la raison; ce n'est pas qu'ils la suivent toujours [...] » (1633, p. 25). « Pour ce qui concerne leur coutumes c'est une affaire de plus grande haleine; il est plus aisé de bannir l'erreur de l'entendement, que d'oster les mauvaises habitudes de la volonté : il n'y a pas beaucoup de peine à reconnoître et approuver le bien, mais on en trouve à le pratiquer ». « *Video meliore probaque, detèriosa sequor* » (R. J., 1639, p. 44). « La société ne relève pas de la pensée abstraite, elle est faite d'habitudes, d'usages [...] ».

« Affaire de plus grande haleine ». Certes, Speck peut en témoigner, lui qui, minutieusement, s'est penché sur ce phénomène de la conversion pour reconnaître, qu'à la première demie du XX^e siècle, la plupart des groupes montagnais de l'intérieur et de la Côte-Nord, s'ils se reconnaissaient comme chrétiens, catholiques pour la majorité, avaient pour ainsi dire assimilé, sur le même mode, les mythes chrétiens, et comme le remarquaient aussi J. et M. Rousseau (1952), les rites « païens ». Cette conversion, Speck (1935, p. 21) la réduisait à peu :

« N'importe qui peut observer que leur conversion est, actuellement, équivalente au baptême, à la soumission aux demandes d'aumônes (la dîme) et à l'observance de la règle de la monogamie » (notre traduction).

Naturellement, même si Speck généralise, car il ne rend pas compte - ou ne veut pas - du degré d'acculturation de certaines bandes, ni du degré d'intégration de certains individus au mode de vie euro-canadien, sa remarque demeure acceptable, encore qu'elle sert bien ses objectifs personnels auprès de ces Montagnais-Naskapis, « *exceptionnaly crude and simple people* » (Speck, 1935, p. 5). Car il fait voir qu'il comprend bien ce que les Montagnais ont choisi de prendre du missionnaire, et ce qu'ils ont choisi de rejeter. Là, son apport est considérable, il faut le reconnaître.

Pour les Montagnais, il existe toujours deux étages du monde. Le premier, sur lequel évoluent l'animal, ses maîtres et l'homme, apporte, par la conjonction des trois, la bonne vie terrestre. Le second, domaine du Grand-Esprit, de ce Dieu qui a tout fait, de son fils le Rédempteur, de sa mère Marie, de sa grand-mère, la bonne *Sainte-Anne* (nous soulignons), tous ces personnages, par longueur de temps, se substituant sans problème à la famille initiale de Tshakapesh, le second demeure toujours le lieu de la conjonction des âmes. Le choix des

Montagnais est simple : la bonne vie, sur cette terre, ce n'est pas celle des « Blancs », ni leur nourriture, ni leurs maisons, ni leurs écoles. Tout cela rend malade¹⁵⁵, tue, fait pourrir. La bonne vie, c'est la chasse, la tente, la liberté. Sur ce point, pas question de délaissier les vieilles méthodes :

« Tu parles au sujet des chants pour la chasse; au sujet de l'utilisation des tambours (*rattle and drums*) avant et après avoir rêvé au caribou! Oui, j'ai un chant, je rêve à des chants, je lis les présages sur l'os de l'épaule, ils le font tous [...]. C'est ainsi que nous tuons les animaux et que nous vivons » (Speck, 1935, p. 21) (notre traduction).

Cette déclaration, toute véhémence, est celle d'un Inu de l'Ungava, celui-là très fraîchement christianisé, laquelle tranche par sa verveur sur les propos quasi indifférents d'autres Montagnais du Lac-Saint-Jean, questionnés par Speck (1935, p. 7) au sujet de la déité, de la Vierge, de la trinité. « Ils acceptent sans scepticisme », même les plus vieux, note-t-il. Interrogeant un présumé centenaire, Etienne, individu très respecté au Lac-Saint-Jean, il ne parvenait même pas à susciter une « étincelle » de curiosité, même au sujet de ces fameux nains, joueurs de tours. Si la véhémence du premier rappelle les confrontations de Le Jeune, l'indifférence du second fait bien voir la validité du transfert, tout comme l'illustre tout aussi bien le mythe de l'Île aux Couleuvres. Car, tout un pan du système, au Lac-Saint-Jean, où les Montagnais, soumis aux interventions, même intermittentes des missionnaires, depuis longtemps, avait, pour ainsi dire opéré son transfert : ce pan, naturellement, concernait l'autre étage du monde, celui du refuge et du destin des âmes. Pour bien saisir toute la portée de ce transfert, il faut avoir en mémoire le triste sort de ces dernières dans le système initial, condamnées qu'elles étaient au monde des ténèbres, prostrées le jour, sinon la nuit, attendant leur retour à la grande eau régénératrice, mais sous forme de poissons. Le discours missionnaire, révélant au contraire un monde de lumière, valait bien quelques concessions, d'autant que le cycle annuel des activités de subsistance des Montagnais, malgré l'introduction de l'économie de la traite, permettait à ces derniers d'échapper, pour de longs mois, à l'influence directe des missionnaires, retrouvant et le milieu, et les besoins propres à garder le contact avec le monde des animaux et de leurs maîtres.

Il serait ridicule, ici, de remettre en doute la sincérité profonde d'un tel comportement. Dans un monde aux étages multiples, où le dualisme de l'être, quelqu'il soit, fait de la réciprocité le principe de toute chose, la place de l'« Autre » s'inscrivait déjà, en négatif, nous

¹⁵⁵Comme le rapportent les textes de S. Bouchard (1977), R. Dominique (1989) et F. G. Speck (1935).

répète Lévi-Strauss. Alors, pourquoi ne pas lui réserver le monde des âmes, case en noir, seyant si bien à la figuration de ces envoyés de l'au-delà?

La plupart des ethnohistoriens ont soutenu, avec raison, que de nombreuses conversions rapportées par les jésuites, à la première demie du XVII^e siècle, étaient le résultat d'une autre concession faite à la nécessité d'obtenir des produits européens, dont les armes à feu, entre autres. Le cas des Hurons, si bien illustré par les travaux de Trigger et de Delâge, en est l'exemple type. Ces analyses sont tellement éclairantes, que sur le plan de la géopolitique et de la diplomatie amérindiennes, elles ont fait école, incitant aussi R. Savard à s'engager sur la même voie. Plutôt algonquiniste, Savard (1996), dans un texte touffu mais passionnant, fait bien voir qu'à l'instar des jeux de coulisse qui se déroulaient à la Cour de France, le contexte de la fondation de Montréal fut l'occasion, dans l'Est de l'Amérique, d'une activité diplomatique non moins compliquée que celles, toujours alambiquées, des Cours européennes. Or, l'enjeu de toutes ces discussions, de toutes ces intrigues, du côté amérindien, était celui du contrôle, de la distribution des marchandises de traite vers la Huronie. On sait le rôle des intermédiaires Algonquins dans cette affaire. Depuis l'alliance des Français avec la ligue montagnaise - algonquienne - malécite, un des points de contrôle de la route vers les Hurons était sous la tutelle légendaire de l'Algonquin Tessouat, figure quasi mythique parce que ce personnage, déjà présent à la Pointe aux Alouettes en 1603, sera, selon la tradition amérindienne, littéralement ressuscité tant pour les Algonquins sa personnalité transcendait par sa superbe et son éloquence. L'importance de l'enjeu était telle que, pour se rapprocher des jésuites et du commerce, Tessouat résolut de se convertir. Si pour Henri IV « Paris valait bien une messe », le « Borgne de l'Isle » se convainquit aussi que son royaume valait bien un baptême. Cet épisode permet aussi à Savard de s'interroger sur la Nature de ce genre de conversion. En accord avec les propos de Beaulieu (1990), lequel reprend les arguments de Trigger et de Delâge, Savard, fort de ses expériences de mythologue et bien au courant de la mentalité montagnaise, livre un témoignage des plus intéressants (Savard, 1996, p. 143), parlant du dualisme :

« Et au début de la décennie 1970, l'Innu François Bellefleur du village de La Romaine, sur la basse côte-nord du Saint-Laurent, s'étonnait de notre étonnement devant cette absence d'exclusivisme idéologique. Quand je lui demandais comment il conciliait ses activités de chantre à la mission et sa pratique de certains rituels de chasse hérités de ses ancêtres, il avait l'explication suivante : de la même façon que ces rituels sont tout indiqués pour convaincre les esprits pourvoyeurs de gibier, le cérémonial chrétien n'a pas son pareil pour attraper ce qui vient du monde des Blancs; et pour s'assurer que je saisisse bien son point de vue, il ajoutait : « Par exemple tout ce qu'on vend au magasin (de la Hudson's Bay) ». De tels propos modifient les images que

les *Relations* nous ont transmises de plusieurs Indiens « convertis », notamment de Noël Negabamat, à propos de qui Grant écrivait : « Des convertis notoires, tels Noël Negabamat de Sillery et Joseph Chihwatenha en Huronie, semblent avoir eu le pressentiment que le mode de vie des Français représentait la voix de l'avenir, et qu'en conséquence seule la foi chrétienne permettrait aux Indiens de maîtriser la technologie française » (Grant, 1984, p. 42). L'absence d'exclusivisme idéologique et un certain processus cumulatif, comme le suggère Grant, interdisent de penser que la nouvelle religion ait éliminé l'autre, dans le cas de Negabamat comme dans celui de François Bellefleur. Je vois encore ce dernier sourire avec un léger haussement d'épaule devant notre difficulté à comprendre une chose aussi simple ».

« Pour revenir à la période qui nous intéresse, on peut penser comme Grant que ce qu'on a qualifié un peu hâtivement de « conversion » aurait été une sorte de corollaire obligé de l'alliance avec les Français. On peut même ajouter, en se remémorant les propos et comportements des missionnaires et des administrateurs coloniaux, que c'est le contraire qui eût été étonnant ».

Intéressant ce témoignage car, à plus d'un point, il concorde très bien avec ce que la lecture de Speck laisse si bien entrevoir. Ce n'est pas tout : dans les pages qui suivent, Savard se livre à une « petite fable de son cru », où, inversant les rôles, il met en scène des Indiens siloquant sur le sens de certains rituels des nouveaux venus dans la vallée du Saint-Laurent. Là les philosophes du Nouveau-Monde s'interrogent autant sur le symbolisme de la croix et le sacrifice de la messe que sur les couleurs arborées lors des cérémonies religieuses. Ensuite, c'est le concept du chef qui est soumis à l'analyse, les Indiens faisant la belle part de son aspect autoritaire. Enfin, on conclut par la nécessité d'établir des ponts entre les deux peuples, remarquant que les « Robes Noires ont appris nos langues » et que « ces visages pâles auraient quelques pratiques assez semblables aux nôtres, notamment la résurrection et la transmission du nom » (Savard, 1996, p. 145).

Il eut été encore plus intéressant si Savard avait osé aller plus loin, car poursuivant sur la voie de l'ethnohistoire qu'il maîtrise fort bien, il trébuche sur celle de la métaphysique. Il n'est pas le seul. Dès leur parution, les travaux de Trigger et de Delâge ont suscité des gémissements d'indignation (Campeau, 1977; 1986-1987) de la part des mêmes jésuites, héritiers spirituels des Le Jeune et cie. Menant, pour le bénéfice de son ordre et de la chrétienté, en général, des études parallèles à celles de Trigger, le jésuite Lucien Campeau, rééditant les *Relations* à travers ses différents travaux, paye son tribut à l'hagiographie traditionnelle. Non pas qu'il manque d'érudition, pas plus que Savard et les autres; car quoi, un jésuite connaît son Aristote aussi bien que son Thomas d'Aquin, un sociologue connaît son Marx aussi bien que son Sartre! Alors

reste qu'à l'évidence, et c'est tout à fait triste, que tous ces penseurs, par atavisme, ont omis de penser.

13.3 La métaphysique : comme dernier lieu de l'ethnocentrisme.

Qu'ont en commun et les socio-anthropologues et les disciples de Loyola, sinon cette attitude remplie de componction et de hargne, les deux confondus, quand il s'agit de savoir qui, le mieux, « scalpe¹⁵⁶ bien son Indien »? Pour sa plus grande félicité? C'est à voir.

On dit toujours, chez nous, « sérieux comme un pape »; justement, Jean-Paul II l'était sûrement quand il déclarait en 1984, à Midland (Ontario) :

« Il ne saurait être question d'affaiblir la parole de Dieu ou de dépouiller la Croix de sa puissance, mais bien au contraire, de placer le Christ au centre même de toute culture. Dès lors, non seulement le christianisme est-il viable pour les peuples indiens, mais le Christ, par les membres de son corps est lui-même indien ».

Bon, Bravo! Jésus est Montagnais. Tout le monde est content. Mais notons l'apostrophe : **IL NE SAURAIT ÊTRE QUESTION...** car encore une fois elle a valeur de *pronciamento*. Encore une fois, c'est le vieil homme qui propose : que les autres fassent avec. Sur ce thème, Achiel Peelman (1992), un oblat, professeur de théologie à l'Université Saint-Paul (Ottawa) se livre à un très bel exercice quand, dans son ouvrage « *Le Christ est amérindien* » il tente, par le biais « d'une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada » de faire voir jusqu'où peut aller la superposition des valeurs amérindiennes aux valeurs chrétiennes. L'exercice de Peelman vaut qu'on s'y arrête, reconnaissant au départ le « caractère à la fois sacramentel (concret) et mystique (relationnel) de l'expérience religieuse amérindienne » (Peelman, 1992, p. 58) et l'incapacité de certains anthropologues « d'entrer de façon personnelle et expérimentielle dans l'univers spirituel des Amérindiens » (Peelman, 1992, p. 59). Parce que l'Amérindien se sent mystiquement lié aux esprits des animaux, des plantes, des arbres, des pierres, de l'eau et de tous les autres « éléments naturels », il convient, citant Joseph Epes Brown, qu'il s'agit là d'une « métaphysique de la nature » (Peelman, 1992, p. 69). Comme anthropologue, l'auteur ne cède rien à quiconque, démontrant, au contraire, qu'il perçoit avec une grande finesse comment la « théologie » amérindienne voit la nature comme le « miroir de l'être humain » (Peelman, 1992,

¹⁵⁶Cette image m'est inspiré de Balzac, « La science a ce rapport avec le Sauvage qu'elle scalpe très bien son homme ». Cité par Désveaux, (1988, p. 21).

p. 76). Discourant de l'expérience cognitive il démontre que, contrairement à Normand Clermont par exemple, le principe de l'âme active, le fameux « Mistapéo » de Speck, est source d'une puissance « qui ne vise pas la maîtrise de l'univers, mais la transformation constante de l'être humain en harmonie avec cet univers » (Peelman, 1992, p. 77).

Les pages que Peelman consacre aux « traits fondamentaux de l'ethos amérindien » (Peelman, 1992, pp. 78-87) mériteraient d'être reproduites tout au long, tant elles tranchent par leur profondeur, sur la superficialité évidente de certains analystes matérialistes. Examinant, entre autres, comment cet « ethos » permet de percevoir que « tout est lié à tout » et que « la religion y est perçue comme une *communion* (je souligne) aux sources de la vie, tandis que l'éthique est fondamentalement l'art de maintenir l'équilibre entre toutes les forces vitales de l'univers » (Peelman, 1992, p. 89), Peelman constate aussi que :

« En l'absence d'une véritable théologie (métaphysique) qui expliquerait l'origine et la nature du mal (ce qui semble plutôt un trait fondamental du christianisme) la religion traditionnelle des Amérindiens adoptait des attitudes plutôt pratiques devant tout ce qui était adversité dans la vie et dans le monde [...]. L'Éthos amérindien étant donc généralement caractérisé par un certain degré de fatalisme¹⁵⁷ (le mal est un aspect inévitable de la réalité), tandis que l'art de vivre consistait à maintenir les manifestations du mal (aussi bien celles causées par les puissances spirituelles que par les êtres humains à l'intérieur de certaines limites tolérables » (Peelman, 1992, p. 81).

Il serait trop long de faire voir comment la suite du volume rend bien compte de l'objectif de l'auteur d'opérer la jonction entre spiritualité chrétienne et spiritualité amérindienne. Mais il faut savoir que la tentative de ce théologien s'inscrit à travers sa propre quête d'inculturation, visant à mieux rejoindre celle des Amérindiens, à travers le double mouvement du pan indianisme et du pan christianisme. À ce chapitre, et c'est ici qu'intervient le prononciamento papal, Peelman, plutôt qu'opérer cette jonction par la voie des mythes, préfère celle des rites qu'il étudie avec beaucoup de bonheur, illustrant comment la pratique de la « quête de la vision » de celle de la « tente à sudation », du *médecine man* (le Médiwin) et la danse du Soleil et le Grand Calumet peuvent être, autant pour les Occidentaux que pour les Amérindiens, l'occasion de rapprochement. Il va plus loin, inquiet de la césure du discours papal, il reconnaît (Peelman, 1992, p. 301) que ce dernier :

« tout en affirmant très fortement les valeurs « culturelles » (les italiques sont de Peelman) (ces discours) ne contiennent aucune

¹⁵⁷Ici, Peelman rejoint F. G. Speck (1935, p. 245).

reconnaissance explicite de l'authenticité et de la validité de leurs « expériences religieuses traditionnelles » (italiques de Peelman) ou des religions amérindiennes ».

On comprendra que tout cela, pour lui, est source de malaise, car Jean-Paul II « place les Amérindiens devant un choix dramatique : devenir davantage Amérindien (affirmation et reconnaissance des cultures autochtones), mais en renonçant à leur religion traditionnelle, qui est désormais remplacée par la religion chrétienne ».

Allant de plus en plus loin, il examine les causes de cette rupture qui, absente, de l'Ancien Testament, est à la fois réintroduite par la métaphysique aristotélicienne par la vision de Saint-Augustin de la Cité de Dieu (Peelman, 1992, p. 293) et celle de Saint-Thomas d'Aquin¹⁵⁸, qui lui baptisa la philosophie d'Aristote, distinguant deux ordres, celle de la nature comme oeuvre créatrice de Dieu et celle de la grâce comme son oeuvre rédemptrice. De même, il évoque aussi l'apport de Descartes lequel, objectivant l'ordre de la nature comme objet des sciences modernes et celui de la philosophie (la métaphysique) comme objet de l'être humain en tant que sujet, distinction qui scellera définitivement cette rupture.

C'est bien à travers le symbolisme puissant de l'Arbre de vie (Peelman, 1992, p. 312) et celui du cercle, qu'il en vient à parler de la signification « cosmique » du Christ, faisant allusion à Pierre Teilhard de Chardin dont les intuitions dérangeaient tellement, dans les années 1950, les cadres de la théologie officielle de l'Église. Signalant encore une fois le caractère éco-théologique de la pensée amérindienne, il conclut par une invitation au dialogue, malgré le fait :

« Que ces réponses amérindiennes ne forment pas un discours systématique ». Or, la question posée aux Amérindiens, était celle que le Christ lui-même posait il y a des lustres : « Et vous, qui dites-vous que je suis? » (Marc 8, p. 29)

Cette absence de « systématique » fait encore une fois ressortir un double point de vue. Le premier est celui de « l'observateur participant » qui, synchroniquement, veut comprendre comment, à travers des rites qui ont traversé l'espace déstructurant du colonialisme, les Amérindiens du Canada ont « inculturé » le Christ. Cette approche relève du fonctionnalisme et dénote qu'ici, la synchronie, celle du rite, si elle n'est pas appuyée par l'autre, celle du mythe, ne peut, à elle seule, rendre compte de cette systématique.

¹⁵⁸Pour un commentaire révélateur de la vision du docteur angélique comme reflet de la structure de la société féodale, consulter L. Sebag (1964, p. 103).

Si, à l'inverse, l'auteur avait choisi la voie du mythe, cette systématique lui serait apparue dans toute sa splendeur. Préservée de l'érosion diachronique, la pensée sauvage, par la multiplicité des rencontres qu'elle suscite, évite l'écueil du temps, devient alors totalement synchronique.

Alors pourquoi cet évitement du mythe? Si le Pape lui-même, participant au rite purificateur de la fumée laisse voir qu'il n'y a là rien de trop dangereux pour l'orthodoxie, serait-ce que, même pour Peelman, le mythe dégagerait encore trop d'odeurs sulfureuses et charnelles? La question demeure.

Le deuxième concerne encore et toujours la méthode. S'il fut de bon ton pour Engels et Marx de puiser dans la vision évolutionniste de Morgan des éléments étayant leurs propres hypothèses, on peut y voir que chacun, s'accaparant au petit bonheur la pensée de l'Autre, le même bon ton peut servir autant la papauté. Mais il faut absolument le noter, et cela est remarquable, autant les idéologues matérialistes que les théologiens de bonne volonté évitent le mythe : les uns pour cause d'aliénation (l'idéologie de la classe dominante comme opium du peuple), les autres comme lieu commun du diable et du péché. Cette attitude est desséchante au possible. Même si beaucoup puisent dans les mythes de quoi relier ce même discours à une morale pratique, cet évitement, sur le plan de la métaphore, revient à se nourrir de l'odeur des mets. Connaissant l'effet ratatinant de cette ingestion chez les nains mythiques, il est préférable de s'y abstenir.

13.4 Christ « cosmique » et culte du Soleil.

Toujours en finale des *Mythologiques* Lévi-Strauss (1971, p. 576) insiste encore sur le caractère irréductible de la traduction du mythe par d'autres mythes :

« Envisagé d'un point de vue empirique, tout mythe est à la fois primitif par rapport à lui-même, dérivé par rapport à d'autres mythes; il se situe non pas dans une langue et dans une culture ou sous-culture, mais au point d'articulation de celle-ci avec d'autres langues et d'autres cultures ».

Or, ce point d'articulation que ni Le Jeune, ni Jean-Paul II n'ont voulu voir, Peelman (1992, pp. 297-308) le reconnaît à travers la voie du rite, risquant à son tour, comme il le sait, de se faire taxer de gnostique comme ses illustres prédécesseurs, les apôtres Paul et Jean.

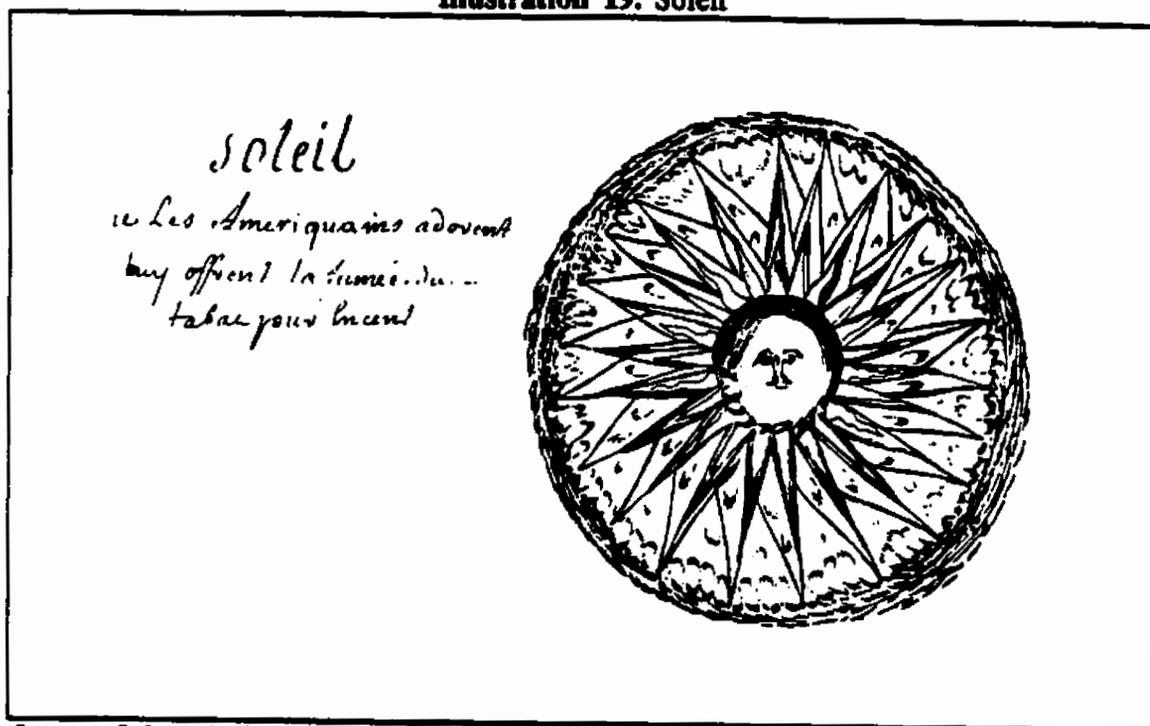
Pour en finir, je laisse le lecteur tirer ses propres conclusions, méditant encore sur le mythe de Tshakapesh, et le culte du Soleil. Le premier rappelle l'ensemble des réflexions lévi-straussiennes. Le second parle de lui-même (Illustration 19).

« Cet événement décisif pour la vie et l'avenir de l'humanité n'est autre, nous le savons, que la conquête du feu au ciel par un héros terrestre qui s'y était aventuré volontairement ou contre son gré, mettant en oeuvre une opposition que la pensée mythique tient pour essentielle et qui est peut-être à l'origine d'autres représentations religieuses y compris celles de notre propre civilisation : « Il ne resterait en somme au compte de la communauté indo-européenne, écrit M. E. Benveniste (II, p. 180), que la notion même de « dieu ». Celle-ci est bien attestée sous la forme **deiwo*s dont le sens propre est « lumineux » et « céleste »; en cette qualité, le dieu s'oppose à l'humain qui est « terrestre » [tel est le sens du mot latin *homo*] ».

« [...] nos Gaspésiens sortaient régulièrement de leur cabane pour le saluer, lorsqu'il commençait à darder ses premiers rayons, ce qu'ils observaient aussi inviolablement à son Couchant; ce temps, dans leur opinion, étant le plus favorable où ces Courtisans du Soleil espéraient de le rendre propice à leurs vœux, après lui avoir exposé leurs nécessités et leurs besoins.

Ils n'observaient point d'autres cérémonies, que de tourner la face vers le Soleil : ils commençaient d'abord leur adoration par le salut ordinaire des Gaspésiens, qui est de dire pas trois fois *Ho, ho, ho*; après quoi, faisant de profondes révérences avec quelques agitations des mains au-dessus de leur tête, ils demandaient ce dont ils avaient besoin : qu'il conservât leurs femmes et leurs enfants : qu'il leur donnât la force de vaincre et de triompher de leurs ennemis : qu'il leur accordât une chasse abondante en orignaux, castors, martres et en loutres; avec une grosse pêche de toutes sortes de poissons : enfin ils demandaient la conservation de leur vie, avec un grand nombre d'années, et une longue postérité » (Christian Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, pp. 362-263).

Illustration 19. Soleil



Source : C. Bécard, 1981. p. 188, (Louis Nicolas).

CHAPITRE XIV

L'IN PRINCIPIO EURO-CANADIEN

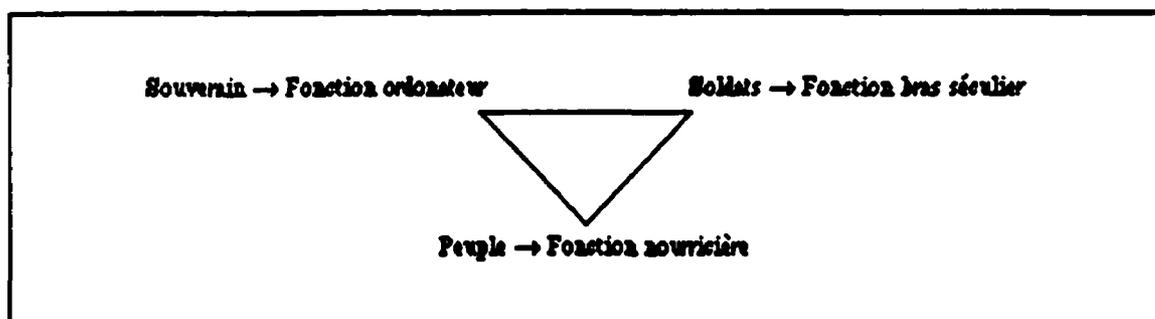
Le modèle d'une société égalitaire, comme celle des Montagnais, se heurtant à celui, beaucoup plus hiérarchisé d'Européens en quête de richesses, laisse cependant entrevoir que le point d'ancrage, celui du commerce, allait engendrer, à travers la conjoncture des pressions propres à opérer certaines torsions du modèle original. Si l'opération française, visant à s'accaparer sa part de l'héritage d'Adam, se déroule dans un cadre euro-américain où les divers intervenants ont à peu près les mêmes mobiles, l'étude des différents segments de ces intervenants laisse cependant entrevoir que, du côté européen, la France occupait une case particulière. À cet égard, les constats de Delâge sont incontournables : le tableau qu'il brosse, celui de la rivalité d'États en phase de mutation pré-capitaliste, dépeint clairement comment la France, puissance continentale autrement plus peuplée que l'Angleterre et la Hollande, présentait, à l'aube du déferlement européen en Amérique, toutes les caractéristiques d'un clivage social et économique qui, au départ, dès le XVII^e siècle induisait, sur le plan de l'expansion coloniale, la série de déséquilibres qui allait, à la demie du XVIII^e siècle, la forcer à reculer devant l'Angleterre. On sait que l'ensemble des stratégies françaises, incluant les conditions de l'alliance amérindienne, et l'incroyable étirement au coeur du continent nord-américain d'un empire qui, par les axes fluviaux du Saint-Laurent et du Mississippi cherchait désespérément à contenir « l'ennemi » à la façade atlantique, derrière le rempart appalachien, allait finalement se solder par l'épisode des plaines d'Abraham : manque de capitaux, retards technologiques, politiques d'émigration hésitante, flotte insuffisante, tout concordait, d'un départ inégal, malgré plus de 150 ans de rêves et de coups d'éclats qui ne manquent jamais de panache, vers cet échec « glorieux ». Or, ce clivage social et économique, comme fruit de l'histoire et surtout de la Contre-Réforme, imprimait les institutions administratives de la Nouvelle-France d'un cachet politico-religieux dont l'institution dite du Conseil Souverain est sans doute l'exemple le plus révélateur. On sait qu'après le demi-échec des Compagnies privées qui, jusque-là, avaient administré la Colonie, l'autorité Royale décide, à partir de 1663, de reprendre en main la gestion globale des affaires coloniales. Sous la férule indirecte du Ministre de la Marine, c'est le Roi en personne qui commande. Or, ses délégués, ses commettants, ses représentants locaux, le Gouverneur, l'Évêque et l'Intendant, par jeu de triangulation, d'alliances et d'oppositions qui les font évoluer en orbite autour du roi Soleil, illustrent à merveille ce fameux caractère « tripartite » propre aux civilisations indo-européennes. C'est à travers l'oeuvre immense de Georges Dumézil (1898-1986) que ce caractère, cette idéologie, dont l'existence, postulée au départ fut démontrée à travers une méthode dont Lévi-Strauss

admet s'être inspirée - la comparaison entre textes et traits culturels - qu'il faut voir comment la régulation médiévale des « ordines », transposée au Canada par les soins de Louis XIV, allait, pour presque trois siècles, imprégner tout un pan de l'Amérique du Nord-Est. Trois siècles, de l'Institution royale à la Révolution Tranquille...

Il est évident qu'il faudrait ici faire toute une série de nuances nécessaires : démontrer par exemple comment, en France surtout, des vecteurs historiques comme le gallicanisme et l'ultramontisme ont pu gauchir ce modèle, comment aussi, en Nouvelle-France, la nouvelle donne, celle du contexte amérindien imposait d'elle-même des paramètres gênants. Nous y reviendrons, car, retournant à mon propos, j'invite le lecteur à une autre séance d'introspection, à l'intérieur, celui-là, du triangle sémantique euro-canadien.

14.1 Du pasteur, de la brebis et du chien.

À l'intérieur du système indo-européen, tel qu'il appert des travaux de Dumézil et de G. Duby (1978), les trois fonctions, la souveraine et spirituelle, la martiale et violente, la végétative ou nourricière, forment un triangle dont les sommets « nobles » s'opposent au dernier à l'intérieur d'une « classification binaire » qui se reflète dans le système social. Schématiquement, ce triangle reposerait comme suit :



Ici, c'est donc le social qui, s'échappant à long terme, par démarche philosophique rationnelle à ses racines cosmiques (aux infrastructures), marquera, à travers la juxtaposition des triangles euro-canadiens et amérindiens, la rupture entre les deux sociétés : l'une forgée de castes, de classes, de groupes d'intérêt, l'autre comme soudée par les liens de la réciprocité. Petit encart agréable : c'est en ratiocinant sur le fossé entre producteurs et propriétaires que les Marxistes, à long terme, feront fléchir cette structure, en remettant à un hypothétique « État - Dieu », le rôle régulateur d'un nouvel équilibre. À cet égard, triturant un peu nos triangles, certaines discordances font rêver.

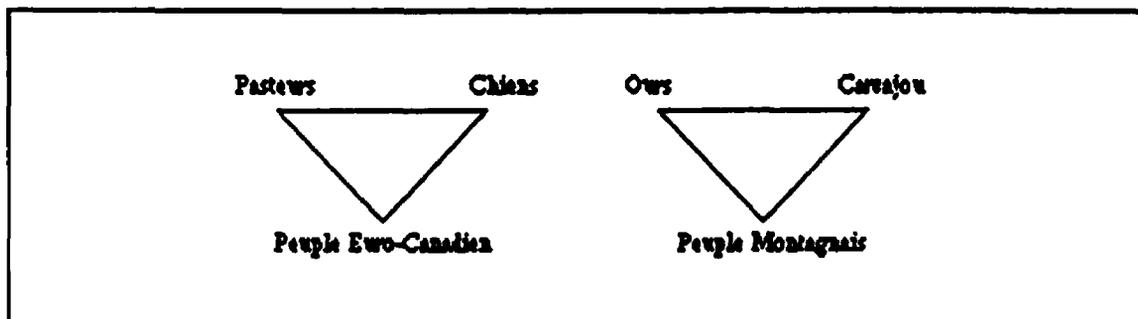
Le fossé entre pensée sauvage, circulaire, et pensée domestiquée, linéaire, peut être comblé à condition de faire un petit exercice de style. Encore une fois, je ferai appel à la présumée pensée populaire, s'imposant comme médiatrice qui, tous siècles confondus, est apte à résoudre n'importe quel problème philosophique. Naturellement, aurait dit Rousseau (Jean-Jacques), il lui faut encore une fois emprunter la voie de la métaphore : oreilles chastes s'abstenir; car chez nous, au Lac-Saint-Jean, on dit couramment des policiers, tant provinciaux que fédéraux, qu'ils sont des « chiens ». Ce terme, cependant, n'est jamais appliqué aux militaires de carrière, lesquels, quand ils n'interviennent pas dans les affaires « intérieures » ont une réputation plutôt au neutre, compte tenu de leur comportement : héros protecteurs ou salauds désœuvrés. Mais les policiers, bras séculier d'un État toujours pensé trop pesant, quand bien même leurs interventions sont jugées rationnelles, conservent, pour au moins une partie de la population, un côté malfamé, qui fait dire aussi, dans certaines circonstances, dès que leurs interventions sont jugées abusives, qu'ils sont des « chiens sales »¹⁵⁹. Ce retour au bestiaire, celui-là domestique, impose la réflexion suivante, que Umberto Eco (1985, p. 152), médiévaliste et sémiologue, avant d'être romancier, met dans la bouche d'Adso, un novice bénédictin qui lui sert de narrateur, à l'intérieur de cette belle allégorie du *Nom de la Rose* :

« J'avais entendu répéter tant de fois la phrase selon laquelle le peuple de Dieu se divisait en pasteurs (autrement dit les clercs), chiens (autrement dit les guerriers) et brebis, le peuple. Mais j'ai appris par la suite que cette phrase peut être redite de différentes façons. Les bénédictins avaient souvent parlé non pas de trois ordres, mais de deux grandes divisions, l'une qui concernait l'administration des choses terrestres et l'autre qui concernait l'administration des choses célestes. En ce qui concernait les choses terrestres, la division entre clergé, seigneurs, laïcs, était valable, mais sur cette tripartition dominait la présence de l'ordo monachorum, lien direct entre le peuple de Dieu et le ciel [...] ».

Cet « *Ordo Monachorum* » que les jésuites tentaient à tout prix d'imposer au Canada, confesseurs qu'ils étaient en Europe non réformée des princes et des grands, connus les vicissitudes de la conjoncture, malgré le souhait de Le Jeune que, « pour former le corps d'une bonne Colonie, il faut commencer par la Religion, elle en est l'estat comme le coeur en la composition de l'homme, la première et vivifiante partie; c'est sur elle que les fondateurs des grandes Républiques ont iette le plan de leurs édifices [...] » (R. J., 1637, p. 3).

¹⁵⁹Sur le mode mineur, ils deviennent, comme en France des « poulets », revenant au mode majeur, des « Boeufs »!

Ces paroles que Le Jeune, par diplomatie, mettaient en bouche des « Messieurs » les « Associez et Directeurs », ont inspirée à R. Savard de belles pages dans son prolégomènes à la *Voix des Autres*, pages où, s'inspirant de Duby (1978), il fait état que, déjà ébranlé en Europe par la montée de la bourgeoisie, cet *Ordo Monachorum*, en Nouvelle-France, comme l'a si bien illustré Trigger, devra tenir compte, à travers ces « Associez et Directeurs », des conditions de cette autre dynamique matérielle qu'est le commerce. Or, voici ce que vient faire le chien dans cette affaire, car, reconstruisant encore une fois nos triangles, nous obtenons, par les excellents services de Eco, le parallèle suivant¹⁶⁰ :



Ce qui appert, a priori, d'une telle juxtaposition est la distorsion évidente que cette schématisation laisse entrevoir, distorsion qui relève de deux ensembles complémentaires de faits : sachant que pour procéder de l'universel au particulier, il faille admettre que ces schémas relèvent d'un ordre commun, il faut comprendre que non. Le premier illustrant une réalité sociale, le second, un schème sémantique, duquel cette réalité sociale échappe encore. Admettre aussi que c'est par voie de réduction de la pensée domestiquée - démétaphisée - à la pensée populaire que le premier, toujours, peut faire pendant au second, lequel - de notre part - dérive d'un effort, d'une poussée de la pensée analytique. Comment alors rétablir les ponts? En reculant, pour mieux sauter. Structuraliste, je retourne à l'empirisme, invoque B. Malinowski et les concepts de fonctions, ceux de l'écologie culturelle et de l'ethnoscience et, en dernier recours, ceux de la psychologie sociale.

14.2 Tout Seigneur, tout honneur.

Chantant David, je disais tout jeune, et on le dit encore, « ayant le Seigneur comme berger rien ne peut manquer ». La fonction « Maître de vie » du bon Pasteur pourvoyeur est tellement compatible avec celle de l'Ours qui, dans le triangle sémantique montagnais occupe le même sommet, que tout examen devient, sur ce plan, inutile. De même que l'Ours, comme

¹⁶⁰Ce qui incite à penser que ces deux modèles pourraient illustrer le passage du paléolithique au néolithique.

doublet du Soleil rejoigne, au panthéon universel ce Dieu de lumière des Chrétiens qui, par ses intermédiaires autorisés, les « oints » religieux ou civils, partage souvent la même couronne, fait bien comprendre que rien n'oppose, sur ce plan, la fonction « père », à l'intérieur des deux univers envisagés. Car c'est bien ainsi que je m'adressais à Dieu : Notre Père, et que les Montagnais s'adressaient à l'Ours : Notre Grand-Père. C'est bien ainsi que je lui demandais le pain quotidien, à l'instar des Montagnais. À ce chapitre aussi, inutile d'insister.

14.3 Le meilleur ami de l'homme.

C'est avec beaucoup de finesse que Normand Clermont (1980, pp. 106-107) place le « Dilemme du chien » dans le cadre de son bestiaire sélectif des Indiens nomades. Reconnaisant que l'on ne « sait fort peu de chose à son sujet », il résume quand même l'essentiel de ce savoir d'une façon fort éclairante, s'appuyant, comme il se doit, sur les données des *Relations*. Ainsi, on comprend que cet animal, le seul comme vrai domestique, est plutôt petit, qu'il est fort utile à la chasse, qu'il dort avec les humains, qui partagent donc et sa chaleur, et le fruit de ses efforts de chasseur. À l'instar des humains qu'il accompagne dans l'autre monde, il est lui-même soumis à certaines prescriptions alimentaires concernant les reliefs des festins, à tout manger surtout. Enfin, détail important, contrairement aux Iroquoiens qui en font festin, le chien ne fait jamais partie du menu quotidien des Montagnais, sinon lors des sacrifices très rares où interviennent probablement des Algonquins (R. J., 1636, p. 36). Concluant qu'ils « étaient donc à la fois présents dans la vie quotidienne des Indiens et écartés du monde des humains », Clermont invoque, pour résoudre ce dilemme, que cette association avec l'homme aurait résulté d'ententes mythologiques anciennes, point de vue sur lequel il a tout à fait raison, mais qu'il convient d'approfondir, à condition, encore une fois de retourner aux étages du monde. On sait quel rôle le Chien géant pouvait jouer, à titre de gardien des marches entre le monde topique et le monde utopique. Véritable éboueur des êtres malfaisants, les monstres cannibales, il occupait là-bas un rôle régulateur sans lequel l'équilibre entre mangeurs et mangés aurait pu être rompu. Lui-même, tout aussi véritablement « soufflé », à l'instar des autres Mistapéo, donc de Tshakapesh en personne, il ne pouvait franchir la frontière entre son monde et celui des humains qu'à condition de rapetisser, tel que le rapporte le récit recueilli par S. Vincent (1976). Réduit à l'échelle du monde réel, car les deux font toujours la paire, le même chien voit son importance toute aussi réduite, perdant sa fonction guerrière, mais conservant une partie, très pratique, de la fonction nourricière.

Mais il y a plus. Quand on sait que chez les Montagnais l'alliance véritable ne peut se sceller qu'à travers celles où se confondent tous les types d'unions envisageables - alimentaires,

sexuelles ou matrimoniales - on comprend que Clermont aurait pu constater, élargissant sa perspective, que ce petit chien, à l'étage des hommes, s'impose à l'intérieur d'un cercle familial élargi, comme un doublet inférieur de la femme, chez qui, à un cran supérieur, les mêmes prescriptions s'appliquent autant au chapitre de la fonction guerrière qu'à celui de la fonction alimentaire. Car on ne sacrifie ni l'une ni l'autre à l'intérieur du code montagnais; car ce code, encore une fois, s'il implique qu'il faille obligatoirement faire intervenir l'alliance, implique aussi qu'il faille toujours conserver la bonne distance.

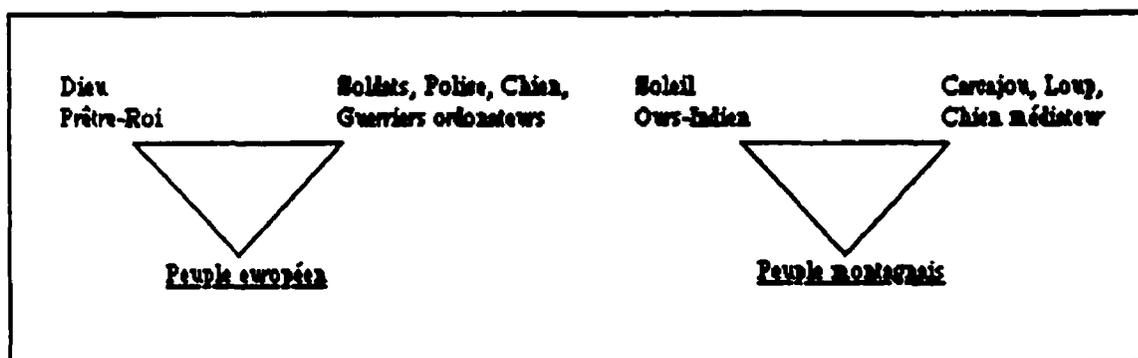
Parlant des *Rapports amoureux entre les hommes et les animaux dans la mythologie montagnaise*, M.-M. Landriault (1974) fait état d'un ensemble de conditions pour que de telles unions puissent être profitables. Or, elle rapporte un autre récit recueilli sur la Côte-Nord, encore, où une femme seule ou veuve accepte les prestations sexuelles d'un chien qui lui fournit de la nourriture. Retrouvant des humains, la femme aurait bien voulu cacher son « mari chien ». Elle le rudoie en présence d'un homme. La nuit venue, elle se découvre le bas du corps, mais à l'intention d'un homme, qui cependant n'intervient pas, se doutant du rôle du chien. « Souffrant de ne plus goûter aux faveurs passées, l'animal profite du sommeil de la femme pour lui mettre en morceau les parties génitales et la tuer » (Landriault, 1974, p. 89). Si, dans ce récit, le chien agit d'abord comme un mari normal, c'est-à-dire comme un chasseur, le type d'union s'écarte du modèle idéal des humains, non pas parce que le conjoint est un animal, mais bien plutôt à cause de son caractère incestueux. Profitable sur le plan alimentaire, cette union ne peut rien apporter sur le plan social. Sans progéniture, ce couple ne sert à rien. Inversant le schème du festin de Tshakapesh où l'animal est consommé, ici, c'est la femme qui l'est, non plus métaphoriquement, mais physiquement. Au lieu d'une nouvelle vie, c'est la mort qui en résulte. Ce mythe dirait peu si l'on ne savait pas que chez certains Athapascans, l'union femme - chien prend une toute autre dimension. En effet, les « *Dogribs* », ou « Plats-Côtés de Chiens » (Petitot, 1888; 1967) croyaient que leur tribu originait d'une union entre une femme et un chien. Là, le mythe prend tout son sens et rend compte de son côté édulcoré chez les Montagnais où seulement l'apport alimentaire du chien chasseur rend tolérable son insertion au sein du cercle familial.

Revenant à la fonction guerrière, il faut savoir aussi le glissement sémantique qui s'opère à travers la taxinomie montagnaise, quand il s'agit de faire voir les liens de parenté entre certains canidés comme le loup, le renard et le chien. Daniel Clément (1995, p. 461) rapporte qu'il s'agit là de classifications parallèles, bien illustrées par des légendes, dont les variantes permutent les rôles de chacun d'eux. À ce chapitre, Clément fait bien comprendre que, dans le cas du loup (Clément, 1995, p. 257) un pacte ancien aurait consacré une forme d'alliance avec les humains

quant au partage des ressources cynégétiques, « Convenons, dit le loup, qu'à l'avenir, lorsque nous chercherons à tuer (des caribous) nous crierons. L'Indien de l'avenir pourra se fier à notre hurlement. Et lorsqu'il cherchera lui-même sa nourriture, nous lui donnerons sa proie, mais ne l'importunerons pas » (Bacon et Vincent, 1979, p. 57, cités par Clément). Ce pacte, valable pour les périodes d'abondance, pouvait être rompu en cas de disette rapporte Landriault. Dans de telles circonstances (Landriault, 1974, p. 88) un loup affamé mangera un homme, mais un chien¹⁶¹ dans les mêmes circonstances ne le fera pas, confirmant ainsi le côté « domestique » du chien. Il y a plus, car la ressemblance chien-loup était perçue par certains Montagnais comme issue d'une commune origine. « En temps normal le chien est un loup », un loup qui s'associe à l'homme bénéficierait du privilège de ne pas être mangé, à l'instar du « vrai » loup au sujet duquel rapporte aussi Clément (1987-1988, p. 64), la même prohibition alimentaire serait valable, « Autrefois, en cas de famine, on mangeait du loup » signalant ainsi, qu'habituellement la viande du loup n'était pas consommée.

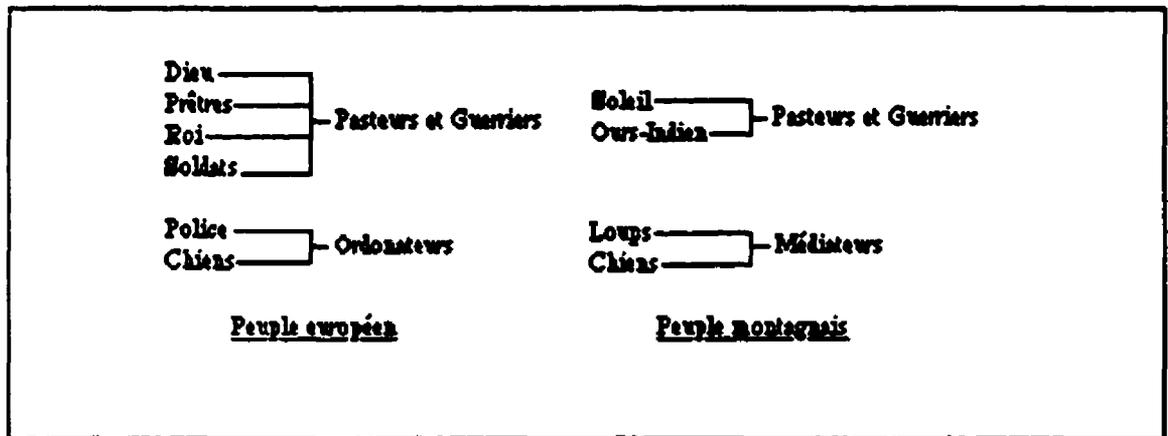
Cette incursion canine permet d'entrevoir que le chien, trop parent pour être soit mangé, soit épousé, occupe chez les Montagnais une case qui diffère considérablement de celle réservée à cet animal en Europe et aussi ailleurs en Amérique.

Car en Europe, le même chien, par voie de sélection génétique, présentait autant de formes que de fonctions différentes, allant des minuscules terriers aux déliés courants jusqu'aux massifs molosses. Chasseurs, bergers, gardiens, guerriers. On sait l'usage que les Espagnols firent des leurs lors de la Conquête. On se rappelle Lambert Closse et son chien « Pilote » (R. J., 1647, p. 74). Chez les Montagnais, encore, il devient un pâle reflet du loup, lequel est perçu comme un doublet positif de Carcajou, lui-même objet le plus souvent de la plus totale dérision. Toutes ces conditions étant établies, retournons à nos triangles sémantiques, les assimilant cette fois à une structure englobante.



¹⁶¹ Landriault tenait ces renseignements de Serge Bouchard.

Il suffit dès lors de ramener le tout à une structure binaire, opération tout à fait légitime comme l'enseignant Dumézil et Eco, pour obtenir le schème de la réalité sociale suivante :



Ainsi placées en parallèle, les deux structures rendent compte de ce que tous savaient déjà. Chez les Montagnais, comme il se doit, la fonction chien-médiateur s'oppose terme à terme à celle de l'ordonnateur des indo-européens. Prenons acte tout en effectuant un autre plongeon utile dans la pensée sauvage. Si, par la juxtaposition des doublets positifs et négatifs, les Montagnais parviennent à annuler la fonction congrue au Roi-Prêtre-Guerrier, l'assimilant à chaque individu et par conséquent à l'ensemble de leur population tous affins confondus, les Indo-Européens feront exactement le contraire, assignant à une foule d'intermédiaires, du soldat à la police, du gouverneur à l'intendant, par voie de délégation de pouvoir, les mêmes fonctions originales, opposant de même une minorité de clercs et de militaires, les nobles, au reste de la population. Or, ce fossé tendra, à travers quatre siècles de contact, à se combler partiellement.

14.4 Où est donc passé ce chien?

L'analyse de la mise en place, à l'échelle nord-américaine, d'une société qu'à peu près tous les sociologues et historiens qualifient de « distincte » doit nécessairement être basée sur les circonstances historiques particulières de l'évolution de cette société. Bien que le concept d'une société minoritaire, francophone et catholique, au caractère agriculturiste et messianique, tel qu'énoncé à travers l'oeuvre du chanoine Lionel Groulx (Gaboury, 1975), ait, pour un temps, satisfait les appétits de la « race » et de la « patrie », il faut admettre que, depuis la « Révolution Tranquille », c'est à travers un autre héritage que celui de la transposition au Québec d'un segment de la société féodale, qu'il faille chercher comment la construction d'une culture particulière a pu marquer cette différence. S'agissant ici d'un phénomène qui touche la

superstructure idéologique, il faut se garder de déborder sur une vision qui serait à la fois trop idéelle et trop matérielle de ce processus. J'admets donc, mais en partie, être en accord avec la réflexion de Gérard Bouchard (1996, p. 129) que :

« les références à la culture ou aux mentalités comme machines à expliquer sont toujours suspectes de ce qu'on reprochait naguère - avec raison - à toutes les formes d'économismes, à savoir de réduire la complexité du social en privilégiant une de ses dimensions et ce, au détriment de la logique multiple et imprévisible des interactions qui le fondent ».

Parce que les travaux de Bouchard, traitant du contexte de la reproduction sociale au Saguenay—Lac-Saint-Jean ont déjà été abordés, je n'utiliserai sa mise en garde que pour préciser ce qui doit l'être de suite : parlant de « l'influence des Amérindiens sur les Canadiens-Français au temps de la Nouvelle-France », D. Delâge (1992, p. 110) à travers un texte qu'il faut absolument lire pour comprendre et la portée et les limites de cette influence, fait cependant état d'un autre phénomène qui coiffe le premier. À savoir, « Cette peur des Canadiens-Français des XIX^e et XX^e siècles de « passer pour des sauvages » constitue, me semble-t-il, un aspect fondamental de leur identité ».

La remarque de Delâge, s'additionnant à celle de Bouchard, aide à comprendre que, quelle que soit la perspective où l'on se place, autant du côté de l'observateur que de l'observé - la théorie pour l'un, la réalité pour l'autre - l'inconscient structural cède soit à la crainte, soit à l'empirisme. Car, qu'en est-il réellement de cette influence? Si tous les observateurs s'accordent d'emblée pour signaler l'interaction entre les sociétés amérindiennes et euro-canadiennes, sur le plan matériel, par l'adoption rapide, essentielle pour la survie, des productions des uns et des autres, si, toujours, les mêmes observateurs signalent qu'au contact des Amérindiens, les colons français deviennent « ensauvagés » (Bourguet, 1995, p. 247), que ce caractère se signale surtout à travers un mode de vie qui au début du XIX^e siècle, selon Jean- Pierre Wallot (1973, p. 210), se caractérisait par : « [...] leur indépendance, leurs manières dégagées, leur bien être relatif et leur propension à jouir de la vie de toutes les façons possibles [...] »¹⁶².

Il faut donc reconnaître une autre césure : celle entre le discours officiel et le vécu, car, ajoute encore Wallot, ces caractéristiques « pointent peut-être vers des attributs nord-américains et français spécifiques, qui ne sont identiques ni à ceux de leurs ancêtres de France, ni à ceux des autres colons nord-américains ».

¹⁶²Entre autres témoignages, il est amusant de lire les observations du professeur Arnould (1913) sur le même sujet.

Ces nuances ont leur importance; ces « attributs », comme le dit Wallot, s'ils ne sont identiques à ceux de l'Ancienne-France, en sont cependant un double amplifié, l'espace, la conjoncture, l'Amérindien faisant office, pour le modèle, de l'occasion immédiate : précisons, car il importe d'être clair. Si rien n'est plus réducteur que le thème de l'opposition Sauvage - Civilisé en ce qu'elle propose la transformation d'être « sans foi, sans loi, sans roi » en citoyens sédentaires, laborieux, pieux et policés, tout aussi réductrice était l'opinion que se faisaient les administrateurs de l'Ancienne et de la Nouvelle-France à propos des classes populaires que l'on aurait bien aimé voir se conformer à ce modèle idéal. Car, si l'ensauvagement des colons trouve ici son écho à travers la vie oisive, libidineuse et libertine des sauvages, version éculée des *Relations* et des rapports des administrateurs, c'est bien comme le démontre Bourguet (1995, p. 253) que : « [...] la dichotomie Français - Sauvage ne coïncide pas exactement avec les contours des deux sociétés désignées et identifiées par ces appellations ».

Cette non coïncidence, l'auteur la fait bien entrevoir à travers ce désir qu'avaient en commun missionnaires et clercs civils de transformer, en absence d'émigration massive, les Amérindiens en « bons » citoyens et naturels Français. À cet égard, nous dit-elle, on se construit des modèles imaginaires. La réalité, insiste-t-elle, c'est qu'en France les classes populaires sont elles aussi taxées des mêmes débordements que l'on attribue ici aux « Sauvages ». Malgré le désir de la monarchie centralisatrice, ni la langue, ni la pratique religieuse, ni l'alimentation ou le logement de ces mêmes classes ont ce caractère réglé, celui de la présumée civilisation. Quant aux mœurs, les mêmes imperfections s'appliquent aux uns ou aux autres. Ce n'est pas tout, s'il est bien un côté « sauvage » en Amérique, il est ce qui en France « [...] échappe encore à l'emprise de la loi - tous les comportements coutumiers du peuple et, plus encore, ceux des colons installés au Canada, où se fait moins lourdement sentir la présence du pouvoir » (Bourguet, 1995, p. 253).

Effet de la distance, effet de cet espace immense où se diluent les présumées différences, et poursuit encore Bourguet « [...] sont jugés « non barbares » certains aspects de la vie indienne qui paraissent aux Européens prendre une forme réglée, quasi institutionnelle - les pratiques diplomatiques, par exemple ».

On pourrait ajouter la libre jouissance des biens de la terre, ceux entre autres de la pratique de la chasse et de la pêche, le droit de porter des armes, celui de guerroyer pour admettre, en définitive, qu'en Nouvelle-France, tout nouveau venu pouvait à la limite devenir un

Seigneur, être, jusqu'à un certain point, au-dessus des lois, et paradoxalement « s'ensauvager ».

Et de conclure l'auteur :

« Ce que disent le va-et-vient des images entre France et Nouvelle-France, le jeu triangulaire des oppositions entre Indiens et Français, colons et paysans est l'histoire d'une fiction, au sens double du terme - le rêve assimilateur et universaliste d'une société unifiée; la formation d'une nation, sous sa forme étatique, unitaire et centralisée ».

C'est bien là, le fossé entre l'idée et la réalité, le « rêve » de Groulx, et la réalité de la construction d'une culture, car revenant à l'occasion du modèle, la « forme étatique unitaire et centralisée » allait au contact des Amérindiens trouver un pendant où, sur le plan de la hiérarchie, l'opposition était la plus forte : retour au chien, à Dieu, au Roy et à toutes ces sortes de choses.

En 1991, la revue québécoise « *Anthropologie et Sociétés* » (15-1) présentait, sous le thème de la rencontre des deux mondes, un exposé de Denys Delâge, intitulé *La religion dans l'alliance franco-amérindienne*, texte encore une fois fort éclairant sur les conditions de l'affrontement et des influences mutuelles vécues à travers le processus de conquête. Partageant les opinions de l'auteur sur le missionnaire chaman, les conditions sociales de la conversion et les limites de cette dernière (le syncrétisme) je ne m'arrêterai pas à cette suite mais plutôt à certains commentaires qui, en guise d'introduction, placent en parallèle les deux modes de la pensée religieuse, celle des Amérindiens et celle des Blancs. L'exercice est révélateur.

Dans un premier temps, Delâge fait voir qu'il saisit très bien l'un des premiers points de convergence des deux systèmes, soit la présence d'esprits régulateurs chez les chrétiens, comme chez les Amérindiens. Puis, convenant du caractère non animiste de ces esprits chez les premiers, il comprend bien la nature cosmique de la tradition religieuse chez les seconds. Ensuite, faisant la bonne part entre la dichotomie profane - sacré, propre aux Européens, il laisse entendre, avec raison, que « chez les Amérindiens la religion participait à tous les domaines de la vie » (Delâge, 1991, p. 56) « compte tenu du rapport « des esprits » à la réalité ». Jusqu'ici tout va. Dissertant de la Genèse et des héros originels, il admet le dysfonctionnement des systèmes vis-à-vis de l'origine du bien et du mal et de la hiérarchie des êtres. S'interrogeant, lui aussi, à propos « d'une croyance proprement autochtone à un être suprême », il admet, avec réserve, supputant l'influence missionnaire, que, « de même que chaque espèce relevait d'un esprit (d'un

maître), l'ensemble de ces esprits relevait à son tour d'un maître des esprits ». Parce que lui-même ignorait la vraie nature de cet esprit, il en vient à dire, et c'est là que le bât blesse, qu'« au-delà de ce débat, retenons que les religions amérindiennes n'insistent ni sur la hiérarchie entre les esprits humains, animaux et autres êtres, ni non plus sur la hiérarchie entre les esprits. S'il y avait croyance en une divinité centrale, celle-ci n'était ni associée à la création, ni à l'ordonnement de l'univers, ni à l'histoire humaine ». Un de plus. Delâge sombrant (malgré lui) dans la même erreur que les jésuites. Car s'il est un point qui a été démontré, dans le cadre de cet essai, c'est bien l'ampleur de cette hiérarchie, occultée, on le sait et par le grand nombre d'intermédiaires en place, et surtout par l'aveuglement méthodologique des chercheurs!

Convenons toutefois avec Delâge (1991, p. 57) que « dans la logique de l'échange, la conception chrétienne plaçait les humains en position éternellement débitrice ». Concernant la vision téléologique du christianisme, la recherche d'un objectif situé dans l'au-delà et celle des Amérindiens aux visés plus pratiques, celle de la bonne vie terrestre, Delâge a raison. Mais, transposant sur le social la perception des uns et des autres, sa logique de l'échange apparaît incomplète. Car s'il est un champ où l'économisme et l'empirisme ont trouvé leur terrain privilégié, c'est bien celui de l'échange qui, véritablement inégal dans la vieille Europe, se voyait, en Amérique du Nord-Est, réglé d'après les canons de la réciprocité. « Taillables et corvéables » à souhait, la paysannerie surtout payait sur le vieux continent sa très lourde part à Dieu et à ses oints et à ses bras séculiers. Bien que mieux protégés par les chartes, artisans et commerçants des villes, militaires sans grades et engagés besogneux formeront la plus grande partie des immigrants français. Généralement écartés du pouvoir, des honneurs, de la jouissance de la terre, ces nouveaux venus, alléchés par la promesse d'un établissement fructueux, trouveront en terre d'Amérique certaines des conditions propres à une véritable émancipation.

Qu'une petite part, truchements d'abord, coureurs des bois ensuite par l'occasion de toutes les formes de commerce, ait choisi de s'ensauvager ne rend absolument pas compte du cheminement des autres pour qui le système de tenure des terres allait permettre d'accéder, sinon à la gentilhommerie officielle, du moins au statut d'« Habitants ». Si le régime foncier de la Nouvelle-France, tout seigneurial par tradition, se réduit surtout à un système de distribution quasi gratuite de terres disponibles, nécessaires, surtout après Talon, à la croissance d'une colonie viable, c'est bien là que l'on peut entrevoir l'occasion réelle de cette émancipation. Parce qu'à travers les conditions pénibles du défrichement des terres, de la guérilla iroquoise, le dénuement des colons rendait très aléatoire la perception des « lods et rentes » le cens, quoique existant dans les faits, devenait une prestation quasi symbolique permettant certes de conserver à l'état de structure latente l'espace entre Seigneurs et censitaires, bien que cet espace lui-même

pouvait être comblé d'un côté comme de l'autre, encore une fois, par l'occasion du commerce, celui des fourrures, lequel se doublait de celui des idées au contact de ceux pour qui la hiérarchie avait un tout autre sens, une toute autre pratique. Examinons le tout brièvement.

On sait que, comme doublet de l'Ours et du Soleil, Seigneurs parmi les Seigneurs, l'Amérindien du Nord-Est de l'Amérique ne se reconnaissait, parmi ses égaux, aucun maître immédiat. Prestataire de ses propres prestations en tant que producteur et consommateur, aucune plus value, la part maudite de Georges Bataille (1967) n'était perdue ni à travers les échanges de biens ou la réciprocité garantissaient l'équité, ni non plus sous forme de sacrifice à caractère propitiatoire ou de prestige, comme le deviendront les fameux « *potlatch* » de la Côte-Ouest. Certes une infime partie, toute symbolique, des précieuses graisses, du divin tabac, pouvait être régulièrement jetée au feu purificateur, comme à l'eau régénératrice, mais ce peu revenait en pratique à un rien. À ce chapitre, la démonstration du festin de l'Ours est plus que suffisante. Je n'insisterai pas là-dessus. Or, c'est bien sur ce lieu de l'abolition, de la réduction à l'état de symbole, de la prestation obligatoire en Europe, inexistante dans la vallée laurentienne, que s'opérera ce transfert vers cette indépendance présumée, ce goût du luxe, de la consommation effrénée, propre, il est bien reconnu, autant à travers toutes les noblesses d'Europe qu'à celles de l'Amérique. Car, c'est bien à devenir des seigneurs, maîtres de leur terre et de leur commerce, que pourront aspirer les immigrants. Alors que certains y parviendront, d'autres n'en conserveront que les attitudes - la fameuse mentalité.

Parce qu'on a beaucoup glosé sur un Québec de la « Grande Noirceur », comme d'un État quasi théocratique dont les citoyens opprimés par « l'occupant » britannique étaient réduits à l'aliénation, il convient de jeter un coup d'oeil à la conjoncture pour comprendre comment cette vision s'accommode (mal) de la réalité. Reconnaisant que je prendrai ici des raccourcis « énormes », je propose au lecteur une brève incursion dans l'imaginaire québécois, celui-là présumé pure-laine, celui de l'agriculturisme, à travers l'ensemble des structures mentales dont j'ai fait état plus haut.

14.5 Notes sur la culture québécoise.

Il me paraît justifiable de proposer, en départ, qu'il y eu trois « autres » qui ont contribué à façonner puissamment cet imaginaire : l'Amérindien, le Britannique et l'Américain. Les trois comme acteurs de la rencontre, les trois comme proposant d'autres occasions de restructuration, sinon par le fait d'oppositions réelles, du moins par phénomène de régulation de conjonctures

particulières. Tel qu'énoncé en introduction, c'est à travers l'évocation de quelques oeuvres romanesques que la fonction « miroir » des uns et des autres pourra être appréhendée.

En 1993 paraissait un collectif, sous la direction de Gérard Bouchard avec la collaboration de Serge Courville, ayant pour thème *La construction d'une culture*, englobant plus spécifiquement le cas du Québec et de l'Amérique française. En présentation, Bouchard et Courville invitent « à une réflexion sur l'évolution de la culture québécoise entre les XVII^e et XX^e siècles considérée, sous un double rapport : d'une part comme représentation et comme construction savante, d'autre part comme dynamique concrète, spontanée, dans le contexte de l'expérience collective Nord-américaine » (Bouchard et Courville, 1993, p. VII). L'intérêt de cet ouvrage, à ce lieu précis de ma propre réflexion, réside surtout à relire la belle introduction de Bouchard sur le thème « Une nation, deux cultures » - Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) (Bouchard et Courville, 1993, pp. 1-42). Convenant de la manière « très particulière dont se sont établis dans l'histoire du Québec les rapports entre les élites socio-culturelles et ce que faute de mieux, on appellera ici le peuple » (Bouchard et Courville, 1993, p. 4), Bouchard fait valoir en départ certains traits « apparemment étrangers les uns aux autres et mêmes contradictoires » pour rendre compte du caractère franchement désarticulé de cette culture « faite de refus et d'attirance » de « xénophilie et de xénophobie », de « son ancienne tradition conservatrice » et de « ses revendications identitaires » (Bouchard et Courville, 1993, p. 3). En fait, note plus loin René Hardy, Gérard Bouchard formule l'hypothèse que la culture populaire « s'est posée comme une sorte de contre-culture qui semblait compromettre le projet de culture nationale élaboré par les élites » (Bouchard et Courville, 1993, p. 162). Ce projet, s'articulant autour de l'ambition des mêmes élites d'appliquer le modèle européen « du beau, du vrai et du bien » pour rapiécer une culture populaire pauvre et américanisée, quoique distincte et homogène, demeurant fidèle à ses racines françaises (Bouchard et Courville, 1993, p. 162), aura « pour corrolaire des orientations particulières de la pensée québécoise traditionnelle ». Selon Hardy, Bouchard les présente ainsi :

- 1) Refus et répression de la culture populaire par les élites;
- 2) Crainte du contact avec l'étranger;
- 3) Dénigrement de la culture américaine;
- 4) Conviction du caractère spirituel de la nation à travers la langue, la foi et les traditions ancestrales présumées plus française que nature;
- 5) Loyalisme envers le pouvoir britannique pour ne pas déséquilibrer les rapports de forces établis depuis la conquête.

Ici, il faudrait prendre le temps de faire valoir la conjoncture, celle de la Conquête, du lent redressement de l'élite cléricale, d'abord tolérée, puis retrouvant ses pleins droits avec la restauration des valeurs chrétiennes, catholiques en Europe et localement, avec l'évolution de la situation politique des Canadiens-Français. De même, il faudrait aussi examiner comment l'isolement économique et celui moins marqué de l'isolement culturel ont pu induire à de tels corollaires. Quoi qu'il en soit, dans un contexte où la parole et le pouvoir échapperont peu à peu à une bourgeoisie de robe aux tendances libérales pour qu'en chaire les clercs en viennent à dominer la pensée populaire, malgré les avatars et de la Rébellion de 1837-1838, toute une littérature servira de véhicule privilégié pour canaliser et la sanctification de l'agriculture comme mode de vie, et la condamnation des déserteurs et autres traîtres à la vocation nationale.

Reprenant mon propos de l'Amérindien comme présence et refus, il est agréable de noter, en préalable, que la parution des oeuvres de Germaine Guèvremont, de Félix-Antoine Savard et de Philippe Panneton (Ringuet)¹⁶³ dont je proposerai successivement un rapide examen, s'ils s'inscrivent comme études de moeurs paysannes, s'écartent aussi, par leurs thèmes, de l'idéologie de leurs prédécesseurs. En somme, s'ils en constituent l'apogée, ils en marquent aussi la presque disparition. Il y a plus. Se rattachant aux décennies 1930-1950, la diffusion de ces oeuvres peut servir de pendant à celles des premières parutions de monographies sur la paroisse canadienne-française. Ainsi, plusieurs points de concordances et de discordances pourraient-ils être notés.

14.5.1 L'Amérindien : comme présence et refus.

En septembre 1948, Arthur Laurendeau signalait dans « L'action nationale » un commentaire critique de l'oeuvre de G. Guèvremont, *Le Survenant*, publié trois ans auparavant aux Éditions Beauchemin. Convenant de la profondeur du roman, Laurendeau s'accorde sur « ce qu'elle (l'auteure) a exprimé les impondérables et les matérialités du type canadien-français ». Sur ce propos, André Langevin (*Notre Temps*, 12 juillet 1947) avait déjà souligné que cette étude de moeurs des cultivateurs sorellois « perpétuellement rehaussée d'images typiquement canadiennes » fait bien voir « l'opposition si profonde de deux tempéraments, de deux vies : celle du *sédentaire* (nous soulignons) de tous les cultivateurs semblables à Didace Beauchemin, et celle des découvreurs, des « coureurs de bois », des « trappeurs », frères du *Survenant* ». Notant qu'il s'agit là « d'une opposition essentielle au peuple canadien », on dirait aujourd'hui québécois, Laurendeau renchérit, « Il nous semble même que ces deux aspects d'un même

¹⁶³Ces oeuvres ont leurs doublets au Saguenay—Lac-Saint-Jean, tels les romans de Damase Potvin (1919; 1925).

amour pour le pays - amour de la liberté, de l'aventure chez le Survenant, attachement à la « terre » chez le cultivateur sorellois - forment le fond du roman et lui donnent tout son sens¹⁶⁴ ».

Personnage haut en couleur qui se mire dans celui du Survenant, Didace Beauchemin, cultivateur à la soixantaine bien sonnée, vit à la veille de la première guerre mondiale des instants difficiles. Didace étant veuf, son héritier, Amable, le déçoit parce que veule et poussif, il ne possède aucune des qualités de son père « franc de bras comme de coeur, grand chasseur, gros mangeur, aussi bon à la bataille qu'à la tâche, parfois sans un sous vaillant en poche, mais avec de la fierté à en céder à toute une paroisse » (Guèvremont, 1974, p. 31). Cet homme de la terre et de l'eau, plutôt que de la forêt, ne se reconnaît aucun maître que lui-même, à l'image de cinq générations de Beauchemin établis sur la glèbe nourricière, « Pour refaire sa vie et devenir son maître » (Guèvremont, 1974, p. 157) parce que le « Français - entend-t-il dire par le Survenant - une fois Canadien, préférerait exploiter un lot de la grandeur de la main qu'un domaine seigneurial dont il ne serait encore que le vassal et que de toujours devoir à quelqu'un foi, hommage et servitude ».

Advient alors son alter-égo : un passant qui demande le gîte en retour de son travail, un bel homme « non seulement adroit à l'ouvrage et agréable aux filles, mais encore habile à se battre et aussi fort qu'un boeuf » (Guèvremont, 1974, p. 116). Et les deux, comme de connivence, de bambocher, de chasser, de fréquenter les « petites rues de Sorel ». Scandale et réprobation des voisins immédiats dont le maire, garde-chasse et ami d'enfance de Didace, Côte Provencal, taxe aussitôt l'intrus de sauvagerie. Ce dont témoigne le dialogue suivant (Guèvremont, 1974, p. 54) :

- Méfie-toi de lui : C'est un sauvage.
- Joinville - son fils - protesta :
- Il est pourtant blond en plein. Quoi c'est qui vous fait dire ça?
- Rien qu'à son parler, ça se voit. Il parle tout bas, quand il ne se surveille pas. Puis il ne sourit jamais. Un sauvage ne sourit pas. Il rit ou ben il a la face comme une maison de pierre.

¹⁶⁴ Les commentaires cités ont été rassemblés par l'éditeur (Guèvremont, 1974, pp. 13 à 20). Pour fin d'analyse j'ai utilisé la version définitive du roman de Guèvremont (Fides, 1947), version dans laquelle l'origine du personnage, contrairement à la version originale, demeure inconnue.

S'enchaîneront alors une série de malheurs imputables à l'étranger, comme s'en plaint Amable, dépité que sa femme et sa belle-soeur, après le départ du Survenant, racontent ses qualités (Guèvremont, 1974, p. 210).

- Depuis un an, il a fait la loi au Chenail du Moine. Icite il était comme le garçon de la maison. Ben plus même. Il dépensait notre argent. Il a fait boire Joinville Provençal. À vous entendre il a pilé sur le coeur d'Angéline Desmarais. Et ce n'est pas tout; le père, là [...] oui, le père Didace [...].

Lequel, on le sait par le deuxième volet de l'oeuvre épousera la belle et plantureuse « Acayenne », autre étrangère porteuse elle aussi de malheurs.

Que le Survenant, perçu comme image négative du cultivateur, soit assimilé par le critique à « un coureur de bois » et plus particulièrement dans le roman à un sauvage n'étonne guère quand on a pris connaissance de l'opinion de Lionel Groulx (1950, pp. 203-205) vis-à-vis du même personnage :

« Au bas de l'échelle où il s'est mis lui-même, voici le coureur de bois ». Et de débiter une litanie quasi morbide sur le « converti sans retour au mode de vie indienne, qui s'agrège même parfois aux nations indiennes » [...] « en rupture avec le cadre civilisé », « vagabond aux moeurs dissolues », affichant une « insolente fierté » et, citant Denonville, la course en faisant un « noble portant l'épée et la dentelle », « au mépris de l'existence routinière du sédentaire ». « Type social assez complexe ». « Premier prolétaire de la colonie il sera pour elle une maladie, *un chancre* (je souligne) ». Bien que Groulx se laisse à reconnaître son rôle de fournisseur de fourrure, quand il ne la dirigeait pas aux Anglais, il souligne, malgré lui, le côté séduisant du personnage, par « sa vigueur physique, son audace, son esprit d'aventure » « voire sa fanfaronnade », après avoir soupilé, « Course des bois : gaspillage de la plus virile jeunesse, celle des champs et celle des manoirs, mais aussi passion fatale d'une jeunesse victime des sortilèges de son pays [...] ».

« Sortilèges de son pays ». Vraiment. Pays où par l'eau, le bois, la terre, chacun à l'instar de Didace pouvait devenir son maître.

14.5.2 L'Anglais comme dominateur.

C'est en 1937 que paraissait la première édition du roman-poème de Félix-Antoine Savard, « Menaud Maître-Draveur ». Plutôt qu'un roman de la « terre », ainsi que le présente André Renaud à l'occasion de l'édition de 1978 (p. 19), c'est bien plus le domaine forestier qui sera ici l'enjeu du présumé combat « épique » de Menaud. Car, si Didace Beauchemin pouvait dire, « Le pain c'est ma vie » (Guèvremont, 1974, p. 71), F.-A. Savard (1978, p. 50) lui, décrivant Menaud, Josen et Alexis comme « d'une autre race », celle que la terre n'avait pas « apprivoisée » disait que, « Pour eux, la vie c'était le bois où l'on est chez soi partout, mieux que dans les maisons où l'on étouffe, c'était la montagne, aux cents demeures, aux innombrables chemins tous balisés des grands souvenirs du passé ».

[On se rappelle Le Jeune et les Amérindiens : « La chasse, c'est leur plaisir et leur vie »].

Et toujours Savard de dire (du bois)...

« C'est là que l'on se faisait des âmes fortes » et je souligne :

« C'est là qu'un jour la liberté descendrait comme un torrent de colère et délivrerait le pays de tous les empiéteurs ».

Toute l'intrigue de l'auteur s'articule autour du couple Menaud-Lucon qui s'oppose à celui dit Délié-Anglais. Lucon et Délié, tous deux prétendants à la fille de Menaud, comme le Français et l'Anglais le sont à la forêt : les deux comme légitimes possesseurs. Ramenée à l'échelle d'un peuple « ennoblissant son passé et devant assurer son avenir », nous dit Renaud (Savard, 1978, p. 23), « la bataille anticipée mais jamais réalisée ne se produira pas, sinon à l'échelle d'une querelle de paroisse¹⁶⁵, l'Anglais, comme le Sauvage du Survenant étant ici l'hubris par qui tout arrive, mais « *in absentia* ».

Or, ce que je retiens encore de l'abbé devenu Monseigneur Savard, c'est bien ce rôle, celui-là tout à fait réel que le milieu, le territoire, le domaine forestier, la terre en somme joue dans cette affaire. Épouse symbolique - pouvait-il en être autrement - « patrimoine rétréci et souillé, violé (Savard, 1978, p. 139) », cet héritage qui « vient de nos pères les Français (Savard, 1978, p. 53) », ce « domaine que ses ancêtres avaient conquis » (Savard, 1978, p. 52), s'il ne relève pas de la fiction par l'évocation de la drave, des durs travaux des défricheurs, de la migration vers le Saguenay, ramène aussi à la partie qui s'est jouée sur les plaines

¹⁶⁵Et c'est bien encore ce qui se passe au Québec!

d'Abraham. Partie perdue, mais perte reportée, comme profit, par ces mêmes clercs, comme l'occasion providentielle d'un « destin manifeste » tout autre que celui des agressifs voisins américains. Menaud, devant l'agression de l'Anglais, honteux de lui-même, ne peut s'empêcher d'avouer que (Savard, 1978, p. 56), « Il avait fait comme les autres : plié le cou. Chien grognant d'abord, chien couchant ensuite. Comme les autres [...] comme les autres ».

Ce retour au chien métaphorique pousse vers cette autre évocation du Sauvage, image jusque-là absente elle aussi, de l'univers de Menaud, sinon à travers le surnom du traître Délié, Carcajou - l'inconscient structural fait toujours bien les choses - alors que Lucon, ce coureur de bois façon début XX^e siècle :

« Se sentant incapable d'exprimer par les mots l'angoisse qu'il éprouvait - à la pensée du combat - se mit à jouer, à chanter [...] une sorte d'incantation sauvage apprise d'un voyageur de l'Extrême-Nord ».

Ah! Yah! Ah! Yah! O-VO-GA! O-VO-GA!

Ah! Yah! Ah! Yah!

L'angoisse du couple Menaud-Lucon est bien celle de tout un peuple. Vécue intensément par Savard, le prêtre colonisateur, devant, par le fait de sa robe, se plier, lui-aussi, à la déférence de son chapitre¹⁶⁶ devant les « empiéteurs », cette angoisse n'est nulle autre que celle du génie du poète devant l'inéluctable torsion du triangle sémantique royal. Devenu « chien couchant » devant « Carcajou », ce « Pasteur berger de la forêt » ne trouvera refuge qu'à travers l'allégorie, refoulant comme un mauvais rêve le *leitmotiv* lancinant de la succession des « voix » de Louis Hémon et de Maria, « Des étrangers sont venus ». Fugue et fuite, mais sans conclusion.

14.5.3 L'Américain comme mésalliance.

L'« Emparons-nous du soi » comme cri de ralliement de la nation, pendant la crise des années 1930, encore, allait frapper l'imagination de Philippe Panneton, dit Ringuet, médecin, mais surtout observateur lucide qui, dans une perspective réaliste et naturaliste, en écrivant *Trente arpents* (Panneton, 1971) s'écarte, nous dit Jacques Cotman en préface à l'édition de 1971, des chantres de la terre qui le précédèrent à travers le destin d'Euchariste Moisan, paysan

¹⁶⁶Il deviendra naturellement chanoine.

lié à la terre comme à l'épouse la plus exigeante¹⁶⁷ qui soit, « Dès son premier jour, en ce lieu, [...] il s'était donné à elle, l'avait épousée, n'avait eu de soins, de pensées, de sueurs que pour elle qui aujourd'hui était prête à se donner à un autre [...] ».

En dépit de tout, la terre allait le trahir : Oguinasse, son premier fils, héritier légitime du bien parternel, donné à Dieu plutôt qu'à la terre, comme prêtre desservant une paroisse pauvre, meurt prématurément. Suite à un procès ruineux, querelle de voisins consécutive à la vente d'une parcelle de terre qu'il croyait sans valeur, il perd la face devant ses pairs. Bien plus, son notaire s'enfuit avec ses économies et celles de toute la paroisse, après l'incendie de sa grange bourrée d'une récolte plantureuse qu'il avait trop tardée à vendre. Vaincu par le sort - en cela Ringuet démontre bien que « quelque chose a changé au pays du Québec » - le père Moisan quitte sa ferme allant, pour un temps, cacher sa honte à l'étranger, dans l'une de ces villes industrielles américaines où tant de Canadiens-Français, y compris l'un de ses fils, avaient émigré. Contraint d'y rester, son fils lui découvre un emploi de veilleur de nuit, mais par l'entremise honteuse de sa femme, une « Irlandaise » qui, laisse entendre Ringuet, dut accorder ses faveurs à l'un des « boss » pour y parvenir.

Il faut avoir la patience de parcourir *La campagne canadienne* du jésuite Adélarde Dugré (1925) pour percevoir la hantise de l'abâtardissement de la « race » comme conséquence des mariages mixtes. De même, dans *La vocation de la race canadienne française en Amérique* (1945) est-il démontré, statistiques à l'appui, que ces unions seront fatalement, un jour, la cause de la disparition et de la foi, et des bonnes mœurs, et de la langue des minorités françaises des autres provinces du Canada. L'« Américaine », l'« Anglaise », étant ramenées ici à l'échelle de ces autres « mangeuses d'hommes » que pouvaient être la forêt, car ainsi fut le destin de François Paradis, et l'eau sauvage traîtresse, dans le cas de Joson et celui d'Ephrem¹⁶⁸. Ainsi, revenant à Monseigneur Groulx, la race, la nation, ses mœurs, comme refuge, ne résisteront pas à l'érosion du temps. Tel qu'il apparaît dans le beau roman de Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion* (1947), le personnage du « pater familias » autrefois maître et pourvoyeur, devant se plier aux contraintes du vrai prolétariat urbain, celui de la dépossession de l'ignorance et de la maladie, s'affadira-t-il au point de chercher la subsistance des siens en se faisant le mercenaire obligé de l'Autre.

¹⁶⁷Guèvremont (1947, p. 61) décrit aussi la campagne sans complaisance, comme prenant la figure, « d'une des femmes, secrètes et austères, qui ne permettent jamais à leur douleur de les trahir ».

¹⁶⁸Fils aîné de Didace Beauchemin introduit dans *En pleine terre*, recueil de contes de Guèvremont (1942).

Que la suite du temps ait consacré l'état laïc plutôt que l'élite religieuse, comme fonction de pasteur et père pourvoyeur, est une autre histoire que je n'aborderai pas. Mais les structures, elles, perdurent, parce que prégnantes et inconscientes. Évoquant le contexte de l'arrière-pays québécois, celui de la région présentée en première partie de la scène proposée, j'examinerai, dans un dernier chapitre, comment plus précisément a pu s'opérer cette jonction entre deux mondes soumis aux lois de l'histoire structurante?

CHAPITRE XV

MÉLANGES

Prémisses.

Les opérations successives de « blanchiment » et « d'ensauvagement » qui vont faire l'objet de cet ultime volet font émerger tant de problèmes d'ordre méthodologique, conceptuel et épistémologique, qu'encore une fois, seule une analyse englobante peut fournir les paramètres nécessaires à l'ébauche d'une construction valide. Car, parlant justement de construction, il faudra obligatoirement s'en tenir à celles qui ont fait, ultimement, modèle à travers cet ouvrage. Or, essentiellement, s'agissant de traiter du phénomène de la rencontre, établie sur près de quatre siècles, notre objectif de faire ressortir une image synchronique du phénomène s'appuyait sur une perspective où des « *imagines mundi* », beaucoup moins différentes les unes des autres que telles pouvait-on les « imaginer » au départ, doivent littéralement se conjuguer à l'hubris, comme désordre historique. Ce n'est pas tout. Cette histoire, à son tour construite et reconstruite selon des modèles conscients mais toujours éphémères, fait valoir, par carence de matériaux probants, autant d'espaces - véritables trous noirs - où iront s'engouffrer nombre de poncifs comme apparences des fameuses idées dominantes. Ainsi, prise en charge par l'Autre, comme premier et ultime effet de blanchiment, l'histoire des Sauvages, celle des « Montagnais » de Tadoussac, celle des gens du Piekouagami et d'ailleurs s'en trouvera-t-elle si bien lessivée qu'un examen minutieux s'impose de lui-même, ne serait-ce que pour savoir, en définitive, à qui vraiment nous avons eu affaire tout au long de cette exploration.

À cette heure, le seul modèle rectificatif disponible nous apparaît être celui que Bruce G. Trigger (1976; 1990) utilise pour nous faire connaître le destin des Hurons : ainsi ce modèle sera-t-il, en théorie, appliqué pour tenter de résoudre cette première énigme. De ces prémisses pourra émerger l'autre construction : comment on devient un Montagnais?

Le cas des Blancs ensauvagés fait moins problème. Parce qu'une évidence s'impose d'elle-même, celle de l'occasion historique du double ensauvagement, phénomène régional s'il en est un, concept clé, de l'émergence de ce « Bleuet », lequel, après s'être innocemment approprié un territoire, celui des Kakouchacks, s'est empressé de revêtir la défroque du Décepteur, jouant à la fois des rôles dévolus à Carcajou, Mist'arnisc et qui, comme pâle imitateur de Tshakapesh, ne peut s'empêcher de vouloir construire un autre monde. Phénomène étrange et hautement symbolique que cette symbiose d'un mammifère (le porc-épic) se nourrissant métonymiquement de bois, devenant à son tour un mets désirable pour ces

sauvages, « ces sylvicoles » (R. J., 1611, p. 10), en cette plante, en vérité encore demi-sauvage (le bleuet), offrant au demeurant un fruit délicieux à ceux qui, métaphoriquement, deviendront des mangeurs de forêt. Si, à l'échelle régionale, l'histoire s'est contentée de véhiculer de vieux stéréotypes, il faut comprendre qu'en départ, les prémisses, comme propositions boiteuses, ne pouvaient opérer aucun autre transfert. Il eut été tragique, à ce chapitre, d'utiliser l'ensemble des concepts neutres, issus de l'anthropologie comme sociologie de l'acculturation, concepts qui ont fait fortune dans le monde anglo-saxon, ceux du fameux *mémorandum* (Redfield, Linton et Herskovits, 1936), non pas que les distinctions imposées soient dépourvues de valeurs heuristiques, mais bien parce que, occultant l'aliénation de la Terre Mère, de tels concepts manipulent benoîtement le socio-anthropologue comme outil inconscient de cette aliénation. Quant à l'autre anthropologie, celle du procès de la dynamique coloniale elle-même, malgré les *mea culpa* des crypto-marxistes, elle souffre encore de sa tare originelle, évitant le discours au profit de l'action. Car qu'apprendrai-je de plus quand on m'aura dit, avec toute la sincérité nécessaire, qu'au Saguenay—Lac-Saint-Jean les situations de contacts dirigés ont entraîné comme conséquences l'émergence de deux minorités, à la limite de la folklorisation, dans l'un ou l'autre cas? Informations véritablement redondantes, parce que déjà connues de l'observateur.

15.1 Sauvages Blanchis (Illustration 20).

En deçà de la trame tissée des désordres historiques provoqués par l'apparition des Européens dans l'estuaire du Saint-Laurent, pêcheurs, chasseurs de baleines et commerçants de pelleteries, il faut en préalable, nous enseigne Trigger, faire appel à l'archéologie pour tenter de faire le lien avec l'histoire. S'agissant de savoir qui sont les Montagnais, l'opération demeure risquée : compte tenu de l'écart, déjà souligné, entre la filière huronne-iroquoienne, richement garnie, et celle montagnaise-algonquienne, faisant figure de parent pauvre, le constat est brutal : celui d'une archéologie québécoise ayant eu peine à dépoussiérer les travaux des amateurs, parce que trop jeune, manquant de personnel (Moreau, 1994, p. 68) et de capitaux. Sans insister sur cette question gênante, on comprendra sans doute que notre démonstration ne pourra être que conjoncturale (par absence de preuves tout à fait formelles et concluantes).

Toujours en deçà de la tradition ethno-historique, les archéologues nord-américains ont littéralement reconstruit le passé des premières nations à partir de l'analyse des restes matériels et de la disposition spatiale et temporelle des cultures disparues. Combinant les concepts de schèmes adaptatifs à ceux des systèmes technologiques, le tout confronté à la perspective écologique. En dernière analyse, il est possible, par processus de sériation et de comparaison

Illustration 20. Sauvage blanchi



Pierre Raphaël, un Montagnais du lac Tchitogama

Source : Photo : Russel Bouchard, 1987

entre les sites, de tracer un modèle culturel représentatif d'une plage temporelle relativement exacte. Tel pourrait-on, par exemple, singulariser l'évolution d'un groupe iroquoien, à une période donnée, par les attributs de la céramique, par le nombre d'habitations sur un site, par l'analyse des restes alimentaires, etc. Pourtant, la construction de tels modèles en milieu boréal est beaucoup plus difficile. L'absence de céramique, autant que sa présence ponctuelle, la présumé inertie culturelle, le petit nombre de sites pour lesquels on dispose d'analyses pointues rend le travail beaucoup plus aléatoire. Revenant à nos Montagnais (sens large), l'opération proposée exige, en départ, l'examen de quelques définitions courantes : retour à l'ethno-histoire.

Sur un échiquier dont les cases couvriraient le Nord-Est de l'Amérique du Nord, l'axe laurentien tenant lieu de diagonale se jouait, à l'aube de la pénétration européenne, une partie culturelle entre deux groupes distincts. D'une part, au midi, d'autre part, au septentrion. Si ceux que l'on identifie comme des Iroquoiens occupaient des territoires relativement restreints, mais

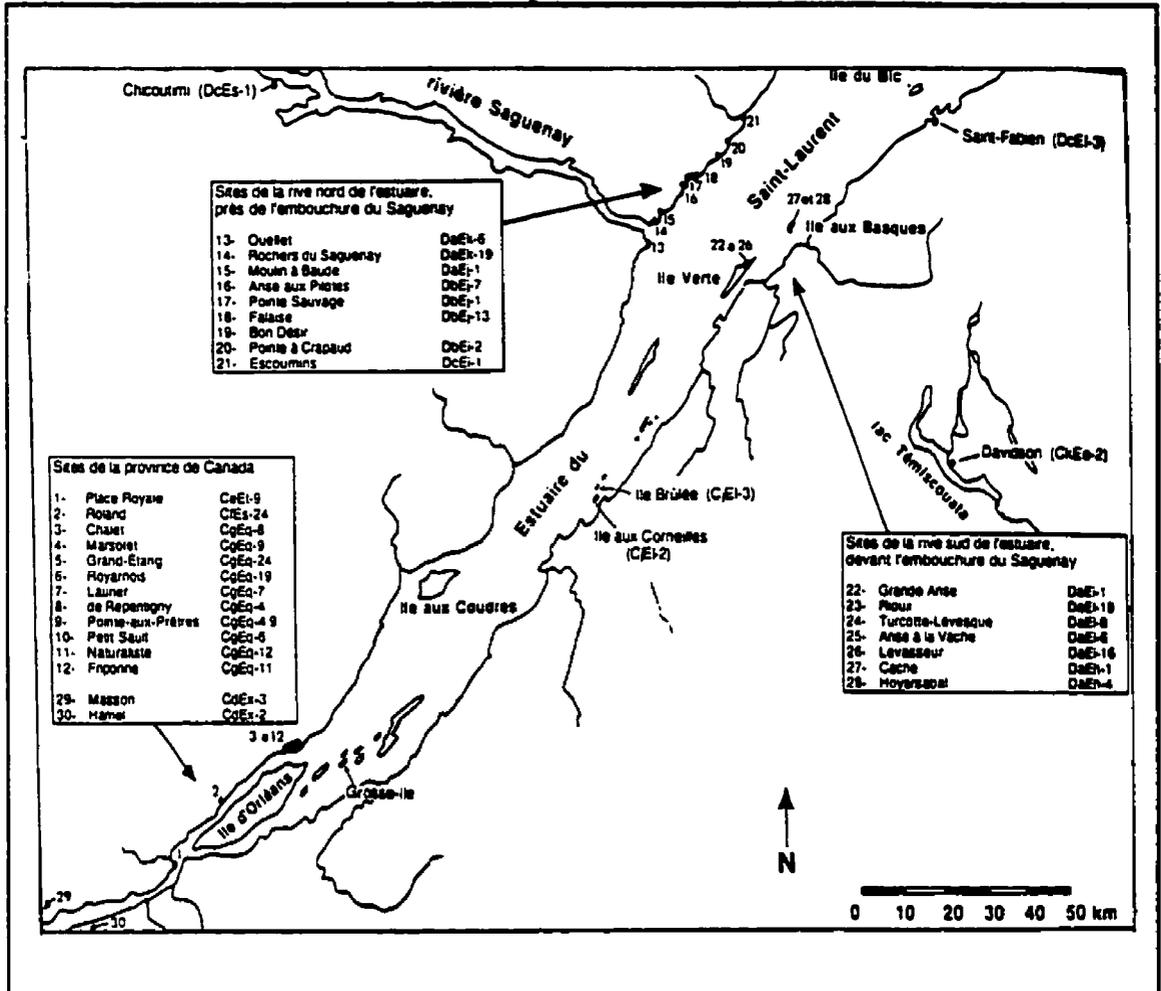
densément peuplés grâce aux bénéfices alimentaires de l'horticulture, les autres, les Algonquiens, disposaient de territoires immenses, compte-tenu de leur mode de subsistance, la prédation. D'un premier abord, le contraste est saisissant. La géo-politique des premiers, littéralement collés les uns sur les autres, initiant à la fois autant de *casus belli* que, par auto-réglage, de tentatives à caractère confédératif. Celle des seconds, au contraire, sera caractérisée par une quasi stabilité des alliances, dont l'exception ne sera que ponctuelle. Quasi face à face, les joueurs réservaient leurs coups, si l'on considère l'étonnante autarcie dont témoignent les sites préhistoriques iroquoiens, de même que celle, non moins étrange, du petit nombre de témoins céramiques en milieu boréal. Or, on sait que l'arrivée d'un troisième joueur allait bouleverser tout cela; parce que porteur à la fois de marchandises miroitantes désirables, de germes invisibles et mortels, et d'une idéologie portant à confusion. Et s'ébauche une nouvelle donne, dont l'enjeu sera d'abord la maîtrise du commerce et plus tard la survie. À prime abord, même si l'Iroquoisie laurentienne, les Stadaconiens surtout, de par leurs aptitudes à transhumer aux confins de l'estuaire, auraient pu être les protagonistes privilégiés de ce commerce, il n'en serait rien. Premiers joueurs? Échecs! Par qui? Pourquoi? Tour à tour, on incriminera l'effet conjugué des épidémies et des guerres. Guerres iroquoiennes, où les Hurons, avec des alliés algonquiens, ou les Agniers auraient joué un rôle déterminant. Réfugiés chez des amis, ou incorporés aux vainqueurs, les survivants ne laisseront pratiquement pas de traces (Trigger, 1990, p. 204)¹⁶⁹. Fin de la première manche, temps d'arrêt.

Depuis la professionnalisation de l'archéologie québécoise, on en sait beaucoup plus sur ces Iroquoiens. Grâce, entre autres, aux travaux de C. Chapdelaine (1989), les « provinces » culturelles de l'Iroquoisie laurentienne, la chronologie et l'étalement spatial des Stadaconiens rendent vraisemblable l'hypothèse qui va suivre : celle de contacts relativement intenses entre les Stadaconiens et certains Algonquiens, dont plusieurs, regroupés à Tadoussac, auront beau jeu entre le dernier quart du XVI^e siècle et le premier du XVII^e siècle. Il suffit de regarder la carte suivante pour s'en convaincre (Carte 9). Tadoussac, littéralement « satellisé » par des sites dont on sait que la position avantageuse relevait de deux ordres de richesses convoitées par ces Iroquoiens : abondance de mammifères marins, d'oiseaux de mer, de poissons; proximité des nations du Saguenay, de leurs viandes, de leurs écorces, et ultimement leurs pelleteries. S'il s'avérait qu'à cette paroi jointive des mondes iroquoien et algonquien, par longueur de temps, par multiplicité des contacts, se soit établi le même processus observé ailleurs, tel celui entre Hurons et Nippisiriens et d'autres Algonquiens, l'hypothèse pourrait avoir comme corrolaire une « iroquoianisation » progressive de ces Algonquiens, lesquels, identifiés plus tard comme

¹⁶⁹Certains, rapporte aussi Trigger (1990, p. 204) se seraient joints à la Petite Nation d'Hiroquet. Pensons aussi à l'hypothèse de Chapdelaine (1985), à propos du site de Chicoutimi : alliance, foire, ou diaspora?

« Montagnais », auraient acquis des traits originaux plus propres d'une évolution culturelle semblable à certains « Outaouais » tels que décrits dans les *Relations* et/ou, naturellement, aux Stadaconiens, qu'à ceux des Montagnais proprement dit. Autre temps d'arrêt.

Carte 9. Position des sites iroquoiens dans l'estuaire du Saint-Laurent



Source : R. Tremblay, 1995, p. 272, Figure 1

Parlant de « trous noirs » comme l'occasion de tous les poncifs, le terme « Montagnais » justifie certainement l'expression. Car s'il est une illusion dont il faut se défaire, c'est bien celle, tout à fait courante auprès de Monsieur tout le monde, de cette appellation fourre-tout. Qu'en est-il vraiment? On sait son origine, depuis Champlain et les jésuites. On comprend son extension, des bassins versants du Saguenay—Lac-Saint-Jean à ceux de la Côte-Nord du Saint-Laurent. Là, historiens amateurs et professionnels commettent les mêmes erreurs. Il en était de même pour les anthropologues. Scrutant l'histoire régionale, on se rend compte de cette confusion. Ainsi, Victor Tremblay (1975), Jean-Paul Simard (1983), Russel Bouchard (1995)

utilisent le terme d'une façon qui laisse entendre une manière d'uniformité culturelle commune à tous les éléments de cette nation. Distinguons : « Mgr. Victor », malgré sa bonne volonté, est incapable de reconnaître un Montagnais d'un Algonquin. Pour J.-P. Simard, les Kakouchacks, auraient été ces « Montagnais » de Tadoussac, initiateurs de cette fameuse « chasse-gardée ». R. Bouchard, fait curieusement mourir le dernier au Lac-Saint-Jean, sans évoquer ceux de la Côte-Nord. Si le *Handbook of North American Indians* (in *Subarctic Helm*, 1981, pp. 169-195) leur consacre quelques pages, les auteurs, E. S. Rogers et E. Leacock, reprenant le biais de Speck, intitulent l'article « Montagnais-Naskapis », et malgré la justesse de certaines observations concernant les variations régionales, ne peuvent s'empêcher d'inclure dans leur description des traits propres aux Cris de l'est, aux présumés « Naskapis », aux « Montagnais » de Le Jeune. Naturellement, cette construction repose sur la relative unité linguistique des trois groupes cités, sur un mode de vie impliquant la prédation, sur un système de valeurs communes. Si, en gros, ce montage peut offrir quelque cohérence, il souffre quand même de son étalement. Examinant comme préalable le cas des « Montagnais du Saint-Laurent », certaines discordances sont évidentes : la plus curieuse, en vérité, étant cette dénomination qui sera étendue aux autres bandes.

Il appert très clairement des descriptions ethnographiques, celles de Champlain et de Le Jeune que, sur les plans de la subsistance et du système idéologique, ces « Montagnais » se seraient, nous le répétons, iroquoianisés, ou algonquinisés. La subsistance d'abord : quand C. L'Allemand, nous apprend que « vingt ou trente (familles) s'assemblent sur le bord de la rivière, autant à Tadoussac, autant à quarante lieues au dessus de nous » (Trois-Rivières), il rapporte que, six mois durant, « l'été, ils vivent de la chasse qu'ils ont faites l'hiver, c'est-à-dire de viande d'orignac boucanée¹⁷⁰ et de vivres qu'ils ont traictés avec les Francois » (R. J., 1626, p. 4), il omet, comme le fera Le Jeune, de signaler l'importance de la pêche, en particulier celle de l'anguille, comme ressource alimentaire (R. J., 1634, p. 50) - où des gens de Tadoussac, pressés par la faim viennent pêcher à Québec -, (R. J., 1634, p. 44) où l'on décrit cette pêche, soit à la nasse, au harpon et flambeau, soit à l'aide de « rets qu'ils traitent des Francois et des Hurons ». Sans insister sur cette problématique, notons l'importance de la station estivale, six mois, sans aucune mesure avec celles des autres groupes dits montagnais, quelques semaines. Cette extension, rendue nécessaire certes par le rôle de gardiens des portes de la traite, tant à Tadoussac qu'à Québec et Trois-Rivières, rôle dévolu à ces « Montagnais » qui, à l'instar des Algonquins de l'Isle, exigeaient des « droits de passage du Richelieu à Québec » (Sagard, 1990,

¹⁷⁰Ce qui nous rappelle cette remarque de D. Jeanness (1930, p. 60), citée par Lévi-Strauss (1962, p. 272), « Les Indiens du Canada oriental ne mangent pas de viande de cerf pendant qu'ils chassent le cerf, ni de truites pendant la saison de pêche ».

p. 353). Cette extension, donc, aurait poussé à ce fléchissement culturel. Et, au chapitre de l'idéologie, rappelons le rôle du « Grand Lièvre » - trait algonquien - dans l'épopée de Tshakapesh, les sacrifices de chiens et même le « caractère superbe », alors que tant les Attikamèques, les Kakouchackis, les Papachinois étaient réputés pour la douceur des leurs. Rappelons Dequen : « la simplicité de ce peuple est aimable ». Et, presque 100 ans plus tard Laure (1988, p. 446), « *Comme le Montagnais est moins que guerrier, grâce à Dieu, pour leur salut et le repos d'un missionnaire, il sait très peu de termes de guerres.[...]et alors je dis qu'à la moindre alarme ils disparaîtraient tous* ». Dernier temps d'arrêt, retour à notre échiquier.

La disposition des pièces, telle l'ethnohistoire l'a fait découvrir, autorise le chercheur à poser comme évidence rationnelle les interrogations suivantes : entre l'épisode de Jacques Cartier et celle de Samuel de Champlain, qui, stratégiquement parlant, aurait eu en main les atouts pour éliminer et/ou incorporer les Stadaconiens et les Hochelagiens? Et, à l'arrivée (officielle) de Champlain qui, littéralement, imposait ses lois, fermait les portes, tant vers le Saguenay que vers la mer du nord et que vers les Grands-Lacs? Quel est le personnage qui dominera la scène commerciale, diplomatique, missionnaire jusqu'à la chute de la Huronie? L'Algonquin (sens large), sans aucune réserve, lequel barre la route aux Hurons, à Champlain, surtout celui qui humilie les jésuites et qui, dans le temps (par ses résurrections) et dans l'espace (par son commerce et ses guerres) est partout, entre 1603 et 1650. Réexaminons l'échiquier, revenons aux atouts. En dessus de l'axe laurentien on sait l'existence d'axes secondaires, lesquels, de bassins versants à d'autres bassins versants, permettaient aux Algonquiens, des Nippisiriens jusqu'aux lointains Kakouchacks, de pouvoir se rejoindre, nouer des alliances, faire commerce. On sait aussi que les deux principaux points de chute de cet axe, Tadoussac vers l'Atlantique et vers l'intérieur l'île Morisson (aux Allumettes), sur l'Outaouais vers la Huronie et les Grands Lacs, en étaient aussi les verrous. Entre les deux, l'Eldorado, le pays du castor, atout essentiel de la partie qui se jouait. Qui d'autres que ces Algonquiens pouvaient, de l'estuaire jusqu'aux Grands Lacs, disposer d'autant de richesses et d'alliés - Micmacs, Etchemins, Montagnais, Algonquiens de la Petite Nation (ceux d'Hiroquet), Weskarinis, ceux de l'Isle? Ainsi, maîtres des routes, de la matière première, et d'une mobilité surprenante, ces Algonquiens, seuls ou avec les Hurons, auraient pu littéralement prendre en étau certains Iroquoiens du Saint-Laurent et les annihiler.

On pourrait certes objecter que la loi du nombre, celle de la valeur militaire - que l'on identifie toujours comme un trait iroquoien - ne favoriserait pas cette hypothèse¹⁷¹. Bien que

¹⁷¹Pour connaître les réserves de Trigger sur cette opinion, retourner à Trigger (1990, p. 205).

l'on sache fort bien que les « villes » stadaconiennes n'étaient pas palissadées; bien que celle d'Hochelaga l'était, le premier cas signifiant la nature pacifique des contacts algonquins (Montagnais?), la seconde, plus hostile, compte tenu de la proximité d'autres Algonquins (ou des Agniers?), cet argument s'effrite si l'on se permet l'exercice suivant : d'une part, les Iroquoiens, entre eux, ont leurs propres problèmes. Même si la voie confédérative, celle entre autre de la ligue huronne ou celle des « Cinq Nations », voie somme toute récente, quasi identifiable au contact européen, fait valoir cette même loi, l'éloignement relatif de ces joueurs, leur dépendance horticole, les rendaient eux aussi relativement vulnérables. L'atout d'une population nombreuse devenant un handicap quand il s'agit d'exploiter la ressource pelletière, nécessairement plus rare en pays peuplé. Et encore, si la ligue algonquienne, s'étirant d'est en ouest, pouvait, à la manière d'une peau de chagrin, ou d'un effet Mercator, être réduite à ses constituantes fondamentales, on verrait que de part et d'autre les Algonquins pouvaient compter sur autant de nations alliés¹⁷² que les Iroquois. Cela étant posé, il faut suivre le fil du temps pour entrevoir les erreurs de Champlain, et celles des jésuites qui, visant la quantité (et des conversions et des fourrures) affaibliront la structure algonquienne, au point que, celle-là s'écroulant, l'autre, celle de la Huronie ne put non plus tenir. À ce chapitre, le rôle des Hollandais, armant les Agniers, fera introduire une autre donne, déterminante celle-là.

Qui examinera avec attention et les oeuvres de Champlain et les *Relations des Jésuites* verra, à travers les dernières surtout, le pourquoi des colères « fumantes » (R. J., 1641, p. 36) du Borgne de l'Isle, outré et frustré que les Français, acteurs essentiels en Laurentie par leurs visés monopolisantes, ne comprennent pas que « sa ligue » constitue, depuis la disparition des Stadaconiens et des Hochelagiens, le véritable rempart contre celle des cinq nations. Passer outre, c'est renverser le pays! Les *Relations* sont formelles. De Tadoussac à l'Isle, passant de Québec à Trois-Rivières et à Montréal, Tessouat s'active, impose la présence de ses commettants, tente, malgré l'arrogance des jésuites, de demeurer le pivot du système économique et militaire en place au début du XVII^e siècle. Forts de leurs pouvoirs d'armer les convertis, les jésuites iront jusqu'à ridiculiser ce maître de la stratégie. Pourtant, Tessouat ne lâchera prise, en dernière analyse, qu'après la débâcle huronne et de désastre de la dépopulation de ses alliés. Là, il faut le reconnaître, le fond continuellement renouvelé des populations iroquoises mieux armées et plus en mesure d'absorber les vaincus, deviendra l'atout déterminant. Les Français le comprendront bien, suppliant le Roy d'envoyer des troupes fraîches, incapables qu'ils étaient d'assurer désormais leur sécurité et celle des Hurons réfugiés

¹⁷²Non pas en nombre absolu, mais en terme de nations.

sur l'Isle d'Orléans, [ou pire encore, les « bradant » aux Iroquois en retour de l'envoi des jésuites chez eux].

Ramassons le tout, car il appert aussi des *Relations* que l'antagonisme Français-Iroquois (des Cinq Nations) se redoublait surtout de celui Algonquien-Iroquois. Les Pères, qui avaient le sens de la formule, nous font voir des Agniers « qui n'aiment guère les François, qui haïssent les Hurons, et qui sont enragez contre les Algonkins » (R. J., 1648, p. 27); de même qu'un Algonquin rabrouant un Iroquois « faisant du Thrason » (baveux, dans le sens bleuet du terme) ne peut s'empêcher de lui rappeler, « Il n'y a pas si longtemps que l'ombre des Algonkins vous faisoit peur » (R. J., 1646, p. 44). Et cet autre Iroquois prisonnier des Algonquins, remis aux Français qui lui évitent la torture, « Je n'ai plus d'ombre devant les yeux. Les ames de mes ancestres massacréz par les Algonkins sont disparus, ie les ay sous mes pieds » (R. J., 1645, p. 23).

Lors du baptême de Tessouat, les jésuites reconnaissent son importance. « Le 9. iour de Mars, le Borgne de l'Isle premier Capitaine de tous ces pays (nous soulignons), et sa femme, après les dispositions requises pour le Baptesme, le receurent enfin [...] » (R. J., 1643, p. 54). Dispositions requises, vraiment! Quelques heures d'instructions, les jésuites ne pouvant rater cette aubaine¹⁷³, ni le gouverneur de Maisonneuve!

On le sait, les « Montagnais de Tadoussac », inféodés aux Algonquins comme gardiens de la porte du Saguenay, apparaissaient manquer de ses qualités guerrières reconnues aux Algonquins. Ainsi, Tessouat aura-t-il soin de renforcer l'alliance algonquienne par la présence permanente, tant à Québec qu'à Trois-Rivières, de « capitaines » civils et militaires, lesquels, à titre de résidents de ces fameuses réductions de Sillery (Saint-Joseph) et de la Conception (Trois-Rivières), de même qu'à Tadoussac, surveillaient les intérêts de la ligue. Or, de ces Capitaines, le plus fameux, Noël Negabamat, « rebaptisé » Tekouerimat, était perçu, à l'échelle régionale toujours, comme Montagnais, alors que, à deux reprises, les *Relations* spécifient qu'il s'agissait d'un Algonquin (R. J., 1643, p. 13; 1666, p. 4). Quand l'un de ces « capitaines » se démarquera par sa valeur militaire, on prendra la peine de le noter : ainsi, Negaskaouât, qui était capitaine de guerre de Tadoussac, fut-il identifié, à son décès, sous le nom de Theodore Tekouerimat¹⁷⁴, comme « ayant beaucoup de crédit sur ceux de son païs, mesme sur les estrangers ». « Et comme il estoit tres-courageux et un guerrier fort expérimenté, il estoit suivy généralement de toutes les Nations, quoy qu'il fust Montagnais » (R. J., 1670, p. 7).

¹⁷³Retourner à R. Savard (1996) pour en savoir plus.

¹⁷⁴Noël Tekouerimat avait été ressuscité sous la personnalité de ce chef.

Il faudra prendre le temps d'analyser, à la pièce, le comportement d'autres « Capitaines » Montagnais, tels Chomina¹⁷⁵, Miristou, Mahigan Aticq, revenir à la rencontre de la pointe aux Allouettes, mettre en évidence la logique du comportement des membres de la ligue pour faire ressortir en quoi les « Montagnais » de Tadoussac différaient des autres Algonquiens et, étrangement, des autres « Montagnais ». Encore, après l'époque où Le Jeune s'initiait aux langues algiques, il est tout probable que ses notes aient constitué le fond du « *Dictionnaire Montagnais-Français* » d'Antoine Silvy (Circa, 1678-1684), (Transcription par Angers, Cooter et McNulty, 1974) : transposant les concepts de l'archéologie - ceux de l'objet comme idée concrétisée, à ceux du mot comme images de cet objet ou de cette idée, le document devient alors un « site » très bavard, où l'on apprend, entre autres, que « ceux de Tadoussac », s'identifiaient comme « O8USATCHISEGOUETS » (Silvy, 1974, p. 112), qu'ils en parlaient la langue « O8USATCHISEGOUIN », que les termes relatifs aux activités reliées à la pêche aux filets sont très bien représentées (Silvy, 1974, pp.13, 93, 132, 143), de même que celles à la nasse (Silvy, 1974, p. 129), au harpon et flambeau (Silvy, 1974, p. 102). Aussi, si plusieurs espèces d'animaux marins sont signalées (Silvy, 1974, pp. 14, 15, 18, 86, 93) la toponymie correspond à celle des environs de Québec (Silvy, 1974, pp. 94, 146), les nations identifiées sont plutôt celles du sud-ouest (Silvy, 1974, pp. 89, 100, 116) et presque rien n'est dit d'un lieu et des peuples du Lac-Saint-Jean où, prétendent les transcripteurs (Silvy, 1974, Avant-propos, p. XIV), Silvy aurait élaboré son dictionnaire, lequel aurait alors retransmis « surtout la langue parlée par les Montagnais du Lac-Saint-Jean et vraisemblablement celle des Papinichois » (Silvy, 1974, p. XVIII). (Qu'on me permettent d'en douter. Qu'auraient fait, entre autres, ces loups-marins, ces crapauds de mer au Lac?). Admettant les nombreux « brassages ethniques » de cette époque, cette langue est sans doute plus représentative de celle des « Montagnais de la vallée laurentienne ». Ajoutons encore, cette langue, dont il serait important de comparer les affinités avec celle des autres Algonquiens, surtout celle des Atikamèques (Clermont, 1974), à travers ces autres sources inestimables que sont les « Registres de Tadoussac et de Sillery », pourrait livrer bien d'autres indices pour nous aider à comprendre comment on devient un Montagnais.

15.2 Comment on devient un Montagnais.

Il se trouve, par l'un des miraculeux hasards dont l'histoire a le secret, qu'un dénommé Jacques Fortin de Belle Fontaine¹⁷⁶, agissant comme serviteur à la mission Saint-Charles de

¹⁷⁵Probablement un « frère » de Noël Tekouerimat.

¹⁷⁶Ce Fortin se trouve être notre ancêtre, à la 9^e génération.

Métabetchouan, aurait pu, le 22 juin 1682, être le témoin oculaire du fait suivant, lui qui, le 2 juin précédent, avait servi de parrain à une jeune Montagnaise (Larouche, 1972, p. 42) :

« 22 junii »

« Marie 8ta8ekik8e a fait la pénitence 8 jours sans entrer dans l'église, a esté fouettée deux fois à la façon des sauvagesses, attachée au poteau où on lui a jetté de l'eau et puis à l'entrée de l'église sur la teste et sur son enfant par forme de 2d fouet et puis on a baptisé l'enfant qu'elle a eu de son beupere Gisles 8tastaki8ano, lequel a esté chassé de l'église, attaché au poteau, lié dans la Barque et mené à Lisle de Percée etc. Jacobus 8skinikisi8 et Maria Magdalena 8ta8emagan Jacobum nominarunt » (Larouche, 1972, p. 44).

Si le *Second Registre de Tadoussac (1668-1700)* fait bien ressortir l'atmosphère particulière de la prise en charge de l'Autre, du Sauvage, par l'appareil économique-religieux de la France, il est tout aussi fait disert sur l'ensemble des faits culturels sur lesquels on a pu construire la théorie de la prétendue disparition des Montagnais du Lac-Saint-Jean (Bouchard, 1995). On le sait, la théorie de Bouchard repose sur les données suivantes : déjà peu nombreux, les habitants du Pékouagami, décimés par les épidémies, auraient été progressivement absorbés par d'autres nations étrangères, quand ils ne se seraient pas enfuis vers la Baie James. Plus tard, « déculturés », « rongés par l'alcool », le métissage avec des Euros-Canadiens aurait pratiquement annihilé le vieux fond montagnais. Ainsi se seraient déroulées, entre le contact et aujourd'hui, la « vie et mort de la nation Ilnu ». Or, il appert que la plupart des « faits » évoqués par Bouchard sont véridiques. Ce qui l'est moins, c'est l'enchaînement, la circonstance. Si pour Bouchard et beaucoup de ces concitoyens on devient Montagnais par phénomène d'affublation, de dilution et d'annihilation, donc par blanchiment, les mêmes faits, dans une perspective érnique, peuvent nous aider à comprendre comment on demeure Ilnu : retour à Lévi-Strauss, à la pensée sauvage.

15.3 Les gens du Lac-Plat.

Introduite depuis près d'une quarantaine d'années, la distinction lévi-straussienne entre les sociétés « froides » et les sociétés « chaudes » avait pour but, suggérait l'auteur, de « remplacer la maladroite distinction entre les peuples sans histoire et les autres » (Lévi-Strauss, 1962, p. 279), (Charbonnier, 1961, pp. 35-47). Qu'on se rappelle les fondements de cette distinction, « Les unes (les froides) cherchant, grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur

équilibre et leur continuité; les autres (les chaudes) intériorisant le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement ».

Si le biais de Bouchard aura été d'entasser des données, comme autant d'arguments servant à démontrer que les Kakouchacks, comme toute société, ont été « dans l'histoire » ce qui, rappelle aussi Lévi-Strauss, est une évidence (Lévi-Strauss, 1962, p. 280), c'est qu'il ignorait surtout que ces Kakouchacks, comme société froide, utiliseront leurs institutions pour faire échec à l'hubris. Sur cette base, insiste encore Lévi-Strauss, « la vraie question n'est pas de savoir quels résultats réels elles (les sociétés froides) obtiennent, mais quelle intention durable les guide, car l'image qu'elles se font d'elles-mêmes est une partie essentielle de leur réalité » (nous soulignons) (Lévi-Strauss, 1962, p. 280). Revenant toujours aux « *imagines mundi* », celles du mythe, du rite et du quotidien algonquien, ces images s'acharment toujours à combler l'espace continu - discontinu : tel Tshakapesh, issu de la Terre Mère, absorbant l'autre pour mieux se confondre avec le cœur du Soleil. Relisant les « faits » de Bouchard, les puisant aux mêmes sources, son montage s'écroule.

« Nit irinao8uakan »; « nit irinio8uakan », nous rappelle le père Silvy (Angers, Cooter, Mc Nulty, 1974, p. 38), « Je suis homme ou femme montagnais ». « Piequagami ilnuts », nous rappelle Speck. Ainsi, malgré les temps forts de l'histoire, ces « étrangers au lac », cités par Albanel et tout à fait réels à travers les registres, Micmacs, Algonquins, Etchemins, Attikamèques, Hurons auraient ainsi reconstitué la base de la population du Lac.

« NEHIRO-IRINUETS : Montagnés ou Montagnais A VERBO, Je suis Montagnais (Laure, 1988, p. 547).

NINEHIRO IRINIUI³, -IU Nation sauvage sortie des Algonquins (sic), peuple composé de gens fort dociles, quoique vagabonds et uniquement occupés de leur chasse, qui produit soit du lac St-Jean, soit de Nekubau, soit des Mistassins, Assinipoels, soit de Tadoussassiens et Papinichois un revenu considérable à ceux qui font valoir ces différentes fermes (Laure, 1988, p. 547).

NEHIRO-AITCHIMEU (ETS) (Laure, 1988, p. 547) : Montagnés Mikmaks, ou Mikmaks incorporés parmi les Montagnais

NI-UTISKUAKAMEU (ETS) : pour Algonquin.

Et Laure d'ajouter : remarquez que les Algonquins de Trois-Rivières s'approprient le nom que ceux-ci se donnent,
- NEHIROIRINIUI (Ceux-ci seraient des Montagnais) et Huron :
NEHIRO KUETATCHIU et Hiroquois : MATCHI (Mauvais)

-KUETATCHIU (ETS) et pour Esquimau : KATCHE
KAKUACHIUEU¹⁷⁷ ».

Tous ces gens, sauf les Iroquois, s'étant pour ainsi dire, à l'instar de ces Micmacs, « incorporés » aux « Kakouchacks ». Quant à la disparition de cet éponyme, le *Second Registre de Tadoussac* nous fait voir que c'est à travers le champ des interactions fortes, les épidémies, la guérilla iroquoise, le déplacement des axes commerciaux, qu'il faille en rechercher le pourquoi. En effet, en 1673, le père de Crespieul se glorifie de 102 baptêmes au lieu-dit M8chau8raganich (Simard, 1977, p. 107) (Larouche, 1972, pp. 12-13), dont presque la demie sont identifiés « K8ak8chi8ets », les autres « Mystasinyts, quelques 8papinachi88ets, et 8tahitibeux ». La présence des « gens du Lac » à cet endroit, plutôt qu'un exode vers la Baie James, doit être comprise à travers l'ensemble du cadre évoqué plus haut. Quand on sait l'habitude des nomades algonquiens de se déplacer avec leurs familles et quand on se rappelle qu'à peine quelques années plus tôt cette région, près du lac Mistassini, et que ce lieu (non identifié) était probablement l'un des centres de diffusion de la fameuse « pierre blanche de Mistassini », la présence de nombreux « Kakouchacks » dans cette région n'aurait rien eu d'extraordinaire. Certes, l'intrusion de partis iroquois, signalée dans les *Relations* (1662, p. 4; 1665, p. 17) est réelle. Mais on comprendrait mal que quelques années plus tard et les marchands français, et les jésuites aient pu s'installer à Métabetchouan (1676) si la région avait été vidée de ses habitants; Albanel et de Crespieul, étant justement mandatés par Frontenac pour faire en sorte d'y implanter l'influence française. Certes, cette influence sera soumise à la conjoncture et pelletière, et militaire, et diplomatique. Les hauts et les bas du commerce des fourrures et des âmes, en somme.

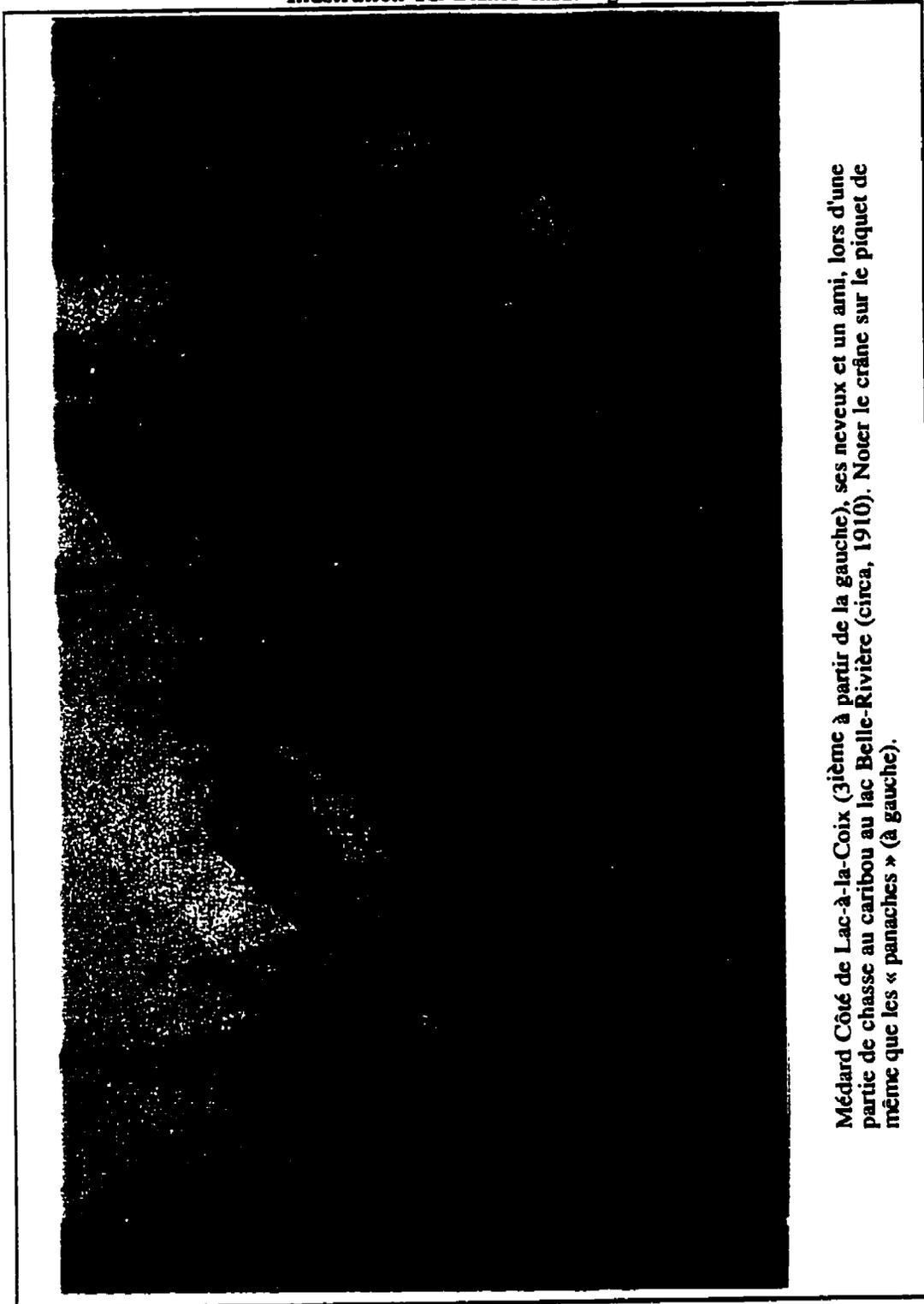
Si, à la fin du XVII^e siècle, sont attestés le déclin et l'abandon pratique des missions au Saguenay (Chicoutimi) et au Lac-Saint-Jean (Métabetchouan), il faudrait analyser comment la « Grande Paix de Montréal » (1701) (Harvard, 1992) aurait engendré une autre poussée et des missions, et du commerce, vers l'ouest et le sud, et en même temps faire valoir que la mauvaise gestion de la ressource avait pratiquement ruiné le territoire. Mais justement, cet « abandon » permettra, pour un autre temps, jusqu'à la reprise des activités à Chicoutimi (vers 1730) qu'intervienne à nouveau le champ des interactions dites faibles. Entre eux, ces « Montagnais », voisinant surtout des nations peu ou très fraîchement christianisées, seraient rapidement retournés à leurs pratiques ancestrales. C'est en tout cas ce que fait voir la *Relation* du père Laure (1730) (THW. LXVIII, pp. 5-117), lequel, selon son propre aveu, retrouvera au

¹⁷⁷ Lesquels semblent parler « Montagnais ». Il s'agit probablement de « Montagnais » venus de la Côte-Nord.

Saguenay des Montagnais plus vrais que nature et, sans surprise, des Euros-Canadiens qui progressivement s'ensauvageront, s'incorporant eux aussi à la nation montagnaise.

15.4 Blancs ensauvagés (Illustration 21).

Est-il besoin de souligner que l'ensauvagement dont il sera question est un thème qui fait peur, que l'on évite le plus possible, suite à cette fameuse crainte si judicieusement évoquée par D. Delâge, « de passer pour des Sauvages »? Et au Saguenay—Lac-Saint-Jean, on le répète, la « race » est pure! Nous sommes Français, à presque 96%, affirme-t-on chez nous! Nous sommes Espagnols, pourraient aussi clamer les Mexicains! Si le critère de la langue parlée, comme marqueur culturel, a pu contextualiser l'ethnicité des Montagnais, l'usage du français, chez nous, peut porter à la même confusion. À cet égard, pour fin d'éviter toute ambiguïté, l'heure se prête bien pour faire les remarques suivantes : cet « ensauvagement », il faudrait non seulement l'entrevoir comme effet du « pays en soi », tel que l'étude de Bergeron (1986) (supra, chapitre III) le suggère si bien, mais aussi comme conséquences du « génotype » ainsi que certains sondages effectués permettent de l'entrevoir. (Il est remarquable que depuis que je cherche des « sauvages », j'en trouve partout autour de moi). De même, incluant dans ce terme les distinctions de Bouguet - la Sauvagerie de l'immigré en soi - et, additionnant le tout, faisant ressortir les continuités et les ruptures de la pensée québécoise traditionnelle, mises en évidence par G. Bouchard (supra, chapitre XIV), cet « ensauvagement » devient un phénomène culturel beaucoup plus facile à appréhender. Précisons, car en prémisses à ce chapitre (supra, chapitre XIV), j'imposais comme évidence et comme concept clé de l'émergence du « Bleuet », le phénomène de « l'occasion historique du double ensauvagement ». Retournons au premier quart du XIX^e siècle, alors que le terroir de la vallée laurentienne, surpeuplé, ne suffisait plus à absorber les espoirs d'une jeunesse en quête d'établissement agricole. N'ayant d'autre choix que l'émigration, certains furent pressés, surtout les gens de Charlevoix, pour que le gouvernement du Bas-Canada leur permette de s'établir au Saguenay, dont ils connaissaient les conditions présumées avantageuses pour l'agriculture, sans ignorer, naturellement, les autres richesses d'un pays à prendre. La suite est connue : sous le choc de la hache et du crissement de la charrue, sous la bannière de l'agriculturisme, de la houlette du goupillon, des livres et des dollars de la grande industrie s'inscrira, à l'échelle nord-américaine, l'épopée de la « Conquête du Saguenay ».

Illustration 21. Blancs ensauvagés

Médard Côté de Lac-à-la-Coix (3ième à partir de la gauche), ses neveux et un ami, lors d'une partie de chasse au caribou au lac Belle-Rivière (circa, 1910). Noter le crâne sur le piquet de même que les « panaches » (à gauche).

Source : Collection personnelle, G. Fortin

15.4.1 Tristes topiques d'un faux royaume.

L'âge d'or de l'historiographie saguenayenne et jeannoise, celles des années 1930-1970, s'est érigée sous la férule de la Société historique du Saguenay, dont l'âme dirigeante et père fondateur fut Victor Tremblay (1892-1979). Mgr Victor professait l'histoire au Petit Séminaire de Chicoutimi. Auteur infatigable, conférencier obligé, polémiste par nécessité familiale et religieuse, l'auteur de l'histoire du Saguenay (1938; 1968)¹⁷⁸ n'a fait, à ce jour, l'objet d'aucune étude approfondie. Certes, comparant son histoire à celle issue des cadres universitaires, histoire récente, plus fouillée, mieux structurée, certaines définitions peuvent-elles, encore une fois, faire l'objet d'un examen critique. Ramenée à ses contours fondamentaux, en effet, la conquête du « Royaume du Saguenay » se révèle être un autre « trou noir ». Car, dirais-je encore, qu'avons-nous conquis vraiment? Et je souligne encore : régulièrement, à titre d'enseignant, j'avais à faire comprendre à la jeunesse régionale, le comment et le pourquoi de notre présence autour du Lac. Insistant, comme il se devait, sur le fait que nos ancêtres avaient occupé des terres dont l'usage premier, par les humains du lieu, étaient d'être des réserves de nourriture et de biens fonctionnels, que cette occupation s'était déroulée pacifiquement, mais que jamais les premiers occupants n'avaient cédé leur droit d'y tirer leur subsistance, je me faisais tancer de la remarque suivante, laquelle avait force d'argument, « Oui, mais ces Indiens-là, on les a conquis et, sous-entendu, leurs terres avec » ! Leur expliquant la fausseté de la chose, on me répétait encore. « *Oui, mais ces terres, ils ne faisaient rien avec* » ! Illusion d'une conquête. Mirage d'une épopée, ignorance des faits. Tristes topiques! Ces lieux communs, qui ne sont en aucune façon imputables à l'école de l'histoire régionale, Mgr Victor connaissait les faits et, pour lui comme pour bien d'autres, la création de la « Réserve » à Pointe-Bleue, en 1856, avait pour objectif de « mieux protéger » les Montagnais, ces lieux communs relevaient bien plus de la transmission, à travers et l'enseignement, et les manuels scolaires, d'une histoire où les concepts, transformés au sens lévi-straussien du terme, jouaient leur rôle habituel. À cet égard, la vision montagnaise du phénomène est bien décrite par Bernard Cleary (1989), un Innu de Mashteuiatsh, lequel, universitaire, journaliste et pour les siens négociateur des droits territoriaux, utilise l'allégorie (pouvait-il faire autrement ?) pour faire valoir la vision émique du phénomène : un jour, raconte Cleary, un voisin miséreux se présente en région. Charitables, conscient d'une certaine parenté, on prête à ce voisin un bout de terrain pour qu'il puisse en tirer sa vie. On l'aide à s'installer. Le voisin prend ses aises, fait venir d'autres amis, clôture sa parcelle, se sent chez lui et, en définitive, ne déloge plus. Ennui et angoisse du prêteur. Peu à peu son pays se dépeuple des

¹⁷⁸À propos de « Mgr. Victor », consulter les deux numéros spéciaux de la revue « *Saguenayensia* » : Novembre-Décembre 1979, Vol. 21, nos. 5-6; Janvier-Mars 1992, Vol. 34, no. 1.

bêtes dont il vivait. Les arbres disparaissant, l'eau devient mauvaise, le voisin trop encombrant. Ayant peine de tout cela, ne réussissant pas à obtenir ni concession, ni concessus avec le voisin, on décide d'utiliser les mêmes armes que ce dernier, l'affaire finira devant les tribunaux.

S'il est un geste, considéré comme « sauvage » à l'interne de la culture occidentale, c'est bien celui de l'appropriation du bien de l'autre, sans payer sa marchandise, ou encore, sans justifier cette appropriation par la venue d'une guerre honorable où la haute noblesse empanachée, entre deux bals ou deux chasses à courre, impose le triste rituel de savoir qui va tirer le premier. Après vous Mgr le Marquis..., droit de conquête oblige, de noblesse aussi. Si l'on prend à la lettre le récit classique de l'arrivée au Saguenay des membres de la Société des Vingt-et-Un, dont l'objectif avoué était la coupe de bois, on peut en tirer des inférences intéressantes. Cédons la parole à l'abbé Lorenzo Anger (1971, p. 107) qui, avec Victor Tremblay, fut l'un des locuteurs autorisés du mythe (il portait la soutane).

« Le 20 octobre de la même année, arrivait, à la Grande-Baie, une goélette, partie de la Malbaie, avec à son bord 48 personnes tant hommes que femmes et enfants. Ces familles arrivaient avec l'intention bien arrêtée de *s'établir* au Saguenay.

Qu'on le veuille ou non, c'était la colonisation qui commençait. Ces *valeureux* bûcherons de pinière ne purent résister à la tentation de se tailler des terres à même la forêt et de commencer le défrichement de « leurs lots » dans l'illégalité, sans demander la permission à personne. Ces *braves* gens réalisaient, avant la lettre, le slogan : « Emparons-nous du sol ».

Le gouvernement du Bas-Canada, inquiet de ce qui se passait au Saguenay, chargea l'arpenteur Jean-Baptiste Duberger de faire enquête au cours de l'été de 1842. Il eut la surprise de constater, au cours de son voyage, que 161 squatters avaient choisi « leurs terres » et que 725 acres étaient déjà en culture! A la lecture du rapport Duberger, les gouvernants n'osèrent pas entreprendre une seconde « *déportation des Acadiens* », et restèrent muets devant le fait accompli. Comme on avait refusé d'ouvrir la porte à la colonisation du Saguenay, les gens de La Malbaie et de Baie St-Paul avaient passé la clôture! »

Et de préciser l'abbé Larouche (1971, p. 109), « qu'après quatre années d'opération des moulins de Chicoutimi, et à cause des rapides progrès dans le défrichement des terres, les tribus montagnaises du territoire se trouvaient dans une situation misérable ». C'est pourquoi, après s'être réunis, les chefs montagnais « rédigèrent une supplique, signée de 106 noms de leurs compatriotes et adressée au gouverneur Lord Elgin ». La suite mérite d'être citée in extenso :

« Ils nommèrent, pour porter la requête, trois représentants : Joseph Kakanukus, Tumas Mesituapamuskan et Pasil Tshishenapen.

Pour les présenter et les interpréter auprès du gouverneur, les trois députés prièrent Peter McLeod junior et John McLaren, fils de Neil, de Port-au-Persil, de les accompagner jusqu'à Montréal, où siégeait le gouvernement du Bas-Canada. Ils partirent au début du mois d'avril 1848, en raquettes, à travers les forêts, pour aller rejoindre McLaren et McLeod à Port-au-Persil.

John McLaren a écrit une relation très intéressante de ce pittoresque voyage. En voici quelques extraits :

« De chez moi, nous nous sommes rendus à Québec. Puis nous avons pris place dans les omnibus qui faisaient alors le service entre Québec et Montréal.

« En attendant notre admission auprès de son excellence, Lord Elgin, je me suis mis en frais de faire voir aux Sauvages les merveilles de la civilisation : les grandes cabanes (maisons), les églises, les monuments, les édifices les ont moins frappés que les nombreuses voitures sur la glace qui leur faisaient, à distance, l'effet d'un troupeau de caribous sur un lac.

Après avoir fait antichambre quelques minutes, nous fûmes reçus par Lord Elgin, dans ses appartements. Nous nous tenions, M. McLeod et moi, de chaque côté des chefs. Ceux-ci ne répondirent même pas au profond salut que leur fit le gouverneur.

L'interprète lut alors, en langue montagnaise, la requête, que je traduisis en français à Lord Elgin, et je le passai au chef Tumas qui la remit, non sans hésitation, à un aide de camp. Le chef aurait préféré la donner au gouverneur de sa propre main.

Voici maintenant quelques passages du discours émouvant que les chefs indiens prononcèrent devant le gouverneur Elgin :

Il y a quatre hivers passés, nous avons demandé qu'on fût pris en pitié; mais nous n'avons point encore entendu parler qu'on faisait quelque chose pour nous arrêter la misère.

Oh! Mais si tu savais comme nous sommes misérables, notre bon père, et dans quelle pauvreté nous sommes, tu verserais des larmes de pitié et tu nous accorderais tout de suite ce que nous allons te demander.

Tu ne diras pas : Mes Sauvages me demandent trop. Ecoute notre prière, bon père, donne-nous ce peu de subsistance pour nous et nos enfants.

Vois donc comme c'est triste pour nous et nos enfants, de voir des étrangers s'emparer de nos terres, de voir des Blancs couper

les bois dans nos forêts, y mettre le feu et détruire notre chasse, qui était notre seul soutien.

Rien ne nous étonne plus que de voir nos terres prises et occupées que nous croyions être notre propriété la plus sacrée, ce que nos anciens pères ont toujours pensé comme une chose certaine et ce que nous pensons aussi, nous, c'est qu'il n'y a que Dieu qui soit plus maître que nous.

Voilà donc ce que tu dois nous donner :

1° Qu'on nous donne un morceau de terre au lac Saint-Jean des deux bords de la rivière Péribonka et un autre morceau à l'entrée de la Grande-Décharge du lac, là où on s'assemble tous les printemps pour tendre nos filets, vivre au poisson et faire nos canots.

2° Qu'on nous donne l'argent payé par les Bourgeois de traite, et l'argent de nos terres et de nos bois.

3° Qu'on nous donne aussi à nous autres Montagnais des présents tous les étés comme on entend dire que tu donnes aux autres Sauvages.

4° Que tu fasses empêcher les Sauvages étrangers de chasser sur nos terres, pour que les animaux augmentent.

L'argent qu'on te demande est pour acheter des provisions et des vêtements pour nous et nos enfants : munitions, haches, pics, fil à rets, couvertes, couteaux, hameçons, et pour payer les réparations de nos chapelles et plusieurs autres choses qui nous manquent.

Si tu ne nous accordes pas ce que nous te demandons, voilà que nous allons tous disparaître comme la neige disparaît, le printemps, au soleil.

J'ai tout dit.

Telle fut la touchante et pittoresque ambassade des Montagnais auprès du gouverneur, Lord Elgin.

Le 4 novembre 1848, le Comité chargé d'étudier ce grave problème, pour se donner bonne conscience, recommanda à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada de voter la somme dérisoire de \$ 2,200.00. Il suggéra, en outre, de confier la distribution de cet argent à Mgr Turgeon, grand vicaire du diocèse de Québec.

Quelques années plus tard, soit en 1856, le gouvernement créait une réserve indienne à la Pointe-Bleue, au nord du lac Saint-Jean » (Anger, 1971, p. 109).

15.5 Comment on devient un « Bleuet ».

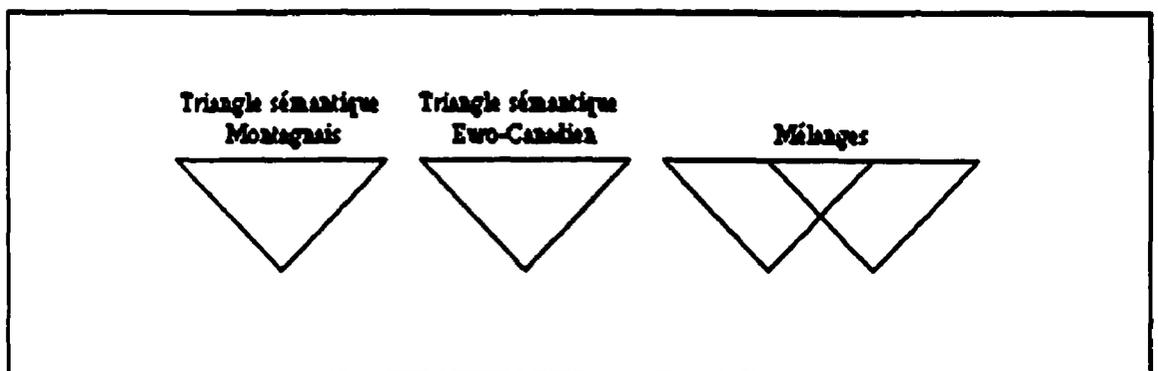
Comme on peut le constater, c'est à partir de ces souvenirs conscients que seront intériorisées les données nécessaires à l'élaboration du devenir historique, comme moteur de développement de la société régionale. Tel que proposé plus haut, voyons les inférences. Ramené à ses contours essentiels le récit se lit ainsi :

Suite à une ruse, sinon une fausse représentation, des étrangers débarquent au Saguenay, s'emparent du sol, sans même respecter leurs propres règles. Ce sol, ils l'éventrent (le défrichent) après avoir coupé les arbres qu'il portait. Inquiet, les notables du lieu font consensus et vont parlementer avec celui qu'ils considèrent comme leur père. Là, il font valoir leurs droits, demandent réparation et, concédant le fait accompli, désirent se faire garantir un lieu pour la suite de leur vie habituelle. Le « père » fournira \$ 2,200.00. En 1856, il créera la réserve de Pointe-Bleue.

Resserrons encore : visons les structures du récit :

De vrais sauvages débarquent en pays ilnu, menacent leur mère de mort. Inquiets, les notables, gens forts policés, respectent les règles, priant leur père d'intervenir. Celui-là leur fait une aumône dérisoire, puis les emprisonne. La mère se meurt.

Invoquant la rencontre, encore, je posais en début de cette thèse (supra, Introduction) la construction de modèles sociaux « en convection plutôt qu'en parallèle » et j'annonçais qu'il « serait pertinent d'en faire voir les points communs ». De même, schématisant cette rencontre par la superposition jamais complétée de deux triangles formant le corps d'un seul tableau, j'insistais plus loin que ce montage pourrait gommer l'effet de la diachronie. Vérifions, pour voir.



- On se rappelle les sommets identiques : la fonction du « père pourvoyeur ».
- On se rappelle la distinction, père ordonateur, père médiateur.
- On se rappelle le rôle du chien, hors du lit pour les uns, couché où? avec qui? pour les autres.
- On se « je me souviens » de la Conquête, celle des plaines d'Abraham, celle du « débarquement » à la Grande-Baie.

On précise, que le concept « Terre Mère » des Inus se transforme en celui d'épouse exigeante, puis souillée pour les Euros-Canadiens ou encore, notre Sainte-Mère l'Église. Il suffit, dès lors, de juxtaposer nos mythes fondateurs aux constructions initiales.

1^e Il est remarquable que dans un cas comme dans l'autre, deux « femmes », soit la mère et/ou l'épouse, doivent être éventrées. Celle de Tshakapesh, par l'ours, celle de l'épouse qu'il fallût, au préalable, éventrer, pour qu'elle puisse apporter la vie.

2^e Il est tout aussi remarquable que ces meurtres se déroulent en l'absence du père¹⁷⁹. Le premier, déjà dévoré par l'ours, le second, le roi de France, « mangé » par le roi d'Angleterre, lequel parâtre ne veut nourrir ses enfants, tardant à procurer des vivres aux uns, des terres aux autres.

3^e Il est encore remarquable que les Inus, débarrassés de leur mauvais père, se soient investis de sa personne, accédant ainsi à la maturité. Cependant, privés de leur mère, ils se sentent en péril.

4^e Il est à souligner que les gens du Saguenay—Lac-Saint-Jean, majoritairement, souhaitent la même chose, mais que ne pouvant pas marier leurs opinions avec celles d'autres tribus, ils doivent attendre.

5^e Et en dernière analyse, identifions « l'hubris », lequel, chez les uns et les autres, se résume partout par cette séquence : des étrangers sont venus.

15.5.1 Le monde du Lac.

¹⁷⁹Ici, il faut distinguer : pour les Montagnais du Saguenay—Lac-Saint-Jean, la fonction « père » se réduit à son rôle occasionnel de pourvoyeur.

Déjà ensauvagés par une station de près de deux siècles en pays de Charlevoix, les immigrants au Saguenay le deviendront doublement quand l'occasion d'un autre pays neuf fera, à son tour, peser ses sortilèges. Il est bien connu qu'à chaque occasion de transfert tout immigrant doit alléger ses bagages. Il en est de même des modèles sociaux. Sur place, voulant les reconstituer, on n'a souvent d'autre choix que d'utiliser la matière première locale. Faudrait-il noter, toutefois, que la circonstance du transfert et du transport, diffère selon l'état de richesse ou de pauvreté de l'immigré, le premier disposant de plus de moyens que le second? Tel, en tout cas, pourrait s'expliquer l'état de césure, invoqué par Gérard Bouchard, entre les cultures de l'élite, plus lourdes, et celles, plus maniables, dites des classes populaires. Les premières, chez nous comme ailleurs, conservant quelque chose d'ultramontain¹⁸⁰, de conservateur, non dénuées de ce charme vieillot, toujours un peu vieille France, matinées d'un brin de l'Angleterre victorienne, bien à l'abri et de Voltaire, de Darwin, et des turpitudes des grandes capitales. Les secondes, plus rudes, (chez nous on dit « *rough* ») taillées selon les canons des conditions de leurs établissements, plutôt que de celles du transfert aux enfants de ces immigrants des fondements de la culture dominante; car l'école, obligée au Lac, comme dans le reste du Québec, demeurera, jusqu'au tournant des années 1960, le bastion des mêmes clercs. Illettrés pour la plus grande part, les enfants des immigrants subiront, sans trop pâtir, les effets de cette école, primaire au sens strict du mot. Si les institutions d'éducation supérieure, Séminaires, Juvénats, Écoles normales, commerciales, etc., s'implantèrent rapidement, elles n'échappèrent non plus aux conditions d'improvisation telles l'absence de compétences locales, « l'importation » de maîtres ou de maîtresses, auxquels beaucoup d'enfants ne purent jamais s'identifier; écoles subies comme rites de passages obligés, non par prestance des maîtres, mais bien plus par force d'autorité.

Bien sûr que nombre de fils et filles des immigrants joindront les rangs de la cléricature religieuse et civile. Mais beaucoup n'en seront point transformés, gardant, pour de bon, quelque chose de sauvage, mélange d'une grande noblesse et de beaucoup d'impertinence, de poésie fruste et de manières dégagées, de naïveté consciente et de courage désarmant.

Bien sûr que ce n'est pas par effet du hasard que les bardes d'un pays à faire, d'un pays à dire, devenant à leur tour d'autres locuteurs autorisés d'un autre mythe et, marchant ainsi dans les brisés de Félix-Antoine Savard, « C'est là qu'un jour la liberté descendrait comme un torrent », ces mêmes bardes, tel le lièvre Félix Leclerc, le pêcheur Gilles Vigneault, l'iconoclaste

¹⁸⁰ Les montagnes entre Charlevoix, Québec, et le Lac sans doute!

Richard Desjardins, tous issus de régions, encore et heureusement à demi sauvages, sonneront l'hallali contre les empiéteurs.

Il faut encore le reconnaître. Ce mélange d'une grande noblesse et de beaucoup d'impertinence, qui d'autre mieux que Jean-Paul Desbiens (1983), l'insolent « Frère Untel », celui de l'appartenance et de la liberté, pouvait mieux l'incarner? Que ce fils de Métabetchouan, vouant aux gémonies les officiers du Département de l'Instruction publique, proposant, s'il le fallait, de les décorer de l'ordre du mérite agricole, dénonçant les conditions pénibles de la transmission du savoir et celles non moins pénibles de la langue parlée, ait pu s'imposer comme l'un des pères de la Révolution Tranquille ne surprend pas quand on sait que le dominicain Georges-Henri Levesque, initiateur de la science sociale en Faculté, était originaire de Roberval et que les Bouchard, Gérard, l'historien, Lucien, le politicien, sont de Jonquière.

Noblesse et sauvagerie, toujours. Évoquant les années difficiles de son enfance au Lac, Jean-Paul Desbiens (1965, p. 18), souffrant de l'espace inconfortable, pitoyable qui séparait son propre père, journalier, gagne-petit, illettré et vulnérable, d'un oncle fermier, parvenu à l'aisance par entêtement, acharnement et persévérance, identifiera ce dernier à un Seigneur, quelque peu suffisant, toujours sarcastique, mais que nous savons aussi, par tradition familiale (Fortin, 1975, pp. 43-49), doué d'un jugement sans appel et d'un sens de l'humour dévastateur : un jour, raconte Fortin, ce personnage décide, avec deux amis, d'aller visiter les « vieux pays ». Étonnés pas la taille et la corpulence de ces visiteurs, des Français leur en demandaient le pourquoi. « Chez nous, au Lac-Saint-Jean, aurait-il dit, on mange à notre faim ». Le même, au retour, questionné sur les habitants de ces « vieux pays » dira, « Ces gens-là ne sont pas plus fins que nous autres ». Enfin, cette anecdote : des visiteurs de la ville se rendent à la ferme. Gênés, timides, taciturnes, les enfants de la maison ne pipent mot. Embarras des visiteurs. Explication de Sixte Bouchard : vous savez, les enfants, le printemps, on les lache « lousse » dans la savane, on les « repogne » (attrape) à l'automne. L'été ils mangent des bleuets. Ça coûte moins cher. C'est pour ça qu'ils sont sauvages!

Sauvages, comme poésie fruste et manières dégagées, plus forts sur le rire qu'autrement: maderies normandes et gauloiseries picardes; joueurs de tours, comme Tshakapesh, hospitaliers, rieurs, comme ces Papinachois, ces Montagnais qui se gaussaient de tout. Mais aussi le rire pour masquer l'angoisse; celle du blasphémateur, prêt à s'allier au diable, pour ne pas déchoir, ici-bas¹⁸¹.

¹⁸¹Sur ce trait, lire l'exposé de G. Gagnon (1988) sur les *Irréductibles du Saguenay*.

Naïveté consciente et courage désarmant, celle et celui de deux peuples, unis et séparés; unis par mariage obligé, séparés par choix volontaire, manière de divorce culturel où les partenaires arrivent mal à croiser leur cousinage, faute de pouvoir identifier à quel grand-père commun, serait-il enfin possible d'en arriver à identifier leur maison.

CONCLUSION : SORTIR DE LA RÉSERVE

Cette brève exploration, à l'échelle d'un voyage à l'intérieur de ce que je pense être ma propre singularité, n'a pu être effectuée avec les habituelles économies des moyens de transport modernes. Économies d'une route qui se serait déroulée d'elle-même, pour elle-même, telles ces histoires, ces sociologies, dont les inventeurs ou les auteurs, comme sujets anonymes vis-à-vis d'un objet dont ils ne seraient en rien concernés¹⁸². Plutôt, naviguant au petit bonheur du souffle des discours, tirant des bordées trop longues ou trop brèves, toujours privé du bâton de Jacob ou de l'astrolabe d'une histoire comme science des faits, je me guidais d'une méthode où seule la position de ces faits engendrait la relation nécessaire. Tous ces va-et- viens à l'intérieur d'un même tableau, toujours circonscrit aux unités préalables me rappellent ce commentaire à propos de la *Pensée Sauvage*. Livre étrange qui va dans tous les sens, mais qui, on s'en souvient, devait pour de bon concilier le sensible à l'intelligible.

Or, l'exercice réel de cette exploration, à l'encontre du résultat d'une recherche pointue, est bien plus celui de la production et de la projection d'un chercheur en soi. Exercice académique, hors d'une certaine forme d'académisme. Malgré la mise en garde lévi-straussienne à propos du sujet comme « incorrigible bavard », il peut ressortir, en effet, que, discourant sur ces « mots de mots », j'aie trop bavardé, qu'à l'image même des mythes et des rites, m'attardant sur la continuité, j'y aie indûment flâné : rêveries d'un promeneur solitaire, au bon plaisir des dieux, cherchant ses propres souvenirs, et son discours, à travers ceux des autres.

Il sera inutile de me le rappeler : cette thèse date et que bien sûr, le structuralisme est passé de mode. Pourtant, même si l'on peut tout exiger d'un « Bleuét », il serait hors-propos de lui demander de s'excuser d'avoir quelques raisons, autant et surtout celles du cœur, que l'autre ne connaît pas. Régionaliste je demeure, comme j'étais.

Il sera tout aussi inutile de taxer comme déni ingrat et hautain les quelques précisions que ce travail peut apporter aux contributions de mes prédécesseurs. La science est une, mais construite. Les porte-à-faux, les modèles de guingois obligent à ce louvoisement prudent : on a peur, on craint les écueils : respirant d'aise d'avoir évité les tourbillons de CHARYBDE, on s'éventre sur le rocher de SCYLLA.

¹⁸²Sur la question du rapport entre ethnicité et identité, il faut tenir compte des réserves prudentes de G. Bouchard (1999, p. 26).

Oublions ces occasions de brouilles : les vraies questions demeurant toujours celle de la poursuite d'un épistémè, « comme ensemble des connaissances réglées propres à un groupe social, à une époque »; et celle naturellement de la validité de la méthode construisant cet épistémè. Ici, avec raison, on pourra s'étonner du peu de cas que j'ai fait de certaines critiques, autant de l'appareil conceptuel que de la méthode structurale proprement dite. Parce que la critique des critiques est la plus difficile. Bien que sur le fond du fond les observations pertinentes d'un Dan Sperber (1968; 1982) m'apparaissent incontournables, tandis que celles de certains empiristes comme D. Maybury-Lewis et de R. et L. Makarius (1973) me semblent superflus. Plus près, intellectuellement, par force attractive, ou paresse brouillonne d'une position qui me rapprocherait et d'Edmund Leach (1970; 1980) et d'Yvan Simonis à la fois, parce que trouvant chez le premier des assises fonctionnelles dont je ne pourrai jamais me défaire et chez le second, la « passion » de distinguer, je me protège derrière ces remparts. D'Yvan Simonis (1973) surtout, j'ai retenu, sans aucune réserve - hormis celle de mon incompetence - qu'il était possible d'utiliser quelque chose qui pourrait ressembler à la méthode structurale, bien que les assises épistémologiques de cette méthode n'offrent pas toutes les garanties du langage scientifique pur et dur. D'ailleurs, en sciences humaines, quel autre modèle utiliser, sinon qu'un modèle du modèle? Cette vulnérabilité impose ses propres limites. Plutôt que de jouer le jeu de l'épigone, j'ai préféré structurer au petit pied et essayer de dégager les modèles antérieurs plutôt que les détruire.

Passons outre le prolegomènes obligé. Certes, le tableau, la scène promise, comme essai de premier jet, n'échappent pas non plus à la confusion du néophyte. À tout instant j'imaginai l'arrivée du père Le Jeune à Tadoussac : confusion de figures comme « Carême-prenant¹⁸³ », confusion de langage, confusion de discours. Il fallait trouver la règle. Ma tentative de dégager le « triangle sémantique ilnu » demeurera conjoncturale et par faiblesse de méthode, et par carence de matériaux probants, F. Boas n'était pas passé au Lac-Saint-Jean. Encore, y serait-il venu qu'il n'aurait pas fait mieux que Speck. Effet de la rencontre, effet de blanchiment. À cet égard, ma construction devait chercher ses assises sur un socle plus solide. Sur la main, les travaux de Rémi Savard et de ses collaborateurs, ceux de Barriault, ceux de Désveaux, plus tard ceux de Descola, m'offraient les assises nécessaires. Ainsi, redisant ces matériaux déjà exhumés à travers une perspective qui permettait de voir au loin, je me suis autorisé - au sens noble du terme - certains bricolages qui, pourtant, n'ont rien de fantaisiste. Même si j'ai dû entraîner le lecteur dans cette ronde, autour du pot de Tshakapesh, mon intention, déjà avouée,

¹⁸³Chez nous : faces de Mi-Carême.

n'était autre que celle de l'y faire pénétrer : cette cuisine culturelle, je ne pouvais, seul, y introduire tous les ingrédients nécessaires.

Et qu'avons-nous appris, ensemble, que nous ne sachions déjà, ou que nous soupçonnions, compte tenu du modèle? Soyons modestes. La grande part des effets réflexes de cette thèse, prise en elle-même comme inflexion, dans Nord-Est de l'Amérique du Nord, de l'ensemble des constats lévi-straussiens sur le phénomène du mythe, étaient prévisibles. Là, comme ailleurs devaient jouer les mêmes lois, s'appliquer les mêmes régularités. Mais nos objectifs nous poussaient à viser un peu plus haut. L'interrogation était pressante de savoir si « l'unité de l'homme » pouvait aller au-delà des apparences, des divergences, des préjugés de l'ensauvagement en soi. Il fallait, en quelque sorte, sortir les jésuites de leurs réserves, faire prendre à Thomas D'Aquin un bol d'air frais. En réduisant la casuistique à une forme de paralogisme primaire - ils ont tort parce que nous avons raison - en réduisant ce biais à une certaine erreur de méthode, il fut plaisant de constater que le même biais n'échappe, ni aux matérialistes, ni aux autres pontifes de la planète. Et sur ce thème du plaisir, celui des enfants de Tshakapesh, dont il faut se reconnaître, l'incursion dans l'imaginaire de « Jacques et la fève », la rencontre papale, la considération sur le « Christ cosmique » et le Culte du Soleil, redondances imprévisibles au départ, se ramènent aussi au caractère d'une analyse où il faut concéder à ce même plaisir la part qui lui revient : plaisir et satisfaction de l'esthète.

La voie tracée par Dumézil n'avait pas à être repavée. Voir la torsion du triangle sémantique royal, par effet de l'hubris, à travers les discours, même « romancés », des Guèvremont, Ringuet, et surtout F.-X. Savard, nous donnait l'occasion d'un autre modèle, concordant avec une histoire toute faite. Y retrouver à la fois Carcajou, le chien, le bon pasteur et nos Amérindiens s'engageant dans une partie où la mère, l'épouse s'impliquait de plus en plus, peut rendre compte du caractère prédictif de certains mythes. Encore peut-on, et c'est fort probable, y constater ce fameux bricolage, cette fois comme rétro-action du même discours. Quoi qu'il en soit, il est difficile de nier que c'est par arrangement de ces éléments que nous avons pu faire d'autres liens, ceux-là avec le débarquement au Saguenay, la présumée conquête, où de braves gens se conduisent comme des Sauvages : fin et chute de la transformation.

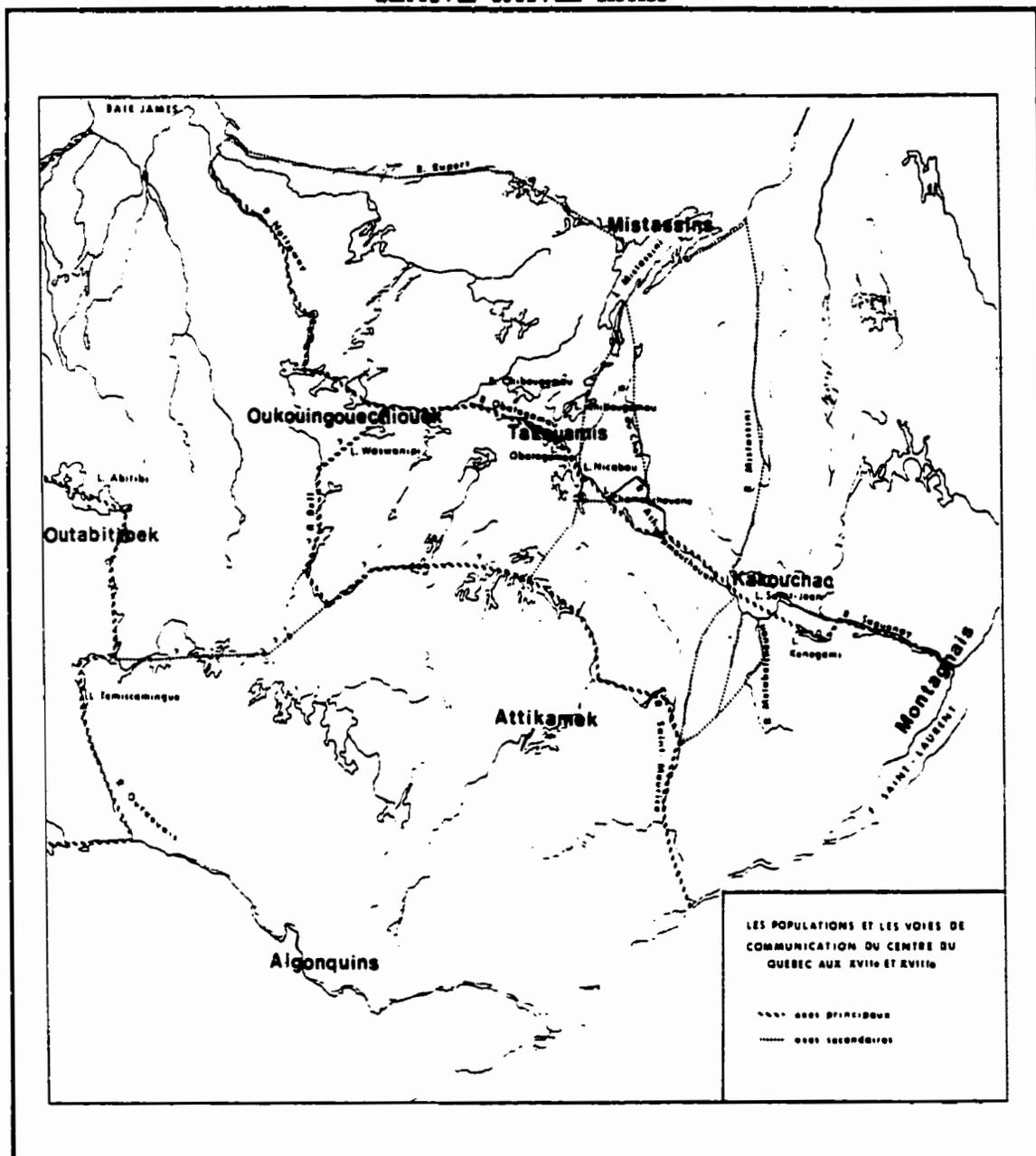
Dans un autre ordre d'idées, plus factuelles, passant de la chasse comme poursuite des structures à celle plus empirique des données ethnographiques, le parcours entrevu nous a donné la surprise de lever quelques lièvres dont il importerait de poursuivre la sente, pour pouvoir, au vif, les débusquer en leur abri. Sachant la préférence de ces léporidés de s'abriter sous les basses branches des conifères, un examen minutieux s'impose pour redéployer, de la

Laurentie à la Hudsonie, du Labrador au confins du Témiscamingue, la carte des nations dites algonquiennes et « montagnaises ». Ce redéploiement, véritable programme multidisciplinaire où les anthropologues-archéologues auraient la chance d'affiner leurs modèles, les ethno-historiens de corriger les leurs, les linguistes d'affirmer leur compétence, pourrait prendre l'allure d'une redistribution des attributs servant à cibler plus exactement et la localisation du territoire et l'identité culturelle des groupes qui utilisaient l'ensemble de cette carte.

Notre hypothèse d'une probable paroi jointive entre les Iroquoiens du Saint-Laurent et les « Montagnais » de Tadoussac d'une part et l'algonquinisation évidente de ces « Montagnais », d'autre part, doit être vérifiée. Il y a plus. Certaines pistes, celles de la linguistique, cette remarque, entre autres, à propos d'une petite nation appelée 8TA8KOT8EMI8EK, fréquentée pour fin de traite, par les Attikamèques et dont la langue « est meslée de l'Algonkine et de la Montagnaise » (R. J., 1650, p. 34), nous incite à conforter notre hypothèse initiale. Tel qu'il appert des notes de M. Laliberté (1987, pp. 6-10), lequel a suivi la piste des OUTAKOUAMIOUEK (R. J., 1644, p. 38), les TAK8AMIS de l'arpenteur Normandin, pour « tracer les axes traditionnels de communication dans les régions à l'ouest du Lac Saint-Jean aux 17^e et 18^e siècles », (carte 10) on peut aussi voir, à la manière de l'étreinte d'une pince de crabe, s'étendre l'influence et la présence de traits culturels des Algonquins, vers le Nord-Est, jusqu'au Labrador. L'espace, le territoire, la carte que l'on pourrait dresser de ces données, aiderait à intégrer d'autres faits curieux : ainsi, cette tradition orale des Algonquins qui font venir leurs ancêtres du Nord-Est (Couture, 1983, p. 45). Ainsi, cette présence, à Tadoussac, comme au Labrador, du Messou, du Mesh, du Mejo, dans les mythes que nous avons cités. Revenant à la carte, Rémi Savard avait bien compris que ses « Montagnais » étaient avant tout des gens de l'intérieur. Or je prétends, en dernière analyse, qu'il serait faisable de restructurer cet intérieur, lequel constituerait le Noyau dur de ce que l'on pressent comme monde des « Ilnus ».

Cette opération deviendrait possible grâce à l'application, pure et dure, du modèle de l'anthropologie structurale. Revenant aux bases mêmes du modèle, ceux de l'Autre appréhendé comme opposition, des systèmes classificatoires et de l'identité postulée entre les groupes sociaux d'une part, et les espèces naturelles d'autre part. Ce qui nous ramène au vieux problème du totémisme, des prohibitions alimentaires, du tabou. Sur les données ethnographiques actuelles, le continuum algonquien laisse déjà entrevoir un éventuel découpage, marqué - d'est en ouest - par la nette inversion de certains termes - mammifères, poissons - tant sur l'aspect de la ressource alimentaire et de la technologie que sur celui des mythes et des rites comme codant ces inversions. D'autre part, ces mêmes données ethnographiques, appuyées des recherches

**Carte 10. Les populations et les voies de communication du centre du Québec
aux XVII^e et XVIII^e siècles**



Source : M. Laliberté, 1987, p. 5

pointues des linguistes sur les éponymes des diverses bandes et les catégories naturelles sur lesquelles les membres identifiés à ces nations (bandes?) aux éponymes révélateurs - un nom est toujours porteur d'une valeur culturelle - pourraient aider à cerner l'allure du découpage à l'intérieur des frontières du continuum. Sur ces nouvelles données, réduisant, toujours comme

une peau de chagrin les unités ainsi reconstituées, une forme d'organisation, de type peut-être clanique, pourrait ressortir, dont les segments seraient à même d'illustrer et le phénomène de l'exogamie et celui des relations commerciales entre ces segments. Il y aurait encore plus à faire. Toujours à l'interne des unités constituées, on pourrait suivre à la trace, et cela serait relativement facile au Lac-Saint-Jean, les regroupements de familles - la maisonnée - telles qu'elles peuvent être entrevues à travers et les registres¹⁸⁴ et les traces évidentes qu'elles ont laissées sur les différents sites archéologiques de la région.

Parce qu'une « thèse » doit nécessairement déboucher sur une autre thèse. Aux prises, en début de ce travail, avec les affres de la recherche d'une règle, je la découvre aux lecteurs à la toute fin. Car tel fut mon cheminement, tel fut mon problème, de savoir comment savoir. Et je ne suis pas le seul; tels certains commentaires sur des travaux récents consacrés soit aux Montagnais, soit à l'ensemble des peuples « autochtones » du Québec laissent entrevoir cette carence du comment. Parce que les visions proposées sont encore celles de l'externe. Aussi près de leurs observations que peut l'être un touriste quelconque qui regarde, à travers les vitrines d'un cabinet de curiosité, les restes épars d'une culture figée et fixée par le choix du conservateur du dit cabinet.

Si les ethno-historiens ont à sortir de leurs réserves, ils ne pourraient le faire qu'en regardant de loin. Avec un peu de chance et beaucoup d'efforts pourront-ils ainsi suffisamment s'ensauvager pour monter dans le canot et s'approcher de l'autre rive. En route, peut-être, pourront-ils se reconnaître, eux aussi.

Métabetchouan,
décembre 1999-mars 2000

¹⁸⁴Jusqu'au « découpage » des territoires de chasse de Speck, donc jusqu'à aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

Articles et ouvrages

- Angers, Lorenzo, 1971
Chicoutimi, Poste de traite (1676-1856). Les Éditions Lemeac, Collection historique, Ottawa, 123 pages.
- Arcand, Bernard, 1977
 « Essai sur l'origine de l'inégalité entre les sexes », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 1, no. 3, pp. 1-14.
- Arcand, Bernard, 1988
 « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 12, no. 1, pp. 39-58.
- Arnould, Louis, 1913
Nos Amis les Canadiens. G. Oudin et Cie, Éditeurs, Paris, 1913, 364 pages.
- Aron, Raymond, 1961
Dimensions de la conscience historique. Plon, Paris, 384 pages.
- Arseniev, Vladimir, 1978
Dersou Ouzala. Éditions Pygmalion, Paris, 313 pages.
- Auger, Réginald, 1992
 « Le premier établissement anglais au Nouveau Monde : les expéditions de Martin Frobisher (1576-1578) chez les Inuit de la Terre de Baffin », *Causerie*, Musée de la civilisation, Québec, pp. 133-172.
- Auzias, Jean-Marie, 1971
Clefs pour le structuralisme. Éditions Seghers, France, 222 pages.
- Bailey, A. G., 1969
The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700 : A Study in Canadian Civilisation. 2nd ed., U. of Toronto Press, Toronto.
- Balandier, Georges, 1992
Le pouvoir sur scènes. Éditions Balland, Paris, 172 pages.
- Banfield, A. W. F., 1975
Les mammifères du Canada. Musées nationaux du Canada/Les Presses de l'Université Laval.
- Barbeau, C. M., 1915
Huron and Wyandot Mythology with an Appendix Containing Earlier Published Records. Anthropological series # 11, Memoir 80, Canada, Departement of Mines, Geological Survey, Ottawa, Government Printing Bureau.
- Barbeau, C. M., 1994
Mythologie huronne et wyandotte. Les Presses de l'université de Montréal, Québec, 439 pages.

- Barriault, Yvette, 1971
Mythes et rites chez les Indiens Montagnais. La Société historique de la Côte Nord, Québec, Laflamme.
- Bataille, G., 1967
La part maudite, précédée de la Notion de dépense (1949). Minuit, Paris.
- Bateson, Gregory, 1980
Vers une écologie de l'esprit. Éditions du Seuil, Paris, Tome 1 : 1977, 281 pages, Tome 2, 285 pages.
- Beatrix, Ernest (Fr. mariste), 1954
Chez nos Sauvages. Frères Maristes, Le Rosey, Québec, 142 pages.
- Beaudry, Nicole, 1985
 « Chants et tambours : le pouvoir des sons », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 15, no. 3, pp. 3-4.
- Beaulieu, Alain, 1990
Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642. Nuit blanche éditeur, Québec.
- Beaulieu, Alain, 1997
Les Autochtones du Québec. Des premières alliances aux revendications contemporaines. Musée de la civilisation et Éditions Fides, Québec, 183 pages.
- Bécard, Charles (Sieur de Grandville), 1981
Codex du Nord Américain, Québec, 1701. Média-Teq & Parti-Pris, Montréal, 126 pages.
- Bellour, Raymond et Catherine Clément (Éd.), 1979
Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss, Gallimard, Paris, 497 pages.
- Bergeron, Bertrand, 1986
 « La société du Saguenay—Lac-Saint-Jean à travers ses légendes », *Saguenayensia*, Chicoutimi, juillet-septembre, Vol. 28, no. 3, pp. 106-112.
- Bettelheim, Bruno, 1976
Psychanalyse des contes de fées. Hachette/Pluriel, Paris, 512 pages.
- Binford, Lewis R., 1972
An Archaeological Perspective. Semirar Press, New York, 463 pages.
- Black, Mary, 1967
An Ethnoscience investigation of Ojibwa ontology and world view. Unpublished Ph.D. Thesis, Stanford University, 269 pages.
- Boorstin, Daniel, 1986
Les Découvreurs. Robert Laffont, Paris, 761 pages.

- Bouchard, Gérard, 1996
Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971. Boréal, Québec, 635 pages.
- Bouchard, Gérard, 1999
La Nation québécoise au futur et au passé. VLB éditeur, Québec, 157 pages.
- Bouchard, Gérard et Marc Saint-Hilaire, 1983
 « Les Amérindiens du Saguenay à l'époque contemporaine », in Christian Pouyez et Yolande Lavoie (dir.), « *Les Saguenayens* », Les Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 95-124.
- Bouchard, Gérard (Dir.) et Serge Courville (Coll.), 1993
La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française. Culture française d'Amérique, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 445 pages.
- Bouchard, Russel, 1988
Le pays de Lac-Saint-Jean. Russel Bouchard, Chicoutimi.
- Bouchard, Russel, 1989
Le Saguenay des fourrures, 1534-1859. Histoire d'un monopole. Imprimé aux presses de l'Imprimerie Gagné, Louiseville, Québec, 269 pages.
- Bouchard, Russel, 1991
 « Une visite éclair chez les Indiens du lac Tchitogama », *Saguenayensia*, Chicoutimi, octobre-décembre, Vol. 33, no. 4, pp. 4-6.
- Bouchard, Russel, 1995
Le dernier des Montagnais, de la préhistoire au début du XVIII^e siècle. Vie et mort de la nation Innu. Imprimé aux presses des Ateliers Graphiques Marc Veilleux, Inc., Québec, 211 pages.
- Bouchard, Serge, 1973
Classification montagnaise de la faune : étude en anthropologie cognitive sur la structure du lexique animal indien chez les Montagnais de Mingan. Thèse de maîtrise (anthropologie), Université Laval.
- Bouchard, Serge (Réd.), 1977
Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan, Mathieu Mestokosho. Québec, Série cultures amérindiennes, Ministère des Affaires culturelles, 132 pages.
- Bouchard, Serge et José Mailhot, 1973
 « Structure du lexique : les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 3, nos. 1-2, pp. 39-67.
- Boudon, Raymond, 1986
L'idéologie ou l'origine des idées reçues. Fayard, Paris, 325 pages.
- Bourguet, Marie-Noëlle, 1995
 « Le sauvage, le colon et le paysan » in Gilles Thérien (dir.), *Figures de l'Indien*, Éditions Typo, Québec, pp. 233-257.

- Brassard, Denis, 1983
Occupation et Utilisation du territoire par les Montagnais de Pointe-Bleue.
 Conseil Attijamek-Montagnais, Village-des-Hurons.
- Braudel, Fernand, 1969; 1989
Écrits sur l'histoire. Champs/Flammarion, Paris, 314 pages.
- Burgesse, J. Allan, 1942
 « Kouï-Koua-Ku », *L'Écho des Passes*, Vol. 1, no. 8, 25 octobre, 3 pages.
- Burgesse, J. Allan, 1943
 « Montagnais, Lac-St-Jean : Notes on Culture », *Historical Background*, Written for the Catholic University of America, May, 50 pages.
- Burgesse, J.-Allan, 1945
 « Property Concepts of the lac St-Jean Montagnais », *Primitive man*, 18, pp. 1-25.
- Burgesse, J. Allan, 1948
 « Grandmamma », text by J. Allan Burgesse, Arvida, Québec, 7 pages.
- Campeau, Lucien, 1977
 « Trigger, Bruce G., The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660 », *RHAF*, Vol. 31, pp. 437-440.
- Campeau, Lucien, 1986-1987
 « Compte rendu de *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-est, 1600-1664*. Denys DELÂGE. Montréal : Boréal Express, 1985 », in *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 16, no. 4, p. 112.
- Capps, Benjamin, 1978
Les Indiens. Le Far West, Éditions TIME-LIFE International (Nederland) B. V., 240 pages.
- Carpin, Gervais, 1996-1997
 « Les Amérindiens en guerre (1500-1650) », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 26, nos. 3-4, pp. 99-113.
- Casavant, Dave, 1994
 « Jean Raphaël préfère la forêt », *Piekuakami Inutsh*, Mashteuiatsh., Vol. 2, no. 4, 21 juin.
- Champlain, Samuel de, 1969
Les voyages de Samuel de Champlain. Éd. par J. Dumont, Les amis de l'histoire, Montréal, 248 pages.
- Champlain, Samuel de, 1993
Champlain, Des Sauvages. Éd. par Alain et Réal Ouellet, Éditions Typo, Montréal, 282 pages.
- Chapdelaine, Claude, 1988
Le site de Chicoutimi. Un campement préhistorique au pays des Kakouchaks.
 Dossier 61, Ministère des Affaires culturelles, Québec, 336 pages.

- Chapdelaine, Claude, 1989
Le site Mandeville à Tracy. Variabilité culturelle des Iroquoiens du Saint-Laurent. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.
- Chapdelaine, Claude, 1991
 « Poterie, ethnicité et Laurentie iroquoise », *Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Printemps, Vol. 21, nos. 1-2, pp. 44-52.*
- Chapdelaine, Claude, 1992
 « L'origine des Iroquoiens : un débat », *Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Vol. 24, no. 4, pp. 3-36.*
- Chapdelaine, Claude, 1993-1994
 « La transhumance et les Iroquoiens du Saint-Laurent », *Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Hiver, Vol. 23, no. 4, pp. 23-38.*
- Chapdelaine, Claude, 1995
 « Les Iroquoiens de l'est de la vallée du Saint-Laurent », *Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Archéologies québécoises, Paléo-Québec no. 23, mai, pp. 161-184.*
- Charbonnier, Georges, 1969
Entretiens avec Claude Lévi-Strauss (1961). Plon-Julliard, Paris.
- Charlevoix, François-Xavier de, 1776
Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale. Élysée, Ottawa, Vol. 1 et 2.
- Chayanov, A. V., 1966
 « Peasant farm organization », in D. Thorner, B. Kerblay et R. E. F. Smith (eds), *The Theory of Peasant Economy, Homewood (Illinois), The American Economic Association, pp. 29-269.*
- Cleary, Bernard, 1989
L'Enfant de 7000 ans. Le long portage vers la délivrance. Septentrion, Sillery, Québec.
- Clément, Catherine, 1985
Lévi-Strauss ou la structure et le malheur. Éditions Seghers, France, 159 pages.
- Clément, Daniel, 1995
La zoologie des Montagnais. Éditions Peeters, SELAF 350, Coll. Ethnoscience 10, Paris, 569 pages.
- Clermont, Norman, 1974a
 « L'hiver et les Indiens nomades du Québec à la fin de la préhistoire », *La revue de géographie de Montréal, Vol. 28, no. 4, pp. 447-452.*
- Clermont, Norman, 1974b
 « Qui étaient les Attikamègues? », *Anthropologica, Québec, Vol. 26, no. 1, pp. 59-74.*

- Clermont, Norman, 1978
 « La plaine laurentienne : le sylvicole initial », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 7, nos. 1-2, pp. 31-42.
- Clermont, Norman, 1980
 « Le contrat avec les animaux : Bestiaire sélectif des Indiens nomades du Québec au moment du contact », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 10, nos. 1-2, pp. 91-109.
- Clermont, Norman, 1985
 « Mémoire d'éléphants... », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 15, nos. 1-2, pp. 7-16.
- Clermont, Norman, 1989a
 « Adieu originaux, esturgeons et tourterelles », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 13, No. 2, pp. 121-126.
- Clermont, Norman, 1989b
 « Les générateurs de frissons », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 19, no.1, pp. 117-127.
- Clermont, Norman, 1991-1992
 « L'acceptation de l'autre : La conversion en huronnie », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 21, no. 4, pp. 53-65.
- Clermont, Norman et E. Cossette, 1991
 « Prélude à l'agriculture chez les Iroquoiens préhistoriques du Québec », *Journal Canadien d'Archéologie*, 15, pp. 35-44.
- Clifton, James A. (Éd.), 1990
The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies. Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.), 388 pages
- Comeau, Napoléon A., 1945
La vie et le sport sur la Côte Nord. Du bas Saint-Laurent et du Golfe. Éditions Garneau, Québec, 372 pages.
- Cooper, J. M., 1933
 « The Cree Witiko Psychosis », *Primitive Man*, Vol. VI, 1, pp. 20-24.
- Cossette, Évelyne, 1996-1997
 « Pêcheurs et chasseurs à l'aube d'une transformation : Les stratégies de subsistance entre 500 à 1000 ap. J.-C. », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 26, nos. 3-4, pp. 115-127.
- Couture, Yvon H., 1983
Les Algonquins. Racines Amérindiennes, Éditions Hyperborée, Québec, 184 pages.
- Crépeau, R., 1983
La céramique du Québec septentrional : algonquienne ou iroquoienne?, M.A. thesis, Département d'Anthropologie, Université de Montréal, Montréal.

- Delâge, Denys, 1985
Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664. Boréal Express, Montréal.
- Delâge, Denys, 1991
 « La religion dans l'alliance Franco-Amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, no. 1, pp. 55-87.
- Delâge, Denys, 1992
 « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », *Lekton*, 2 (2), pp. 103-191.
- Delruelle, Édouard, 1989
Claude Lévi-Strauss et la philosophie. Essai. Le point philosophique, Éditions Universitaires, De Boeck Université, Paris, 143 pages.
- Desbiens, Jean-Paul (Frère Untel), 1965
Sous le soleil de la pitié. Les Éditions du Jour, Inc., Montréal, 122 pages.
- Desbiens, Jean-Paul (Frère Untel), 1983
Appartenance et Liberté. Propos recueillis par Louise Bouchard-Accolas. Éditions JCL inc., Chicoutimi.
- Deschênes, Jean-Guy, 1981
 « La contribution de Frank G. Speck », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 11, no. 3, pp. 205-220.
- Descola, Philippe, 1996
 « Les cosmologies des indiens d'Amazonie », *Recherche, France*, Novembre 1996, no. 292, pp. 62-67.
- Descola, Philippe, 1998-1999
 « Les natures sont dans la culture », *Sciences Humaines*, Décembre/Janvier, no. 23, pp. 46-49.
- Descola, Philippe, Gérard Lenclud, Carlo Severi et Anne-Christine Taylor, 1988
Les idées de l'anthropologie. Armand Colin Éditeur, Paris, 207 pages.
- Desrosiers, Roland, 1978
 « Médiation, armature et structure en mythologie : cas Ojibwa », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 2, no. 2, pp. 141-157.
- Désveaux, Emmanuel, —
 « La mythologie des Indiens de Big Trout Lake : un point de bouclage du système des mythes amérindiens », *L'Homme*, Vol. 23, no. 1, pp. 91-110.
- Désveaux, Emmanuel, 1988
Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux. Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 318 pages.
- Devereux, G., 1970
Essais d'ethnopsychiatrie générale. Gallimard, Paris.

- Dickason, Olive Patricia, 1993
Le mythe du Sauvage. Septentrion, Sillery.
- Dobyns, H. F., 1976
Native American Historical Demography : A Critical Bibliography. Indiana University Press, Bloomington.
- Dobyns, H. F., 1983
Their Number Become Thinned : Native American Population Dynamics in Eastern North America. University of Tennessee Press, Knoxville.
- Dominique, Richard, 1989
Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Presses de l'Université du Québec, Montréal.
- Dominique, Richard et Jean-Guy Deschênes, 1985
Cultures et sociétés autochtones du Québec. Bibliographie critique. Collection Instruments de travail no 11, Institut québécois de recherche sur la culture, 221 pages.
- Dragon, A. (S. J.), 1970
Trente Robes Noires au Saguenay. Société historique du Saguenay, no. 24, Chicoutimi, 397 pages.
- Dubé, Claire, 1996
« Le thème de l'Ours céleste chez les Micmacs », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 26, no. 1, pp. 55-64.
- Dubé, D., 1933
« Légendes indiennes du St-Maurice », *Les Pages Trifurviennes*, Série C, No. 3.
- Duby, G., 1978
Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Gallimard, Paris.
- Duchesnay, St-Denys J. et Rolland Dumais, 1969
Les mammifères de mon pays. Les Éditions de l'Homme, Montréal, 108 pages.
- Dugré, Adélar (S.J.), 1929
La Campagne canadienne. Croquis et leçons. Imprimerie du Messager, Montréal, 251 pages.
- Dumézil, Georges, 1968
Mythe et épopée. Paris.
- Dumont, Martine, 1982
Alliances sexuelles et cannibalisme dans la mythologie montagnaise : une analyse des représentations discursives. Département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal.
- Duval, Martin, 1994
« La force du sentiment nationaliste au Saguenay—Lac-Saint-Jean », *Saguenayensia*, Chicoutimi, juillet-septembre, Vol. 36, no. 3, pp. 27-33.

- Eco, Umberto, 1972
La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique. Mercure de France, Paris.
- Eco, Umberto, 1985
Le nom de la Rose. France Loisirs, Paris, 548 pages.
- Fortin, Georges, 1991
 « Le modèle ethnohistorique des Kakouchacks », *Saguenayensia*, Chicoutimi, Vol. 33, no. 4, pp. 28-39.
- Fortin, Georges, 1993
Le Notaire J.-Henri Fortin et les premiers habitants des basses terres du lac Saint-Jean. Études régionales, Université du Québec à Chicoutimi, Chicoutimi, 177 pages.
- Fortin, Joseph-Henri, 1975
De France au Canada, Jessey Bouchard (Dame Charles Fortin fils), Ses enfants, Descendance de "Petit Claude" Bouchard. Document personnel, Lac-à-la-Croix, Lac-St-Jean, 19 avril, 65 pages.
- Frazer, James George, 1981-1984
Le Rameau d'or. Robert Laffont, Paris, 4 tomes.
- Frenette, Jacques, 1989
 « Frank G. Speck et la distribution géographique des bandes montagnaises au Saguenay—Lac-Saint-Jean et sur la Côte-Nord : l'ABC de l'HBC », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Printemps, Vol. 19, no. 1, pp. 38-51.
- Furet, François, 1989
L'atelier de l'histoire. Champs/Flammarion, Paris, 312 pages.
- Gaboury, Jean-Pierre, 1975
Le Nationalisme de Lionel Groulx. Aspects idéologiques. Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 226 pages.
- Gagnon, Alphonse, 1925
Études archéologiques et Variétés. Librairie Beauchemin, Montréal.
- Gagnon, Gabriel (Dir.), 1988
 « Les irréductibles : Saguenay/Lac-saint-Jean », *revue Possibles*, Vol. 12, no. 22, printemps.
- Garaudy, Roger, 1969
Perspective de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Structuralisme, Marxisme. Presses Universitaires de France, Paris, 435 pages.
- Gélinas, Claude, 1994
 « La nature des attaques iroquoises contre Ville-Marie (1642-1667) », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Printemps, Vol. 24, nos. 1-2, pp. 119-127.

- Girard, Camil, 1995
Culture et dynamique interculturelle. Récits de vie. Trois hommes et trois femmes au Québec. C.R.P.A., Québec, Vol. 1, 559 pages.
- Girard, Camil et Édith Gagné, 1995
 « Première alliance interculturelle : Rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 25, no. 3 pp. 3-14.
- Girard, Camil et Normand Perron 1995
Histoire du Saguenay—Lac-Saint-Jean. Institut québécois de recherche sur la culture, Collection Les régions du Québec no. 2, Québec, 665 pages.
- Godelier, Maurice, 1976
 « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, mythe et réalité », in Verdiglione, A., *Sexualité et pouvoir*, Payot, Paris, pp. 268-306.
- Grant, John Webster, 1984
Moon of Wintertime : Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534. University of Toronto Press, Toronto.
- Groulx, Lionel (Chanoine), 1950
Histoire du Canada français depuis la découverte. 4 tomes, L'Action nationale, Montréal.
- Guèvremont, Germaine, 1942
En pleine terre. Paysana, Trois-Rivières.
- Guèvremont, Germaine, 1947
Marie-Didace. Éditions Fides, Montréal et Paris, Collection du Nénuphar, 210 pages.
- Guèvremont, Germaine, 1974
Le Survenant. Éditions Fides, Montréal, Collection Bibliothèque Canadienne-Française, 223 pages.
- Guilbault, Nicole, 1980
Henri Julien et la tradition orale. Boréal Express, Montréal, 200 pages.
- Guindon, Arthur (p.s.s.), 1920
En Mocassins. Imprimerie de L'Institution des Sourds-Muets, Canada, 240 pages.
- Guitard, Michelle, 1984
Des Fourrures pour le Roi au poste de Métabetchouan, Lac-Saint-Jean. Ministère des Affaires culturelles, Québec.
- Hallowell, A. I., 1926
 « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist*, 28 (1), pp. 1-175.

- Hallowell, A. I., 1942
The role of conjuring in Saulteaux society. Publications of the Philadelphia Anthropological Society, vol. 2.
- Hallowell, A. I., 1967
 « Ojibwa world view », *The North American Indians, a source book* (edited by R.C. Owen, J.J.F. Deetz, & A.D. Fisher), The MacMillan Company et Londres, Collier-MacMillan Limited, New York.
- Hallowell, R., 1967
 « Acculturation and the Personality of the Ojibway », In *Culture and Experience (1955)*, Schocken, New York.
- Hamayon, Roberte N., 1995
 « Le chamanisme sibérien : Réflexion sur un médium », *La Recherche*, 275, Paris, avril, vol. 26, pp. 416-422.
- Harnell, George R., 1986-1987
 « Strawberries, Floating Island and Rabbit Captains : Mythical Realities and European Contact in the Northeast During the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of Canadian Studies*, Vol. 21, no. 4.
- Harris, R.C., 1987
Atlas historique du Canada des origines à 1800. Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Havard, Gilles, 1992
La Grande Paix de Montréal de 1701 : Les voies de la diplomatie franco-amérindienne. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, 222 pages.
- Hébert, Fernand, 1973
L'Ours noir. Son évolution, ses moeurs, comment le chasser. Éditions du Jour, Montréal, 174 pages.
- Heidenreich, C. E., 1971
Hurononia : A Historia and Geography of the Huron Indians, 1600-1650. Toronto, McClelland and Steward.
- Helm, J. (Éd.), 1981
Handbook of North American Indians. Volume 6 : *Subarctic*. Smithsonian Institution, Washington.
- Hémon, Louis, 1944
Maria Chapdelaine. Nelson, Éditeurs, Paris, 284 pages.
- Hind, Henry Y., 1863
Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula, the Country of the Montagnais and Nasquapee Indians. London.
- Izard, M. et P. Smith (Éd.), 1979
La fonction symbolique. Essais d'anthropologie. Gallimard, Paris.
- Jakobson, Roman, 1976
Six Leçons sur le son et le sens. Les Éditions de Minuit, Paris.

- Jenness, Diamond, 1963
The Indians of Canada. National Museum of Canada, Bulletin 65, Anthropological series no. 15, 452 pages.
- Jung, C.-G., C. Kerenyi, et P. Radin, 1958
Le Fripon divin, texte complet du mythe des Indiens Winnebago. Genève, Georg (version française de *The Trickster* de P. Radin).
- Kristeva, Julia, 1981
Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique. Éditions du Seuil, Paris, 327 pages.
- Laboratoire d'anthropologie amérindienne, 1973
 « Présentation », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 3, nos. 1-2, pp. 9-12.
- Labrèche, Yves, 1986
 « L'adaptation dans le nord : une question de choix? », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 16, nos. 2-3, pp. 73-83.
- Labrecque, Marie-France, 1977
 « La mobilité comme élément de l'infrastructure? Remarques exploratoires à partir des données ethnohistoriques », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 7, nos. 3-4, pp. 91-99.
- Lafitau, Joseph-François, 1983
Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps (1724). François Maspero, Paris, 2 vol.
- Lafèche, Guy, 1973
Paul Lejeune, Le Missionnaire, l'apostolat, le sorcier : édition critique de la Relation de 1634. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Lafèche, Guy. (Éd.), 1988-1995
Les Saints Martyrs canadiens. Laval, Singulier, 1988-1995, 5 vol. parus (sur 6 vol.), SMC.
- Lafèche, Guy, 1999
 « Les relations des jésuites de la Nouvelle-France. Un document anthropologique majeur de l'américanité française du XVII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, 1999, Vol. 29, no. 2, pp. 77-87.
- Laliberté, Marcel, 1987
 « Sur la piste des Takouamis. Les populations et les axes traditionnels de communication dans les régions à l'ouest du lac Saint-Jean aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Saguenayensia*, Chicoutimi, octobre-décembre, Vol. 29, no. 4, pp. 4-10.
- Landriault, Marie-Marthe, 1974
Rapports amoureux entre les hommes et les animaux dans la mythologie montagnaise. Thèse de maîtrise (anthropologie), Université de Montréal.

- Langevin, Érik, 1990
DdEw-12 : 4000 ans d'occupation de la Grande-Décharge du lac Saint-Jean.
 Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Langevin, Érik, Moira T. McCaffrey, Jean-François Moreau et Ron G. V. Hancock, 1995
 « Le cuivre natif dans le Nord-Est québécois : contribution d'un site du lac Saint-Jean (Québec central) », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Archéologies québécoises, Paléo-Québec no. 23, mai, pp. 307-320.
- Laplantine, François, 1987
L'anthropologie. Éditions Seghers, Paris, 223 pages.
- Lapointe, Camille, 1985
Le site de Chicoutimi. Un établissement commercial sur la route des fourrures du Saguenay—Lac-Saint-Jean. Dossier 62, Ministère des Affaires culturelles, Québec, 254 pages.
- Larocque, Robert, 1982
 « L'introduction de maladies européennes chez les autochtones des XVII^e et XVIII^e siècles », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 12, no. 1, pp. 13-24.
- Larocque, Robert, 1988
 « Le rôle de la contagion dans la conquête des Amériques : importance exagérée attribuée aux agents infectieux », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 18, no. 1, pp. 5-16.
- Laure, P. M. et David Eaton Cooter (Éd.), 1988
Apparat français-montagnais. Presses de l'université du Québec, Québec, Coll. Tekouerimat 9, 767 pages.
- Leach, Edmund, 1970
Lévi-Strauss. Fontana/Collins, London.
- Leach, Edmund, 1980
L'unité de l'homme et autres essais. Bibliothèque des Sciences Humaines, Gallimard, Paris, 389 pages.
- Leacock, Eleanor B., 1954
 « The Montagnais « Hunting Territory » and the Fur Trade », *American Anthropological Association*, Memoir 78, 56, 5 : Part 2.
- Leacock, Eleanor B., 1980
 « Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 10, nos. 1-2, pp. 79-89.
- Leclerc, Félix, 1970
Cent chansons. Éditions Fides, Ottawa, 255 pages.
- Lee, R. B. et I. DeVore (Éds.), 1968
Man the Hunter. Aldine, Chicago.

- Leenhardt, M., 1968
Do Komo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien (1947). Gallimard, Paris.
- Lefebvre, Madeleine, 1974
Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi. Québec, ministère des Affaires culturelles, 171 pages.
- Létourneau, J., 1991
 « Science et imaginaire. Essai d'archéologie du récit savant portant sur le Québec moderne », *Les dynamismes de la recherche au Québec*, J. Mathieu dir., P.U.F., Sainte-Foy, pp. 93-107.
- Lévi-Strauss, Claude, 1948
La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. Sociétés des Américanistes, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1952
Race et Histoire. Unesco, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958
Anthropologie structurale. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962a
La pensée sauvage. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962b
Le totémisme aujourd'hui. PUF, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1964
Le cru et le cuit (Mythologiques I). Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1966
 « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss (1950) », *In M. Mauss, Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris, pp. IX-LII.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967a
Du miel et des cendres (Mythologiques II). Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967b
Les Structures élémentaires de la parenté. PUF, Paris, 1949. Nlle éd. revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton & Cie.
- Lévi-Strauss, Claude, 1968
L'origine des manières de table (Mythologiques III). Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1971
L'homme nu (Mythologiques IV). Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1973a
Tristes tropiques. Plon, Paris, 1955. Nlle éd. revue et corrigée.
- Lévi-Strauss, Claude, 1973b
Anthropologie structurale deux. Plon, Paris.

- Lévi-Strauss, Claude, 1979
La Voie des masques. Éditions d'Art Albert Skira, 1975, 2 vol., éd. revue, augmentée et allongée de trois excursions, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983
Le Regard éloigné. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1984
Paroles données. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1985
La Potière jalouse. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1991
Histoire de Lynx. Plon, Paris, 358 pages.
- Lévi-Strauss, Claude et Didier Eribon, 1991
De près et de loin. Suivi d'un entretien inédit « Deux ans après ». Éditions Odile Jacob, France, 269 pages.
- Luomala, K., 1940
Oceanic, American Indian, and African Myth of Snaring the Sun. Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, Hawaï, Bulletin 168.
- Mailhot, José, 1971
 « Le maître du poisson chez les Montagnais-Naskapis : mouche à chevreuil ou tortue peinte? », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 1, no. 2, pp. 51-55.
- Mailhot, José, 1983
 « À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 13, no. 2, pp.84-100.
- Mailhot, José, 1985
 « La mobilité territoriale chez les Montagnais-Naskapis du Labrador », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 15, no. 3, pp. 3-11.
- Mailhot, José, 1993
Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshite. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Coll. Signes des Amériques 9, 184 pages.
- Makarius, Raoul et Laura, 1973
 « Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss », *Structuralisme ou Ethnologie*, Éditions anthropos.
- Marc-Lipiansky, Mireille, 1973
Le structuralisme de Lévi-Strauss. Payot, Paris, 347 pages.
- Martijn, Charles A, 1979
 « Archeological research in Quebec : an historical overview », *Man in the Northeast*, number 18, fall 1979, pp. 3-13.

- Martijn, Charles A. (Dir.), 1986
« Les Micmacs et la mer », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal.
- Martin, Calvin, 1978
Keepers of the game. University of California Press, Berkeley . Los Angeles .
London, 226 pages.
- Masson, L. R., 1890
Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest, Québec.
- Mathieu, Jacques (Dir.), 1991
Les dynamismes de la recherche au Québec. Les Presses de l'Université Laval,
Sainte-Foy.
- McKenzie, James, 1890
« The King's Posts (1808) », as quoted in L. R. Masson, *Les Bourgeois de la
Compagnie du Nord-ouest*, Québec.
- McLuhan, M., 1970
Pour mieux comprendre les média. Édition H.M.H., Montréal.
- McNulty, Gerry E., 1987
« L'arc-en-ciel : mon Dieu, mon collet ou mes jambières? », *Recherches
amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 17, no. 4, pp. 86-90.
- Mead, Margaret, 1971
L'anthropologie comme Science Humaine. Payot, Paris, 270 pages.
- Melançon, Claude, 1967
Légendes indiennes du Canada. Éditions du Jour, Montréal, 160 pages.
- Moreau, Jean-François, 1980
« Réflexions sur les chasseurs-cueilleurs. Les Montagnais décrits par Le Jeune
en 1634 », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 10, nos. 1-2,
pp. 40-49.
- Moreau, Jean-François, 1986
« Compte rendu de *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique
du Nord-Est, 1600-1664*. Denys Delâge. Montréal : Boréal Express, 1985 », in
Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Vol. 16, no. 4, pp. 112-
114.
- Moreau, Jean-François, 1991
« Objets amérindiens et européens au Saguenay-Lac-Saint-Jean. La portée des
transferts culturels en forêt boréal », in *L'Archéologie et la rencontre de deux
mondes : Présence européenne sur des sites amérindiens*, edited by M. Fortin,
Musée de la civilisation, Québec, pp. 103-132.
- Moreau, Jean-François, 1994a
« Archéologie amérindienne au Québec : 1979-1994 », *Archéologiques*, Québec,
A. A. Q., no. 8, pp. 68-72.

- Moreau, Jean-François, 1994b
 « La Chasse-Gardée des Kakouchaks : regards anthropologiques », *Saguenayensia*, Chicoutimi, Octobre-Décembre, Vol. 36, no. 4, pp. 43-47.
- Moreau, Jean-François, 1995
 « The eastern subarctic : Assessing the transition from the middle to late woodland periods », *Northeast Anthropology*, No. 49.
- Moreau, Jean-François, 1996
 « Archéologies et régions », in Marc-Urbain Proulx (dir.), *Le Phénomène régional au Québec*, Les Presses de l'université du Québec, pp. 77-92.
- Moreau, Jean-François, 1998
 « La question de l'interculturalité en archéologie : l'exemple d'une région du Subarctique oriental », in *Material History Review/Revue d'histoire de la culture matérielle*, Printemps, Vol. 47, pp. 33-45.
- Moreau, Jean-François et Érik Langevin, 1991
 « Les premières occupations de la Grande-Décharge du Piekouagami », *Saguenayensia*, Chicoutimi, Vol. 33, no. 4, pp. 7-14.
- Moreau, Jean-François et Érik Langevin, 1992-1993
 « Premières manifestations européennes en pays amérindien : Le cas de la frange méridionale du Subarctique oriental », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 22, no. 4, pp. 37-47.
- Moreau, Jean-François, Érik Langevin et L. Verreault, 1991
 « Assessment of the Ceramic Evidence for Woodland-Period Cultures in the Lac Saint-Jean Area, Eastern Quebec », *Man in the Northeast*, 41, pp. 33-64.
- Moreau, Jean-François et R.G.V. Hancock, 1999
 « Faces of European copper alloy cauldrons from Québec and Ontario "contact" sites », in *Metals in Antiquity*, Young, Suzanne M.M., Pollard, A. Mark, Budd, Paul & Ixer, Robert A. (dir.), Oxford, Archaeopress, BAR International Series 792, pp. 326-340.
- Morgan, L. H., 1966
 « Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (1871) ». Oosterhout (Pays-Bas) : *Anthropological Publications*.
- Moussette, Marcel, 1971
 « La dichotomie tce' mentu et metci' mentu' d'après quelques documents anciens », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 1, no. 2, p. 45.
- Moussette, Marcel, 1973
 « La pêche au filet maillant chez les Indiens de l'est du Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 3, nos. 3-4, pp. 41-67.
- Moussette, Marcel, 1975
 « Le chauffage domestique chez les Amérindiens de l'Est du Canada du XVI^e au XVII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 5, nos. 4-5, pp. 4-20.

- Nicolas, Louis. (env. 1677), 1996
 « *Traité des animaux à quatre pieds terrestres et amphibies, qui se trouvent dans les Indes occidentales, ou Amérique septentrionale (extraits) et Histoire naturelle des Indes occidentales (extraits)* », in Document d'archives, *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Automne, Vol. 26, no. 2, pp. 11-26.
- Noël, Christiane et Marie-Diane Siméon (Collaboration), 1997
La culture traditionnelle des Montagnais de Mashteuiatsh. Septentrion, Québec, 157 pages.
- Noël, Michel, 1979
Art décoratif et vestimentaire des Amérindiens du Québec, XVI^e et XVII^e siècles. Leméac, Ottawa, 194 pages.
- Normandin, Joseph, 1732
Journal du voyage que Joseph Normandin a fait dans le domaine du Roy en Canada depuis le poste de Chicoutimi jusqu'aux limites de la hauteur des terres en 1732. Dossier 58, Archives Nationales du Québec à Chicoutimi, Chicoutimi. (Re transcription de J.-H. Fortin).
- Ouellet, Réal (Dir.), 1993
Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune. Septentrion/CÉLAT, Québec, 137 pages.
- Panneton, Philippe (Ringuet), 1971
Trente arpents. Éditions Fides, Montréal, Collection Bibliothèque Canadienne-Française.
- Parent, Michel, Jean-Marie Dubois, Pierre Bail, Armand Larocque et Gérard Larocque, 1985
 « *Paléogéographie du Québec méridional entre 12 500 et 8 000 ans BP* », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 15, nos. 1-2, pp. 17-37.
- Parent, Raynald, 1978
 « *Inventaire des nations amérindiennes au début du XVII^e siècle* », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 7, nos. 3-4, pp. 5-19.
- Peelman, Achiel, 1992
Le Christ est amérindien. Novalis, Ottawa, 346 pages.
- Perrot, Nicolas, 1973
Mémoire sur les moeurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale. Éd. établie par R.P.J. Tailhan, Éditions Élysée, Montréal, (1^{re} édition 1864).
- Petitot, Émile, 1967
Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest. Les littératures populaires de toutes les nations. G.-P. Maisonneuve & Larose, Éditeurs, Paris, Tome XXIII, 519 pages.
- Piérard, Jean, M. Côté et L. Pinel, 1987
 « *Le chien de l'occupation archaïque du site Cadieux (BhFn-7)* », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 17, nos. 1-2, pp. 47-61.

- Polanyi, Karl, 1944
The Great Transformation. New York, Farrar and Rinehart.
- Polanyi, Karl, 1957
« The Economy as Instituted Process », *In Polanyi, Arensberg, and Pearson*, 243-70.
- Polanyi, Karl, 1966
Dahomey and the Slave : An Analysis of an Archaic Economy. Seattle, University of Washington Press.
- Potvin, Damase, 1918
L'Appel de la terre. Roman de moeurs saguenayennes. Préface de Léon Lorrain, Québec, "l'Événement", 1919, vi, 186 pages. [Parut d'abord dans *la Vie canadienne*, vol. 1, nos. 9-19 (5 septembre-14 novembre 1918)].
- Potvin, Damase, 1925
Le Français. Roman paysan du "pays de Québec". Éditions Édouard Garand, Montréal, x, 346 pages.
- Potvin, Damase, 1945
Thomas. Le dernier des coureurs de bois. Les éditions Gameau, Québec, 272 pages.
- Pouyez, Christian et Yolande Lavoie, 1983
Les Saguenayens. Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- Prideaux, Tom et les Rédacteurs des Collections TIME-LIFE, 1971
Delacroix et son temps, 1798-1863. TIME-LIFE International, Nederland, B.V., 196 pages.
- Proulx, Jean-René, 1988
« Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais : documents tirés de *Mémoire battante* d'Arthur Lamothe », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 18, nos. 2-3, pp. 51-59.
- Provencher, Paul, 1969
Manuel pratique du trappeur québécois. Paul Provencher et Sports/Famille, Éditions Joliette Itée., Québec, 183 pages.
- Provencher, Paul, 1974
Provencher. Le dernier des coureurs de bois. Les Éditions de l'Homme, Montréal, 287 pages.
- Radin, Paul, 1953
Histoire de la civilisation indienne. Payot, Paris, 308 pages.
- Ratelle, Maurice, 1987
Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours. Ministère de l'Énergie et des ressources, 3 vol.
- Ratelle, Maurice, 1993
« La localisation des Algonquins de 1536 à 1650 », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 23, nos. 2-3, pp. 25-38.

- Redfield, R., Linton, R., et M. J. Herskovits, 1936
« Memorandum on the study of acculturation », in *Amer. Anthropol.*, no. 38.
- Richard, M., 1977
Le Chant de Hiawatha. Légende Indienne. Éditions d'Art H. Piazza, Alfortville, 200 pages.
- Richard, Pierre J. H., 1985
« Couvert végétal et paléoenvironnements du Québec entre 12 000 et 8 000 ans : l'habitabilité dans un milieu changeant », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 15, nos. 1-2, pp. 39-56.
- Rivard, Adjutor, 1918
Chez nos gens. L'Action Sociale, Québec.
- Rivière, Claude, 1997
Socio-anthropologie des religions. Sociologie Coursus, Armand Colin/Masson, Paris, 189 pages.
- Rochette, Edgar, 1926
Notes sur la Côte Nord du Bas St. Laurent et le Labrador Canadien. Québec.
- Rousseau, Madeleine et Jacques, 1947
« Le dualisme religieux... », *Annales de l'ACFAS*, 13, pp. 118-119.
- Rousseau, Jacques et Madeleine, 1952
« Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale », *Les Cahiers des Dix*, no. 17.
- Ryan, W. F., 1966
The clergy and economic growth in Quebec (1896-1914), P.U.L., Québec.
- Sagard, Gabriel, 1969
Le grand voyage au pays des Hurons. La découverte du Canada. Tome 3, Présenté et annoté par Jean Dumont, Les amis de l'histoire, Montréal, 226 pages.
- Sagard, Gabriel, 1990
Le grand voyage du pays des Hurons. Bibliothèque québécoise, 383 pages.
- Sahlins, Marshall, 1976
Âge de pierre, Âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives (1972). Gallimard, Paris, 409 pages.
- Sahlins, Marshall, 1980
Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle (1976). Gallimard, Paris.
- Saladin d'Anglure, Bernard, 1975
« Recherches sur le symbolisme inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 3, pp. 62-64.
- Saladin d'Anglure, Bernard, 1977
« Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central (Canada) », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 1, no. 3, pp. 79-98.

- Saladin d'Anglure, Bernard, 1978
 « La mythologie des Inuit de l'Arctique central nord-américain », in *Dictionnaire des mythologies et des religions polythéistes*, Flammarion, Paris.
- Saussure, F. de, 1972
Cours de linguistique générale (1915). Payot, Paris.
- Savard, Félix-Antoine, 1978
Menaud Maître-Draveur. Éditions Fides, Montréal, Collection Bibliothèque Canadienne-Française, 214 pages.
- Savard, Michel, 1989
Pour que demain soit. Une région fait le point sur son environnement. Éditions JCL inc., Québec, 331 pages.
- Savard, Rémi, 1969
 « L'hôte maladroit, essai d'analyse d'un conte montagnais », *Interprétation*, 3, 4 : 5-52.
- Savard, Rémi, 1970
 « La déesse sous-marine des Eskimos : 1331-1355 », in *Echanges et Communications*. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, The Hague : Mouton, Paris.
- Savard, Rémi, 1971
Carcajou et le sens du monde. Québec, Série cultures amérindiennes, Ministère des Affaires culturelles, 141 pages.
- Savard, Rémi, 1972
 « Note sur le mythe Ayasew à partir d'une version montagnaise », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 2, no. 1, pp. 3-16.
- Savard, Rémi, 1973
 « Structure du récit : l'enfant couvert de poux », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 5, nos. 1-2, pp. 13-37.
- Savard, Rémi, 1977a
Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui. Montréal, L'Hexagone/Pari Pris, Montréal.
- Savard, Rémi, 1977b
 « Mythes et cosmologie des Indiens Montagnais : résultats préliminaires » : 50-76 in W. Cowan (ed.). *Actes du huitième congrès des algonquinistes*. Ottawa, Carleton University.
- Savard, Rémi, 1977c
 « Mythologie et calendrier. Note de recherche », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 1, no. 3, pp. 131-135.
- Savard, Rémi, 1979
Contes indiens de la basse côte nord du Saint-Laurent. Collection Mercure, dossier no. 51, Musées nationaux du Canada, Ottawa.

- Savard, Rémi, 1980
« Le sol américain : propriété ou Terre-Mère », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 4, no. 3, pp. 29-44.
- Savard, Rémi, 1985
La Voix des autres. L'Hexagone, Montréal, Coll. Positions anthropologiques, 344 pages.
- Savard, Rémi, 1996
L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France. L'Hexagone, Montréal.
- Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 1985
La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique. Éditions d'en bas, Suisse, 223 pages.
- Sebag, L., 1964
Marxisme et structuralisme. Payot, Paris, 264 pages.
- Séguin, Normand, 1976
« L'économie agro-forestière : genèse du développement au Saguenay au 19^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, mars, Vol. 29, no. 4, pp. 559-565.
- Séguin, Normand, 1977
La conquête du sol au 19^e siècle. Boréal Express, Sillery.
- Service, E. R., 1966
The Hunters. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Silvy, Antoine, 1974
Dictionnaire Montagnais-Français (1678-1684). Transcription par Lorenzo Angers, David E. Cooter et Gérard E. McNulty, Les Presses de l'Université du Québec, Québec, 161 pages.
- Simard, Benjamin R., 1977
Expédition Caribou. Éditions Michel Quintin, Collection Grande Nature, Québec, 182 pages.
- Simard, Benjamin R., 1979
« Élément du comportement du caribou du Nord québécois », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 9, nos. 1-2, pp. 28-36.
- Simard, Jean-Jacques, André Veilleux et Daniel Castonguay, 1980
Du Royaume du Saguenay à la Pointe-Bleue : Monographie de la population autochtone du Saguenay—Lac-St-Jean. Laboratoire de recherches sociologiques, Université Laval, Sainte-Foy.
- Simard, Jean-Paul, 1968
Incursion documentaire dans le Domaine du Roi, 1780-1830. CÉRSH, Chicoutimi.

- Simard, Jean-Paul, 1976
 « Le meeting de M8chau 8raganich », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 6, no. 2, pp. 2-16.
- Simard, Jean-Paul, 1983
 « Les Amérindiens du Saguenay avant la colonisation blanche », C. Pouyez et Y. Lavoie (dir.), *Les Saguenayens. Introduction à l'histoire des populations du Saguenay du XVI^e au XX^e siècles*, (Sillery, Presses de l'Université du Québec): 67-94.
- Simard, Robert, 1971a
 « La mission d'Onistagan : l'activité et la fin », *Saguenayensia*, Chicoutimi, Vol. 13, no. 3, pp. 69-73.
- Simard, Robert, 1971b
 « La mission d'Onistagan : la fondation », *Saguenayensia*, Chicoutimi, Vol. 13, no. 2, pp. 51-54.
- Simonis, Yvan, 1973
 « L'analyse structurale, commentaire épistémologique », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 3, nos. 3-4, pp. 77-81.
- Simonis, Yvan, 1977a
 « Grand-mère, sa fille et ses petits-fils : mythes d'origine iroquois », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 1, no. 3, pp. 63-78.
- Simonis, Yvan, 1977b
 « Le cannibalisme des iroquois : comportement social, environnements, structures de l'esprit », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 1, no. 2, pp. 107-122.
- Simonis, Yvan, 1991
 « Comptes rendus », *Anthropologie et Sociétés*, La rencontre des deux mondes, Vol. 15, no. 1, p. 145.
- Sioui, Georges Émery, 1989
Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale. Les Presses de l'université Laval, Québec, 154 pages.
- Sioui, Georges Émery, 1994
Les Wendats. Une civilisation méconnue. Presses de L'Université Laval, Québec.
- Snow, Dean R., 1992-1993
 « Débat : L'augmentation de la population chez les groupes iroquoiens et les conséquences sur l'étude de leurs origines », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 22, no. 4, pp. 5-36.
- Sorman, Guy, 1989
Les Vrais Penseurs de notre temps. Fayard, Paris, 445 pages.

- Speck, Frank G., 1914
Thème décoratif de la double courbe dans l'art des Algonquins du Nord-Est. Ottawa, ministère des Mines, Commission géologique du Canada, mémoire 42.
- Speck, Frank G., 1915a
Myths and Folk-lore of Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa. Geological Survey, Memoir 70, Département of mines, Canada, 87 pages.
- Speck, Frank G., 1915b
 « Thème décoratif de la Double Courbe dans l'Art des Algonquins du Nord-Est », *Commission géologique*, Ministère des Mines, Ottawa, No. 1 de la Série Anthropologique, Mémoire 42, 21 pages.
- Speck, Frank G., 1927
 « Family Hunting territories of the Lake St-John Montagnais and neighboring Bands », *Anthropos*, 22 : 287-403.
- Speck, Frank G., 1935
Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman, University of Oklahoma Press, 257 pages.
- Speck, Frank G., 1953
 « Mammoth or Stuffed-Legged Bear », *American Anthropologist*, Vol. 37, pp. 159-163.
- Sperber, D., 1968
Le structuralisme en anthropologie. Seuil, Paris.
- Sperber, D., 1982
Le savoir des anthropologues. Trois essais. Hermann, Paris.
- Strong, W. D., 1934
 « North American Indian Traditions suggesting a knowledge of the Mammoth », *American Anthropologist*, Vol. 36, pp. 81-84.
- Tanner, Adrian, 1973
 « Decision and Cognition : A Restudy of Naskapi Divination », (Paper delivered at the *Annual Meeting of the Northeast Anthropological Association*, Burlington, Vermont, April 27-29, 1973), pp. 11-13; Tanner, "Bringing Home Animals", pp. 212-219, 234-237, 240-241, 61-62, 78, 82-83.
- Tanner, Adrian, 1979
Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. Memorial, University of Newfoundland, St John.
- Tassé, Gilles, 1992-1993
 « Les noms des amérindiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Hiver, Vol. 22, no. 4, pp. 67-69.
- Testart, Alain, 1979
 « Pourquoi les sociétés de chasseurs-cueilleurs sont-elles des sociétés sans classes? », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 3, no. 1, pp. 181-189.

- Testart, A., 1982
Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités. Mémoire de la société d'ethnographie XXVI, Société d'ethnographie, Paris.
- Testart, A., 1985
Le communisme primitif, I, Économie et idéologie. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Thérien, Gilles (Dir.), 1995
Figures de l'Indien. Éditions Typo, Québec, 391 pages.
- Thwaites, R. G., 1896-1901
The Jesuit Relations and Allied Documents. 73 vols., Burrows Brothers, Cleveland.
- Tooker, Elisabeth, 1964
An ethnography of the Huron Indians, 1615-1649. Bureau of American Ethnology, Bulletin no 190, Washington D.C.
- Tooker, Élisabeth, 1987
Ethnographie des Hurons, 1615-1649. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, 215 pages.
- Tremblay, Roland, 1995
 « L'île aux Corneilles : deux occupations du Sylvicole supérieur entre la province de Canada et le Saguenay », *Paléo-Québec*, no. 23, Archéologies québécoises, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, mai, pp. 271-306.
- Tremblay, Victor (Mgr.), 1968
Histoire du Saguenay, depuis les origines jusqu'à 1870. 1ère édition : 1938. Édition nouvelle : (Chicoutimi, La Librairie Régionale Inc.), 465 pages. (Publications de la Société historique du Saguenay, no. 21).
- Tremblay, Victor (Mgr.), 1979
La tragédie du lac Saint-Jean. Publication de la Société Historique du Saguenay, Éditions Science Moderne, Chicoutimi, no. 36.
- Trigger, Bruce G., 1981
 « Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et autochtones en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, Vol. 11, no. 3, pp. 199-204.*
- Trigger, Bruce G., 1990
Les Indiens, la fourrure, et les Blancs. Boréal/Seuil, Paris, 542 pages.
- Trigger, Bruce G., 1991
Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron. Libre expression, Montréal.
- Trigger, B. Y., 1976
The children of Aataentsic, A History of the Huron People to 1660. McGill Queen's University Press, Montréal.

- Trigger, B. Y., 1985
Natives and Newcomers, Canada's "Heroic age" Reconsidered. McGill Queen's University Press, Montréal.
- Trudel, Marcel, 1963
Histoire de la Nouvelle-France. Les vaines tentatives 1524-1603. Fides, Montréal et Paris.
- Trudel, Marcel, 1966
Histoire de la Nouvelle-France. Le comptoir 1604-1637. Fides, Montréal et Paris.
- Trudel, Marcel, 1973a
La population du Canada en 1663. Fides, Montréal.
- Trudel, Marcel, 1973b
 « Les obligations des censitaires à l'époque des Cent-Associés », *RHAF*, juin, Vol. 27, no, 1, pp. 3-41.
- Trudel, Pierre, 1986
 « Les Indiens ont-ils peur des Iroquois? Réflexion sur la xénophobie chez les Algonquiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 16, no. 4, pp. 91-98.
- Trudel, Pierre, 1991
 « Les Mohawks ont-ils découvert Jacques Cartier? », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Printemps, Vol. 21, nos. 1-2, pp. 53-58.
- Trudel, Pierre, 1996
 « Des québécois menacés de disparaître font disparaître des Atikamekw et des Montagnais... », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Automne, Vol. 26, no. 2, pp. 82-83.
- Turgeon, Laurier, 1982
 « Pêcheurs basques et Indiens des côtes du Saint-Laurent au XVI^e siècle : Perspectives de recherches », *Revue interdisciplinaire des études canadiennes en France*, France, 13 (2), pp. 9-14.
- Turgeon, Laurier, 1985
 « La traite française dans le Saint-Laurent au XVI^e siècle », *Saguenayensia*, Vol. 27, no. 4, pp. 190-192.
- Turgeon, Laurier, 1986
 « Pour redécouvrir notre 16^e siècle : Les pêches à Terre-Neuve d'après les archives notariales de Bordeaux », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 39 (4), pp. 523-549.
- Turgeon, Laurier, 1994
 « Vers une chronologie des occupations basques du Saint-Laurent du XVI^e au XVIII^e siècle : Un retour à l'histoire », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Automne, Vol. 24, no. 3, pp. 3-15.

- Turner, Lucien M., 1979
Inuit et Nénénot de l'Ungava. Collection Indiens et Esquimaux du Québec, Vol. 1, Desclez/Éditeur, Montréal, 215 pages.
- Turner, Terence, 1980
 « Le dénicheur d'oiseaux en contexte », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 4, no. 3, pp. 85-115.
- Tylor, Edward B., 1964
Recherches into the Early history of Mankind. The University of Chicago Press, Chicago, 295 pages.
- Van Gennep, Arnold, 1946-1958
Manuel de folklore français contemporain. Paris, 9 vol.
- Veilleux, André, 1982
Pointe-Bleue : Histoire d'une réduction. Département de sociologie, Université Laval, Sainte-Foy.
- Viau, Roland, 1997
Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne. Boréal, Québec, 318 pages.
- Viez, Jean (pseudonyme), 1939-1940
 « Récit d'un "ancien" : Légende de l'Île aux Couleuvres », *Guide de commerce, Chicoutimi - Lac-Saint-Jean - Roberval*, les Éditions Coudé, Chicoutimi, annuaire 1939-1940, pp. 12-14.
- Vinay, Jean-Paul, 1992
Carnets de notes montagnais-naskapi, 1947-1992. Éditions Laplante-Agnew, Sidney.
- Vincent, Sylvie, 1973
 « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de Mista.pe.w », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 3, nos. 1-2,
- Vincent, Sylvie, 1976
 « Les bonnes et les mauvaises alliances », *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, Vol. 6, no. 1, pp. 22-35.
- Vincent, Sylvie (Collectif), 1978
Récits de la terre montagnaise. Édités par Sylvie Vincent, 269 pages.
- Mailhot, José et Sylvie Vincent, 1979
La situation des Montagnais du Saguenay—Lac-St-Jean et de la Haute Côte-Nord au milieu du XIX^e siècle. Village-des-Hurons, Conseil Atikamek-Montagnais.
- Wachtel, N., 1974
La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570. Gallimard NRF, Paris, Coll. Bibliothèque des Histoires, 395 pages.

Wallot, Jean-Pierre, 1973

Un Québec qui bougeait. Trame socio-politique au tournant du XIX^e siècle. Les éditions du Boréal Express, Québec, 345 pages.

Warner, W. Lloyd, 1964

A Black Civilisation. (Harper "Torchback" from the edition of 1958; New York, Harper & Row. 1^{re} édition 1937).

Woodburn, J., 1980

« Hunters and gatherers today and reconstruction of the past » in E. Gellner (éd.), *Soviet and Western Anthropology*, Columbia, New York, pp. 95-117.

Woodburn, J., 1982

« Egalitarian Societies », *Man*, 17, 3, pp. 431-451.

Wright, J. V., 1972

« The Shield Archaic », *Publications d'archéologie*, Musée National de l'Homme, Ottawa, No. 3, 157 pages.

Wright, J. V., 1980

La préhistoire du Québec. Musée national de l'homme, Fides, Montréal.

Wright, J. V., 1981

« Prehistory of the Canadian Shield », *Handbook of North American Indian*, vol. 6, *Subarctic*, June Helm ed., Smithsonian institution, Washington, pp. 86-96.

— (Anonyme), 1997

« Les pouvoirs de la tente tremblante », *Piekuakami Ilnutsh*, Mashteuiatsh., Vol. 5, no. 2, 21 avril.

— (Bibliothèque St-Jean-Baptiste), 1945

La Vocation de la race française en Amérique du Nord. Le Comité Permanent de la Survivance Française en Amérique, Québec, 199 pages.

— 1972

Relations des Jésuites, Éditions du Jour, Montréal, 6 volumes.

— 1994

Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale. Pierre Berthiaume, éd., Presses de l'Université de Montréal, 2 vol.

Références

- 1966 *Dictionnaire biographique du Canada. Édition du centenaire, Les Presses de l'Université Laval, Volume premier de l'an 1000 à 1700.*
- 1983 *La grande aventure des Indiens d'Amérique du Nord. Sélection du Reader's Digest, Paris-Bruxelle-Montréal-Zurich, 415 pages.*
- 1942 *L'encyclopédie de la Jeunesse. Société Grolier Limitée, Montréal, Tome 10, pp. 3559-3954.*