Rémi SAVARD

Anthropologue, professeur retraité de l'enseignement, Université de Montréal

(1977)

Le rire précolombien

Dans le Québec d'aujourd'hui

Un document produit en version numérique par Diane Brunet, bénévole,
Diane Brunet, bénévole, guide, Musée de La Pulperie, Chicoutimi
Courriel: Brunet_diane@hotmail.com

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par [Diane Brunet](#), bénévole, guide, Musée de La Pulperie, Chicoutimi à partir de :

Rémi Savard

Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui.

Montréal : Les Éditions L'Hexagone-Parti-Pris, 1977, 157 pp.

M Rémi Savard, anthropologue, retraité de l'enseignement de l'Université de Montréal, nous a accordé le 15 novembre 2005 son autorisation de diffuser électroniquement toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel : legersavard@sympatico.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 29 juillet 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

Rémi Savard

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui.

Montréal : Les Éditions L'Hexagone-Parti-Pris, 1977, 157 pp.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Prologue](#)

[Table des cartes](#)

[Liste des photographies](#)

[Liste des tableaux](#)

[Première Partie.](#) *Carnet de voyage*

[Deuxième Partie.](#) *D'Hier à Demain*

- 2.1. [L'aménagement d'un espace villageois](#)
- 2.2. [Le peuplement indien de l'est québécois](#)
- 2.3. [Le destin des populations indiennes](#)
- 2.4. [La tentative de déménagement](#)
- 2.5. [La construction des maisons](#)

[Troisième Partie](#) *Le rire-exorcisme*

- 3.1. [Tradition humoristique classique](#)
 - 3.1.1. [Qu'est-ce qu'un mythe ?](#)
 - 3.1.2. [Carcajou, héros comique](#)
- 3.2. [Le mythe de Kamikwakushit](#)
 - 3.2.1. [Le conteur](#)
 - 3.2.2. [Le texte du mythe](#)
 - 3.2.3. [L'analyse](#)
 - 3.2.3.1. [Organisation générale du mythe](#)
 - 3.2.3.2. [Les mariages inter-ethniques](#)
 - 3.2.3.3. [Miracle agricole et miracle maritime](#)
 - 3.2.3.4. [Le héros et les femmes](#)
 - 3.2.3.5. [Le héros et les deux petits Blancs](#)

[Épilogue...](#) *et l'anthropologue*

[Ouvrages cités](#)

Table des cartes

[Retour à la table des matières](#)

1. [Lieux mentionnés dans l'ouvrage](#)
2. [Position relative des villages indien et blanc à Saint-Augustin](#)
3. [Disposition des tentes en Octobre 1970](#)
4. [Disposition des tentes au début de l'été 1971](#)
5. [Disposition et déplacement des tentes en février et mars 1971](#)
6. [Bandes montagnais-naskapi du Québec-Labrador durant les années 1920](#)
7. [Distribution des Indiens de Saint-Augustin dans les maisons \(été 1972\)](#)
8. [Circuit matrimonial suivi par Harry Grégoire et son fils Thomas](#)

Liste des photographies

[Retour à la table des matières](#)

Sauf contre-indication dans les légendes, toutes les photos de ce livre sont de l'auteur.

Photo 1 (p. 133)	Le "Fort Mingan", le cargo de l'Agence maritime du Québec
Photo 2 (p. 134)	Offrandes animales respectueusement hissées aux branches des arbres...
Photo 3 (p. 135)	"Tu mangeras mieux quand les cours seront terminés !"
Photo 4 (p. 136)	Vers le nord-ouest à travers lacs et portages, à la poursuite des troupeaux de caribous
Photo 5 (p. 137)	Cent soixante kilomètres en auto-neige sur la Saint-Augustin gelée
Photo 6 (p. 138)	Attachante petite communauté encore pour peu de temps dressée sur la pointe de ses tentes.
Photo 7 (p. 139)	Treize tentes ... fragile constellation de toile blanche ...
Photo 8 (p. 140)	Dernier hiver sous la tente
Photo 9 (p. 141)	Photo prise par Alexis Joveneau en août 1961, à Saint-Augustin, au moment du déménagement des Indiens vers La Romaine.
Photo 10 (p. 142)	Photo prise par Alexis Joveneau en avril 1963, à La Romaine, au moment du départ des Indiens vers Saint-Augustin.
Photo 11 (p. 143)	"le ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus moqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais" (Lejeune, P., 1634 : 30)
Photo 12 (p. 144)	Les Indiens ont toujours combattu par le ridicule ce qui leur paraissait menacer le plus leur existence.
Photo 13 (p. 145)	"Ce que la mythologie américaine s'est plutôt employée à propager, c'est cette image d'un peau-rouge grognon au faciès de granit" (Deloria, jr. V., 1969 : 30)

- [Photo 14](#) (p. 146) Ces grands éclats de rire forgés au cœur des Amériques.
- [Photo 15](#) (p. 146) Ce stéréotype de l'Indien au visage dépressif ? !
- [Photo 16](#) (p. 147) Henri, deux ans, assis sur le genoux de son père, croit tenir le gouvernail.
- [Photo 17](#) (p. 147) L'immobilisme, l'école, l'écriture et la sécurité sociale ...
- [Photo 18](#) (p. 148) Mais ce soir la parole libre du Vieux Pien Peters, le conteur de son groupe, résonne dans la nuit

Table des tableaux

[Retour à la table des matières](#)

- [Tableau 1.](#) Composition des groupes d'hiver à St-Augustin en février et mars 1971
- [Tableau 2.](#) Maintien du régime matrimonial après la construction des maisons en 1971
- [Tableau 3.](#) Composition d'un groupe de chasse de Michikamau à la fin du XIXe siècle (Leacock, E. 1955 : 40 et communication personnelle du 7 avril 1975)
- [Tableau 4.](#) Tentative de généalogie partielle du conteur
- [Tableau 5.](#) Les trois unités familiales du récit
- [Tableau 6.](#) Importance relative des rôles masculin et féminin selon l'origine ethnique et l'âge [(+) plus important, (-) = moins important]
- [Tableau 7.](#) Quatre hypothèses de mariages inter-ethniques
- [Tableau 8.](#) Relations du héros avec les femmes
- [Tableau 9.](#) Transformation mythique de l'économie de trappe

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Dans nos écrits, débats, discussions, actions, manifestations, portant sur l'avenir du Québec, nous passons presque sous silence les Indiens et les Inuit. Nous les tenons incroyablement absents de nos projets politiques, les refoulant jusque dans l'arrière-pays de notre conscience collective. Leur présence ne nous devient tolérable, semble-t-il, que dans la mesure où elle renvoie à la préhistoire.

Pourtant, leurs ancêtres ouvrirent ce pays il y a près de 7000 ans, après la fonte du glacier et l'assèchement des terres. Ils sont aujourd'hui quelque trente mille, de l'océan Arctique jusqu'aux bas-fonds de nos cités polluées, de la baie d'Hudson jusqu'aux fjords du Labrador. Ils sont là, parlant toujours leurs langues, malgré leurs noms chrétiens.

Les efforts du peuple québécois pour s'identifier de plus en plus au territoire, le conduiront *inévitablement* à croiser sur sa route l'autochtone contemporain. Des malentendus séculaires devront alors être dissipés.

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

PROLOGUE

[Retour à la table des matières](#)

Le présent ouvrage porte sur un village indien de moins de cent habitants : Saint-Augustin. On le trouve à près de 1500 kilomètres à l'est de Montréal, sur la basse Côte-Nord du Saint-Laurent. De la douzaine de villages présentement habités par les Montagnais, c'est le moins peuplé.

Si les trois parties composant cet ouvrage sont de dimensions aussi inégales, cela tient à une démarche visant à passer progressivement du discours de l'*observateur* à celui de l'*observé*. On verra plus loin comment cette démarche me fut en quelque sorte imposée par les gens de Saint-Augustin. Elle renvoie également à ce qui s'est passé en anthropologie au cours des dernières décennies : l'*objet* d'antan est en voie de devenir un *sujet parlant*, dont le discours ne le cède au nôtre ni en rigueur ni en cohérence, mais qui se fonde sur des critères tout simplement différents. Un tel transfert ne va pas de soi et c'est peut-être surtout l'incapacité de l'accomplir qui a si longtemps enfermé la science sociale dans la dichotomie *primitif* - *civilisé*. Il exige l'utilisation de toutes les ressources de notre propre tradition de pensée, pour rendre celle-ci capable de se dilater au point de pouvoir saisir les échos d'un message issu d'une autre.

Le hasard a voulu que mes premiers contacts avec ce groupe aient lieu alors que le mien vivait sa première crise politique majeure : terrorisme, répression, électoralisme. Cette crise ayant forcé le système socio-économique canadien à se révéler au grand jour dans toute sa splendeur coercitive, je crois que loin de

m'embuer la vue, elle a projeté sur le destin historique de ceux avec lesquels je me trouvais alors une lumière particulièrement vive. Attentif dans toute la mesure du possible à ce qui se déroulait *en haut* du fleuve, j'ai pu *en bas* vérifier encore une fois la justesse de ce que l'un de nos professeurs de sciences sociales s'acharnait à nous faire comprendre, à savoir que l'objectivité avec laquelle tant d'autres nous cassaient les oreilles n'est jamais le contraire de la subjectivité. La première partie du présent ouvrage, la plus courte, fait donc écho au contexte politique qui existait au moment où je m'approchais des gens de Saint-Augustin. De larges extraits de ce *Carnet de voyage* ont paru dans un hebdomadaire montréalais (Savard, R. 1974).

La seconde partie (*D'hier à demain*) fait état d'observations un peu plus prolongées et d'une exploration de la littérature consacrée soit à la région soit aux populations indiennes du Québec. Ces réflexions sont centrées sur un événement majeur ayant eu lieu à Saint-Augustin en décembre 1971 : le passage des tentes aux maisons. Au delà du simple changement technologique, un tel événement n'acquiert son véritable sens qu'à la lumière de l'histoire du groupe l'ayant vécu. Et cette histoire est ainsi faite que plus on la remonte, plus on accède à une dynamique sociale débordant de beaucoup le groupe de Saint-Augustin. Les échanges et déplacements d'un groupe à l'autre ont caractérisé l'histoire même récente de ces communautés indiennes exogames. Par ailleurs, les contacts avec les Blancs remontent beaucoup plus loin qu'on ne l'imagine parfois. Quant à l'événement de 1971 à Saint-Augustin, il s'était déjà produit en raison de la même dynamique, à La Romaine 20 ans plus tôt, à Sept-Îles 50 ans plus tôt, etc. Il y a donc peu de temps que la vie des Indiens du Québec a pris cette forme de villages permanents et relativement étanches. C'est pourquoi en préparant un ouvrage comme celui-ci, sans prétendre constituer une histoire des Indiens du Québec, on ne peut s'interdire d'en évoquer les principales lignes de force, tout en regrettant que les historiens ne nous aient pas encore fourni une telle fresque. Ce dossier a déjà fait l'objet d'un article (Savard, R. 1976).

En outre, comme je l'évoquais précédemment, les gens de Saint-Augustin ne sont pas demeurés passifs devant cet étrange voyeur circulant parmi eux et cherchant maladroitement à démêler l'écheveau de leur destin. Je raconte, au début de la troisième partie (*Le rire exorcisme*) comment ils en vinrent rapidement à m'imposer un long propos, qu'il suffira évidemment à certains de qualifier de *mythe*

pour en arriver, croiront-ils, à le mieux disqualifier comme discours. C'est surtout qu'ils auront beaucoup de mal à accepter le diagnostic qu'il porte sur leur propre société. Car, mieux que toutes mes observations antérieures et ultérieures, ce texte dit en clair le difficile destin des Indiens du Québec, qui les a conduits dans ce qu'il faudrait appeler des camps de réfugiés, si la bonne réputation internationale du Canada ne permettait de masquer cette réalité sous l'euphémisme de *réserve*. Parti à la recherche du secret de ce groupe, comme je le raconte en première partie, j'en revenais avec une image de ma propre société. C'est que les gens de Saint-Augustin n'ont d'autres secrets que celui de chercher à résister à cette pression de plus en plus brutale que les miens font peser sur eux depuis un bon moment. Pour se mettre efficacement à l'écoute d'un tel propos issu d'une tradition de pensée si différente de la nôtre, il faut consentir des efforts toujours gigantesques, souvent maladroits, parfois impuissants. Car si la subjectivité et l'objectivité ne constituent pas une alternative, le laxisme ou une certaine spontanéité de mauvais aloi conduisent toujours en ces matières à une paresseuse et navrante réduction de l'autre au moi., Quant à mes amis montagnais, ils sauront pardonner, en recourant à la dose d'humour dont je les sais capables, les gaucheries inhérentes à un effort de ce genre. Pour la traduction de ce texte j'ai pu compter sur la compétence de mon amie José Mailhot, spécialiste de la langue montagnaise. Elle y a travaillé durant de longues heures en compagnie de Joséphine Bacon, dont le montagnais est la langue maternelle. Mais la collaboration de José Mailhot ne s'est pas limitée à cette tâche ardue de traduction. Ensemble, nous avons ébauché un premier commentaire soumis à un groupe de spécialistes de l'analyse de textes, réunis à Paris au printemps de 1974, dans le cadre d'un atelier présidé par le professeur Jean Cuisenier.

N'y a-t-il pas contradiction, sinon indécence, à coiffer du titre *Le Rire...* un ouvrage relatant par ailleurs un des aspects les plus tragiques de la vie de ce peuple ? Le « mythe » auquel aboutit l'enquête se présente cependant comme une œuvre hautement comique, que les Indiens écoutent en riant aux larmes. À ce titre, d'ailleurs, cette œuvre s'inscrit dans une longue tradition de l'esprit, grâce à laquelle les Indiens ont toujours combattu par le ridicule ce qui leur paraissait menacer le plus leur existence. Le Jésuite Lejeune en faisait déjà la remarque à ses supérieurs il y a près de 350 ans : « le ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus mocqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais » (Lejeune,

P. 1634 : 30). Ceux qui ont fréquenté plus récemment les Montagnais savent qu'ils n'ont rien perdu de ce trait. C'est la mauvaise conscience des Blancs, convaincus de la disparition éventuelle des Indiens, qui avait produit ce stéréotype du Peau-Rouge au visage dépressif, écrasé au sommet d'une montagne désertique à contempler son feu mourant. Ne pouvant encore se résoudre à une aussi sombre prédiction, on comprendra les Indiens de continuer à lancer contre elle ces grands éclats de rire forgés au cœur des Amériques, avant même qu'aucun Blanc n'y ait mis le pied. Dans un ouvrage polémique paru en 1969, l'Indien américain Vine Deloria déplorait entre autres choses que l'humour indien n'ait jamais retenu l'attention des observateurs. « La déception des Indiens a toujours été grande, écrivait-il alors, de constater que les spécialistes des cultures indiennes n'ont jamais fait état du côté humoristique de nos modes de vie. Ce que la mythologie américaine s'est plutôt employée à propager, c'est cette image d'un peau rouge grognon au faciès de granit » (Deloria jr., V., 1969 : 146).

Ouvrage d'anthropologie religieuse, recherche en anthropologie économique ou politique, essai sur l'idéologie d'un groupe, analyse de contacts inter-ethniques ? Il y a déjà un bon moment pourtant que ce genre de grille par trop solidaire d'une certaine tradition d'analyse sociale, s'est avérée impuissante à rendre compte, de la vie de tel ou tel groupe humain indien ou autre. Au tout début du siècle, Marcel Mauss avait dénoncé une autre application naïve de cette axiomatique, en tentant de désamorcer la manie des monographies à tiroir. « ... le donné, écrivait-il, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi » (Mauss, M., 1966 : 276). Tout se ramène à une pulsion dont est impuissante à rendre tout à fait compte même la distinction *individu-société* : durer encore. La remarque de Mauss ne permet même pas d'éliminer le contexte dominant-dominé caractérisant tous les rapports entre Indiens et Blancs, pas plus d'ailleurs que le type d'insertion que l'observateur blanc peut avoir dans sa propre société.

La partie historique du présent ouvrage a nécessité la consultation de vieux registres paroissiaux conservés dans les archives des diverses missions de la Côte-Nord, ce qui fut rendu possible grâce à la bienveillance des Oblats Alexis Joveneau (copie du registre de Musquaro), Joseph Blouin (registre de Saint-Augustin), Alfred Proulx et Paul Langlois (copies de divers registres de la Côte-Nord conservées à Lourdes-de-Blanc-Sablon). Une subvention du Conseil des Arts du Canada

a permis de défrayer la recherche. Je suis particulièrement reconnaissant à Alexis Joveneau de m'avoir introduit dans le groupe de Saint-Augustin, de m'avoir initié à son histoire récente et d'avoir suivi avec un intérêt particulier l'élaboration du présent ouvrage. Aux hommes et aux femmes de Saint-Augustin, qui m'ont entraîné prudemment dans les dédales de leur pays, de leur histoire et de leur vision du monde, je transmets mes plus chaleureuses salutations.

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

Première partie

CARNET DE VOYAGE

[Retour à la table des matières](#)

« C'est donc l'intérêt public et général du peuple du Québec qui s'oppose à l'intérêt d'environ deux mille de ses habitants. Nous sommes d'avis que les deux intérêts en présence ne souffrent pas la comparaison, à ce stade des procédures. »

Extrait d'une décision rendue, après deux jours d'audience, par la Cour d'Appel du Québec le 22 novembre 1973, annulant une injonction émise le 15 novembre 1973 par un juge de la Cour Supérieure à la demande des Indiens et des Inuit réclamant l'arrêt des travaux de construction de barrages hydro-électriques sur leur territoire. À cette cour de première instance, les audiences avaient duré sept mois.

**Carte no 1 :
Lieux mentionnés dans l'ouvrage**

[Retour à la table des matières](#)

1. La Romaine	18. Rivière Saguenay	35. Rivière Georges
2. Lourdes-de-Blanc-Sablon	19. Lac Saint-Jean	36. Davis Inlet
3. Sept-Îles	20. Mingan	37. Baie des Chaleurs
4. Rimouski	21. Lac Ashuanipi	38. Rivière Paradise
5. Natashquan	22. Rivière Moisie	39. Trois-Rivières
6. Île d'Anticosti	23. Rivière Hamilton	40. Rivière Coucou-tchou
7. Berthier	24. Détroit de Belle-Isle	41. Rivière Natashquan
8. Terre-Neuve	25. Fjord Hamilton	42. Ottawa
9. Îles de la Madeleine	26. Rivière Saint-Maurice	43. Musquaro
10. Montréal	27. Tadoussac	44. Baie des Saumons
11. Rivière Wachicouté	28. Rivière Manicouagan	45. Kécarpoui
12. Rivière Onamen	29. Havre-Saint-Pierre	46. Saint-Augustin
13. Rivière Saint-Augustin	30. Rivière Saint-Paul (rivière des Eskimos)	47. Rivière Nord-Ouest
14. Schefferville (Petitsikapau)	31. Lachine	48. Harrington
15. Montmagny	32. Rivière Kenamou	49. Tête-à-la-Baleine
16. North West River	33. Mistassini	50. Baie des Moutons
17. Québec	34. Lac Michikamau	51. Mécatina
		52. Rigolet

Le 15 octobre 1970.

Jeudi. Vingt-trois heures. Quai de la Romaine. À quelque 1200 kilomètres au nord-est de Montréal. Basse Côte Nord. Aucune route ne s'y rend encore. Privé de piste d'atterrissage, l'avion doit amerrir. L'hiver, on en remplace les flotteurs par des skis. Depuis le printemps jusqu'au cœur de l'automne, descendant vers Blanc-Sablon où il rebrousse chemin, un cargo mixte y fait escale le jeudi vers minuit. Au retour, le samedi, ayant cette fois mis le cap sur Sept-Îles et Rimouski, c'est vers les vingt heures qu'il aborde à la Romaine. Venant d'en bas, il est alors sans attrait.

Par ce froid jeudi soir d'automne, le quai s'est rempli de petits groupes frileux. Depuis déjà près d'une demi-heure, on aperçoit les lumières du « Fort Mingan », le cargo de l'Agence Maritime du Québec. Il disparaît quelques instants derrière les îles puis, soudain, prenant par surprise une foule pourtant venue l'attendre, la coque rouge et blanc du navire au nom basque émerge de la nuit. Son phare puissant s'allume, explore un moment les abords, fait tout-à-coup revivre d'un éclat irréel les écueils à éviter, pour enfin révéler brutalement à elle-même la foule surprise des curieux.

Groupes compacts d'Indiens çà et là entre les *containers* vides. Quelques jeunesses du village blanc, plus agitées, plus bruyantes. Des camions de marchands se fraient un chemin à travers cette foule. Quelques murmures pour la forme. Un bref coup de sirène signale l'arrêt du bateau. Des câbles lancés, saisis, le navire soudain immobile, rivé au quai. La passerelle jetée dans un fracas métallique ouvre de justesse une brèche dans la foule qui se presse. La bousculade de ceux qui débarquent, embarquent, restent, continuent. Couloirs étroits. Escaliers presque verticaux. Odeurs de mazout. Plancher qui se dérobe.

Quatre femmes indiennes suivies de jeunes enfants, chargées de paquets ficelés : elles arrivent de Natashquan où elles ont cueilli les baies rouges et tentent en silence de s'ouvrir un passage dans la foule bruyante qui monte à l'abordage. Deux

Blancs rasés de près arrivent d'Anticosti, ils étaient allés guider les *messieurs*¹. Un professeur retardataire : ses collègues viennent le chercher pour le conduire à sa roulotte. L'épouse du gérant du magasin revient hiverner. Fête éphémère. Tout ce branle-bas prend fin assez vite. Trop vite, au goût de quelques-uns, soutenus par les vapeurs de l'alcool. Ils s'y accrochent. Un pied sur le bateau, l'autre sur le quai; quelques morceaux de bravoure, histoire de donner des frissons aux jeunes touristes jouant les inquiètes du haut des ponts. Farandoles inutiles. Exagérant leur ivresse, ils rejoignent en titubant l'un ou l'autre des groupes en marche vers le village, dans la nuit d'où ils étaient venus, le temps d'un accostage.

La Romaine : deux communautés. Quelques 500 Indiens sédentarisés depuis moins de 25 ans, à la limite méridionale d'un vaste territoire s'étendant au nord sur plusieurs centaines de kilomètres, là où les monstres d'acier de I.T.T. préparent leur terrifiante coupe à blanc. Puis les descendants de ceux qui, au siècle dernier, quittèrent Berthier, Terre-Neuve, les Îles-de-la-Madeleine, etc., dans l'espoir de trouver ici des jours meilleurs. Ils sont environ 200 : les Guillemette, les Landry, les Marcoux, les Stubbart... Deux groupes vivant côte-à-côte. Indiens nomades en résidence surveillée dans un véritable camp de réfugiés d'une part et, d'autre part, anciens pêcheurs blancs et commerçants de loups-marins et de saumons, dont les barques ne vont désormais sur la mer que par tendresse.

Ce matin encore, le vent soulevait, dans le soleil, le sable du petit cimetière où dorment côte à côte les ancêtres des deux groupes. On mettait en terre le vieux Wilfrid Guillemette, mort en douce sur la mer deux jours plus tôt. Sa barque dérivait sans bruit, vers les dix heures, sous le grand soleil d'un matin d'automne, soleil si éclatant que les yeux ne percevaient les choses qu'en silhouette. Il était immobile, appuyé contre la charge de bois flotté qu'il allait ainsi chaque matin repêcher entre les îles. On avait endimanché le vieux célibataire, avant de l'étendre sans souliers sur des planches recouvertes d'un drap blanc. Dans la petite maison

¹ Sur la côte nord du St-Laurent, les politiciens et les hommes d'affaire furent longtemps les seuls touristes fréquentant des territoires affectés à des clubs sportifs. Les habitants de la côte nomment *messieurs* ces gens retenant de temps à autre leurs services pour les guider vers les endroits giboyeux, leur préparer les repas et voir à leur confort. De tels territoires ainsi réservés portent le nom de clubs : on parlera donc de rivières *clubées*.

de bois, un cierge allumé répandait son odeur de cire chaude. Dehors, devant la mer, les enfants poursuivaient les jeux habituels. Un chien aboyait.

Deux communautés dont les anciens s'étaient jadis associés pour tirer leur subsistance de ce pays, entre lesquelles il y eut jadis des mariages. Désormais arrêtées, enchaînées par l'assistance sociale, elles reçoivent encore dignement les politiciens venant de temps à autre leur promettre un avenir meilleur, leur rappeler aussi leurs obligations électorales. Sinistres visites.

La radio nous apprenait récemment l'enlèvement de l'attaché commercial britannique à Montréal, James Cross, puis celui de Pierre Laporte, membre du Conseil québécois des ministres. Ce dernier n'est pas ici un inconnu. Certains l'ont « guidé » au club de pêche de *Marine Industries*, à l'embouchure de la rivière Wachicouté, à quelques kilomètres seulement à l'ouest du village. « Il m'a assez fait c.... quand je le guidais celui-là, c'est pas moi qui va aller le sortir de là », dira l'un d'eux. De l'autre côté du village, en regardant vers l'est, on aperçoit le drapeau américain flottant à l'entrée de la rivière Onamen : un autre club de pêche pour *messieurs*, ceux de la *Quebec Paper North Shore Co.* Ainsi, sur une distance de 120 kilomètres, 60 à l'est, 60 à l'ouest, sept rivières, toutes « clubées ».

Deux communautés mises sous verrou entre deux rivières et par un même système, auxquelles la mieux intentionnée des administrations, véritable police-secours souriante, porte de temps à autre la portion d'oxygène nécessaire à leur survie. Deux communautés dont les ancêtres s'étaient jadis associés d'eux-mêmes, hors tout programme gouvernemental, pour le saumon, le loup-marin et la morue, désormais coincées entre la belle-famille d'un premier ministre et le drapeau américain, commencent à se lancer l'une l'autre des regards méfiants. Deux communautés attachantes que le système force peu à peu à se détacher l'une de l'autre, leurs petites querelles permettant aux financiers américains et à leurs hommes de main locaux de mieux taquiner la truite et le saumon. Le racisme, distraction voulue d'en haut.

Le quai est déjà vide. Encore amarré, le « Fort Mingan » s'apprête à poursuivre sa route vers *en bas*. Du pont, quand il se cherche un passage à travers les îles rocheuses endormies, je vois disparaître les lumières de la Romaine et j'imagine la foule un peu déçue regagnant lentement ses demeures familières. Déjà le vent froid du large détourne les visages. Les passagers commencent à s'observer. Un

nouveau groupe se forme prudemment. J'en serai jusqu'à Saint-Augustin, à 250 kilomètres à l'est de la Romaine. Il est une heure trente, ce vendredi matin, 16 octobre.

Le navire s'installe confortablement dans sa vitesse de croisière. Les vibrations des machines se font plus régulières. Quelques passagers s'alignent au bar minuscule. Je songe à ma décision subite de quitter La Romaine pour Saint-Augustin. C'était au début de 1967 que j'avais commencé, avec quelques étudiants, à m'intéresser activement aux groupes montagnais. Depuis, on m'avait souvent parlé de celui de Saint-Augustin ; une centaine d'individus, que l'administration avait souhaité regrouper avec leurs cousins de la Romaine. Le déménagement avait même eu lieu. Mais un matin d'hiver on les avait vu reprendre à pied la direction du grand fjord. Quelques-uns avaient préféré demeurer à la Romaine, mais le gros du groupe retournait dresser à nouveau les tentes à l'entrée de cette rivière venant des territoires indiens de l'arrière-pays. La réaction des autorités fédérales, dont relèvent les autochtones du Canada, fut de les considérer comme des Indiens *hors réserve*, une catégorie administrative désignant ordinairement ceux qui quittent la leur pour venir habiter l'une ou l'autre des grandes villes du pays. Ceux-là avaient bien quitté la *réserve*, mais par la porte arrière et pour rentrer chez eux.

Il me tardait de rencontrer ces irréductibles. Un séjour à La Romaine m'avait toutefois paru nécessaire pour me familiariser avec la langue et la culture des Montagnais de la basse Côte-Nord, et surtout pour y rencontrer ceux de Saint-Augustin qui s'y étaient fixés et que leurs compatriotes venaient parfois visiter.

Arrivé à La Romaine en juin, j'avais eu l'idée de gagner Saint-Augustin en début d'automne. Mais au cours de l'été, le chef indien m'invita à me joindre aux chasseurs de La Romaine qui, dès la mi-septembre, devaient regagner l'arrière-pays « pour la fourrure ». Le retour à la mer était prévu pour la Noël. Les femmes et les enfants ne les accompagnent plus lors de ces longues randonnées, à cause de l'école. Il y a quelque vingt ans, tous partaient fin août, pour ne revenir à la mer qu'en mai de l'année suivante. Depuis la sédentarisation, les hommes s'en vont seuls et pour quelques mois seulement. J'acceptai l'invitation, remettant à plus tard mon voyage à Saint-Augustin.

Durant ces mois d'été, alors que je travaillais sur leur très riche littérature orale, on m'a souvent souligné l'incongruité de ma situation. L'été n'était-il pas qu'un entracte éphémère au cœur de l'année ? Chaleur venue d'un autre monde, que les mythes tentent de définir. On ne demeurerait à la mer que quelques semaines. La littérature c'est le pays, le pays c'est *en haut* et *en haut*, c'est l'hiver. Un même terme désigne et l'année et l'hiver. J'ai vite compris qu'à La Romaine, les Indiens ne sont guère chez eux. Il faudra un jour raconter la douloureuse déportation des Montagnais. Hommes de la résine et de l'eau douce, leurs yeux et leur cœur se tournent encore constamment vers le nord.

Le départ des chasseurs était fixé pour la mi-septembre. J'y étais après un bref séjour à Montréal. Mais tout était désormais remis en question. On avait vaguement entendu parler de cours pour adultes. Deux gouvernements et trois ministères y travaillaient déjà. Le gérant du magasin n'aurait pas, comme chaque automne, à faire crédit aux trappeurs avant leur départ. Le pouvoir d'achat viendrait désormais de l'école. Les Indiens s'inquiétaient. Que veut donc encore le grand chef blanc ? Ses désirs sont puissants, la chose est sûrement des plus sérieuses, mais s'il consentait à s'exprimer un peu plus clairement ! Qu'advient-il des territoires si l'on ne s'y rend pas ? Le service de la faune pourrait bien s'aviser de nous les reprendre. Et si nous partions quand même, les Affaires indiennes continueraient-elles à fournir l'huile à chauffage aux femmes et aux enfants demeurés au village ? Questions sans réponse.

Les raquettes ne sont pas lacées, ni les mocassins et les mitaines cousus. Ceux qui m'avaient invité cherchent désormais à m'éviter. La plupart brûlent pourtant du désir de regagner le nord. Mais avec quel crédit ? L'incertitude disparaît avec l'arrivée d'un petit avion, venu à l'improviste se dégorger de quelques fonctionnaires souriants. En l'espace de deux heures, la plupart des adultes sont inscrits aux cours. Les serviettes de cuir se referment et l'avion repart. La survivance est assurée pour un autre hiver.

Dans les yeux de ces hommes assis maladroitement sur les bancs d'une école de fortune, où je les accompagne quelques fois, beaucoup de gêne, une profonde amertume, un chèque dans quinze jours. Quand je rencontre un vieux chasseur entre l'école et le magasin, pendant la *récréation*, par temps clair, sa formule de salutation devient : « Ce que ça doit être beau dans le bois ». Il retourne ensuite en classe pour résoudre d'autres énigmes que le grand chef blanc lui a fait porter par

un jeune professeur venu de Moncton : *le* ou *la* marquise ? demande un cahier d'exercices imprimé à Montréal.

Pourquoi est-il souhaitable que cet homme de quarante ans, travailleur spécialisé de la forêt, Montagnais parlant sa langue correctement, fasse ainsi sa deuxième année ? « Parce que c'est mieux que s'il n'avait que sa première », me répond-on avec agacement. « Et puis, ajoute mon interlocuteur, qui sait... une compagnie pourrait un jour décider de s'implanter ici, comme l'Iron Ore à Sept-Îles, et alors les Indiens seront qualifiés pour y trouver de l'emploi. » Marquise, *un* ou *une* ? On n'en demandait pas tant aux anciens, qui fournissaient le *castor gras d'hiver* aux chapeliers des cours d'Europe, ni à ceux qui indiquèrent aux ingénieurs le tracé du chemin de fer entre Sept-Îles et Schefferville. À Sept-Îles, leurs descendants doivent effectivement produire un certificat de neuvième année pour obtenir un emploi convenable.

Josephis Mark, le chef, ne s'est pas inscrit aux cours. Étienne Mullen et Charles Bellefleur non plus. Ce sont trois compagnons de chasse. Josephis est de la lignée des Mark de la rivière Coucouchou. C'est son grand-père William, dit le vieux chef, qui permit aux *messieurs* « de pêcher sa rivière », moyennant un cadeau annuel de 250 billets d'un dollar. Ses descendants sont aujourd'hui aux prises avec les gardiens de la Quebec Paper North Shore Co. C'est Josephis qui m'avait invité au début de l'été à le suivre sur son territoire. Il me suggère maintenant d'engager des hommes : j'en trouverais sûrement, si je les payais, qui n'hésiteraient pas à désertir l'école. Et les Blancs ne rêvent-ils pas tous de safari ! J'étais depuis toujours disposé à payer le surplus occasionné par ma présence, sans cependant consentir à jouer les Américains guidés. Joséphis le comprend bien, je pense. Ou peut-être n'est-ce pour lui qu'une autre de ces énigmes de Blanc ! Pour clarifier la situation, je décidai à midi de prendre le bateau dans la nuit, revenant ainsi à mon projet initial de visiter Saint-Augustin à l'automne.

Mon ami Alexis Joveneau, missionnaire à La Romaine, s'appêtait à rendre visite aux gens de là-bas. Philomène Lalo partait aussi y passer un certain temps avec sa belle-famille. Elle emmenait quelques enfants. Je me joignis au groupe. Nous étions déjà loin de La Romaine quand j'allai dormir dans une étroite cabine.

Le 16 octobre 1970.

L'immobilité du bateau me réveille vers sept heures. Nous sommes au port de Harrington, à mi-chemin entre La Romaine et Saint-Augustin. Pluie. Brume. Air glacé. Village anglais d'environ un millier d'habitants encore pour la plupart endormis, descendants de Terre-Neuviens arrivés ici vers 1870. Deux heures après avoir quitté Harrington, nous sommes à Tête-à-la-Baleine. Des chasseurs de loups-marins y étaient déjà au début du 19^e siècle. Vinrent ensuite des Jersiais puis, vers 1850, des gens de Berthier et de Montmagny. Dans les îles l'été, sur le continent l'hiver. Village à deux temps habité par une grand-mère jusqu'à l'âge de 15 ans. Ses parents, des Nadeau, vinrent s'installer dans la basse ville de Québec, à la fin du siècle dernier. Elle conservait de ce voyage un souvenir plutôt pénible.

Du quai, on nous crie qu'on a arrêté 150 personnes dans la nuit, à Montréal. À 11 heures, le bateau reprend sa route vers l'est. Un arrêt de quelques minutes seulement à la Baie-des-Moutons, où vécut le Jos Hébert de la légende avant d'habiter Tête-à-la-Baleine. Quelque 300 descendants de Terre-Neuviens. Puis le bateau s'engage dans l'ouverture du fjord au fond duquel coule la Saint-Augustin. Le quai est à 12 kilomètres du village. Pour les franchir, il nous faut attendre que les trois débardeurs terminent leur travail. Il fait déjà nuit. La pluie a repris. La poupe du « Fort Mingan » disparaît déjà, en route vers Blanc-Sablon, terme de son périple sur la côte.

Nous sommes à près de 1500 kilomètres de Montréal. La mer est au plus bas. Pour rejoindre les trois barques maintenant prêtes à partir, il faut se passer enfants et bagages le long du quai poissonniers. De nombreux bancs de sable coupent le fjord à quelques centimètres seulement de la surface. Les barques ne s'éloignent jamais l'une de l'autre. Quand l'hélice de l'une s'emballe un moment hors de l'eau, parce que la coque vient de s'échouer, les deux autres l'aident à se remettre à flot. Ces hommes recouverts de toiles cirées sont du village blanc, dont les lumières commencent à briller, côté est de la rivière.

Un peu plus loin, sur l'autre rive, 13 tentes se dressent sous les arbres. Les barques nous y déposent. Philomène va rejoindre les siens. Les enfants sont heu-

reux d'arriver. Je passe cette première nuit sur le plancher de la petite chapelle d'Alexis.

À la radio, les politiciens parlent d'éventuels bains de sang pour justifier l'application d'une quelconque loi des mesures de guerre. J'imagine les miens à Montréal, paralysés dans leurs demeures, attendant le prochain bulletin de nouvelles, victimes impuissantes de ces *grandes manoeuvres* d'un goût douteux. Échos d'événements majeurs réduits à des voix à peine perceptibles, recouvertes tantôt de musique western, tantôt de slogans émis en français par Radio-Portugal : Occident défends-toi ! Occideny impose-toi !

Le 17 octobre 1970.

Samedi. Depuis ce matin la pluie tombe à torrent. Treize tentes ; dans chacune, un petit poêle de tôle s'efforce de refouler l'humidité. Je demande à Andrew et Madeleine l'hospitalité de la leur pour les nuits à venir. Il fait noir quand j'y entre vers 20 heures. Dans un coin, une cloison en moustiquaire. Elle n'y était pas cet après-midi. Andrew et Madeleine y dormiront avec le plus jeune de leurs deux enfants adoptés. L'autre, Jean-Baptiste, partagera avec moi et deux chiens le reste de la tente. Madeleine termine la cuisson du pain sans levain. Assis par terre près d'elle, Andrew et les deux jeunes. Ombres chinoises accroupies, faisant écran à une bougie posée sur le coin d'un coffre en bois. La pluie dégouline à travers la tente. Plantés à la verticale à l'intérieur, des piquets à hauteur de taille retiennent les murs de toile agités par le vent. Bruit de l'eau qui bout. Éclat de lumière et nuage de vapeur lorsqu'on retire la bouilloire. Odeur âcre du thé fort.

Le 18 octobre 1970.

Je m'éveille vers les trois heures trente ce dimanche matin. Le feu est mort. J'entends Jean-Baptiste qui, à l'extérieur, fend du bois. Le froid avait pris possession de la tente endormie. Mais déjà le petit poêle recommence à craquer. Et aussitôt la tente refait le plein d'une chaleur confortable. Nous buvons du thé, Jean-

Baptiste et moi, puis dormons jusque vers sept heures. Le soleil a failli se montrer aujourd'hui. Mais quand revient la nuit, dès 17 heures, la pluie reprend de plus belle, Les femmes redoublent de précaution pour garder les bébés au sec. Le spectre de la mortalité infantile plane à nouveau au-dessus de cette petite communauté. Un poste anglais de Terre-Neuve annonce d'une voix grave « The murder of Pierre Laporte... ». Son corps aurait été découvert dans le coffre d'une voiture en banlieue de Montréal, précise le préposé au bulletin de nouvelles.

Le 24 octobre 1970.

Samedi. Les nouvelles des événements montréalais parviennent difficilement jusqu'ici. Échos lointains d'un autre monde. Car débarquer en ce village, c'est aussitôt être emporté dans les volutes d'un étrange ballet. Odeur de bois brûlé, de peau fumée, de sapin chauffé. Lutte incessante pour arracher les enfants à la mort. Offrandes animales respectueusement hissées aux branches des arbres, pour que soit maintenu l'ordre du monde. Fortes rosées d'octobre. Frimas des matins clairs. Mettre le pied sur ce rivage, c'est aussi revenir du monde de l'écrit vers celui de la parole et du geste. Pour combien de lunes encore ce groupe trouvera-t-il en lui-même les personnages de son drame ? Les Indiens du *haut* de la rivière, ceux du *bas*... Treize tentes, deux quartiers à quelques 1000 mètres l'un de l'autre, chacun ayant son nom. Fragile constellation de toile blanche résistant aux déplacements saisonniers, rendant constamment visible à chacun le tissu social définissant son être et la trajectoire historique le conduisant vers son destin. Les ancêtres des familles du *haut* dorment dans la région de Goose Bay, ceux des autres dans quelques cimetières du Golfe. Avant que ne cesse, vers 1945, le grand rassemblement estival pour la mission et le commerce, à Musquaro, les gens de Saint-Augustin avaient tendance à prendre leurs conjoints dans d'autres villages indiens. Depuis, une sorte de repli. Les éléments d'un nouveau régime matrimonial sont apparus au sein du groupe : on se marie désormais d'un demi-village à l'autre.

En arrière-plan, très loin, le bruit sourd de la machine de guerre. Les voix moralisatrices des politiciens affolés. L'éloignement fait paraître plus petits encore ces préposés à l'entretien d'un système, plombiers prétentieux ramenés ainsi à leurs justes proportions, réunis là-bas à la tête du Saint-Laurent pour quelque ma-

cabre complot nocturne. Mais s'agit-il vraiment d'éloignement ? Ne faut-il pas parfois se rendre en ses frontières pour saisir toute la vérité d'un système ? Non pas seulement à cause d'une meilleure perspective attribuable à un quelconque effet de recul, mais parce qu'en ses frontières, aucun système ne se préoccupe de dissimuler ses grimaces. L'arrière-pays n'est toujours pourtant que le devant d'un autre. Y a-t-il meilleur endroit qu'en milieu indien, arrière-boutique de notre civilisation, pour surprendre celle-ci en train de se nourrir goulûment de l'âme des gens ? Au bout du rang, là où commence la forêt, nous avons pris l'habitude de nous croire à l'abri du contrôle social.

On a promis d'amorcer dès l'été prochain la construction des maisons à Saint-Augustin. Je songe aux « réserves », aux rivières « clubées », à un ou une *marquise*... Là comme ici, en ce mois d'octobre 1970, un même système secrète inexorablement la mort et le silence des hommes. Derrière le visage humilié de tant d'Indiens, celui d'un de mes étudiants couvert de coups et de crachats dans les sous-sols policiers de Montréal, un soir de fête nationale.

Mais ce soir, la parole libre du vieux Pien Peters résonne dans la nuit. Ses doigts savants découperont pour quelque temps encore, dans l'espace éclairé des bougies, le récit fait aux siens en cette longue soirée d'automne. Il y est question d'un anthropophage qui, après s'être nourri de plusieurs épouses, dut se résoudre à se dévorer lui-même. Ses jambes d'abord. Puis ses bras. Il se sentit finalement défaillir en mordant dans son propre cœur... Sa femme, un peu magicienne, avait réduit sa taille à quelques centimètres seulement. Réfugiée à la croisée des montants, au sommet de la tente, elle avait ainsi pu assister à l'auto-repas de son mari. Et, comme pour venger ses sœurs moins heureuses, elle termina le repas... Étonnant philosophe qui sait tout aussi bien expliquer l'univers avec rigueur, déclencher les rires des auditeurs, fermer les yeux des plus jeunes. Le sens du monde formulé à coups de martres, de caribous et de rivières, dans un verbe montagnais forgé il y a quelques milliers d'années au cœur des Amériques². Puis le vieux conteur évoquera cet autre héros ayant su, grâce, lui-aussi, à la magie de son peuple, réussir chez les Blancs mieux que les Blancs eux-mêmes.

² Il saura dire aussi le hamac vide de la petite Sylviane, fille de Pien et de Mani Tennagan, que ce froid d'octobre viendra sous peu ravir au groupe.

Les maisons viendront un jour et, avec elles, la chaleur, le sec, mais aussi l'immobilisme, l'école, l'écriture et la sécurité sociale. Les autorités avaient voulu construire de l'autre côté de la rivière, près des maisons des Blancs. Les Indiens n'y tenaient pas. Nouveaux délais. Les deux gouvernements se disputent les quelques acres nécessaires à l'érection d'une « réserve ». Intégrité du territoire ! Puis un député retarde encore l'opération, afin qu'on achète les matériaux d'un fournisseur partisan. À compétence égale, le « bon patronage » ! ³.

Attachante petite communauté, encore pour peu de temps dressée sur la pointe de ses tentes, venue accomplir à l'embouchure de sa grande rivière son dernier *pas de deux*, comme pour nous rappeler avant de sombrer dans la grisaille d'une *réserve*, que la philosophie et la danse n'auraient jamais dû être dissociées. En revenant à la Romaine après ce bref séjour à Saint-Augustin, des lettres de chez moi. Deux dessins d'enfants. Des militaires et des fusils tracés au crayon noir.

Le 21 mars 1974.

Trois ans plus tard. De passage à Saint-Augustin pour quelques heures seulement. Après mon bref séjour d'octobre 1970, j'étais venu y passer février et mars 1971. Dernier hiver sous la tente. Les cours d'adultes m'avaient à nouveau précédé. Mes amis chasseurs y apprenaient à lire Shakespeare ! Les cours avaient cessé le 12 février. Quelques jours plus tard, des hommes heureux regagnaient leurs terrains de chasse. Depuis mon arrivée au village, alors que nous ne mangions que des pommes de terre, on me disait à chaque repas : « Tu mangeras mieux quand les cours seront terminés ». Cent soixante kilomètres en auto-neige sur la Saint-Augustin gelée. Puis quelques 80 autres vers le nord-ouest à travers lacs et portages, à la poursuite des troupeaux de caribous. Chasse collective. Grand soleil du

³ Quelques jours plus tard, de l'hôpital de Blanc-Sablon, un coup de téléphone annoncera du village blanc la mort de Sylviane Tennagan. Elle était âgée de 6 mois. Un hélicoptère était venu la chercher à St-Augustin. L'infirmière traversa la rivière pour porter la nouvelle aux parents. « Pierre serra les dents et s'enferma dans un silence de plomb, Mani gémit de douleur », me dit l'infirmière.

Labrador, faisant briller le sommet glacé des montagnes. Quarante sous zéro. « Voilà mon pays », m'avait dit Charles Mark.

J'étais aussi revenu pour quelques jours seulement en septembre 1973, trouvant cette fois mes compagnons de chasse dans 16 maisons identiques alignées face à la rivière, entourés de tables, de chaises et de cloisons fixes. Ils avaient eu leurs maisons. Aucun des enfants nés depuis les 12 derniers mois n'avait survécu, m'avait-on dit. Le « vendeur de bière » faisait des affaires d'or.

Ce 21 mars 1974, j'entre chez mon ami Siméon. Sa femme me paraît bouleversée. Un autre ami, déjà éméché, m'offre une bière. Siméon m'invite à voir son fils Rémi, m'indiquant tout en parlant la pièce du fond. L'homonymie me flatte, même si je sais qu'on emprunte ainsi les noms de tous ceux qui passent. Trouvant la chambre vide, j'en reviens un peu embarrassé. Siméon m'y entraîne à nouveau et me montre une petite caisse en carton. Elle est un peu déchirée sur le côté. Un frisson me parcourt. C'est celle que j'avais vue tout à l'heure sous le bras d'un agent de la Sûreté du Québec. Il marchait effectivement vers cette maison. À travers la déchirure du carton, le bois peint d'un petit cercueil gelé que la chaleur de la maison a déjà recouvert de frimas. Rémi est mort il y a un mois, âgé de quelques semaines seulement. Lorsqu'on l'avait transporté au dispensaire, la veille, la responsable avait conseillé de le ramener sous la tente. Puis la police vint s'emparer du petit cercueil, déjà enfoui sous la neige du cimetière, qui leur revient aujourd'hui sans un mot d'explication, dans une vieille caisse de lait condensé *Carnation*. La civilisation exige une enquête de police, sinon le respect des défunts et de la douleur des gens. En sortant de chez Siméon, était-ce la colère ou l'éclat du soleil qui me brûlait les yeux ? J'avais comme une profonde envie de vomir.

Dans le petit monomoteur survolant la côte enneigée de Saint-Augustin à Natashquan, cet après-midi là, le froid ne me pénétrait pas ; il prenait naissance au cœur de mes os. À bord du réacté assurant la liaison entre Sept-Îles et Montréal, une hôtesse propre et souriante distribuait des journaux. On pouvait y lire que certains membres de la famille royale d'Angleterre venaient d'échapper à un attentat. Il y était aussi question d'un village olympique temporaire ou permanent à Montréal et de présumées relations entre le ministre assassiné en 1970 et quelques *caïds* du crime organisé.

Fin mai 1975.

Je croise à la Romaine une joyeuse équipe de fonctionnaires arrivant de Saint-Augustin. Les si belles maisons construites il y a à peine quatre ans seraient, paraît-il, déjà toutes abimées. « Finiront-ils un jour par apprendre l'effort, le prix à payer, à ne pas toujours tout attendre du gouvernement ? » Et pour emporter l'adhésion, la conversation prend irrémédiablement une forme stéréotypée du genre : l'Indien qui monte sa tente près de sa maison et brûle le bois de celle-ci dans son poêle de tôle. « Il n'y a vraiment rien à faire avec eux ! ».

Début juin 1975.

J'arrive à Saint-Augustin en hydravion. Près de la moitié de la population en est absente. Ces familles campent sous la tente plusieurs kilomètres de là. Les femmes n'aiment pas vivre au village. À cause de l'alcool, on y dort et mange fort mal. Tout au plus un lieu de passage commode, résidence d'appoint, sauf pour les vieillards y attendant la fin. L'école oblige aussi les enfants à y demeurer et il faut bien quelques adultes pour en prendre soin. Mais à tour de rôle, les familles s'enfuient de ce lieu inquiétant où les Blancs sont les maîtres.

Deux sujets de conversation sont sur toutes les lèvres ce printemps : la nomination d'un policier indien au village et les visites entre North West River et Saint-Augustin. En raison de l'attitude de certains corps policiers dans de nombreuses réserves, l'*Association des Indiens du Québec* aurait obtenu que la relève soit assurée par ses membres. Un représentant de cette association était ici il y a quelques jours, en compagnie d'officiers recruteurs de la Sûreté du Québec. Ils étaient venus choisir un candidat policier. Quand à North West River, quatre adolescents y sont présentement en visite. L'hiver dernier, deux couples et une veuve y passèrent quelques semaines. Un jeune homme y travaille en permanence depuis un an. Une dizaine de personnes de North West River étaient ici en visite l'an dernier. Cette importante reprise de contact se fait autour du cousinage entre Poker : Andrew de Saint-Augustin, Jérôme de North West River. William, leur grand-

père paternel, mourut dans la région de la rivière Georges. En 1905, Cabot rencontra un *Puckway* au lac Mistinipi, entre Davis Inlet et la rivière Georges (Cabot, W.B., 1912 : 252-253). Le défunt père d'Andrew, un certain William Poker lui aussi, s'était un jour dirigé vers Saint-Augustin, tandis que son frère Sylvestre demeurait dans la région de North West River. Ces deux frères séparés, racontent encore les gens de Saint-Augustin, se visitèrent à quelques reprises grâce au rituel aussi puissant que périlleux de la tente agitée ⁴ : celui de North West River y attirait l'esprit de l'autre rendu à Saint-Augustin. William sentait alors une mystérieuse force traverser son corps. Sylvestre l'appelait d'au delà des Monts Mealy. Leurs descendants se visitent aujourd'hui en avion.

Nous remontons la Saint-Augustin sur une longueur d'environ 40 kilomètres. Les eaux sont encore hautes, à cause de la débâcle printanière. Le courant est rapide. Soudain, en redescendant vers la mer, l'animation s'empare des gens. Les deux barques piquent vers la rive. Une femme a aperçu un porc-épic. Le chien de chasse lancé à terre. Il y a déjà disparu sous les aulnes. Tous le suivent, sauf la veuve et le bébé, demeurés près des barques. Sans les voir, on entend les hommes et les femmes crier, rire. Joyeuse battue ⁵. Le malheureux porc-épic s'est réfugié au sommet d'un immense conifère dont le tronc fait bien 30 centimètres. Charles demande sa hache. On va la lui chercher aux barques. *Finiront-ils un jour par apprendre l'effort, le prix à payer et à ne pas toujours tout attendre du gouvernement ?* Le tronc est déjà sérieusement entamé. La bête traquée s'accroche désespérément au sommet, lorsque le conifère géant s'étend avec fracas dans les broussailles. Le chien aboie. Les ruades du porc-épic lui vaudront quelques piquants sur le museau, que Charles retirera délicatement en les dévissant comme il se doit. Un coup de hache sur le museau a terrassé le porc-épic. L'agonie n'est pas longue. Près des barques, la veuve brûle les piquants et éviscère l'animal. Puis c'est la descente au village. Henri, deux ans, est assis sur les genoux de son père et croit tenir le gouvernail.

En remontant la rivière ce matin-là, nous avons fait une brève halte à un emplacement de tentes vieux de quelques semaines. Un petit sac pendait à une bran-

⁴ On trouvera plus loin une explication de ce rituel.

⁵ « Le Porc-épic se prend à l'attrape et à la course : le chien l'ayant découvert, il est mort s'il n'est bien près de son gîte... », écrivait en 1634 un des premiers missionnaires chez les Montagnais (LeJeune, P., 1634 : 43).

che d'arbre. C'était un crâne de porc-épic que le vieux Simon avait suspendu pour que *uhunapeo*, l'homme-hibou maître du lièvre et du porc-épic, laisse encore le gibier aller vers le chasseur. Lejeune Pien, 28 ans, avait loué la sagesse de son vieil oncle âgé de 68 ans. Un peu avant que ne vienne la nuit, ce même jour, nous arrivions au village avec un énorme porc-épic.

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

Deuxième partie

D'HIER À DEMAIN

[Retour à la table des matières](#)

« L'éclatement culturel des individus en personnalités repliées sur elles-mêmes et portant en elles-mêmes leur accomplissement n'est que l'expression d'une méthode de discipline libérale qui ne réclame pas de droits sur une région définie de la vie privée. Elle autorise l'individu à exister en tant que personne dans la mesure où il ne perturbe pas le processus de production et laisse aux forces économiques le soin d'intégrer socialement les hommes » (Marcuse, H., 1970 : 139).

À la sortie de la Grande-Passe du Rigolet, un peu en aval de l'immense île des Génévriers, le « Fort Mingan » met soudain le cap vers le nord. On se retrouve bientôt dans la baie de Saint-Augustin, à laquelle une importante presqu'île donne la forme d'un croissant aux extrémités pointant vers le nord. Au fond de la branche ouest, longue de quelques kilomètres, coulent les eaux douces de deux rivières : la Saint-Augustin proprement dite, arrivant presque en ligne droite du nord, la Saint-Augustin-Ouest faisant effectivement un long détour vers le soleil couchant avant de rejoindre elle aussi le fond du fjord. Même si les marées sont perceptibles jusqu'à l'embouchure de ces deux rivières, les eaux peu profondes de la baie en interdisent l'entrée aux navires de fort tonnage. Octobre 1970. Nous arrivons en barque au village. Treize tentes de toile blanche, distribuées de part et d'autre d'un mince ruisseau. Quelques 80 Montagnais, seuls Indiens de tout le nord-est du continent, dit-on, à n'avoir jamais habité des maisons, sauf pour un intervalle de deux ans dont il sera question ci-après.

2.1. L'AMÉNAGEMENT D'UN ESPACE VILLAGEOIS

[Retour à la table des matières](#)

Ces villageois interprétaient alors la disposition des tentes (voir la carte no 3, page 35) comme s'il s'agissait d'une bipartition : les tentes de 1 à 8 formaient un groupe nommé *aval*, le terme *amont* étant réservé au groupe réunissant les tentes de 9 à 13. « Où est Untel ? » - « Là-bas, chez les *Indiens d'en amont* ». Le sentiment d'appartenance à chacun de ces quartiers était fort. La tente 8, qui m'hébergea cet automne-là, me parut alors occuper une position ambiguë par rapport aux deux groupes. Mais cette impression tenait au caractère instantané de l'image qui s'imposait à moi à ce moment-là. Pour se déployer, un système exige toujours une certaine durée. Cette tente 8 était encore en position d'été (voir la carte no 4, page 36). Andrew, Madeleine et leurs deux enfants d'adoption devaient bientôt changer

d'endroit (voir la carte no 5, page 37). D'ores et déjà, cependant, il n'y avait aucune équivoque possible pour un usager du système, le ruisseau étant retenu comme frontière naturelle entre les deux moitiés du groupe. La tente 11 présentait, elle aussi, une certaine particularité. On y trouvait un jeune couple dont la femme provenait de la tente 10, où ses parents demeuraient toujours. Avec eux vivait la mère du mari, une veuve. Co-résidence récente : quelques semaines avant mon arrivée, l'un des jeunes fils de cette veuve s'était noyé, une nuit, entre les deux villages. Deux barques étaient entrées en collision. Le frère du défunt portera encore le deuil l'hiver suivant, que je passerai chez lui : fins bracelets en peau de caribou aux chevilles et aux poignets, qu'on doit conserver jusqu'à ce qu'ils tombent d'eux-mêmes, si l'on veut arriver à trouver le sommeil ⁶. Bouleversée par cette mort violente, la veuve avait trouvé refuge chez son fils marié, chez qui elle emmena les cinq enfants qui lui restaient. Avant ces événements, cette dame appartenait au groupe d'aval tandis que son fils avait déjà rejoint le groupe d'amont, où il avait pris femme. La tente 11 étant ainsi devenue surpeuplée, d'autant que ce jeune couple avait déjà un bébé, il y aurait donc l'hiver suivant une quatorzième tente dans ce village (voir la carte no 5, page 37, no 14).

Durant l'hiver (février et mars 1971), la distinction *aval/amont* avait perdu sa représentation spatiale (voir la carte no 5, page 37). N'ayant plus à jouer son rôle de frontière entre les deux moitiés, le ruisseau en arrivait à traverser l'un des quatre sous-groupes d'hiver. La disposition relative de ceux-ci (*aval - amont - aval - amont*) semblait même destinée à brouiller l'image dualiste qui se présentait l'automne précédent. Le tableau no 1 (page 38) décrit sommairement la composition de ces quatre groupes multifamiliaux. Il semble y avoir une tendance en faveur de la matrilocalité : si l'on excepte la génération la plus vieille, compte tenu du déplacement récent de la veuve qui avait emménagé dans la nouvelle tente (14), on voit que 8 couples sur 10 résidaient chez les parents de la femme. Pour 6 de ces 8 cas, la matrilocalité impliquait un changement certain de moitié. Celle-ci tend donc à constituer une unité exogame, alors que les unions antérieures avaient plutôt fait appel à des conjoints provenant d'autres villages indiens. D'une génération

⁶ Lors du voyage qu'il fit sur la Basse Côte-Nord du Saint-Laurent il y a près de deux siècles, McKenzie observa que... « They mourn by wearing the hair loose, and fastening the strings of the deceased's shoes round their wrist » (McKenzie, J., 1908 : 418).

à l'autre, pourrait-on dire, il y eut changement de régime matrimonial. Je reviendrai longuement sur cet aspect primordial de l'histoire récente du groupe de Saint-Augustin.

Durant l'été de 1971, le groupe se contracte à nouveau. Les moitiés se reconstituent de chaque côté du ruisseau frontière. Toutes les tentes viennent s'aligner près de la rivière, sur la crête du coteau surplombant immédiatement la grève (voir la carte no 4, page 36).

De ce mode d'occupation de l'espace, deux éléments sont à retenir : (1) *l'aller-retour entre la forêt et la rivière*, et (2) *la composition relativement stable des moitiés*. Si la forêt protège du vent d'hiver, le vent est plutôt recherché en été pour combattre les moustiques, véritable fléau. Mais au-delà de ces raisons évidentes, le mouvement d'aller-retour des tentes reproduit, à échelle réduite, les anciennes migrations, à fonction essentiellement économique et sociale : poursuite du gibier en hiver par des petits groupes multifamiliaux exogames, rassemblement de ceux-ci en été à l'embouchure des rivières pour les échanges de services, de biens et de conjoints. Ce furent de tels rassemblements estivaux que traiteurs et missionnaires utilisèrent pour entrer en contact avec ces populations. Un tel miniaturisme ne signifie cependant pas que les Indiens de Saint-Augustin ne chassent plus. Mais quand ils le font, c'est loin à l'intérieur, sur les anciens territoires, où la plupart sont nés et ont vécu, et pour des périodes relativement brèves. Le deuxième élément (composition des moitiés) renvoie directement au nouveau régime matrimonial dont il constitue une représentation spatiale. Un groupe de moins de 100 personnes, réduit à ne compter que sur lui-même pour assurer sa reproduction, se doit d'être constamment en éveil. Il lui faut faire appel à toutes les ressources sémantiques susceptibles de rendre explicite une marge de jeu sans cesse réduite par l'histoire. Une telle représentation spatiale des moitiés aurait débuté il y a moins de vingt ans.

Carte no 2 :
Position relative des villages indien et blanc à St-Augustin

[Retour à la table des matières](#)

**Carte no 3 :
Disposition des tentes en octobre 1970**

[Retour à la table des matières](#)

**Carte no 4 :
Disposition des tentes au début de l'été 1971**

[Retour à la table des matières](#)

Carte no 5 :
Disposition et déplacement des tentes en février et mars 1971

[Retour à la table des matières](#)

Tableau no 1 :
Composition des groupes d'hiver à St-Augustin en février et mars 1971

(Les enfants célibataires ne figurent pas sur ce tableau.)

[Retour à la table des matières](#)

2.2. LE PEUPLEMENT INDIEN DE L'EST QUÉBÉCOIS

[Retour à la table des matières](#)

Depuis quand les Indiens sont-ils dans la région ? Les gens de Saint-Augustin parlent un dialecte *algique*⁷, ce qui les apparenterait à la toute première vague proto-mongole demeurée en Amérique il y a quelques 25 000 ans, lorsque la très vaste Béringie disparut sous l'eau provenant de la fonte des glaciers. Ayant trouvé un corridor sans glace à l'est des Rocheuses, ces chasseurs de gros gibier auraient peu à peu gagné le sud et peuplé l'ensemble des Amériques. Au moment où la Béringie refit surface quelque 10 000 ans plus tard, et lorsque de nouveaux immigrants déjà mongoloïdes l'empruntèrent pour retrouver leurs « cousins d'Amérique », ceux-ci avaient eu amplement le temps de mettre au point certains modes de vie inédits. Et, tandis que ces derniers-venus se répandaient vers l'est jusqu'au Groenland (Proto-Inuit) et vers le sud-est (Proto-Athapascans et Proto-Indiens de la côte du Pacifique), quelques Proto-Mongols déjà en bonne voie de devenir algiques, remontaient vers la région des Grands Lacs, d'où ils se répandirent ensuite, des Rocheuses à l'Atlantique, sur les rives septentrionale et méridionale du Saint-Laurent, jusqu'à Terre-Neuve. De telles données spatio-temporelles restent cependant encore beaucoup trop générales, lorsqu'on s'intéresse à une région aussi bien définie que celle de la rivière Saint-Augustin et au passé d'une douzaine de

⁷ « Terme employé pour la première fois dans une publication de Schoolcraft en 1855, introduit en français, notamment par A. Berloin (1908), et fréquemment utilisé depuis dans les travaux anthropologiques pour désigner une famille linguistique, nommée souvent par ailleurs la famille algonquine (ce qui prête à confusion), en anglais *algonquian* ou *algonkian*. Des ethnologues d'Ottawa ont déjà préconisé le mot *algonkin* qui, malheureusement, ne se distingue pas phonétiquement d'*Algonquin*, nom d'une tribu. La famille comprend au Canada plusieurs tribus, Micmacs, Malécites, Abénaquis, Naskapi, Montagnais, Mistassins, Moskégons, Têtes-de-boule, Algonquins, dans le Québec, Ojibwé de l'Ontario, Cris et Pieds-noirs de la Prairie. Pour désigner la famille, j'ai eu recours successivement à *algonkin*, puis *algonkien*, pour arrêter mon choix finalement sur *algique*, de consonance bien française, et nullement équivoque » (Rousseau, J., 1971 : 14).

familles vivant de part et d'autre de l'un de ses minces affluents. L'archéologie de cette région est elle-même trop peu avancée pour nous fournir des indices beaucoup plus circonstanciés. On ne peut que regretter que l'étude du peuplement indien de l'extrême est du Québec ait jusqu'à ce jour été laissée entre les mains de l'ethnographie et de l'histoire.

F.G. Speck, spécialiste des Montagnais, visita la côte nord au cours des années trente. Il résumait ainsi l'histoire du peuplement indien de l'est du Québec : « Lorsque les Français arrivèrent au Bas-Canada, les Montagnais étaient massés au nord du Saint-Laurent, entre Québec et le Saguenay, jusqu'au Lac Saint-Jean, ainsi que vers l'est jusqu'à Sept-Îles sur la côte et à l'intérieur jusqu'à la hauteur des terres. Il n'était alors aucunement question de peuples vivant plus au nord ou plus à l'est. L'implantation des postes de traite français et l'expansion des missions incitèrent les Montagnais à gagner l'est, le long de la côte, jusqu'à Blanc-Sablon... Cette migration est attestée par divers témoignages écrits montrant qu'à partir de Mingan, et peut-être de plus loin encore, les Montagnais furent contraints à chasser et à trapper sur la rive du Golfe, profitant de la retraite ou de l'extermination des Inuit qu'ils continuent, même de nos jours, à refouler au nord. Un tel déplacement se fit parallèlement à l'avance des Naskapis vers le nord et vers l'est, le tout aboutissant à l'occupation, par des groupes algiques, de la côte ainsi que du plateau intérieur »(Speck, F.GG., 1931 : 561 et 564, notre traduction).

Qui sont donc ces Naskapis ? Au XVIIIe siècle, les premiers missionnaires attribuèrent le terme *Cuneskapi* aux populations vivant au nord du lac Ashuanipi, à l'embouchure de la rivière Moisie (Tanner, V., 1944 : 580 ; Speck, F.G., 1931 : 559 ; Carrière, G., 1961 : 326). L'usage prévalait encore au XIXe siècle ; en effet l'Oblat Babel aurait rencontré à North West River en 1867 quelques soit-disant Naskapis venus de Petitsikapau, où se trouve actuellement la ville minière de Schefferville (Huard, V.A., 1897 : 27). Et, à la fin du XIXe siècle, l'explorateur Low écrivait : « La traite du poste de la rivière Nord-Ouest se fait avec les planteurs ⁸, demeurant dans le voisinage de la partie supérieure du goulet, et avec les Sauvages qui chassent dans la région arrosée par les rivières Hamilton et Nord-Ouest, ainsi qu'avec ceux qui chassent vers le sud dans les Monts Mealy... Ces sauvages appartiennent en partie aux tribus des Montagnais et des Nascaupis. La

⁸ Par ce terme, l'auteur désigne les Blancs installés à North West River.

première chasse entre le goulet d'Hamilton et le golfe Saint-Laurent, la seconde à l'ouest et au nord-ouest du goulet d'Hamilton » (Low, A.P., 1915 : 60, notre traduction). La plupart des adultes de Saint-Augustin, en comptant les quelques individus qui, depuis les années cinquante, ont émigré vers La Romaine, sont nés dans la région habitée par ce que Low reconnaît comme une population montagnaise. Il y a donc concordance entre sa thèse et celle de Speck. North West River aurait en quelque sorte été un point de rencontre, où seraient venues se rencontrer l'avance montagnaise le long de la côte et la poussée naskapi provenant du nord-ouest. Mais, déjà en 1929, Hallowell nous prévenait des grandes ressemblances entre ces deux populations : « Plus nous savons de choses au sujet de ces Indiens, plus il devient clair que la distinction est arbitraire sinon trompeuse » (Hallowell, A.I., 1929 : 337, note 1, notre traduction). Retenant cette remarque de Hallowell, Bailey s'attachait à préciser la localisation géographique de ces deux groupes : « Le développement de la recherche, écrivait-il en 1937, nous révèle l'arbitraire d'une distinction culturelle entre Montagnais et Naskapis. C'est sur une base géographique que la distinction peut conserver une quelconque utilité. Ainsi peut-on dire des Naskapis qu'ils comprenaient les bandes vivant au nord de la hauteur des terres séparant le bassin du Saint-Laurent de ceux de la Baie d'Hudson et de l'océan Arctique. Ils occupaient cependant la côte de Sept-Îles jusqu'au détroit de Belle-Isle. Le terme *montagnais* s'appliquerait donc à toutes les bandes vivant à l'ouest de Sept-Îles jusqu'à la tête du Saint-Maurice, à l'exception d'une lisière, sur la rive nord du Saint-Laurent, occupée au XVI^e siècle par les Iroquois laurentiens. Les Montagnais comprenaient les Poissons-Blancs et Atikamèques du Saint-Maurice, les bandes de Québec et de Tadoussac, les Porc-épics et les Écureuils des Escoumains jusqu'à Manicouagan, les Betsiamites ou Oumamiois de Manicouagan aux Sept-Îles, ainsi que quelques autres bandes vivant à l'intérieur » (Bailey, A.G., 1937 : 3, notre traduction). Une telle fresque ne coïncide pas exactement avec celle proposée par Speck. Pour ce dernier, les Montagnais auraient été les premiers, après les Inuit, à occuper la Basse Côte-Nord. Si bien que d'un auteur à l'autre, les Indiens de Saint-Augustin deviennent soit des Montagnais, soit des Naskapis. La question demeure donc assez confuse, même en la limitant au strict plan de la géographie.

Sans vouloir prolonger une discussion peut-être un peu oiseuse, il nous semble que l'argumentation de Speck repose beaucoup trop sur une migration cotière

consécutive au départ des Inuit. On lit aussi parfois que ces derniers auraient retraits sous la poussée indienne. Il est généralement admis que les Inuit remontèrent jusqu'à Hâvre-Saint-Pierre et peut-être même jusqu'à l'embouchure de la rivière Moisie, près de Sep-Îles. Mais si ces Inuit étaient bien des hommes de la mer, il faut se rappeler que les Indiens ont toujours vécu à l'intérieur. Les routes naturelles empruntées par leurs canots d'écorce étaient les rivières, le plus souvent perpendiculaires à la côte. Il y a à peine 25 ans que les gens de la Romaine ont quitté les territoires situés à plusieurs centaines de kilomètres à l'intérieur du plateau labradorien. Il en va de même de ceux de Saint-Augustin. Il y eut évidemment des rencontres belliqueuses entre Indiens et Inuit, mais elles ne pouvaient qu'être fort sporadiques. Il demeure douteux qu'elles aient joué un rôle déterminant lorsque les Inuit quittèrent la côte définitivement. Il faut aussi se rappeler que Basques, Espagnols, Portugais et Bretons fréquentaient ces régions depuis au moins le début du XVI^e siècle (Wallace, A.F.C., 1909 : 13-14). Et parce qu'ils y venaient pour la morue, le loup-marin et la baleine, ce furent plutôt eux qui entrèrent en concurrence directe avec les Inuit. C'est donc peut-être du côté de ces marins européens qu'il convient de se tourner, lorsqu'on s'interroge sur les causes du retrait inuit. En juillet 1694, Louis Jolliet visitait la rivière Saint-Paul, alors nommée rivière des Esquimaux. Il écrivit dans son journal : « Nous rentrâmes aussitôt dans l'anse de la rivière des Esquimaux, ainsi nommée parce qu'ils y habitaient autrefois, et ne s'en sont retirés qu'à cause des guerres avec les navires malouins » (Delanglez, J., 1950 : 335). Les Indiens de North West River, de Saint-Augustin et de la Romaine nous ont bien sûr parlé d'escarmouches entre leurs ancêtres et les Inuit. Elles avaient lieu le plus souvent à l'embouchure des rivières descendues au printemps par les Indiens. Un peu avant d'arriver à Saint-Augustin, Louis Jolliet note dans son journal de bord : « Aussitôt que nous eûmes jeté l'ancre à Mécatina, les sauvages nous aperçurent et firent de la fumée. C'était Missinabano, homme âgé de soixante-dix ans et plus, allié de nos sauvages de Mingan, mais qui n'y était pas venu de notre temps, quoique vingt ans s'étaient passés. En outre, homme bien fait, d'une des plus hautes tailles, d'une humeur fort douce, n'aimant que le vin et même peu, mais qui avait trois femmes, dont une fort jeune, et une fille d'un an fort jolie. Ils nous racontèrent que plusieurs Esquimaux avaient hiverné dans ce lieu, et avaient fait trois maisons de bois couvertes de terre, dont une était encore entière... Nos sauvages de Mingan y en avaient trouvé quatre au printemps et les avaient défaites. Il est probable que les autres avaient pris la fuite, comme étant

gens sans armes, quoique forts adroits à la flèche » (Delanglez, J., 1950 : 334-335). D'autre part, les traditions inuit de toute la côte arctique relatent également de telles escarmouches entre deux peuples qui ne se prisaien guère, mais dont les écosystèmes ne faisaient que se frôler de temps à autre. Et, étant donné la concurrence directe entre marins inuit et européens, il devient suspect de mobiliser l'inimitié entre Indiens et Inuit pour expliquer le peuplement indien de l'est québécois. Il est plus que douteux que ces deux peuples se soient systématiquement disputé la côte, ou l'intérieur, et que les Indiens aient attendu ou provoqué le départ des Inuit pour émigrer dans le nord-est québécois.

D'ailleurs, les Beothuck de Terre-Neuve, ce peuple algique exterminé au début du XIX^e siècle, étaient selon toute vraisemblance entrés dans la grande île par le détroit, et ce à l'époque où les Inuit occupaient encore la Basse Côte Nord. D'après un ouvrage publié en 1842, ces Beothuck entretenaient d'excellentes relations avec une population indienne du Labrador qu'ils nommaient *Shaunamuncs*. Il ne pouvait s'agir, selon Jukes, des Inuit que les Beothuck savaient très bien reconnaître, car ils avaient plusieurs raisons de s'en méfier. *Shaunamuncs* du Labrador et *Beothuck* de Terre-Neuve se visitaient mutuellement. « Ces Shaunamuncs sont, je crois, les Indiens nommés Montagnais se trouvant sur la côte du Labrador » (Jukes, J.B., 1842, cité par Howley, J.P., 1915 : 26, notre traduction). Il y a donc certaines présomptions en faveur d'une occupation ancienne de l'est québécois par les Indiens.

Ne rapporte-t-on pas que le Portugais Gaspar Corté-Réal fit prisonniers plusieurs douzaines d'Indiens sur la Côte du Labrador en l'an 1500 ? « Le commerce d'esclaves africains centré sur Lisbonne avait habitué les Portugais à considérer toute population autochtone comme un bon butin ; les matelots s'emparèrent donc de quelque soixante Indiens et les entassèrent dans les cales. Deux des trois navires furent renvoyés à Lisbonne chargés d'Indiens ; la traversée dura un peu plus d'un mois, et leur arrivée provoqua le plus grand des remue-ménage. Le roi Manuel en fut ravi » (Wallace, A.F.C., 1909 : 8-9, notre traduction).

Cette présence blanche s'implanta avec la colonisation française, ce qui dut éliminer toute velléité de retour de la part des marins inuit. À l'époque de Louis Jolliet, Courtemanche érigeait un poste à l'embouchure de la rivière Saint-Paul (MacDonald, R., 1973 : 108). Dans son mémoire, daté de 1705, il atteste la présence indienne « ... en descendant l'on trouve plus bas la rivière appelée par les

sauvages Ouxaminissiby qui veut dire rivière de la peinture et effectivement il s'y en trouve d'assez belle dont les sauvages se servent à leur usage... » (Courtemanche, 1705).

On aura reconnu la rivière à l'embouchure de laquelle se trouve présentement le village indien de la Romaine mis en place il y a moins de 25 ans. Son nom provient d'une déformation du terme *onamen* que les Indiens donnent encore à la même rivière : *Onamenshipi*. Louis Jolliet écrivait *Ouramon*, orthographe suggérant la présence, à cette époque, d'un dialecte montagnais en « r », alors que le parler actuel est en « n » (Delanglez, J., 1950 : 331, note 42)⁹. Courtemanche mentionne également la présence des ancêtres des actuels Indiens de Saint-Augustin : « Les Sauvages montent dans les terres et en descendent par la rivière Saint-Augustin... » (Courtemanche, 1705).

De ces Indiens, il apprit que des Espagnols avaient jadis pêché la morue entre les îles du large, avant d'en être chassés par les Inuit. Ce détail atteste la concurrence déjà évoquée entre les Inuit et les pêcheurs européens. Quant aux Indiens, ils vivaient alors la plupart du temps sur le plateau intérieur. Le journal de Louis Jolliet confirme à ce sujet les propos de Courtemanche. En date du 8 juillet 1694, on lit que : « Les sauvages, dès le matin, s'étaient embarqués pour s'en retourner à Saint-Augustin, les autres les y attendaient. Ils entrèrent ensemble dans les bois chercher leur vie et les lieux propres à hiverner, comme ils ont coutume de faire tous les ans » (Delanglez, J., 1950 : 338).¹⁰

En 1720, le roi accordait la concession de Saint-Augustin à François Marganne de Lavaltrie. Elle s'étendait sur 10 kilomètres de part et d'autre de la rivière et sur 20 kilomètres à l'intérieur ; cette concession comprenait en outre les îles du large. Le bénéficiaire y avait les droits exclusifs pour le loup-marin, ainsi que des droits non-exclusifs d'y pêcher et d'y faire la traite avec les Indiens (Conseil Privé, vol. VII : 3170). Cette concession changea plusieurs fois de bénéficiaires sous les ré-

⁹ D'où la transformation *oramen-romaine*. Il en va ainsi de *musquaro*, que les Montagnais actuels de la Basse Côte-Nord prononcent *musquano*.

¹⁰ Selon Delanglez (1950 : 335, note 51) Jolliet parle dans ce journal manuscrit de la « Rivière Pegouasiou », nom encore utilisé par les Indiens : *pawgwashipu*, terme évoquant la très faible profondeur de l'eau à l'embouchure de la Saint-Augustin.

gimes français et anglais, jusqu'à ce que la Compagnie de la Baie d'Hudson se décide au XIXe siècle d'y installer un comptoir ¹¹.

Le 20 octobre 1855, un employé de cette compagnie, Donald Smith, écrit de Rigolet à Sir George Simpson, son supérieur hiérarchique, qu'une chapelle vient d'être érigée à Saint-Augustin et qu'un prêtre prévoit y passer l'hiver (Carrière, G., 1957 : 161). Cinq ans plus tard, Simpson suggère à Smith, dans une lettre envoyée de Lachine (juin 1860), l'établissement d'un poste de traite à cet endroit (Conseil Privé, vol. VI : 2819-2820).

Tout en étant tout à fait conscients de ne pas partager les mêmes objectifs, les commerçants et les missionnaires ont toujours su s'appuyer les uns sur les autres. Reconnaissant l'influence considérable des missionnaires catholiques sur les populations montagnaises, les commerçants favorisèrent de diverses façons l'établissement des Oblats et des Eudistes à proximité des comptoirs. La Compagnie de la Baie d'Hudson mit très souvent des locaux à leur disposition et se chargea de leurs frais de déplacement, leur garantissant même des subventions annuelles. Une lettre de Smith à Simpson, datée du 21 septembre 1850, donne une juste idée de l'importance des missionnaires pour le commerce : « De tous les missionnaires qu'il m'a été donné de rencontrer, le meilleur serait Monsieur Durocher, car avant d'accorder l'absolution aux Indiens il exige d'eux qu'ils paient leurs dettes, ou du moins qu'ils aient le ferme propos de le faire ... » (lettre citée par G. Carrière, 1957 : 157, notre traduction). Ce missionnaire n'était cependant pas dupe de l'empressement de Smith à son endroit. Dans une lettre datée du 4 juillet 1847, il écrivait : « La visite des missionnaires dans leurs postes attirerait à eux le commerce. Je crois que c'est le grand motif, mais peu importe le motif qui fait agir pourvu que nous puissions étendre le règne du divin maître et reculer l'empire de Satan » (lettre citée par G. Carrière, 1957 : 157, note 7).

Ces lettres, ainsi que plusieurs autres citées par Gaston Carrière dans son ouvrage portant sur les rapports entre missionnaires et commerçants, traitent d'un sujet concernant directement le groupe de Saint-Augustin. Il s'agit, pour la compagnie, d'empêcher les Indiens d'entreprendre de trop longues courses pour aller

¹¹ Au moment d'aller sous presse, Paul Charest publiait une étude importante sur la colonisation de la Côte Nord. On y trouve l'histoire détaillée de l'implantation blanche dans ce territoire (Charest, P., 1975).

aux rendez-vous des missionnaires. Les gérants estiment en effet que ces voyages nuisent à la pelleterie. C'est ainsi qu'une sorte de tiraillement entre les postes de la Côte Nord du Saint-Laurent et ceux de l'intérieur, notamment ceux du fjord Hamilton, a marqué une bonne partie du XIX^e siècle. Le gérant de Fjord Hamilton, Donald Smith, écrivit de nombreuses lettres à son supérieur, pour l'inciter à favoriser la venue d'un missionnaire catholique chez lui. Sa lettre du 20 septembre 1851 se fait plus insistante que les autres : « J'apprends avec regret qu'on s'objecte à la venue d'un prêtre catholique à North West River. Les missionnaires exercent indéniablement une immense influence sur les autochtones ; si une telle influence devait se tourner contre la Compagnie, les intérêts des autochtones seraient sérieusement menacés. Je n'ai rien d'un apologiste de la foi catholique, mais il me semble qu'il y va de l'intérêt du District de favoriser et non d'empêcher les autochtones de profiter de la venue d'un prêtre. Si l'on devait leur interdire l'accès à ce poste, les prêtres auraient toujours la possibilité d'attirer les Indiens vers le Saint-Laurent, et ce, par l'intermédiaire de leurs amis. C'est effectivement ce qui s'est produit lors de la dernière saison de chasse, entraînant des pertes onéreuses pour le comptoir de North West River : la moitié des Indiens d'ici sont partis en groupe et sont sortis du bois à quelque 70 milles plus bas que Musquaro, où ils vendirent leurs fourrures à des traiteurs indépendants (...). Bien qu'ignorants à l'extrême, les Indiens n'en sont pas moins de fervents catholiques ; ils n'entendront rien ou plutôt ne seront satisfaits par personne d'autre que par un prêtre catholique » (Carrière, G. 1957 : 158, notre traduction). Aussi, lorsque la Compagnie apprit qu'on venait d'ériger une chapelle à Saint-Augustin et qu'un prêtre catholique s'apprêtait même à y hiverner, elle jugea de son intérêt de s'y installer. Elle acquit un vieux comptoir qui s'y trouvait déjà et y commença ses opérations vers 1868. D. Smith, devenu gérant de district, écrit cette année-là au gérant de Saint-Augustin, lui annonçant l'arrivée d'un commis dont la tâche sera d'aller rejoindre les Indiens vivant alors à la source de la rivière. Cette lettre mentionnait en outre qu'on lui enverrait des Indiens de Mingan pour y trapper le vison. C'est le Père Langlois, o.m.i. rencontré à Lourdes-de-Blanc-Sablon où il vit présentement, qui nous a signalé l'existence de cette lettre. Arrivé à Saint-Augustin en 1951, il y fut durant près de vingt ans le premier prêtre résident. Il se souvenait d'avoir vu l'original ou une copie de cette lettre à Québec chez le commerçant Téléphore Blais, mais il disait ignorer si elle eut effectivement des suites.

Les registres conservés à Lourdes-de-Blanc-Sablon donnent à penser que les Indiens se tenaient en divers endroits de la côte durant l'été : Saint-Augustin, Baie-des-Saumons, Bonne-Espérance, Kécarpoui, Tête-à-la-Baleine, etc. Mais déjà du temps de Louis Jolliet, l'embouchure de la Saint-Augustin semble avoir été le lieu de prédilection, du moins avant la dispersion printanière et lors des retrouvailles d'automne en vue du retour au plateau intérieur. N'oublions pas que les rivières Saint-Augustin et Kénamu constituaient la voie d'eau depuis longtemps utilisée pour aller du golfe Saint-Laurent au fjord Hamilton. Oblats, Eudistes et prêtres séculiers visitèrent ce poste de façon plus ou moins régulière jusqu'à l'arrivée de l'Oblat Langlois en 1951. Au dire de ce dernier, il n'y avait alors même pas de village blanc, les pêcheurs vivant éparpillés sur la côte et dans les îles. Quant aux Indiens, ils passaient le plus clair de leur temps à la tête des rivières Saint-Augustin, Paradise et Saint-Paul. D'après les vieux Indiens, ils voyageaient aussi sur l'ensemble du territoire situé à l'est de la Saint-Augustin, sortant tantôt au fjord Hamilton, tantôt sur la côte Atlantique, tantôt au golfe Saint-Laurent. La concentration des Blancs et des Indiens à Saint-Augustin ne remonte donc qu'à une vingtaine d'années.

Peu avant l'arrivée de l'Oblat Langlois, les autorités ecclésiastiques auraient favorisé l'établissement d'une *réserve légale* à l'embouchure de la Saint-Augustin. « Au cours de la mission d'été de la mi-juin à la fin d'août, alors qu'ils résident au poste, le missionnaire leur porte une attention spéciale et évangélise les chrétiens, au nombre d'une centaine, provenant de la Baie James (?) et de North West River, et professant la foi catholique. Le vicaire apostolique, pour soulager leur indigence, fit les démarches nécessaires pour leur obtenir une réserve où ils se sentiraient parfaitement chez eux » (Carrière, G. 1958 : 252). Et, d'après le Rapport Dorion sur l'intégrité du Territoire québécois, « ... Le 12 juillet 1949, par l'arrêté en conseil no 748, le Gouvernement du Québec avait offert des terres pour les Indiens de ce groupe (31 acres du lot no 18 du canton Bougainville), mais le gouvernement fédéral avait refusé considérant qu'il ne valait pas la peine de créer une réserve pour un si petit groupe » (Dorion, H., 1970 : 90). Si les divers pouvoirs ne s'entendaient pas sur le lieu, tous favorisaient la sédentarisation. Cette façon de concevoir le nomadisme comme une anti-valeur remonte assez loin dans le temps. Déjà au XVII^e siècle l'effort missionnaire reliait ses succès éventuels à l'immobilisme des Indiens. Le Jésuite Lejeune écrivait à ses supérieurs en 1634 : « ... il me

semble qu'on ne doit pas espérer grand chose des Sauvages, tant qu'ils seront errants : vous les instruisez aujourd'hui, demain la faim vous enlèvera vos auditeurs, les contraignant d'aller chercher leur vie dans les fleuves et dans les bois » (Lejeune, P. 1634 : 11). Il avait déjà abordé ce thème deux ans auparavant : « Il me semble que les nations qui ont une demeure stable se convertiroient aisément » (Lejeune, P., 1632 : 6). Cette idéologie missionnaire d'alors ne faisait que refléter une conception de la vie généralement admise en Occident, même par ceux qui ne partageaient pas la foi des missionnaires. À l'article *sauvage*, le Dictionnaire Universel des Sciences, des Lettres et des Arts, édition de 1862, donnait : « En parlant des hommes, il se dit de ceux qui vivent dans l'état de nature, habitants des bois, sans demeure fixe, sans lois, et il s'oppose alors à civilisé. (...) cet état est celui dans lequel ont été trouvées les peuplades qui couvraient la plus grande partie de l'Amérique et de l'intérieur de l'Afrique lors de la découverte de ces contrées ».

2.3. LE DESTIN DES POPULATIONS INDIENNES

[Retour à la table des matières](#)

De tous les groupes indiens de l'est québécois, celui de Saint-Augustin est sans doute le moins bien connu. F.G. Speck écrivait en 1931 : « Cette petite bande (environ 15 familles, selon des informateurs de Natashquan) s'est installée dans la partie la plus orientale de la toundra du sud de la péninsule. Cabot estime sa population à 40 ou 50 individus répartis entre 8 ou 9 tentes. Ce groupe n'a jamais fait l'objet d'aucune observation particulière. Nous savons toutefois que son territoire de chasse s'étend du détroit de Belle-Isle au fjord Hamilton, depuis les bassins des rivières Saint-Augustin, Eskimo et Paradise, puis vers l'est. La bande se regroupe le plus souvent à Saint-Augustin, mais la rencontre a parfois lieu à North West River. Nous ne savons encore rien de précis sur la nature du système de chasse qu'on y pratique. Toutefois, selon les remarques de Low et une certaine interprétation des observations de Cabot et Wallace, *il semble que la chasse y soit pratiquée en groupe, contrairement au système fondé ailleurs sur la famille* ¹². Cabot a eu

¹² C'est nous qui soulignons.

des contacts personnels avec le chef (William Ashini avant 1917 et Sylvestre Mark après 1920), ainsi qu'avec les membres de cette bande. À quelques mois d'intervalle, Wallace rencontrait les mêmes familles, soit au fjord Hamilton, soit à Saint-Augustin. Selon Cabot, le mariage entre gens de Saint-Augustin et personnes issues de différentes autres bandes était monnaie courante » (Speck, F.G., 1931 : 581-588, notre traduction). En 1936, le même auteur laissait entendre que les Indiens de Saint-Augustin étaient récemment venus de l'ouest : « ... peut-être les descendants d'un groupe conduit en ce lieu par Courtemanche il y a deux siècles » (Speck, F.G., 1936 : 322, notre traduction). En 1944, Tanner apporte quelques précisions : « Environ 15 familles remontent présentement la rivière Saint-Augustin, en route vers leurs territoires de chasse : les forêts comprises entre la source de la Saint-Augustin, celle de la Paradise et celle de l'Eskimo. Depuis fort longtemps, la rivière Saint-Augustin est la principale voie fluviale conduisant à la tête de la rivière Kenamu, laquelle se jette dans le fjord Hamilton. Pour atteindre ce dernier, depuis le golfe Saint-Laurent, il fallait compter sept jours. En 1938-39, les Indiens de Saint-Augustin remontèrent le cours de la rivière Eskimo. On dit qu'ils ont depuis longtemps abandonné les terres situées plus à l'est » (Tanner, V., 1944 : 609, notre traduction).

Je tenais à souligner l'allusion de Speck à la chasse collective des gens de Saint-Augustin, car elle ranime d'emblée le célèbre débat sur les formes d'organisation sociale algiques au Québec. Suite aux observations faites dans la partie occidentale du Québec, Speck avait acquis la conviction qu'on y trouvait encore le modèle précolombien : une bande endogame de 400 à 500 individus vivant sur un territoire subdivisé en lignes de trappe que chaque famille possédait en propre et qui se transmettaient de père en fils au sein de ces différentes familles. Dispersées en hiver, les familles se regroupent en été au poste de traite près duquel se tient la mission (commerce, religion, mariage). Extrapolant pour l'ensemble du Québec, Speck avait temporairement tracé les limites territoriales de quelque deux douzaines de bandes du même type (voir la carte no 6, à la page 48).

Certains auteurs ne tardèrent pas à mettre de telles interprétations en doute. Les faits occidentaux privilégiés par Speck témoignaient, selon eux, d'une adaptation poussée à l'économie mercantile à laquelle on avait depuis longtemps poussé ces populations. Amorcée à l'origine dans la péninsule gaspésienne, cette vague de négoce toucha assez rapidement les forêts giboyeuses du sud-ouest québécois :

Tadoussac, Québec, Trois-Rivières, Montréal. Le ressac vers le nord-est devait se produire beaucoup plus tard et fut l'œuvre de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Même si l'on avait ouvert quelques postes sur la Côte Nord au début du XVIII^e siècle, ils étaient tout autant, sinon plus, tournés vers la morue et le loup-marin que vers la traite des fourrures. Ce n'est effectivement qu'au début du XIX^e siècle que la Compagnie de la Baie d'Hudson résolut d'y effectuer des opérations de traite suivies. Il faudra même attendre 1868 pour la voir s'installer à Saint-Augustin. Cette compagnie avait alors tendance à ouvrir des avant-postes à l'intérieur, où vivaient et chassaient les Indiens qu'elle envisageait de transformer en trappeurs. Mais, comme nous l'avons vu ci-dessus, elle dut composer avec l'influence missionnaire attirant les Indiens vers la côte. C'est ainsi qu'au cours du XIX^e siècle, la Compagnie retraits elle aussi vers la mer, fermant peu à peu ses postes de l'intérieur. La présence missionnaire n'explique cependant pas à elle seule ce retrait de la Compagnie. Compte tenu du coût élevé du transport des marchandises vers l'intérieur, la Compagnie ne pouvait offrir aux Indiens la même gamme de produits que les comptoirs de la côte. Ceux-ci présentaient des avantages certains, car non seulement le coût du transport des marchandises s'en trouvait abaissé, mais celui des fourrures retombait automatiquement et littéralement sur le dos des Indiens.

Or, lorsque l'on commença à s'intéresser à ces populations du nord-est québécois, on y découvrit une organisation sociale différente de celle sur laquelle Speck avait fondé son extrapolation pour l'ensemble du Québec. Il n'y vit cependant pas une infirmation de sa thèse, quant au caractère précolombien de l'organisation sociale observée dans le sud-ouest. Tout au plus voulut-il reconnaître l'existence de *deux* types précolombiens : l'un adapté à la poursuite d'un gibier sédentaire, l'orignal et le castor (sud-ouest), l'autre adapté à la chasse au gros gibier migrateur, tel le caribou (nord-est). Il y aurait donc eu, avant l'arrivée des Blancs, une sorte d'homologie structurale entre chasseurs et gibier : chasse collective - gibier grégaire, chasse individuelle - gibier solitaire. Le commerce intensif de la fourrure consécutif à l'arrivée des Blancs, n'aurait laissé, d'après Speck, aucune trace sur l'organisation sociale des groupes amérindiens.

Carte no 6 :
Bandes Montagnais - Naskapi du Québec – Labrador
durant les années 1920 (Speck, F. G. 1931)

[Retour à la table des matières](#)

1. Rupert's House	9. Michikamau	17. Shelter Bay
2. East Main	10. Petitskapau	18. Ste Marguerite
3. Big River	11. Kaniapiskau	19. Moisie
4. White Whale River	12. Nichikun	20. Mingan
5. Ungava	13. Mistassini	21. Natashquan
6. Barren Ground	14. Lake St John	22. Musquaro
7. Davis Inlet	15. Bersimis	23. Saint Augustin
8. North West River	16. Godbout	

Au début des années 50, Eleonor Leacock s'adonna à de méticuleuses observations dans la région de Natashquan. Les résultats de ses travaux semblent avoir mis un terme à ce long débat amorcé par Speck. D'après elle, c'est sous l'impact de la traite des fourrures que se seraient récemment fusionnées 6 des bandes dont Speck fait état : Michikamau, Petitsikapau, Kaniapiskau, Shelter Bay, Sainte-Marguerite et Moisie (voir la carte no 6, page 48). Ses propos laissent également entendre que de semblables regroupements auraient présidé à la formation post-contact des bandes populeuses du sud-ouest. Ses informateurs de Natashquan, au courant des pratiques nouvelles au sein de ces six anciennes bandes, voyaient d'un assez mauvais œil l'instauration de la propriété privée des territoires de trappe. Eux-mêmes n'en étaient pas encore là. L'élection d'un chef de bande venait à peine d'y être inaugurée et l'on percevait ce dernier comme une espèce d'intermédiaire entre l'administration blanche et la population indienne. On réservait alors le terme de vrai *chef* ou encore de *chef de l'intérieur* à celui qui dirigeait les destinées d'un groupe de 5 à 6 familles caractérisé par un mode indifférencié de filiation, une résidence à tendance matrilocale, l'exogamie et la poursuite collective du gibier sur un territoire reconnu comme étant celui du groupe. Pour Leacock, l'organisation socio-territoriale des années 50, à Natashquan, représentait un stade intermédiaire entre celle de la nouvelle grosse bande de Sept-Des, d'une part, et la fameuse organisation précolombienne à toutes fins pratiques disparue sous l'impact du négoce, d'autre part (Leacock, E., 1954). Les groupes multifamiliaux de Natashquan, à la tête desquels se trouvaient les *vrais chefs*, représentaient pour Leacock les seules traces d'un modèle précolombien, qu'elle décrit ainsi : « Les anciennes unités socio-économiques étaient des bandes familiales numériquement peu considérables, coopératives et instables ; elles comprenaient une dizaine de familles et comprenaient tout au plus deux tentes multifamiliales. De telles bandes, fort mobiles du reste, se déplaçaient librement durant l'hiver dans des territoires traditionnels assez mal délimités, pour se regrouper l'été venu soit sur la côte soit sur les bords d'un grand lac de l'intérieur » (Leacock, E., 1955 : 31-47, notre traduction).

Le destin des bandes indiennes du Québec, sous l'action conjuguée des missionnaires et des commerçants de fourrure, allait donc dans le sens du regroupement, de la sédentarisation en des lieux faciles d'accès, de la propriété privée, de la patrilinéarité et de l'endogamie. C'est ce qui se passait il y a environ 50 ans dans

la région de Sept-Îles et dont les signes avant-coureurs avaient déjà gagné Natashquan en 1950.

2.4. LA TENTATIVE DE DÉMÉNAGEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Situé à quelque 350 kilomètres à l'est de Natashquan, le groupe de Saint-Augustin fut plus longtemps épargné par cette vague venue de l'ouest. À l'époque où Leacock travaillait à Natashquan, ce groupe se tenait encore à l'intérieur. C'est alors que les Indiens de Saint-Augustin accueillirent leur premier prêtre résident. Quelques dames âgées de 60 ans et plus évoquèrent un jour en ces termes leurs souvenirs d'enfance : « En automne, nous nous trouvions tous ici. Puis la bande se scindait en trois groupes de 4 à 5 familles chacun, qui remontaient l'une ou l'autre des rivières pour aller chasser le gibier durant tout l'hiver. Au printemps, nous nous retrouvions tous ici et ensemble nous partions en canot sur la mer pour rencontrer le missionnaire à Musquaro. Au mois d'août, nous étions tous de retour ici pour fabriquer les nouveaux canots, avant de nous séparer à nouveau pour rejoindre nos territoires. En nous quittant, nous tirions parfois du fusil pour souhaiter bonne chasse à ceux dont nous nous séparions ».

Le zèle des missionnaires Arnaud et Babel fit donc, de la rencontre estivale à Musquaro, un événement annuel dont l'importance fut considérable pour les gens de Saint-Augustin. C'est ce dont le gérant de North West River se plaignait dans ses lettres. Et il semble même que l'établissement, en 1868, d'un comptoir à l'embouchure de la Saint-Augustin n'ait pas réussi à détourner les Indiens de la mission de Musquaro. Il y avait à cela une excellente raison ; en effet, cette rencontre estivale était pour les Indiens une sorte de foire matrimoniale. Le grand nombre de personnes des diverses bandes se rendant à Musquaro augmentait les chances des intéressés d'y trouver le conjoint désiré. Même les gens de North West River s'y trouvaient à l'occasion. Or ceci cessa vers 1946, au moment où les autorités ecclésiastiques partagèrent le vaste diocèse de la côte-nord. On confia à Mgr Scheffer la portion du diocèse située à l'est de la rivière Natashquan. On venait ainsi de tourner une importante page d'histoire de la côte-nord.

Quelque temps plus tard, au cours des années 50, les familles Bellefleur chassaient toujours à quelques centaines de kilomètres au nord de l'actuel village de La Romaine. Au printemps de 1953, elles trouvèrent un missionnaire résident à l'embouchure de la rivière Onamen. La forte personnalité de ce dernier fit sans doute un peu oublier la fin de Musquaro. Une nouvelle ère commençait. On érigea bientôt une réserve à La Romaine et, peu à peu, les familles s'y sédentarisèrent dans leurs nouvelles maisons. On invita les Mark de la rivière Coucouthou, située légèrement à l'est, à se joindre aux familles de La Romaine. Ils se rendirent à cette invitation. Dressé à l'embouchure de la rivière Onamen, ce village compte aujourd'hui plus de 500 personnes. Le destin des bandes indiennes du Québec commençait donc à se réaliser dans une région jusque-là restée relativement à l'écart de la dynamique occidentale.

À quelque 250 kilomètres plus à l'est, les Indiens de Saint-Augustin vivaient toujours dans leurs tentes, sans chef reconnu par l'administration, en dehors de toute *réserve* et, depuis 1946, en difficulté certaine du point de vue de la création de nouvelles unités familiales. L'examen des généalogies nous indique que : 1) avant cette date, l'un des conjoints venait le plus souvent soit de Coucouthou, soit de Natashquan, soit de North West River, etc. ; 2) après cette date, le groupe de Saint-Augustin en fut à peu près réduit à pratiquer une endogamie de bande. Les autres bandes indiennes étant elles-mêmes devenues endogames, c'est tout le système des échanges matrimoniaux inter-bandes qui se trouvait ainsi compromis. La nouvelle stratégie matrimoniale de Saint-Augustin fut cependant mise à rude épreuve de 1957 à 1960. Durant cette courte période, 23 personnes quittèrent les lieux afin d'aller s'établir à La Romaine. Pour un groupe comptant à peine 90 personnes, il s'agissait là d'une véritable saignée démographique.

Comment se produisirent ces départs ? Le nouveau missionnaire de La Romaine avait pris l'habitude de visiter régulièrement les gens de Saint-Augustin. Le 15 août 1957, il s'y rendit en compagnie d'un jeune célibataire de 26 ans, qui en revint quelques jours plus tard avec une épouse. Au printemps 1960, les parents de la jeune femme vinrent s'établir auprès d'elle. Ils amenaient deux ou trois enfants avec eux. Ce départ suggéra à un autre vieux couple, ami du premier, d'en faire autant : une demi-douzaine d'enfants les suivirent. Au mois d'août 1960 se produisit une opération-mariage identique à celle de 1957. Un célibataire de 28 ans accompagnait le missionnaire en visite à Saint-Augustin. Il y épousa sur-le-

champ une jeune fille de ce village. Le surlendemain, les époux reprenaient le bateau en direction de La Romaine ; ils étaient accompagnés des parents de la jeune épousée et d'un autre couple emmenant avec lui ses quatre ou cinq enfants. Il faut tout de suite préciser que de telles migrations, à caractère matrimonial, quoique moins massives, ont toujours caractérisé les relations entre bandes. Mais en plus d'être moins importantes, elles avaient tendance à s'organiser en fonction de la matrilocalité. C'est d'ailleurs peut-être ce qui explique que les parents des jeunes épousées de Saint-Augustin suivirent si aisément leur fille jusqu'à La Romaine. Puisque aucun garçon ne vient plus résider à Saint-Augustin, que nos filles s'en vont se marier à La Romaine, peut-être convient-il d'aller nous aussi y vivre afin d'obtenir en échange des femmes pour nos garçons ?

Quoi qu'il en soit, une telle perte d'environ 28% de ses effectifs, pour une population ne dépassant pas les 90, représentait une dure épreuve, d'autant plus que ce petit groupe devait compter sur ses seules ressources depuis 1946 pour assurer sa reproduction. Ces événements durent peser bien lourd dans la balance lorsque, en août 1961, les quelque 65 Indiens résidant encore à Saint-Augustin décidèrent, sous la pression des autorités, d'aller rejoindre définitivement les anciennes bandes des rivières Onamen et Coucouchou, déjà fusionnées depuis un certain temps à la Romaine. Le 16 août 1961, le navire « North Pionner » jetait l'ancre au large de La Romaine. À son bord, les 65 émigrants, leurs biens, leurs chiens. C'est l'administration qui avait fait les frais de ce « voyage ». Le destin des bandes indiennes, amorcé beaucoup plus tôt dans l'ouest du Québec, était à nouveau sur le point de se réaliser.

Mais le 3 avril 1963, tout était à nouveau remis en question. La presque totalité des nouveaux « immigrants » entreprenaient à leurs frais le voyage de retour à Saint-Augustin. Le trajet se fit à pied. Il allait durer un mois. Au début de mai, les tentes se dressaient à nouveau sur le site actuel du village. Comment expliquer cette volte-face ? Disons tout de suite que les 23 personnes arrivées à la Romaine entre 1957 et 1960 y sont demeurées. Seuls repartirent ceux qui y étaient venus collectivement en août 1961. Les 23 autres avaient évidemment trouvé les structures d'accueil nécessaires à leur intégration, puisque les deux mariages qui les y avaient conduits avaient créé des liens solides entre eux et certaines familles de la Romaine. La migration de 1961 devait sûrement avoir, elle aussi, certaines visées matrimoniales, mais il s'agissait d'un groupe d'« étrangers » envers lesquels il

n'était pas nécessaire d'éprouver de l'hostilité pour ne pas se sentir personnellement obligé. Ceci a dû être ressenti de façon toute particulière au moment de la formation des équipes de chasse, avant la dispersion des hommes sur les territoires déjà plus ou moins familiaux de l'arrière-pays. Et si le groupe de Saint-Augustin avait en tête au moment de sa migration vers la Romaine un certain rétablissement d'une *balance conjugale*, dans le cadre de laquelle il avait toutes les raisons de se voir en position de créancier, ces difficultés d'insertion n'étaient pas pour laisser prévoir un climat favorable à de tels échanges. Et les maisons promises aux gens pour les convaincre d'émigrer à la Romaine n'étaient toujours pas arrivées. On avait dû s'entasser à plusieurs familles dans quelques maisons délabrées.

De toute façon, le groupe des 65 regagna Saint-Augustin, où je les rencontrai pour la première fois en octobre 1970. Privé à toutes fins utiles de ressources matrimoniales externes, il avait décidé de relever un défi : reconstituer à même le tissu social du groupe cette réplique miniature des anciens échanges entre bandes fort éloignées les unes des autres. Il semble en effet que cette petite organisation dualiste, du moins dans la forme spatialisée observée de l'automne 1970 à l'automne 1971, ait pris naissance après le retour de la Romaine, soit en 1963. Lorsque le missionnaire commença à les visiter en 1956, ces gens étaient répartis en trois groupes, comme le suggéraient les commentaires des vieilles dames de Saint-Augustin. Deux de ces groupes étaient campés à bonne distance l'un de l'autre, du côté ouest de la rivière, tandis que le troisième se trouvait sur l'autre rive, non loin du village blanc. Chacun de ces groupes comprenait des gens originaires du golfe et d'autres dont les ancêtres étaient venus de la région de North West River et du lac Michikamau. Il y avait à cette époque, à Saint-Augustin, un agent des Affaires indiennes. Le village blanc prenant de plus en plus d'expansion, c'est lui qui fut chargé de convaincre les Indiens, devenus encombrants, de rejoindre les deux autres groupes de l'autre côté de la rivière.

À leur retour de la Romaine, les survivants de l'opération-déménagement avortée se rassemblèrent de part et d'autre du ruisseau et entamèrent le dialogue matrimonial serré que l'on sait entre les avals et les amonts. Les ancêtres des avals dorment dans quelques cimetières du golfe, tandis que ceux des amonts étaient venus du nord. C'est ainsi que s'est temporairement cicatrisé ce long tiraillement,

dont ces gens furent victimes, entre les forces qui les attiraient vers le golfe et celles qui auraient pu les entraîner vers North West River.

Le groupe de Saint-Augustin n'a pas encore de chef reconnu officiellement par l'administration. Il vit sur un territoire qui n'est pas encore légalement érigé en *réserve*. Dans les statistiques officielles, on traite le plus souvent les gens de Saint-Augustin comme s'ils faisaient partie de la bande de la Romaine, avec laquelle on cherchait à les fusionner. Le sort que notre civilisation avait voulu réserver aux bandes indiennes du Québec ne s'était donc pas réalisé, puisque une poignée d'individus avaient décidé de prendre à pied la direction de leur rivière.

2.5. LA CONSTRUCTION DES MAISONS

[Retour à la table des matières](#)

Les Indiens sont donc de retour chez eux depuis mai 1963. Leurs tentes se dressent à nouveau sur la rive occidentale du fjord au fond duquel coule la rivière Saint-Augustin. Le Gouvernement fédéral jugeant qu'ils avaient déserté la Romaine, le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien les considéra dès lors comme des Indiens hors-réserve. La principale conséquence de cette décision administrative fut de mettre fin aux quelques allocations de bien-être versées jusque-là par le Fédéral. Ces gens furent alors pris en charge par le ministère des Affaires sociales du Québec.

On en était là lorsqu'un touriste venu pêcher dans ces parages vers 1965 découvrit avec stupéfaction que des *Canadians* vivaient encore sous la tente. Le Parlement d'Ottawa fut saisi de la question. L'impensable se produisait : un dernier groupe de « natives » à pacifier ! Le ministère des Affaires indiennes pris en flagrant délit ! Enquête ! Coups de téléphone ! Petite tempête administrative. La décision de construire des maisons aurait ensuite été prise assez rapidement. C'est sur le choix de l'emplacement que les choses trainèrent un peu. Les autorités souhaitaient bâtir à côté du village blanc, sur l'autre rive. Mais le groupe indien ne voyait pas d'un très bon œil une telle promiscuité. Et puis la coupe débordait vraiment : on les avait d'abord renvoyés de ce côté-ci de la rivière au cours des années 50, on les avait ensuite conduits à la Romaine, d'où ils étaient rentrés dépi-

tés deux ans plus tard ; à présent, on parlait de les ramener de l'autre côté de la rivière ! Le missionnaire de la Romaine érigea alors en hâte une chapelle rudimentaire (voir les cartes no 3, 4, 5, pages 35, 36 et 37), geste qui aurait joué un rôle déterminant dans la décision gouvernementale d'accéder à la requête indienne et de construire les maisons sur la rive occidentale de la rivière. Comme quelque cents ans auparavant, lorsque la Compagnie de la Baie d'Hudson avait décidé d'ouvrir un comptoir à Saint-Augustin, la chapelle apparut comme une garantie de stabilité pour un groupe dont les décisions avaient tant de fois déjà déjoué les plans de l'administration.

La construction débuta au printemps 1971 et les gens emménagèrent en décembre de cette même année. Seize demeures et une salle communautaire font désormais face à la rivière, disposées à la file et à environ 30 mètres de distance l'une de l'autre. L'étendue de ce nouvel espace villageois est de beaucoup supérieure à celle correspondant à la disposition hivernale des tentes (voir la carte no 5, page 37).

Il convient de préciser immédiatement que cet événement de 1971 ne correspond pas au passage d'un habitat traditionnel à un habitat moderne. Les tentes elles-mêmes traduisaient une adaptation très poussée à l'économie marchande qui s'était amorcée avec la trappe il y avait de cela plusieurs décennies. Jadis en peau de caribou et de forme conique, elles étaient devenues rectangulaires et taillées à même la toile achetée au comptoir. La peau était plus résistante et plus chaude. Le village de 1970 réunissait donc les inconvénients d'un nomadisme en voie de disparition et ceux d'un sédentarisme en voie d'instauration. Cette sorte de point mort semble être l'aboutissement du destin des bandes indiennes du Québec, si l'on se fie à la situation de la très grande majorité des *réserves*. Quoi qu'il en soit, les tentes de toile n'arrivaient pas à refouler l'humidité. En 1970 la future construction des maisons était aux yeux des gens la promesse d'abris secs, devant entraîner, croyait-on, une baisse du taux alors élevé de mortalité infantile. De plus, sans installations sanitaires, un campement qui se prolonge finit par poser certains problèmes. Aucune de ces promesses n'a été tenue. Il n'y a encore aujourd'hui ni eau courante ni électricité. Et dans l'année qui a suivi la construction des maisons, la totalité des nouveau-nés sont morts. Un tel accroissement de la mortalité infantile tient à une désorganisation sociale accentuée par la construction même des maisons. Celle-ci, ne l'oublions pas, s'inscrit dans un processus global de déposses-

sion. Et la fixité nouvelle que symbolisent les maisons vient restreindre encore davantage une certaine marge d'espoir, que le groupe de Saint-Augustin avait vu s'amenuiser depuis déjà un bon moment. Qui sait si un jour on n'en serait pas venu à envisager vers North West River une opération du même type que celle qui avait abouti à la migration de 1961 ? Nous avons vu précédemment que cette communauté du nord prend actuellement de plus en plus d'importance pour les gens de Saint-Augustin. Mais depuis qu'il y a les maisons ?

La distribution des gens dans les 16 nouvelles demeures présente une image brouillée par rapport à celle qui se dégageait des trois plans de villages au temps des tentes (voir la carte no 7, page 55). La représentation visuelle de la dichotomie matrimoniale a, à toutes fins utiles, disparu. Un incendie ayant détruit la maison no 12a, le jeune couple qui l'habitait s'est réfugié en 12, chez le père de la jeune femme. Ce cas de matrilocalité existait au temps des tentes. La maison no 9a est souvent déserte. La veuve vivant en 14 aurait bien aimé se trouver plus près de la maison no 7, comme avant l'automne 1970, lors du décès de son fils. Les gens de la maison no 6 sont presque toujours en 7 (matrilocalité). Les mariages postérieurs à la construction des maisons étaient toutefois conformes au régime matrimonial jadis représenté visuellement par la disposition des tentes. En 1973, un garçon *aval* a épousé une jeune fille *amont*, ce mariage constituant la réplique inverse d'un autre qui avait uni ces deux mêmes familles en 1970. (voir le tableau no 2, page 56). En 1974, un garçon *aval* épouse une jeune fille *amont*. C'est le frère de celle-ci que sa mère a *donné* à des gens de North West River, peut-être dans l'espoir qu'on lui enverrait un mari pour sa très belle jeune fille, encore célibataire. Il est difficile de prévoir l'avenir de ce groupe. Le seul espoir réside dans la possibilité d'une reprise du dialogue matrimonial avec d'autres communautés indiennes. Si les tentatives du côté de North West River n'aboutissent pas, et que la Côte Nord continue à ne plus fournir aucun apport, le groupe de Saint-Augustin fait sérieusement face à l'extinction, dans des délais assez brefs. La construction des maisons n'a pas en soi changé les données fondamentales de son problème ; mais en fixant les gens en un lieu donné, elle les a en quelque sorte accentuées. En tentant de reprendre le dialogue avec les gens de North West River, on fait un ultime effort, le dernier en date, pour assurer la perpétuation du groupe. Un nouveau régime matrimonial pourrait en sortir, ramenant les gens de Saint-Augustin à l'exogamie d'antan.

Carte no 7 :
Distribution des Indiens de St-Augustin dans les maisons (été 1972)
[Retour à la table des matières](#)

Tableau no 2 :
Maintien du régime matrimonial après la construction des maisons en 1971
[Retour à la table des matières](#)

Il faut cependant se garder d'attribuer la décision soudaine de ne plus désormais fonder l'avenir du groupe sur des moitiés exogames à l'anéantissement de la gestuelle collective (*aval-amont*), conséquence directe et indéniable de la construction des habitations. Car celle-ci est plus que l'arrivée banale de seize maisons venues remplacer seize tentes. Collé aux parois de ces demeures conçues à plusieurs centaines de kilomètres d'ici par des architectes d'un autre monde, c'est un nouveau genre de vie qui venait encadrer les mouvements des gens de Saint-Augustin. Les travaux des proxémistes ont bien montré que l'espace immédiat, proche et lointain dans lequel évoluent des gens, varie souvent beaucoup d'une culture à l'autre. Les nouveaux aménagements spatiaux qui s'imposaient avec la construction des maisons ne sont donc pas culturellement neutres ; ils s'enracinent profondément dans la culture nord-américaine. En réduisant un quartier suburbain de Montréal à une seule rue, on obtiendrait à peu près le nouveau village de Saint-Augustin. Ce dernier résulte donc d'une conception de la vie fort différente, est-il

besoin de le dire, de celle des gens qui l'occupent. Ceci est encore plus évident lorsqu'on pénètre dans l'une de ces maisons. Une seule suffit, car elles sont identiques. Une vaste cuisine-salle de séjour, trois chambres à coucher et une salle de toilette. Des tables, des lits, des chaises. Tout comme l'espace villageois, l'espace domestique a été soufflé. Assise sur le plancher de sapin, dans la tente, la femme n'avait qu'à s'allonger le bras pour atteindre tout ce dont elle avait besoin. Le soir quand venaient les visiteurs, et ils venaient plus nombreux alors, chacun était en contact étroit avec son voisin. On se touchait, on se sentait, on s'appuyait l'un contre l'autre, un enfant caressait les cheveux d'un adulte. Sur le plancher de sapin renouvelé une fois la semaine, on était assis, on mangeait, on dormait. La notion de cloison interne existait, mais de façon différente. Il suffisait au besoin de tendre une toile ou une moustiquaire, qui disparaissait ultérieurement avec le besoin lui-même. Ce type particulier d'appropriation de l'espace constituait en quelque sorte le prolongement de leur être, tout comme notre propre aménagement de l'espace, que régissent des critères culturels différents, crée le nôtre. L'histoire de l'architecture nous enseigne d'ailleurs que l'habitat à cloisons fixes et à pièces réservées à des fonctions particulières, tel qu'on le retrouve au nouveau village de Saint-Augustin, n'est apparu en Occident qu'au cours du XVIII^e siècle (Hall, E.T., 1971 : 132-133). Il est donc solidaire d'une conception particulière de la vie, la nôtre depuis deux siècles. Avec ces cloisons sont venues les tables hautes et les chaises, pour ne rien dire des lits. Voici donc un peuple qui, comme on le voit en Asie, mangeait et dormait par terre, s'asseyait sur le sol et dressait, au besoin seulement, les cloisons intérieures temporaires nécessaires. Les Japonais ont-ils tant à envier sur le plan culturel aux habitants de Brossardville ? Était-il inévitable que l'amélioration de l'habitat indien, devenue indispensable dans le nouveau contexte du sédentarisme, subisse ainsi les tics de notre architecture et de notre urbanisme ? Théoriquement non ; historiquement oui. Il aurait été étonnant que cet épisode de la construction des maisons se soit déroulé en dehors du modèle général régissant les rapports entre les sociétés indiennes et blanches. D'autant plus que les associations politiques autochtones fondent le plus souvent leurs revendications, en matières domiciliaire, sur une simple diminution des écarts entre les conditions indiennes d'habitation et les moyennes nationales. Comme s'il n'y avait qu'une seule façon d'être bien logé : celle du Blanc ! Pourtant on ne connaît aucune mesure universelle permettant de déterminer le nombre de mètres carrés qu'il convient de réserver à l'individu.

La vie domestique et villageoise de Saint-Augustin a radicalement changé. L'espace authentiquement aménagé par un peuple renvoie aux paramètres fondamentaux de sa culture. Il n'est évidemment pas statique, mais ses modifications dans le temps sont normalement solidaires de celles de son propre discours culturel. Ce ne fut pas le cas à Saint-Augustin. Parce que les individus et leur espace ne font qu'un, on risque de tailler dans la chair vive d'un groupe lorsqu'on bouleverse ses aménagements spatiaux de façon aussi subite et aussi radicale. La proxémie enseigne que l'individu ne se limite pas à son épiderme. Mais l'idéologie nord-américaine dominante est fondée sur une conception beaucoup trop individualiste de l'homme pour saisir l'importance de ce que Hall appelle sa *dimension cachée*, savoir, sa *culture*. Ou plutôt, devrait-on dire, nos pays ne se maintiennent dans l'existence que dans la mesure où ils ramènent les cultures qui les constituent à des souvenirs du passé.

Le passage des tentes aux maisons à Saint-Augustin fut donc un épisode particulier d'un processus plus global. Les formes que prend celui-ci sont tantôt plus brutales, tantôt plus subtiles. On le nomme génocide. À la prochaine étape, on aura sûrement droit à une étude financée par quatre ministères et deux gouvernements, laquelle visera sans doute à déterminer les causes de la consommation excessive d'alcool chez les Indiens de Saint-Augustin.

Mais ceux-ci n'ont pas encore dit leur dernier mot. Constamment tournés vers l'avenir, ils explorent, depuis quelque temps, dans le cadre d'un mythe issu d'une *nouvelle vague* de la littérature orale indienne, les solutions susceptibles de garantir la survie du groupe. À cet effet, on envisage et l'on soupèse différentes formules dont se dégage une impressionnante analyse du monde blanc. C'est en quelque sorte l'envers de l'histoire tragique que nous avons tenté d'esquisser à grands traits, mais traitée cette fois sous l'angle comique. Il s'agit du grand récit de Kamikwakushit que les gens de Saint-Augustin aiment bien entendre de la bouche du vieux Pien Peters, le conteur en titre au village.

Avant que, sous la poussée de l'homme blanc, les petites bandes ne se soient regroupées en bordure de la mer et n'aient pratiqué l'autosuffisance matrimoniale, il semble bien que ces petites bandes exogames, qui menaient une vie nomade à l'intérieur, aient en quelque sorte tenté de s'organiser en réseaux d'échange dit *généralisé*. En schématisant à l'extrême, on pourrait dire que si, par exemple, l'un de ces réseaux impliquait cinq bandes (A, B, C, D, et E), un homme A épousait

une femme B et allait résider chez elle, tandis qu'un homme B allait se marier en C, etc. Théoriquement, le circuit était complet lorsqu'un homme E arrivait en A pour y épouser une jeune fille de cette bande. Nous avons vu comment l'histoire a rendu caduc un tel système et pourquoi le groupe exogame de St-Augustin s'est un jour retrouvé dans une position intenable. L'assimilation à l'envahisseur blanc étant d'autant plus marquée qu'on se déplace d'est en ouest sur la côte nord du St-Laurent, les parents ambitionnent de plus en plus de marier leurs filles *en haut* (vers l'ouest), s'attendant par ailleurs à ce que leurs fils aillent chercher une épouse *en bas* (vers l'est) ¹³. Le groupe de St-Augustin, le dernier vers l'est, voyait ainsi partir ses filles vers l'ouest et n'envisageait aucun mariage possible pour ses fils. D'où la nécessité pour lui de se scinder en deux, afin de pratiquer un régime matrimonial fondé sur l'*échange restreint*. C'était une solution d'urgence dont le caractère forcément transitoire ne pouvait échapper aux gens de St-Augustin. Aussi cherchèrent-ils une solution théorique à l'intransitivité du nouveau système d'*échange généralisé*, intransitivité que favorise l'inégalité socio-économique des partenaires. Il fallait refermer le circuit en faisant intervenir le mariage du plus pauvre des Indiens avec la fille du plus riche d'entre les Blancs. C'est ce à quoi on s'emploie dans le mythe que nous allons étudier en troisième partie. Il est à noter que cette hypothèse d'un *deus ex machina* mythique a déjà été formulée lorsque l'Europe est passé des structures élémentaires du mariage (*échange restreint* et *échange généralisé*) aux structures complexes actuelles. Lévi-Strauss estime que l'*échange généralisé* conduit nécessairement à l'inégalité des partenaires et, conséquemment, à une rupture du système. Deux solutions s'offrent alors : soit revenir à l'*échange restreint* entre groupes de statut socio-économique identique, soit rêver du mariage d'une jeune fille de rang social élevé « ... à un homme de statut quelconque, mais ayant accompli un fait extraordinaire, ou mieux encore, librement choisi par la jeune fille elle-même » (Lévi-Strauss, C., 1968 : 546). Si le groupe de St-Augustin s'est en pratique tourné vers l'*échange restreint*, nous verrons qu'en même temps, il explorait une solution de type *deus ex machina*.

¹³ L'essor économique de la ville de Sept-Îles, dont la population est passée de 1,200 âmes en 1951 à plus de 35,000 aujourd'hui, a créé un puissant pôle d'attraction vers l'ouest.

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

Troisième partie

LE RIRE- EXORCISME

[Retour à la table des matières](#)

« ... les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord ».

(Lévi-Strauss, C., 1971 : 571)

Durant l'automne 1970, nous enregistrons chaque soir le savoir de Pien Peters, en présence d'une bonne partie des gens du village de Saint-Augustin. Vieux mythes indiens forgés depuis longtemps au cœur des Amériques. Répertoire connu des héros classiques : *Carcajou* le trompeur-trompé, *Mesh* qui survécut au déluge, *Tsakapesh* réfugié dans la lune, *Tsheshei* qui devint jeune pour épouser la fille de son fils, *Ayasheo* le polygame jaloux du sien, *Peshou* qui dévora plus d'une épouse, etc. Au terme d'une de ces soirées fantastiques, quelques Indiens m'accompagnèrent jusqu'à la tente d'Andrew Poker qui m'avait accueilli cet automne-là. Nous causions de mythes, commentions le répertoire. L'un d'eux me demanda si je connaissais l'histoire de Kamikwakushit. Comme je répondais par la négative, ils me suggérèrent de la demander au conteur. « C'est un très beau mythe » Tous étaient d'accord.

Le lendemain soir, la moitié du village et moi attentions, dans la petite chapelle d'Alexis Joveneau, la venue du vieux Pien. Soudain, un enfant essoufflé arriva en disant que le conteur ne viendrait pas, que sa vieille craignait qu'il ne tombe et ne se blesse en circulant ainsi dans l'obscurité. On donne une lampe de poche à l'enfant, en lui demandant d'aller aider le vieux à diriger ses pas dans la nuit. Quelques instants plus tard, le conteur et l'enfant arrivent. L'œil vif et le sourire du vieux Pien témoignent de sa satisfaction à la vue d'un tel auditoire, littéralement suspendu à ses lèvres. Lentement il s'installe, charge puis allume sa vieille pipe cassée dont les éléments sont reliés par un ruban gommé déjà noirci, et lentement, il amorce le récit des aventures de Kamikwakushit. Les bougies seront presque entièrement consommées lorsqu'il lancera la formule classique de fermeture des mythes. Il avait parlé ce soir-là deux heures et quart durant. Les gags fourmillaient dans ce récit. L'auditoire les attendait, les sentait venir, les avait déjà sur les lèvres, en riait d'abord des yeux puis à gorge déployée. Il y était question de mariages inter-ethniques, de la Compagnie de la Baie d'Hudson, de commerce, d'agriculture, de voilier, de poudre à pâte, de la honte et de la fierté d'être Indien, etc. Toute une histoire relativement récente transposée par ce récit. La réalité des choses révélée par leur envers. « Mais bien sûr qu'il s'agit d'un mythe ! », me rétorqua le conteur lorsque je l'interrogeai au terme de sa narration. « Je le tiens de mon grand-père », ajouta-t-il, comme pour justifier cette affirmation. Mais un

conteur de La Romaine, à qui je fis plus tard, entendre l'enregistrement de ce récit, le qualifiait carrément d'histoire de Blancs. « Ce n'est pas un mythe », affirmait-il d'un ton légèrement méprisant. Deux spécialistes, deux écoles de pensée. Sitôt qu'un peuple cesse de nous apparaître monolithique, les stéréotypes dans lesquels on l'enferme toujours trop hâtivement sont en perte de vitesse.

Avant de prendre connaissance du récit de Pien Peters et de tenter d'en saisir tout l'humour, il convient de préciser ce que, depuis quelques pages, j'appelle *mythe* et aussi d'interroger les antécédents de ce nouveau héros comique montagnais.

3.1. TRADITION HUMORISTIQUE CLASSIQUE

3.1.1. *Qu'est-ce qu'un mythe ?*

[Retour à la table des matières](#)

Le terme *mythe*, tel qu'on l'emploie dans le présent ouvrage, est une traduction plus ou moins heureuse du terme montagnais *atenogen*. Les Micmacs des provinces maritimes parlent d' *ahtookwokun* (Rand, S.T., 1894 : 75 ; 1888 : 156), les Ojibwa du nord de l'Ontario d' *atisokanak* (Hallowell, A.I., 1967 : 216), les Ménomini du Wisconsin d' *a'tano'gen* (Hoffman, W.J., 1896 : 297), les Cris de l'Ouest canadien d' *ātayōhkāwin* (Bloomfield, L., 1930 : 6), etc. C'est dans cette notion algique vraisemblablement très ancienne que le Jésuite Lejeune avait d'abord cherché une représentation montagnaise de l'Être suprême : « ... ils m'ont répondu qu'ils ne savaient pas qui estoit le premier Auteur du monde, que c'estoit peut-estre Atahocam, mais que ce n'estoit pas certain, qu'ils ne parloient d'Atahocam que comme on parle d'une chose si éloignée, qu'on ne peut tirer aucune assurance, et de fait le mot Nitatahokan en leur langue, signifie, ie raconte une fable, ie dis un vieux conte fait à plaisir » (Lejeune, p., 1634 : 13). Bloomfield donne pour les Cris du XXe siècle « akwah nitāyōhkām, je suis en train de raconter une histoire sacrée » (Bloomfield, L., 1930 : 9, notre traduction).

Les Montagnais distinguent facilement l'*atenogen* de cet autre genre narratif qu'on appelle *tobadjimun*. Un *tobadjimun* relate des histoires vécues ou du moins

susceptibles de l'avoir été par le conteur, un ami, un grand-père, etc. *L'atenogen* serait tout autre chose. Qu'est-ce à dire ? J'en ai longuement discuté avec un couple originaire de Saint-Augustin, installé à La Romaine depuis 1960. Mathieu Mestenapeo était alors âgé de 65 ans, ce qui lui en faisait 13 de plus que sa seconde épouse, Marie-Adèle Pastati.

Mathieu aborde la question en évoquant des temps fort anciens, alors qu'il y aurait eu des mariages entre animaux et humains. « Ceux-ci furent un jour libérés par leurs conjoints animaux, non sans avoir promis de ne rien révéler aux autres hommes de ce qu'ils avaient appris durant ces unions. Mais les humains, ayant trahi ces secrets, furent repris par les animaux et l'on n'entendit jamais plus parler d'eux. C'est ainsi que le savoir de la forêt aurait été transmis aux Indiens. Il nous est venu des animaux eux-mêmes. Voilà pourquoi nous connaissons les habitudes du castor, du caribou, du saumon, etc. Par la suite, la voix des animaux continua à se faire entendre occasionnellement dans la *kuhapatsigen*, cette tente rituelle dans laquelle le sorcier (*kuhapatak*) fait parfois venir les grands maîtres de la faune ». Que sont donc ces personnages ? « Le plus grand est *pawkwashenamau*, également connu sous le nom de *tshumushumapeo*. C'est le maître du caribou. À un niveau inférieur, on trouve trois autres esprits maîtres : *meshnak* ¹⁴, *wapistanapeo* (l'homme-martre) et *uhunapeo* (l'homme-hibou). Le premier préside aux destinées de la faune aquatique : poisson, rat musqué, loutre, castor, etc ; le second a la charge de la martre, du loup-cervier, de la musaraigne, etc. Le lièvre et le porc-épic relèvent du troisième. Sauf ce dernier, les maîtres ne peuvent communiquer dans la langue indienne. Lorsqu'on les entend s'entretenir avec le sorcier, c'est comme le bruit de la glace au temps de la débâcle printanière. C'est *uhunapeo*, l'homme-hibou, qui sert d'interprète entre ses collègues du bestiaire divin et le sorcier qui les convoque sous la tente rituelle ».

« La cérémonie avait lieu au cœur de la nuit lorsque tous les enfants étaient endormis, précise Marie-Adèle, car il ne devait alors y avoir aucun bruit. Et lorsque les esprits-maîtres pénétraient dans la tente sans toit, en forme de cylindre, les murs en étaient secoués par une sorte de tornade qui affectait aussi les tentes voisines. Ces personnages, tu sais, se déplacent comme le vent. Ils glissent sans ja-

¹⁴ José Mailhot a publié un important article sur cet esprit (Mailhot, J., 1971 : 51-55).

mais toucher le sol. Lorsqu'on accomplit le rituel, c'est comme si l'on réunissait subitement toute cette force éolienne sous la tente du sorcier. Nous, les femmes, nous demeurions dans nos tentes, la tête enfouie sous les couvertures. Il faisait froid, car il nous était interdit de faire du feu durant la cérémonie. Et mieux valait, paraît-il, s'adonner à ce rituel par temps frais. »

Mathieu revient sans cesse sur les dangers que comportait ce genre de rencontre avec les esprits. Car ceux-ci savent tout, notamment si un chasseur a manqué de respect envers les ossements du gibier. Les os ne doivent jamais joncher le sol. Ceux des animaux terrestres seront suspendus aux arbres. Quant à *meshnak*, il exige que les os de ceux dont il a la charge retournent à leur élément naturel, à savoir l'eau. Marie-Adèle interrompt son mari pour insister sur le soin qu'il convient d'apporter aux ossements du porc-épic femelle. Lejeune écrivait 350 ans plus tôt : « Les Sauvages ne jettent point aux chiens les os des castors, Porcs-épics femelles, du moins certains os déterminez, ... c'est chose estrange qu'ils recueillent et ramassent ces os, et les conservent avec tant de soin, que vous diriez que leur chasse seroit perduë s'ils avoient contrevenu à leurs superstitions » (Lejeune, P., 1634 : 24). C'est précisément le frère aîné de Mathieu qui avait suspendu le crâne de porc-épic, dont je parlais à la fin du premier chapitre du présent ouvrage. « On ne savait donc jamais, reprend Mathieu, si l'un ou l'autre de nos compagnons avait dérogé aux règles concernant le respect dû aux os. Mais cela n'échappait pourtant pas aux esprits. Au lieu d'accéder à la requête du sorcier en envoyant du gibier, leur colère pouvait accentuer la famine. Tu comprends pourquoi nous ne pouvons plus risquer de libérer de telles forces. Nos jeunes ont pris du Blanc l'habitude de laisser traîner les ossements du gibier un peu partout. Les esprits ne sont cependant pas sans l'ignorer. Je n'ose imaginer ce que l'avenir nous réserve. La colère du grand maître du caribou doit être terrible. Nous aurons de plus en plus faim. »

Puis les Mestenapeo d'évoquer un souvenir bien précis. Ça se passait à North West River où, comme on le sait, les gens de Saint-Augustin se rendaient souvent. C'était à l'époque où Mathieu vivait avec sa première épouse. Un voilier chargé de ravitailler le poste tardait à arriver. Les Indiens avaient faim. On érigea donc une *kuhapatsigen* et le sorcier y convoqua les esprits. Ceux-ci lui révélèrent l'endroit où le navire se trouvait alors ainsi que l'heure à laquelle il devait arriver à North West River. Tout se passa tel que prévu...

Ce rituel de la tente agitée fut décrit en 1634 par Lejeune (Lejeune, P., 1634 : 14 et s.). Au XIX^e siècle différents témoignages attestent la même pratique chez les Ménomini du Wisconsin (Hoffman, W.J., 1896 : 146-147), chez les Ojibwa de la rivière Wisconsin (Calkins, H. 1855, vol. 1 : 123-124, cité par Hoffman, W.J., 1896 : 146), et chez ceux du Canada (Jones, P., 1843 : 115, cité par Hoffman, W.J., 1896 : 146). À la toute fin du XIX^e siècle, Turner l'avait observé dans la région de la baie de l'Ungava (Turner, L. 1894 : fig. 85). Au XX^e siècle Jacques Rousseau décrit la cérémonie à laquelle il a lui-même assisté chez les Indiens de Mistassini (Rousseau, J., 1953 : 129-155). Speck et Rogers l'ont également mentionnée (Speck, F.G., 1924 : 273 ; Rogers, E.S., 1967 : 20-21). Plus récemment Sylvie Vincent en a fait une analyse détaillée, en se fondant sur des données recueillies à Natashquan (Vincent, S. 1973). En 1971, certains Indiens de La Romaine nous rapportèrent que le rituel avait été pratiqué lors d'une réunion de l'*Association des Indiens du Québec*, en marge des activités formellement prévues par les organisateurs de cette réunion.

Sans être la seule forme de prise de contact avec le monde des esprits, la *tente agitée* en constitue toutefois la plus spectaculaire. Et parce qu'elle n'était pas sans faire courir certains risques à ceux qui s'y adonnaient, on n'y avait recours qu'en cas d'ultime besoin, pour éviter de mourir de faim. Les *atenogen* (mythes) seraient donc les paroles des animaux, transmises originellement aux anciens dans le cadre de leurs mariages avec les animaux et, depuis lors, au sorcier dans la tente cérémoniale. « Un *atenogen*, nous disait un conteur de La Romaine, c'est ce qu'on doit transmettre afin que les générations futures sachent ce qu'il convient de savoir. » Et lui aussi d'évoquer telle séance particulière, tenue à North West River, au cours de laquelle les esprits-maîtres auraient insisté pour qu'on assure la transmission du mythe de l'origine de l'été ¹⁵.

¹⁵ On trouvera ce mythe, accompagné d'un essai d'analyse, dans Savard, R. 1973.

3.1.2. Carcajou, héros comique

[Retour à la table des matières](#)

Si la plupart des peuples amérindiens étaient de tradition orale, ceci n'a pas empêché certaines de leurs œuvres de faire de remarquables carrières : on en a retrouvé de multiples versions à des distances géographiques et linguistiques considérables les unes par rapport aux autres. C'est le cas d'un ensemble de récits humoristiques fort connus des folkloristes qui l'on étiqueté *Cycle du Trickster*. Traduite en plusieurs langues amérindiennes, cette œuvre témoigne du grand rire précolombien. Dans une collection d'articles parus en 1959 sous le titre *Rire, phénomène humain*, un auteur avait tenté d'aborder la question du rire chez les Indiens d'Amérique (Flornoy, B., 1959 : 27-34). Mais le sujet y est traité de façon trop rapide et sans référence explicite à la littérature orale. Plus récemment Pierre Claste se demandait *de quoi rient les Indiens*. Il s'agit dans, ce cas-ci de groupes sud-américains, mais l'analyse que propose l'auteur de quelques-uns de leurs mythes comiques est très suggestive (Clastre, P., 1974 : 113-132). Il fait en outre remarquer au lecteur que l'anthropologie a dû insister avec une telle force, depuis quelques décennies, sur la dimension sérieuse des mythes, qu'elle a peut-être du même coup omis d'en faire ressortir la portée parfois tout à fait humoristique. S'il est, en effet, désormais interdit de classer ces œuvres dans un genre mineur, comme l'Occident avait souvent eu tendance à le faire, il reste à comprendre pourquoi certaines d'entre elles ont également des effets hilarants certains sur les auditoires indiens.

Dans la tradition montagnaise, le rôle du Trickster fut confié au Carcajou (glouton, wolverine, Gulo Luscus Linné). Un vieux de Schefferville attribuait à l'eau bénite des missionnaires le retrait de cette espèce vers le nord. Le carcajou se fait effectivement rare ; on ne le retrouve guère que sur la côte arctique. Mais cette remarque du vieil Indien suggère aussi tout ce qui se cache de trouble derrière ce héros comique, dont la nature semble avoir dérouté les premiers observateurs.

Le grand folkloriste Stith Thompson avait en effet remarqué que le Trickster est « ... parfois un être humain, mais [qu']il se présente le plus souvent sous la forme d'un animal doté de caractéristiques humaines. Il est généralement impossi-

ble de dire si le narrateur pense à un animal ou à un être humain »(Thompson, S., 1966 : XVIII, notre traduction). Cette difficulté certaine ne renvoie cependant pas à un quelconque ésotérisme du genre en question, mais plutôt à la fonction même du personnage central de cet ensemble de récits comiques. Essentiellement *inters-titiel*, il affiche constamment un parfait mépris des distinctions retenues comme significatives par telle culture entre les éléments de la nature, les diverses techniques, les rôles sociaux, etc. Et c'est précisément parce qu'il symbolise la négation de tout discours culturel, en dehors duquel il doit pour ce faire se situer, qu'il a quelque chose de l'animal. Mais une telle démarche étant logiquement solidaire de son point de départ qui est la culture en question, elle laisse supposer que le héros entretient avec elle un certain nombre de rapports, d'où l'aspect humain de sa personnalité. C'est parce que sa fonction narrative est d'être en quelque sorte en porte à faux entre la nature et la culture qu'on lui a réservé cette constitution ambiguë.

L'inversion constitue la voie royale pour une culture qui s'emploie ainsi à visualiser en quelque sorte sa photo en négatif. Le héros prendra sa femme pour sa belle-sœur et inversement ; il substituera à tour de rôle techniques de chasse et techniques de fête ; il confondra dans les deux sens l'anus et la bouche, l'aliment et l'excrément, etc. Comme un jeune chat, il tire constamment sur les brins d'un tissu, dont il met, ce faisant, l'existence en péril. Ce sont pourtant de telles pirouettes qui provoquent le plus souvent le rire chez l'auditoire.

Dans un article récent, Milner recherche précisément la racine du rire dans le rôle que joue l'inversion au cours du processus de perception. Résumant un certain nombre d'auteurs ayant réfléchi sur l'inversion, il écrit : « Pour comprendre ce qu'est une *île*, il ne faudrait peut-être pas penser à un continent ou encore à une terre, mais se demander quel est l'inverse d'une petite étendue de terre complètement entourée d'eau ? La réponse ne peut être qu'une mare ou un lac, dans la mesure où il s'agit alors d'une petite étendue d'eau complètement entourée de terre. Poursuivant le même raisonnement, l'inverse d'un village (c.-à-d. une petite étendue urbaine dans la campagne) devient un parc (c.-à-d. une petite étendue de campagne dans la ville). Pour des raisons que nous ne saisissons pas encore tout à fait mais qui pourraient tenir à la structure profonde de l'esprit humain et ainsi relever du champ de la neurologie, le processus d'inversion pourrait jouer un rôle central dans nos activités perceptuelles. C'est aussi ce qui pourrait rendre compte de ce qu'un très grand nombre de faits, parmi ceux qui déclenchent l'action des

rieurs, résultent précisément d'inversions de tel ou tel genre ». (Milner, G.B., 1972 : 16).

Il faut s'empresse d'ajouter à cette remarque que les cultures se distinguent précisément les unes des autres par leurs façons différentes de découper le monde. De telles différences tiennent soit à l'emploi de critères inédits, soit encore à une application inédite de critères identiques. Pour reprendre un des exemples de Milner, j'ai souvent été frappé de la façon dont les Indiens de Saint-Augustin appliquaient la règle *terre entourée d'eau* pour formuler la notion d'île. Ensemble nous examinions souvent les cartes de leur pays. Les Indiens eux-mêmes attribuaient souvent à telle ou telle portion de leur pays le terme montagnais que nous traduisons par « île » (*minustuk*), alors que je n'aurais moi-même jamais été enclin à le faire pour désigner une telle portion du territoire. Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'un réseau hydrographique long de plusieurs kilomètres permet effectivement de la contourner sans descendre du canot. Ils utilisaient bien le même critère que moi, mais son application était celle d'hommes pour lesquels les voies d'eau ont toujours constitué le moyen privilégié de déplacement, ce qui n'était évidemment pas mon cas. L'écart culturel peut parfois s'accuser, surtout lorsque chaque vision du monde fait appel à des critères inédits pour découper la réalité. Les travaux de l'anthropologie cognitive ont bien montré que ce pouvait souvent être le cas. Il en découle que chaque culture aura sa façon propre de se nier par inversion. On comprend alors à la fois la difficulté d'exporter l'humour et le peu de cas qu'ont fait les observateurs des groupes indiens de l'humour qu'on y pratique pourtant abondamment. Comprendre l'humour d'un peuple, c'est en même temps avoir intimement accès aux ressorts cachés de son discours culturel.

On peut aussi envisager ces chassés-croisés loufoques de Trickster sous l'angle du comportement abusif auquel ils se ramènent souvent. Ses inversions deviennent alors autant de confusions entre le *permis* et l'*interdit*, le *pertinent* et le *non-pertinent*. Par ailleurs, on comprend mieux pourquoi ce héros risque à tout instant de mettre en péril la vision du monde propre à chaque culture. C'est le côté menaçant du personnage, aussitôt contré par l'échec de ses insidieuses entreprises. Le rire d'abord angoissé devient d'autant plus triomphant que de tels échecs proclament en quelque sorte l'invincibilité de la culture. Et, qui plus est, ces échecs aboutissent le plus souvent à l'apparition de distinctions culturelles majeures, dont le Trickster lui-même se voit alors attribuer la responsabilité. C'est le côté bénéfici-

que du personnage. Cette seconde ambiguïté (héros maléfique - héros bénéfique) intriguait les observateurs tout autant que sa nature à la fois animale et humaine. « Le côté le plus inattendu des contes du Trickster pour un lecteur civilisé, c'est l'identification fréquente du bouffon au héros culturel. Une telle identification se retrouve un peu partout sur le continent (...). Comme l'a montré le professeur Boas, les gestes bénéfiques de cette sorte de demi-dieu trickster s'inspirent le plus souvent de motifs plus profonds. Lorsque le corbeau dérobe le soleil pour apaiser sa faim, les siens acquièrent par la même occasion le don de la lumière. Ce serait sans doute aller trop loin que d'affirmer qu'aucun de ces demi-dieux tricksters n'est altruiste, mais on doit se rappeler que la plupart des héros culturels sont en même temps des tricksters, et que cette ambiguïté transparaît même dans leurs moments de dignité les plus ineffables » (Thompson, S. 1966 : XVIII, notre traduction).

On aura cependant compris que cette dichotomie bénéfique-maléfique n'est rien d'autre qu'une version différente de celle qui avait précédemment retenu l'attention du folkloriste, savoir la dichotomie animal - humain. Précisément parce qu'il se présente comme le personnage des interstices niant sans cesse toutes les distinctions pertinentes, ce héros symbolise le danger permanent de voir la culture retourner au chaos naturel. C'est la version indienne de l'entropie et de la négentropie. Le gag classique de Charlot dans une cabane à demi suspendue au-dessus d'un précipice, qui va du vide au sol et du sol au vide. Mais si l'on se permet de telles images d'horreur, c'est qu'on sait à l'avance que Charlot en sortira indemne. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qui nous permet d'en rire ? Dans les mythes de Trickster, la culture fait cependant plus que s'en sortir en prouvant son invincibilité : elle se crée par la même occasion. C'est ce qui rend bénéfique ce personnage au départ malfaisant. Divinité peu aliénante, puisque c'est en vertu de toutes ses frasques qu'on peut la tenir responsable de l'origine de la culture elle-même. Comment Carcajou peut-il commettre des impairs culturels, avant même que la culture ne soit instaurée ? La chronologie a ici peu d'importance ; il s'agit de mettre en relief, par ses œuvres, les articulations majeures d'un univers culturel donné, c'est-à-dire de rendre explicites les distinctions sur lesquelles se fonde cette culture.

Un exemple fera mieux comprendre à la fois la structure du personnage, et ce que les Montagnais en ont tiré pour explorer les relations entre Indiens et Blancs ¹⁶.

Carcajou demeurait avec sa femme et la jeune sœur de cette dernière. Tard dans la nuit, lorsque son épouse était, croyait-il, endormie, il regagnait le lit de sa jeune belle-soeur. Un soir qu'il devait revenir très tard de la chasse, les deux sœurs échangèrent leurs lits respectifs. En arrivant chez lui, convaincu que sa femme était depuis longtemps endormie, Carcajou alla immédiatement à l'endroit où sa belle-sœur avait l'habitude de coucher. Il fit même remarquer à "Sa partenaire qu'en amour, elle lui rappelait son épouse. « Je peux bien te rappeler ta femme, lui dit-elle, puisque c'est moi ! » Carcajou fut pris d'une violente colère, qui se traduisit par la pénétration de son pénis dans tous les trous du corps de son épouse.

Après avoir pris sa belle-soeur pour sa femme, Carcajou prit donc sa femme pour sa belle-sœur. « Ce qu'il a fait là est très mal », de commenter le narrateur. Il avait effectivement confondu femme permise et femme interdite, abusant ainsi au détriment d'un autre homme de la belle famille qui lui avait déjà fourni une épouse. Mais les termes qu'il avait ainsi voulu confondre se sont eux-mêmes déplacés pour reprendre leur place normale, ce qui explique la colère de Trickster. La culture a ainsi déjoué celui qui voulait la détruire. Tout danger de retour au chaos est temporairement éliminé. Ce qui permet de rire du trompeur trompé. Mais le comportement abusif de ce dernier n'a pourtant de cesse : il confond les diverses fonctions des orifices du corps de son épouse, les ramenant tous au trou vaginal.

Lorsqu'il revint chez lui longtemps après cet incident, son épouse avait mis au monde des enfants qui devaient devenir les ancêtres des diverses races humaines : tel peuple vint donc par le nez de cette femme, tel autre par son anus, etc. Cette diversité ethnique prit sa forme définitive lorsque Carcajou lui-même la décréta dans un discours fait à ses enfants réunis. Selon l'une des versions de ce récit, il était ivre lorsqu'il s'adressa à eux, ayant auparavant visité ceux qui étaient sur le point de devenir les premiers hommes blancs. Ils lui avaient fait boire de ce

¹⁶ Cet exemple est extrait d'une collection de mythes montagnais (Savard, R. 1974 : 102-103, 107-108).

curieux mélange d'éléments antithétiques que les Montagnais nomment le feu liquide.

Les abus sexuels du héros (confusion des partenaires et des orifices) ont finalement donné lieu à la diversité ethnique. Tout en bafouant la culture il n'en est pas moins devenu son véritable fondateur. Les diverses aventures de Carcajou font penser à autant d'immenses contrepèteries. Après avoir en quelque sorte détruit le discours, la contrepèterie n'en arrive pas moins à une production de sens inattendue. La même tranche de sonorité, à la condition d'en recomposer différemment les unités, contient donc plus de sens que ce qu'on ne croyait au départ.

Si j'ai choisi de commenter ici ce récit d'origine des races, c'est qu'il tient une position intermédiaire entre le répertoire comique classique et le mythe de Kamikwakushit que nous examinerons plus loin. Les mythes classiques s'attardaient surtout aux dangers menaçant la culture indienne de l'intérieur. C'est cependant le monde blanc qui représente aujourd'hui la principale menace. La nouvelle littérature orale se tourne donc vers le problème que pose cette invasion blanche, comme le démontre bien le mythe de Kamikwakushit. Mais, au delà de ce changement d'objet, il y a une remarquable continuité dans la tradition du mythe humoristique montagnais. À plus d'un égard, on peut envisager le mythe de Kamikwakushit comme une version nouvelle du mythe de Carcajou. Tout se passe comme si la pensée amérindienne avait depuis trop longtemps éprouvé les techniques du rire afin d'exorciser ses angoisses, pour oser les abandonner au moment de son histoire où leur besoin se sera fait sentir avec peut-être le plus d'acuité. Ce mythe de Carcajou évoquait déjà l'érosion du monde indien, suite à l'envahissement de la civilisation blanche (alcool) ; mais ce mythe s'appesantissait encore beaucoup sur les dangers que la culture indienne encourait de l'intérieur (abus sexuel). Peut-être cherchait-on précisément grâce à ce mythe, à mettre en lumière l'identité des effets de ces deux espèces de menace : l'engloutissement de l'univers indien dans le chaos de l'histoire...

3.2. LE MYTHE DE KAMIKWAKUSHIT

3.2.1. *Le conteur*

[Retour à la table des matières](#)

Pien (Pierre) Peters est né en 1902. Il avait près de 68 ans lorsqu'il nous fit son récit en octobre 1970. En compagnie de son épouse âgée de 75 ans, il vivait alors dans la moitié amont du village (voir les cartes no 3, no 4 et no 5, aux pages 35, 36, 37, la tente no 13). Son fils, Mathieu, émigra à La Romaine durant les années 60. Le père de Pien, Côme, semble s'être tenu avec le groupe de Saint-Augustin dès le tout début du siècle. Le registre de la mission de Musquaro, dont j'ai pu consulter une copie à La Romaine, fait mention du baptême de son fils Paulish, né le 25 janvier 1915, et du mariage de sa fille Marie-des-Anges avec Pierre Bellefleur, le 22 juin 1922. Dans ces deux cas, l'épouse de Côme Peters est Liza. D'après ce qu'on m'a dit à Saint-Augustin, cette Liza aurait été la fille d'un certain Joseph Lalo de la Côte-Nord. Marie-Jeanne Peters, vivant présentement à Saint-Augustin, épouse de feu Charles Lalo et demi-sœur du conteur Pien, la reconnaissait comme sa mère. Quant à la mère de Pien, une dénommée Manish, je n'en ai trouvé aucune trace dans les divers registres que j'ai consultés. Mais si l'on se fie à ces indications, Liza Lalo ne fut pas la première épouse de Côme Peters. En 1902, lorsque naquit Pien le conteur, son père, Côme, devait vivre avec cette Manish. Celle-ci dut mourir vers 1910, car la demi-sœur de Pien, naquit en 1912 de Côme et Liza. À la génération antérieure, nous retrouvons Shami Peters, le grand-père paternel de notre conteur, de qui ce dernier disait tenir son récit. Ce Shami semble avoir été rattaché au groupe de North West River. Il avait une jeune sœur nommée Anis (Alice ou Agnèse), déjà mentionnée dans la littérature ethnographique. Ce fut l'une des nombreuses épouses de feu Harry Grégoire, la mère de Thomas Grégoire qui vit actuellement à Mingan. Éléonore Leacock a raconté en détail l'histoire matrimoniale de Harry, d'Anis et de Thomas (Leacock, E., 1954, 1955). Il me semble cependant pertinent de la reprendre ici en y ajoutant mes propres données, recueillies à Saint-Augustin, ainsi que de nouvelles indications tirées des données non publiées de Leacock. Ceci permettra d'illustrer concrètement à la fois quel-

ques-unes de ces anciennes migrations matrimoniales mentionnées précédemment et certains points précis de l'histoire du groupe de Saint-Augustin.

D'après mes estimations, ce serait vers 1860 qu'un dénommé Harry Grégoire naquit dans la région de Sept-Îles, où il passa son enfance. Sa première épouse étant de Mingan, il vint s'intégrer à un groupe de chasseurs de cet endroit. À la mort de cette femme de Mingan, il épousa en secondes noces Anis Peters, fille de Anis Ashini de North West River et, au dire de Thomas Grégoire, d'un Abénaki venu de la rive sud du Saint-Laurent. Et puisque Anis Peters et Shami Peters étaient, selon Pien le conteur, frère et sœur, cet Abénaki devient l'arrière-grand-père paternel de notre conteur de Saint-Augustin. Celui-ci le nommait Jos et disait qu'il avait voyagé un peu partout, tant chez les Blancs que chez les Inuit. On trouve des traces de ce Joseph Peters, l'Abénaki, dans la copie du registre de Musquaro. Le 5 juin 1896, l'Oblat Charles Arnaud bénissait le mariage de « ... Jérôme Pitre (sic) fils de Joseph Napenaki et de défunte Agnès... ». Ce Jérôme fils de l'Abénaki, donc frère du grand-père de notre conteur, épousait alors « ... Marie-Anne, fille de Pierre Pastadjé et de Marguerite Antoine... ». On notera que la seconde épouse de Harry Grégoire portait le même nom que sa mère (Anis), à moins que l'une n'ait été nommée Alice et l'autre Agnès ? Si l'on se fie à un autre article au registre de Musquaro, la fille serait née en 1868. On y signale en effet la confirmation en 1900 d'une dénommée Agnès, alors âgée de 32 ans, identifiée comme étant la fille de « ... Joseph Abénaqui (Uabanaki) et d'Agnès.... ».

Ce second mariage de Harry Grégoire avec Anis Peters le conduisit au sein d'un groupe de cinq familles, chassant dans la région du lac Michikamau et descendant au printemps soit à North West River soit à Musquaro. On trouvera à la page 74 un tableau déjà publié par Leacock dans son article de 1955 sur la matrilocalité, enrichi de plusieurs noms que l'auteur a eu l'amabilité de me communiquer (Leacock, E., communication personnelle du 7 avril 1975). On y voit que l'Abénaki était déjà mort lorsque Harry Grégoire épousa sa fille. Tous dormaient alors sous une seule tente, disait Thomas Grégoire à Leacock. Et il ajoutait que, par temps très froid, on en dressait deux plus petites, Harry et son beau-frère Jérôme Tennagan occupaient alors ensemble l'une des deux tentes. Le petit-fils de ce Jérôme Tennagan, Pierre, né le 3 février 1926, joue présentement le rôle de chef de village à Saint-Augustin. C'est le décès de sa fillette Sylvianne, survenu à l'automne 1970, que j'ai rapporté dans le premier chapitre du présent ouvrage.

Louis Tennagan, fils de Jérôme et père de Pierre, avait quitté lui aussi la région de North West River pour venir se joindre aux chasseurs de la rivière Saint-Augustin.

Mais revenons au petit groupe de Michikamau. Constatant l'avance dans leur territoire de ces trappeurs blancs que Low nommait « planteurs » dans un article cité précédemment, une portion importante de ce groupe franchit les monts Mealy pour venir chasser avec le groupe de Saint-Augustin. C'est là que, en 1894, naquit Thomas Grégoire, fils de Harry Grégoire et d'Anis Peters. Il devait y avoir alors à Saint-Augustin quelques parents d'Anis : son frère Shami, son neveu Côme... ? Les Poker de North West River s'y étaient peut-être déjà rendus. En 1905, Cabot aurait rencontré un poker (Puckway) entre Davis Inlet et la rivière Georges (Cabot, W.B., 1912 : 252-253) ; ces gens venaient vraisemblablement de l'ancienne bande dite Barren Ground (voir la carte no 6, à la page 48). Strong vécut parmi ces gens en 1927-28. Il rapporte que les troupeaux de caribous avaient cessé de visiter la rivière Georges vers 1875. Les Indiens, écrivait-il, attribuaient cette disparition du caribou au manque de respect dont leurs ancêtres se seraient rendus coupables à l'endroit de ce gibier (Strong, W.D., 1929 : 284). Les Poker de Saint-Augustin racontent que William Poker l'ancien, le père de celui qui vint vivre à Saint-Augustin, serait mort gelé à la rivière Georges parce qu'il avait abusé du caribou. Quoi qu'il en soit, avec l'arrivée des gens de Michikamau, le groupe des Indiens amont de Saint-Augustin était en voie de consolidation.

Tableau no 3 :
Composition d'un groupe de chasse de Michikamau
à la fin du XIXe siècle

(Leacock, E. 1955 : 40 et communication personnelle du 7 avril 1975)

[Retour à la table des matières](#)

Tableau no 4 :
Tentative de généalogie partielle du conteur

[Retour à la table des matières](#)

Carte no 8 :

Circuit matrimonial suivi par Harry Grégoire et son fils Thomas

[Retour à la table des matières](#)

Mais, peu de temps après son arrivée à Saint-Augustin, la famille Grégoire se dirigea vers La Romaine, où cette fois c'était le tour de Harry d'y avoir de la parenté ; il se mit à chasser là en compagnie des fils de son oncle maternel. Le jeune Thomas grandit à La Romaine, s'y maria et chassa avec le père de son épouse. On y trouve aujourd'hui des descendants. Deux autres enfants de Harry, un fils et une fille, prirent également leurs conjoints respectifs à La Romaine. Mais la fille suivit bientôt son époux et sa belle-famille à Natashquan. L'épouse de Thomas étant morte, il revint à Saint-Augustin avec son père Harry et sa mère Anis. C'est à cet endroit que mourut Harry. Les deux étant désormais privées de conjoint, Thomas et sa mère conçurent le projet de se remarier. C'est même dans ce but qu'ils se rendirent ensemble à la mission de Musquaro, où ils trouvèrent effectivement des conjoints venus de Natashquan. On se souviendra que la sœur de Thomas se trouvait déjà à Natashquan, où l'avait conduite son époux de La Romaine. Mais Thomas redevint veuf à Natashquan et ne tarda pas à explorer les possibilités d'un troisième mariage. Vraisemblablement désireux de se soustraire cette fois à la règle de la matrilocalité, il s'associa à un jeune célibataire de Natashquan, en quête tout comme lui d'une épouse. À Mingan, où le père de Thomas avait séjourné lors de son premier mariage, se trouvaient une veuve et sa fille célibataire. Thomas prit la veuve et son jeune associé épousa la fille. Tous revinrent vivre à Natashquan. C'est là que Leacock les rencontra durant les années 50.

Thomas rapportait à Leacock que l'Abénaki, son grand-père maternel, avait vainement tenté d'instaurer dans la région du fjord Hamilton le système blanc des territoires de trappe établis depuis longtemps sur la rive sud du Saint-Laurent, d'où il était originaire. Joseph Peters, dit l'Abénaki, avait, semble-t-il, beaucoup voyagé, il est donc possible qu'il ait pris ces idées nouvelles ailleurs au Québec. Quoi qu'il en soit, il ne réussit pas à faire école en cette matière dans la région de North West River ; ses propres fils auraient pratiqué le mode traditionnel de chasse collective en groupes multifamiliaux, du type de celui qu'avait joint Harry Grégoire lors de son second mariage. Ces hommes, parmi lesquels se trouvait Shami, grand-père de notre conteur, se seraient répandus de part et d'autre de la hauteur des terres séparant le golf Saint-Laurent du fjord Hamilton.

Le mythe de Kamikwakushit, me disait Pien Peters, lui venait de son grand-père Shami. Mais de qui ce dernier le tenait-il ? Était-ce de son père abénaki aux

idées novatrices, venu de régions où le contact avec les Blancs datait de plus longtemps ? Sans pourtant accepter sa petite révolution économique, ses fils pourraient bien avoir été intrigués par ce récit qui, nous le verrons, explore systématiquement les chances de succès de l'Indien dans le monde des Blancs. Il est même concevable que le mythe de Kamikwakushit résulte du réaménagement d'un conte d'origine extra-indienne, que des colons d'Acadie ou d'ailleurs auraient pu apporter ; ce ne serait pas la première fois que la diffusion d'éléments narratifs aurait emprunté de tels détours.

Quelles que soient l'origine ou la transformation de ce conte, les gens de Saint-Augustin, paraissent le considérer depuis plus d'une génération comme un outil logique, leur permettant d'analyser des problèmes qu'une histoire récente leur a posés avec tant d'acuité. Kamikwakushit les amuse beaucoup.

3.2.2. *Le texte du mythe*

[Retour à la table des matières](#)

Je raconte.

C'était un vieux Blanc. Il était très vieux. Il marchait avec une canne. Sa femme aussi était très vieille ; sa vue n'était pas très bonne. Le vieux avait un fils qui était vieux lui aussi. Le fils était un garçon sérieux comme un adulte. Il lui arrivait rarement de manquer de sérieux. Le vieux avait un très vieux chien. C'est ici que tout commence. Il avait un très vieux chien ainsi qu'un très vieux cheval. Voilà.

Alors ton grand-père rentre chez lui. Il n'a absolument rien à manger, à ce que l'on raconte. Le vieux va parfois à la pêche mais il ne rapporte pour ainsi dire pas de poissons, seulement un ou deux, et des petits. Il n'en a pas suffisamment pour sa femme et lui-même.

Alors le vieux se couche et fait un rêve : « Tôt le matin tu iras à la pêche, rêve-t-il, tu iras pêcher de bonne heure le matin, tu te lèveras tôt.), C'est ce que lui dit son rêve. « Tu iras pêcher et tu prendras aussitôt un gros poisson ». Il s'agit d'une truite rouge ; la truite rouge est un très gros poisson. « Une fois que tu l'auras pris, tu en auras amplement. Après

avoir pris ton poisson, tu te hâteras d'aller chez toi, dans la forêt. » Sa table est faite comme ceci ; il dépose son poisson sur le dessus. « C'est là que tu le déposeras pour le dépecer », rêve-t-il. C'est son rêve qui lui parle, c'est comme une voix d'homme. C'est peut-être son ami ou c'est peut-être son grand-père, je ne sais pas moi. « Tu dépèceras ton poisson et tu mettras les tripes de côté puis tu le couperas en morceaux », rêve-t-il. Il donnera un morceau à sa femme, un à son fils, un à son chien et un à son cheval. C'est ce qu'il rêve. Quant à lui, il mange la tête du poisson. « Vous mangerez exactement en même temps. Tu donneras des morceaux à ta vieille, à ton fils, à ton chien et à ton cheval. Après que vous aurez tout mangé, tu noueras les tripes du poisson », rêve-t-il. Tu connais les choses que l'on fait pousser, n'est-ce pas ? Tu as dû voir ces petites choses que l'on recouvre de terre quand on veut faire pousser quelque chose. Cet homme possède des semences et un grand potager et pourtant rien n'y pousse. « Quand vous l'aurez entièrement mangé, tu prendras les tripes de ton poisson et après les avoir nouées, tu les emporteras à l'extérieur, rêve-t-il. C'est le matin et le vieux a fini de manger le poisson. « Tu les traîneras à l'intérieur de ton potager. » Il traîne sa semence, il la traîne ici et là, à l'intérieur du potager et un peu plus loin par là, sur le pourtour et aussi tout près, puis il s'interrompt.

Alors il va à la pêche et prend deux autres poissons qui sont très gros. Après trois nuits, il pénètre en vitesse dans son potager ; déjà les choses ont commencé à pousser, toutes sortes de choses sont en train de pousser : des pommes de terre, des oignons, toutes les sortes de choses qu'on fait pousser, des navets aussi et des blés, tout ce qui est nourriture pousse. Après trois autres nuits, sa vieille est enceinte, sa chienne et sa jument sont pleines. Après trois autres nuits, il jette un coup d'œil à son potager : les choses y ont beaucoup poussé. Ça pousse bien dans son potager. Lorsqu'il y retourne après trois autres nuits, les choses ont vraiment beaucoup poussé, elles sont hautes comme ça. Entre temps sa femme est déjà devenue grosse, sa chienne et sa jument sont aussi très grosses. Après trois autres nuits, lorsqu'il va jeter un coup d'oeil à son potager, toutes les choses sont poussées, les blés, toutes les choses, les pommes de terre, les navets, le café, les oignons, les blés, tout, tout. Et, pendant la nuit, il a des fils

adoptifs, son chien a deux chiots et son cheval a deux poulains. Après trois autres nuits, ses fils adoptifs peuvent déjà s'asseoir, les chiots et les poulains marchent déjà. Cet homme est marié pour la deuxième fois ; il n'a que des fils, il en a deux. Après trois autres nuits, les enfants et les poulains peuvent déjà marcher, les poulains et les chiots sont déjà très gros. Après trois autres nuits, c'est toujours après trois nuits) les enfants sont déjà grands. Après trois autres nuits, les enfants sont devenus très grands et très robustes, les chiots et les poulains ont acquis leur taille adulte.

Quant à son potager, sa nourriture, il est rempli de pommes de terre, de toutes sortes de choses et de blés aussi. Alors il en prend soin : il met les blés dans des sacs, il met tout dans des sacs, y compris la poudre à pâte. Tout pousse, même la poudre à pâte. Là-bas, un peu à l'écart du potager, là où il avait traîné la tripe de poisson, ça pousse aussi. Même les porcs poussent eux aussi. Et cette autre chose qui est dure, longue et cylindrique et qui se trouve dans le sol, n'est-ce pas, elle a une forme allongée, je ne sais pas comment elle peut bien s'appeler, elle est longue comme ceci et de forme allongée, elle est jaune, rouge, oui rouge, ça aussi c'est déjà poussé. Il met tout, absolument tout, toute sa nourriture dans des sacs. Et les choses poussent au fur et à mesure. Il a suffisamment de nourriture y compris de farine.

Et ses fils sont déjà grands ; il en a deux et il a aussi deux chevaux. Comme il a deux fils, chacun d'eux possède un cheval, À son fils qui est vieux, on donne le vieux cheval et les jeunes possèdent chacun un cheval nouveau-né et un jeune chien. Les chiots sont assez forts pour tirer une charge. Les jeunes garçons portent tous deux des vêtements identiques, de la tête aux pieds.

Les jeunes Indiens disent : Allons faire la cour aux filles là-bas. » Il v a là une ville où la population est nombreuse. C'est hi qu'ils vont. Ils y vont avec leurs chevaux. « Je vous accompagne mes frères... » Il s'agit du fils aîné, Kamikwakushit, c'est lai Kamikwakashit. « Mes frères, je vous accompagne. » - « Non, tu vas nous embêter, lui dit-on, tu es mal élevé. », - Je me tiendrai non loin, dit-il à ses frères cadets, je vous attendrai. » - « D'accord. » Naturellement les jeunes enfourchent leurs chevaux, car

ceux-ci sont jeunes. C'est Kamikwakushit qui prend le vieux cheval. Il suit derrière, son cheval peut marcher, il est malgré tout assez rapide parce qu'il le fait avancer. Sans doute font-ils la cour aux filles là-bas pendant que lui reste debout, non loin, à surveiller ses jeunes frères. Puis ils rentrent chez eux. Les jeunes et leur frère aîné dorment chez eux.

Pendant ce temps, le vieux s'occupe de son potager qui est rempli de choses. Tout ce qui pousse, tout ce qui se mange s'y trouve en abondance. Soudain, il y a tellement de nourriture que ça devient comme un magasin. Tout cela se produit après qu'il y a rêvé. C'est celui qui lui a parlé dans son rêve qui fait en sorte que tout pousse. Le fait que tout pousse très bien, que sa femme ait des petits et sa chienne aussi - il y a une chienne et une jument - ce n'est pas lui qui le fait. Ce n'est pas lui qui a fait ses fils et qui fait que soudain les fils de la vieille se mettent à grandir. C'est celui du rêve qui fait que toutes les choses, les chiens et les chevaux, poussent subitement.

C'est le matin encore une fois. Dans l'après-midi, ses jeunes frères s'habillent. Son chapeau à lui a l'air de ceci : ici c'est rouge, là c'est noir, rouge, noir, rouge, noir. C'est vraiment là la couleur de son chapeau et il est particulièrement haut. Il s'agit de Kamikwakushit c'est lui, « celui qui est rouge ». Mikwaw veut dire rouge ; alors on l'appelle Kamikwakashit.

Après s'être habillés, ils partent à nouveau. Ils montent leurs chevaux. Le cheval de Kamikwakashit est vieux mais il avance malgré tout. - « Mes frères, je vais avec vous. » - « Ne viens pas avec nous, tu manges beaucoup trop », lui dit-on. On raconte qu'il mange beaucoup. « Quand tu te mets à manger, tu manges trop longtemps », lui dit-on. - Vous me toucherez du pied au moment où vous aurez terminé », leur dit-il. Au moment où ses frères finiraient de manger, ils le toucheraient du pied, lui signifiant par là qu'ils avaient terminé.

Alors le repas a lieu. Les deux garçons sont assis à côté de leurs amies respectives mais lui, pas : il s'installe là-bas, de l'autre côté. Voici comment les gens sont disposés : le père des filles est installé là, la vieille s'assoit en face ; quant aux filles, l'une s'assoit avec l'un des garçons et l'autre avec le deuxième. Kamikwakushit, lui, s'installe là-bas. Alors le repas

commence, voici que l'on va manger. Naturellement elle leur sert du bœuf : c'est dimanche et il y a de la très bonne nourriture. Voilà qu'on mange. Le repas est à peine commencé qu'un chat sort de la chambre des garçons. Il arrive de là, continue tout droit et s'en va directement sous la table. Alors il touche sans doute les jambes de Kamikwakushit. Après que le chat lui a touché les jambes, Kamikwakushit se lève. « Tu as terminé bien trop tôt », lui dit le vieux. - « Ah, j'ai déjà suffisamment mangé », lui dit-il. - « Allons, mange, mange ! » lui disent le vieux et la vieille. - « Je suis tout à fait rassasié », leur dit-il. - « menteur ! » lui dit-on. Il croit entendre « allons dormir ». C'est la raison pour laquelle il ne se remet pas à table malgré l'insistance du vieux et de la vieille.

Les garçons emmènent sans doute chacun leur amie dans une chambre. Quant à lui, il se dit : Je vais commettre un vol. »Voilà ce à quoi il pense. Mine de rien, il observe à quel endroit l'on range la vaisselle et la nourriture. Il note tout sans en avoir l'air. Il s'agit de Kamikwakushit. À onze heures exactement, le vieux leur demande d'aller se coucher : « C'est l'heure d'aller dormir ; vous vous levez tôt demain », dit-il. Le vieux a un fils. Les amoureux feront chambre à part ; les garçons quittent leurs amies, car ils ne dorment pas avec elles. Celles-ci dorment toutes deux dans une chambre et lui dort avec ses frères dans une autre chambre. Les filles dorment là-bas.

Pendant que tout le monde dort, Kamikwakushit se lève et sort de la chambre. À la porte de chacune des chambres, il prête l'oreille pour écouter les ronflements des dormeurs. Il écoute attentivement : ici ça ronfle et dans l'autre chambre, ça ronfle aussi. Il écoute à la porte de la chambre du vieux : il l'entend ronfler. Il entend également ronfler ses frères. Ses jeunes frères n'ont eu connaissance de rien car il s'est levé en douce. Et c'est alors qu'il commet un vol et il s'agit de confiture.

Le pot est placé comme ceci, il doit être rempli à moitié de confiture. Il voit la confiture. Le pot est rempli jusqu'ici et lui se tient debout comme ceci (regarde-moi, c'est comme cela qu'il se tient debout). Le pot de confiture est rempli à moitié. De temps à autre, il y jette un regard. On n'a pas éteint : la lampe brûle faiblement, on a dû laisser dépasser un petit bout de mèche. Il tient la lampe comme ceci, il voit la confiture et a grande en-

vie d'en manger. Il y a des cuillères là, à côté, mais il n'en utilise pas ; il se sert plutôt de sa main. Sa main est trop grosse pour entrer dans le pot, il mange avec ses doigts. Alors Kamikwakushit mange. Il mange : il regarde de nouveau sa main puis de nouveau la lèche. « Je vais la lécher encore une fois », se dit-il. En mangeant la confiture qui se trouve sur sa main, il se dit : « Cette fois-ci, je vais me lécher toute la main. » C'est ce à quoi il pense. Alors, il plonge complètement la main dans la confiture et lorsqu'il veut l'en retirer, elle reste emprisonnée dans le bocal. Mais non, il réussit à l'en sortir puis il la lèche.

Alors, il regarde ce qu'il reste de confiture. Il l'a presque toute mangée, il n'en reste qu'un tout petit peu. Puis il pense : « Peut-être mes jeunes frères n'ont-ils pas assez mangé. » Alors il emporte la confiture et pénètre exactement à l'endroit où dorment les filles, les amies de ses frères. C'est là qu'entre Kamikwakuskit. Il ne voit pas ses frères, il est entré dans une autre chambre. Alors, il découvre le postérieur de la fille : il n'est pas noir du tout. Après l'avoir découvert, il l'installe comme ceci pour le faire manger. C'est ce que l'on raconte. « Es-tu rassasié, êtes-vous rassasiés de confiture ? Je veux t'en donner, je veux vous en donner à manger », dit-il à ses frères cadets. Il leur parle mais en réalité, il s'adresse au postérieur qui est placé comme ceci. « Un peu. » Elle fait un pet : « Un peu, un peu. » - On me dit oui », pense-t-il. « Veux-tu en manger ? » Elle pète de nouveau. Il croit entendre « oui » ; alors il lui donne à manger. Parfois elle lâche un petit vent ; alors il lui dit : « Ne souffle pas, ce n'est pas chaud. » Il vide complètement son pot de confiture et en nettoie l'intérieur de la main. Soudain sa main reste emprisonnée dans le pot.

Alors, il sort et entre à l'endroit où dorment ses frères. « Mes frères, je suis pris dans le bocal », leur dit-il. Ses frères dorment dans le même lit. « Ça y est, regarde ce qu'il a encore fait, il a dû commettre un vol », disent ses frères. - « Je n'avais pas suffisamment mangé au repas », leur dit-il. Entre-temps, la fille se rend compte de ce qui s'est passé. « J'ai déféqué au lit », pense-t-elle. Sa sœur aînée dort dans l'autre lit qui se trouve dans la chambre ; c'est ce qui explique qu'il n'a donné à manger qu'à l'une d'elles. Elle dit à sa sœur aînée : « J'ai déféqué au lit. » - « Va dehors là où se

trouvent les cuves et prends un bain », lui conseille sa sœur. Alors la fille sort en vitesse pour prendre un bain.

Les frères cadets de Kamikwakushit sont en train de lui parler : « Va, nous allons nous habiller et rentrer chez nous, tu as commis un vol, tu es effronté. » - « Mais que vais-je faire de ma main ? », demande-t-il à ses frères. - « Va dehors et frappe-la sur quelque chose de dur, à l'endroit où se trouvent les cuves ». Il sort en vitesse. La fille est en train de prendre son bain dans une cuve. C'est précisément sur cette cuve qu'il va se frapper la main ; alors la fille se baisse complètement dans la cave. Il ne réussit pas à briser le bocal mais voyant une autre cuve à côté, il va s'y frapper la main, si bien que le bocal se brise. Au moment où ses frères sortent de ce côté, la fille passe à toute vitesse et va se cacher parmi les nombreuses cuves.

C'est là qu'on la trouva le matin ; elle y avait passé une partie de la nuit. La fille qui était restée au lit avait mis du temps à parler de l'absence de sa sœur. Finalement on va la chercher. Pendant ce temps les garçons sont rentrés chez eux et restent à la maison. Ils ne racontent rien de ce qui s'est passé.

Un jour, un Blanc arrive accompagné de plusieurs personnes. Voilà qu'arrive un Blanc qui se met à raconter ceci : « Le gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson veut marier sa fille. » Le Blanc arrive de la ville qui se trouve non loin de là. « Le gérant de la Compagnie veut marier sa fille. Il dit que celui qui saura lui répliquer trois fois l'épousera », raconte l'homme aux personnes présentes. « Nous irons, disent les jeunes gens, nous irons. » Tous sont invités : les gérants, les vendeurs, tous, y compris les commis. Ils sont très nombreux. Le gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson a dit : « Celui qui pourra lui donner la réplique trois fois épousera ma fille. » Évidemment les deux garçons disent : « Nous irons. » Alors ils y vont, mais seulement tard dans la journée, au cours de l'après-midi. Le messenger s'en retourne : « Demain après-midi », a dit le patron de la Compagnie.

Dans l'après-midi, après avoir dîné, les garçons s'habillent. Ils mettent de très beaux habits et de jolies cravates. Quant à Kamikwakushit, il porte

son vilain manteau, sa chemise déchirée ainsi que son chapeau rouge et noir, toujours le même. (Q. Le gérant tient-il magasin ? R. Non, le gérant ne vend pas lui-même, il est patron, il ne fait que diriger, c'est un gérant très haut placé, à ce que l'on dit.) Ils sont trois : sa fille unique, sa femme et lui-même, plus un serviteur. Le patron a un serviteur ou plutôt il en a deux, ce qui fait cinq, plus un cuisinier, ce qui fait six au total. Lui-même ne fait pas la cuisine, non plus que sa femme ni sa fille. Ce sont les deux cuisiniers qui font ce travail, on les dit cuisiniers mais ils font également le service à table. Il s'agit d'un gérant très haut placé.

Ils s'habillent. « C'est maintenant que nous partons », disent les garçons à leur père. - « Allez, partez et si vous ne gagnez pas, revenez vite, dit-il à ses fils. Si l'un de vous deux gagne, l'autre reviendra aussitôt à la maison. Celui qui gagnera après avoir répliqué à la fille de gérant restera là-bas. » La rencontre doit avoir lieu dans l'après-midi : « À compter d'une heure, vous vous réunirez tous tant que vous êtes. » Il y a affluence. Alors les garçons partent en vitesse et, bien sûr, Kamikwakashit les suit. « Mes frères, je vais avec vous, je vous accompagne. » - « Ah non ! Ce n'est pas possible ! - Tu es trop sale ! », - « Je vous attendrai, dit-il, j'attendrai à l'écart. Lorsque vous irez à sa rencontre, je ne vous suivrez pas, mais je vous regarderai y aller. » - « D'accord ! Viens avec nous ! Mais tu nous attendras ! »

Alors, ils y vont. On ne sait où les placer tellement les gens sont nombreux. Ils restent debout à l'endroit où l'on garde les chevaux. Il y a trois chevaux : ceux des deux garçons et celui de Kamikwakashit, une vieille bête ! Ils attachent leurs montures. « Pas maintenant, pas maintenant ! Regardons d'abord ! » Naturellement, ce sont les gérants qu'on demande les premiers. Après les gérants, on demande les vendeurs, jusqu'au dernier. A un certain endroit, il y a des cordes de bois entourées d'une clôture : c'est là que se promène Kamikwakashit en attendant. « Vous chercherez à la rencontrer », avait dit le gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Après le tour des vendeurs vient celui des commis. Ils sont nombreux. Ensuite, on appelle les autres Blancs, mais uniquement ceux qui parlent bien, naturellement. Tous ces Blancs sont célibataires. Aucun de ceux-ci ne peut réussir l'épreuve ; ils l'échouent tous.

Alors les garçons s'avancent. Lui est assis là-bas et regarde ses frères. « Je vous attendrai là, mes frères. » Plus loin, là-bas, il y a de nombreuses poules. Il se met à les poursuivre, il en attrape une et lui serre le cou : elle pond un œuf. Il le met immédiatement dans son chapeau. Il veut le mettre dans son chapeau mais, hélas, il le laisse tomber à côté. Le premier de ses frères qui est allé a presque réussi, paraît-il. Il revient vers Kamikwakushit qui lui dit : Je veux aller à la selle, il faut que j'aïlle à la selle, dit-il très fort ; où vais-je aller ? » Où pourrait-il aller en effet ? Le terrain est très beau à cet endroit. « Bon, je vais aller à la selle ici », dit-il - « , Non, dans ton chapeau ! » lui dit-on. Alors il défèque dans son chapeau. Il le tient comme ceci et il s'essuie le derrière avec un copeau de bois qu'il met dans son chapeau. Il met le copeau de bois dans son chapeau. Il reste debout : « Je vous attends ici mes frères », leur dit-il. Il tient son chapeau fermé, comme ceci. Dedans il y a de la merde et un copeau de bois, lequel est passablement long. Lorsque la fille rencontre son frère, il observe. À ce moment passe une poule ; il va la rejoindre et s'empare à nouveau d'un œuf qu'il met dans son chapeau. (Cela fait trois, voyez : la merde, le copeau et l'œuf.) En attendant, il regarde son frère ; la fille est en train de lui parler. Lorsque son autre frère y est allé, il a réussi à la rencontrer. À présent, il ne reste personne, puisque chacun a eu son tour.

« Mes frères, est-ce que je pourrais aller par là ? » - « D'accord, vas-y, lui dit-on, d'accord, va ! » Il ne pourra éviter de la croiser. « Je veux justement aller de ce côté-là. » - « Puisqu'elle vient précisément de ce côté-ci, tu la rencontreras inévitablement. » La fille s'en vient et, de fait, il la croise ; mais au moment où elle se retourne, il hâte le pas. Alors il la regarde, il l'examine : « Mon doux, que ta es belle femme ! » Il lui dit : « Tu es belle » Il s'agit de Kamikwakashit. « Eh, que tu es belle !~, - « Comment poarrais-je ne pas être belle, lui dit-elle, j'ai le sexe en feu ! » - « Fais donc cuire mon œuf tout de suite ! » - « Quel œuf », lui demande-t-elle. Alors, il lui donne son œuf ; il est rond, il ne peut faire autrement que de lui donner son œuf. « Mais, avec quel bois ? », lui demande-t-elle. Il lui donne son torchon. Pais elle dit : « Et la merde ? » Alors il lui donne sa merde. Cela fait trois fois. C'est lui le vainqueur, donc c'est lui qui l'épouse. Il a gagné. donc il épousera la fille puisqu'il a répliqué trois fois.

Alors, elle dit à Kamikwakashit : « Viens ! » Il s'amène avec son chien. La fille dit à son père : Je suis déjà mariée. » - « Bien, lui dit-il, mais qui est-ce ? Fais-le entrer. » Il est mal habillé, son chien est laid, il est absolument sans le sou. Il est le dernier auquel on aurait pu penser. Le grand patron de la Compagnie de la Baie d'Hudson n'aime pas son gendre. « Tu avais dit trois fois », lui dit sa fille. Il s'agit de la fille du grand patron. « Tu avais dit : celui qui saura lui répondre trois fois épousera ma fille ». Il ne peut revenir sur sa parole : « C'est exact », dit-il. Kamikwakashit lui a effectivement répondu trois fois : il lui a donné son œuf, ensuite il lui a donné son torchon - c'est du bois n'est-ce pas ? - « Avec quel bois ? », lui avait-elle demandé. Alors il lui avait donné son torchon. Elle avait encore demandé : « Et la merde ? » Alors il lui avait donné sa propre merde. Il lui avait effectivement donné trois choses, il lui avait cloué le bec à trois reprises. Il est le vainqueur ; c'est donc à lui qu'elle appartient.

Alors, tous s'en retournent, y compris les garçons. Au moment où ils rentrent chez eux, tous les autres hommes, les vendeurs, tous, rentrent également. Kamikwakashit a déjà épousé la fille. Lorsque les garçons arrivent à la maison - naturellement son cheval à lui est resté là-bas - leur père leur demande : « Qu'avez-vous fait de votre frère aîné ? » - Il a épousé la fille du grand patron de la Compagnie, puisqu'il a réussi à lui répondre trois fois. »

Le grand gérant de la Compagnie n'aime pas avoir Kamikwakashit pour gendre ; il ne l'aime pas. Il dit à ses employés : « Vous allez réparer pour eux un vieux bateau qui ne sert plus. » Il s'agit d'un grand bateau. « Et vous les emmènerez au large. » On abandonnera Kamikwakashit au large. Alors on rafistole le vieux bateau ; et on le repeint même ; mais il n'a pas de mât ; ce n'est pour ainsi dire qu'une coque de bateau.

Alors Kamikwakashit embarque, seul avec sa femme. Ils s'installent dans le bateau et on les envoie au large ; le vent soufflait justement vers le large. Ils n'ont absolument rien. Seule la femme a un peu de nourriture ; sans doute le père a-t-il donné un peu de nourriture à sa fille. Elle mange un peu. Ne voyant plus la terre, elle se dit : « Il est certain que nous allons mourir. » Quant à lui, il se dit : « Si seulement je pouvais manger de la sauce que ma mère me donnait ... » Peu de temps après qu'il eut pensé ce-

la, sa sauce est déjà là. Sa mère lui en donnait sans doute parfois. Alors il mange. Son assiette est très grande et elle est remplie ; il en a de reste. Soudain, il se met à battre sa sauce avec sa cuillère. Il a une cuillère, une cuillère de bois. « C'est-ma-mère-qui-m'a-do-nné-la-sau-ce-que-je-man-ge », chante-t-il. Il chante cela sans répit et soudain sa femme l'entend chanter. Elle lui crie de l'autre extrémité du bateau. Elle ne fait que sortir la tête de l'endroit où elle se trouve. C'est un bateau muni d'une cale. Il n'a pas une très bonne oreille, aussi lui crie-t-elle très fort : « John ! », Il s'appelle John, Johnny, sa femme l'appelle John. Elle lui crie : John, John, John ! » Il l'entend et lui répond : « Quoi ? », Elle lui dit : « Qu'est-ce que tu es en train de manger ? » - « Je mange de la sauce que ma mère m'a donnée. » - « Ah bon », dit-elle, et elle retourne dans la cale. La terre est très loin ; on ne la voit plus. La fille entend Kamikwakushit manger. Il mange sa sauce sans répit, il en vient constamment.

Tout à coup, elle l'appelle de nouveau : « John, viens ici un instant ! » Il y va et regarde sa femme du haut de l'échelle qui mène à la cale - les banquettes se trouvent dans la cale -. « Quoi, dit-il à sa femme, pourquoi m'as-tu appelé ? » - « Je veux te dire quelque chose. Tu ne serais pas capable de rénover notre bateau et de lui faire des mâts, de nous faire un bateau comme celui de mon père mais qui soit encore plus beau que le sien. Tu serais incapable de faire une chose pareille même si tu le voulais. » « Bien sûr que je serais capable. » - « Non tu ne le pourrais pas. » Alors il sort. Il prend sa femme en pitié : « Je vais essayer, lui dit-il, tu vas t'installer là-bas et tu éviteras de regarder. Ne viens pas par ici et ne regarde pas. »

Il s'installe à l'endroit où se trouve sa sauce et se met à chanter. Il chante en souhaitant que son bateau soit beau. À travers son chant c'est sa sauce qui l'aide à embellir son bateau. Il a une bonne assiette, alors tout ce qu'il fait est très beau. Son bateau n'a pas de mât ; il lui fait donc des mâts et il y a aussi les autres choses. Et il y a des cordages, des cordages qu'on pend aux mâts. Il tient un cordage dans ses mains. De l'autre côté, il y a même une échelle de corde et sur le pont, il y a trois cordages. Il pense : « Que les cordages soient passés dans les poulies ! » Alors les cordages s'accrochent aux trois mâts. Il y a de tout, même une hélice. Comme il

a pensé à une hélice, il y a donc une hélice. Il appelle sa femme - elle porte le nom de Minnie - il l'appelle en se levant : « Minnie, viens voir notre bateau ! » La fille sort de la cale : « Qu'y a-t-il ? » Le bateau est très beau, elle voit les mâts et les cordages, elle regarde partout. « Oui, c'était bien vrai que tu étais capable de le faire. » - « Va voir l'intérieur ! », lui dit-il.

Il avait dit à sa femme : « Voilà les mâts. » Alors il chante en battant sa sauce de façon rythmée avec sa cuillère. Sa cuillère est en bois et elle est longue. Il pense et voilà que les mâts deviennent très hauts. Et les voiles sont entièrement faites de toile neuve, comme la toile de tente d'autrefois. Elles sont aussi épaisses que celles du bateau de Jo Blais, qui naviguait autrefois. Toutes les voiles sont de très bonne toile, parfaitement neuve. Et il hisse un drapeau, un drapeau bleu, blanc, rouge et noir, puis il en hisse un autre et il hisse ensuite sa voile. Alors il se tient à côté de la voile et il rappelle sa femme après avoir fait tout cela. À ce moment-là, l'intérieur du bateau aussi est beau, mais sa femme ne le sait pas encore. Il rappelle sa femme : « Minnie, Minnie ! » Elle sort et voit tout cela ; elle voit les voiles qui voient au vent et elle voit Kamikwakashit près de la voile et elle se rend auprès de lui. Il y a même une boussole. Alors il dit à sa femme, en parlant de la roue du bateau : « Tiens ceci, tiens-la et maintiens-la comme ceci. Je vais aller à l'avant du bateau. » Il rénove l'intérieur en chantant là encore. Il chante ceci : « Je-suis-vrai-ment-bon-en-dé-pit-de-ce-que-je-suis. » Après son chant, il y a des lits, une table et de la vaisselle pour deux personnes.

Après avoir terminé son travail, il sort et va rejoindre sa femme. « Naviguons ! », lui dit-elle. - « Où irons-nous ? » - « Du côté où vit mon père. Tu ancreras ton bateau dans le havre de mon père, lui dit-elle. Tu seras habillé comme un monsieur et tu porteras même une cravate. » Mais il a toujours le même chapeau. « Tu le porteras comme ceci », lui dit-elle. - « Minnie, va donc dans la cabine », lui dit-il. En peu de temps, il est de mieux en mieux vêtu : ses vêtements sont noirs et faits de tissu neuf. Ce n'est plus comme auparavant, alors qu'il était vêtu de vieux tissu. Et il porte une cravate. Après avoir fini de s'habiller, il appelle sa femme. Il se tient debout, il a l'air d'un vrai monsieur. Elle l'aime beaucoup et elle

s'élançe pour l'embrasser. « Où allons-nous ? », lui demande-t-il. - « Là-bas, chez mon père. » - « D'accord ! »

Comme son bateau a des voiles, il file à vive allure. Ils naviguent pendant un jour et une nuit. Le soleil est déjà haut lorsqu'ils arrivent à destination. À leur arrivée chez le père de la fille, le grand patron les voit venir au loin ; il regarde le bateau avec ses jumelles et envoie ses serviteurs. Ils disent : « C'est un très beau bateau ! » Kamikwakushit ancre son bateau tout près de celui du grand patron. Le sien est magnifique, il a des drapeaux et de petits pavillons. Après avoir jeté ses deux ancres à l'eau, il rejoint sa femme à l'intérieur. Ils prennent d'abord leur repas. Le grand patron, de son côté, prend lui aussi son repas. Lorsqu'il a terminé son repas, Kamikwakushit passe dans la pièce d'à côté, prend du papier et écrit une lettre au patron. Sa femme se tient dans l'autre pièce tandis qu'il écrit.

Pendant ce temps, le grand patron dit à ses serviteurs : « Allez au bateau et amenez-moi celui qui veut me surpasser ! » Le bateau du grand patron est certainement très beau, mais celui de Kamikwakushit est encore plus beau. « Allez me chercher l'homme qui veut me surpasser ! » Alors les serviteurs y vont. De leur barque, ils s'adressent à Kamikwakushit et à sa femme. Kamikwakashit leur parle. La fille, pendant ce temps, regarde vers la maison de son père qui, lui, regarde vers le bateau. Ils parlent tous deux aux serviteurs qui retournent à terre. Ils vont tout droit chez le grand patron. « Alors, qui est cet homme ? » - « Mais, c'est votre gendre ! », répondent-ils. - « Invitez-le à venir à terre. » Naturellement, lorsqu'on apprend à Kamikwakushit que son beau-père l'invite à venir à terre, lui et sa femme s'y rendent. « Nous allons à terre », dit-il à sa femme. - « Oui, nous allons à terre », dit-elle. Ils disent aux serviteurs : « Nous allons à terre. » Ceux-ci disent : « Ils vont venir à terre. » Ils vont à terre.

Alors ils entrent chez le beau-père de Kamikwakashit qui lui tend la main. La fille serre également la main de son père. Il dit à sa fille : « D'où venez-vous, où avez-vous pris votre bateau ? » - « Nous ne l'avons pris nulle part ; l'homme que j'ai épousé a toutes sortes de talents ! » Leur bateau est magnifique. « L'homme que j'ai épousé est très habile, c'est lui seul qui a rénové notre bateau », dit-elle à son père. - « Bon, dit-il à sa fille, vous allez aller vendre toutes sortes de choses : des pommes de terre,

des navets, de la farine, de la graisse, du beurre, du porc, toutes sortes de choses. C'est moi qui vous les fournirai. » Alors, on embarque toutes ces denrées à bord du bateau. Il y a de tout en quantité. Le bateau est complètement rempli ; il leur a fallu une journée pour le charger. Le lendemain matin, ils partent. Kamikwakashit est seul avec sa femme.

Après son départ, il ne va pas très loin. Il voit soudain une ville, une grande ville, où il accoste. Il y a beaucoup de monde. Il va à terre, seul, sa femme ne débarque pas. Il débarque au quai, naturellement. Comme il y a un attroupement sur le quai, il demande à un Blanc : « Que se passe-t-il ici ? » « Il ne se passe rien, nous regardons quelqu'un. » Au milieu de la foule, il y a un homme. Il est tellement endetté qu'il est couvert d'épingles. Il en a partout sur le corps tellement ses dettes sont nombreuses. Il n'a pas payé ses dettes, c'est la raison pour laquelle il est couvert d'épingles. Ceux qui contractent des dettes et ne les règlent pas ont des épingles. Quelqu'un se met des épingles en disant : « Je t'emprunte et je te rembourserai. » S'il ne rembourse pas sa dette, il garde les épingles.

« Moi, je rembourserai les dettes », déclare Kamikwakashit. Alors on apporte à terre tout ce qu'il y a sur son bateau. « Ceux qui ont des dettes enlèveront leurs épingles », dit Kamikwakashit au Blanc. » Celui qui doit \$10. s'enlèvera dix (10) épingles, celui qui doit \$20. s'enlèvera vingt (20) épingles, celui qui doit \$100. s'en enlèvera cent (100). Chacun s'enlèvera toutes les épingles qu'il a. » Après avoir enlevé leurs épingles, ceux qui ont des dettes se placent en retrait en tenant leurs épingles dans le creux de la main. Kamikwakashit fait les comptes : pour chaque personne qui a des dettes, il calcule combien elle doit. Il y a là quelqu'un qui doit beaucoup, peut-être \$200, \$300 ou peut-être \$1 000. Cet homme se fait enlever toutes ses épingles et après que toutes ses dettes sont réglées, il meurt. Cependant il revient ensuite à la vie mais non sous la forme d'un homme comme auparavant ; il prend d'abord la forme d'une ombre, puis celle d'un renard roux. Il devient un renard roux avec cette différence qu'il est grand de taille. Il est comme un vrai renard, un renard roux - il y a toutes sortes de renards : le renard croisé, le renard argenté, mais lui, c'est un renard roux.

Alors on débarque la marchandise et l'argent de Kamikwakushit. Il dit à l'un des Blancs qui se trouve là : « Chacun dira combien d'épingles il enlève et chacun les tiendra à la main. Celui qui en enlèvera 10, 20 ou 30 le dira et celui qui en enlève 50 le dira aussi. » Kamikwakashit dit à tous : « Tenez-les dans vos mains. » Alors il paie les dettes de l'un et de l'autre en argent comptant. Ils sont très nombreux et il paie les dettes de tous. Il distribue toute sa cargaison. Après avoir donné toute la nourriture qu'il avait embarquée, il s'en retourne. Il n'est resté qu'une semaine.

Il retourne chez son beau-père et le revoit. Son bateau est vide, il ne reste plus rien. Alors il embarque d'autres choses que lui donne le grand patron. Il embarque de la nourriture, de l'argent, toutes sortes de choses. Kamikwakushit et le grand patron embarquent beaucoup de choses. Après l'embarquement, ils repartent.

L'un des commis - il ne s'agit pas d'un assistant-gérant mais d'un sous-commis - dort dans la cale du bateau ; il ne dort pas vraiment, il

feint seulement de dormir. Alors il sort et dit à Kamikwakashit : « Je vais naviguer moi, j'ai déjà dormi. » - « Navigue ! » - « D'accord ! » Alors Kamikwakashit descend dans la cale. Il boit peut-être du thé qu'il sucre sans doute. Après avoir bu son thé, il veut rejoindre l'autre, mais il change d'idée. Alors, le commis l'appelle de là-bas « John ! » C'est celui qui navigue qui crie « John ». Il sort en vitesse : « Qu'y a-t-il. », demande-t-il au jeune Blanc. - « Il y a quelque chose qui mord notre hélice, ça mord très fort », dit-il à Kamikwakushit. Il lui ment parce qu'il veut le tuer. Kamikwakushit se penche pour voir : « Je ne vois rien ! » - « C'est là-bas, derrière ! » Au moment où il se penche davantage, l'autre le prend par les jambes et le jette par-dessus bord. Il émerge là-bas mais le bateau est déjà loin. Le courage lui manque, son bateau est très loin et lui se trouve au grand large. On ne voit pas du tout la terre. Alors il se met désespérément à nager. Il est fatigué et il coule à plusieurs reprises. De temps à autre, il se repose puis réussit à nager. Soudain, on l'appelle ; c'est son renard roux qui lui parle : « John, qu'est-ce qui t'arrive ? » - « Il m'a jeté par-dessus bord ! » - « Oui, c'est vrai, il t'a jeté par-dessus bord ! »

Quant à celui qui l'a jeté à l'eau, il dit à la fille : « Il est tombé à l'eau en se penchant par-dessus bord pour regarder. Il est tombé à la mer. » La jeune fille pleure à chaudes larmes et veut se jeter à l'eau, mais le commis l'en empêche. Cet homme veut épouser la femme de Kamikwakashit. Il réussit à la ramener à l'intérieur et lui dit : « Assieds-toi là ! Où irons-nous ? » - « Allons à terre, chez mon père. » Alors ils mettent le cap sur la terre, c'est l'homme qui navigue. Soudain, on appelle Kamikwakashit : « John, que t'arrive-t-il ? » - « Mais, qui es-tu ? » - « C'est moi le renard, le renard roux ! » - « Oui oui ! D'où viens-tu ? » - « C'est moi dont tu as réglé les dettes, c'est moi qui étais cousu de dettes ; j'étais couvert d'épingles. Tu as payé mes dettes, en retour je vais te ramener à terre ! » Il n'y a pas de terre en vue. Je te ramène à terre », dit le renard. - « Où vais-je m'installer ? » - « Laisse-toi remorquer. » Kamikwakashit saisit la queue du renard. « Tu fermeras les yeux, lui dit le renard, ne regarde pas et je te ramènerai. » Il est très vite rendu à l'endroit où demeure son beau-père. Le renard roux l'emmène jusqu'à une baie sablonneuse.

Le renard roux lui dit : « Ta femme a un prétendant ; on la courtise déjà ; après demain, on la mariera. À présent, tu essaieras de trouver du travail chez le grand patron. Si on t'embauche et que le grand patron te demande ce que tu sais faire, tu lui diras que tu sais faire la cuisine », lui dit le renard. - « Je sais faire la cuisine », répète Kamikwakashit. - « Et s'il te demande quelle sorte de cuisine tu sais faire, - c'est toujours le renard qui lui parle - tu diras que tu sais faire rôtir de la viande au bout d'une ficelle. » - « Je sais faire rôtir de la viande au bout d'une ficelle. » - « Demain il fera très chaud, toutes les fenêtres chez le grand-patron seront ouvertes et chez sa fille aussi, les fenêtres seront ouvertes. Toi, de la cuisine tu chanteras : « Qu'as-tu-fait-qu'as-tu-fait ? ». Tu chanteras cela longtemps et il fera de plus en plus chaud. La fille du grand patron écoutera et elle entendra l'air que tu chantes et elle te reconnaîtra à ta voix.

Elle pensera : N'est-ce pas mon mari qui chante ? » C'est le renard qui est en train de parler. « Il y a ton alliance aussi, tu la porteras. » Il a toujours son alliance en sa possession. Il y est inscrit d'abord le nom de la fille du grand patron MINNIE et ensuite JOHNNY. Il s'appelle Johnny. « Tu te mettras le bras en écharpe et tu te placeras la main comme ceci. Alors

elle dira : « Dites au cuisinier d'apporter lui-même mon repas ». Toi, tu diras : « Comment est-ce possible ? Je suis sale et je suis couvert de poux ». Tu mettras du sel dans tes poches et tu feras du bruit avec le sel. Tu diras que ce sont tes poux. » Après lui avoir parlé, celui dont il avait payé les dettes s'en alla.

Quant à lui, Kamikwakushit rencontre des serviteurs qui lui demandent : « Où vas-tu ? » - « Là-bas, je cherche du travail. Dites-le au grand patron ! » - « Oui, nous le lui dirons ! » Ils sont justement à son service. « Il y a là un homme qui demande du travail », dit le serviteur au grand patron. - « Que sait-il faire ? » - « Le patron te demande ce que tu sais faire », dit le serviteur à Kamikwakushit. Celui-ci est adossé à la maison. « Je sais faire rôtir de la viande au bout d'une ficelle. » Le serviteur va dire au patron : « Il dit savoir faire rôtir de la viande au bout d'une ficelle. » - « Bon, d'accord, c'est ce qu'il fera : il fera rôtir de cette façon du jambon, du porc, de la viande de boeuf, toutes sortes de choses, de la fesse de caribou, tout », dit le grand patron.

Il fait très chaud. D'ailleurs on lui avait dit qu'il ferait très chaud. Tard dans la journée, toutes les fenêtres sont ouvertes, y compris celles de la fille du grand patron. Il fait très chaud. Kamikwakushit utilise le tissu de sa chemise pour s'envelopper la main. Sa chemise est très sale. La fenêtre de la fille est ouverte, elle l'entend : il siffle un air. « Mon mari chante comme cela », pense-t-elle. Alors elle l'envoie demander par un serviteur : « Dites au cuisinier d'apporter lui-même mon repas ce soir. » Ce serviteur dit au cuisinier - qui est le mari - : « La demoiselle te demande de lui apporter toi-même son repas. » - « Comment le pourrais-je, je suis sale. » Le serviteur se fait répéter la même chose à trois reprises : « Il faut que ce soit le cuisinier qui me l'apporte. Allez ! Vous lui direz qu'il me l'apporte lui-même ! » Le serviteur qui avait apporté le repas se fait de nouveau renvoyer par la fille : « Allez, vous lui direz qu'il me l'apporte personnellement. » Alors le mari dit : « Bon, je lui apporterai, mais j'ai mal aux mains. » Il va chercher du sel. « Comment pourrais-je le lui apporter, j'ai beaucoup de poux. » Il est appuyé au mur. « Comme j'ai des poux... puisque j'ai des poux », dit-il. Il tient du sel à la main. « Elle va te faire demander, pense son renard, elle te fera demander et tu te mettras le

bras en écharpe. Ta femme te fera demander. » Sa main est très douloureuse. Après tout cela, il accepte : « D'accord, je lui apporterai. »

Il lui apporte son repas. Il peut le lui donner par la fenêtre qui est ouverte. « Apporte-le ici où je suis », dit-elle. Il y a une table à l'endroit où elle se trouve. Elle ne peut s'empêcher d'aller vers lui : « Pose cela sur la table. » La table était longue. « Pose-le là », lui dit sa femme. « Qu'as-tu à la main pour l'avoir pansée ainsi ? » - « Je me suis brûlé en faisant rôtir quelque chose au bout d'une ficelle, répond-il, je suis brûlé grièvement. » - « Je vais te mettre un onguent, le meilleur qui soit », lui dit sa femme. - « Tu vas me faire mal, et puis ce n'est pas beau à voir, tu ne pourras pas regarder. Je ne peux accepter parce que ma blessure est trop sale et toi tu es si belle. » - « De toute façon, je ne la mangerai pas. » - « Ne touche pas, tes mains sont tellement belles, dit-il, je ne veux pas. » - « Tu devras accepter, lui dit sa femme, tu seras malade si je ne te soigne pas ». Alors elle lui accroche l'écharpe. « Aie, aie, aie, ma main ! » crie-t-il. Il ne se défend pas et elle prépare l'onguent qu'elle lui appliquera. Pendant ce temps, il remet son écharpe en place. Le remède est prêt. « Alors où est ta brûlure ? » - « C'est ici, partout, c'est presque brûlé à vif. Mais c'est très sale, je vais me soigner moi-même ; je vais emporter le remède à la cuisine. » - « Non, c'est moi qui te ferai un pansement. » Alors il se bat avec elle, mais elle réussit à lui enlever son écharpe. « Aie, aie, aie, aie ! », crie-t-il. Alors elle regarde : il y a quelque chose d'écrit sur l'alliance : elle lit. Son nom y est gravé ; d'abord c'est écrit MINNIE et puis JOHN. Elle crie à son père : « Père, c'est mon mari qui est ici ! » - « Cesse de plaisanter, lui dit-il, il doit être très loin en mer » - « Non, c'est lui mon mari ! » Alors le grand patron vient. « N'est-ce pas mon alliance ? », lui dit-elle. Sur l'alliance sont inscrits les noms de la fille du grand patron et de Kamikwaskushit. « C'est bien vrai ! » Le grand patron dit à ses serviteurs : « Enlevez lui tous ses vêtements et cachez-les. »

« Si ta femme te demande comment tu as pu être sauvé, lui avait dit son renard, tu lui diras que c'est grâce à celui dont tu as payé les dettes. » C'est ce qu'il lui dit : « C'est grâce à l'homme dont j'ai payé les dettes - celui qui était couvert d'épingles. En échange, il m'a ramené à terre. » - « Bien » dit-elle. Alors on lui donne des vêtements et il va rejoindre sa

femme. Il lui raconte de nouveau ce qui est arrivé et ce que lui a dit son renard.

Le grand patron s'adresse à sa fille : « Demain, j'offre un banquet ; tout le monde sera présent, y compris celui qui l'a jeté à l'eau. » Kamikwakushit raconte à son beau-père : « Il m'a jeté à l'eau, il m'a pris par les jambes et m'a jeté par-dessus bord. Mais je suis remonté à la surface sans qu'il me voit car il était déjà loin. » C'est pour démasquer celui qui a jeté Kamikwakushit à l'eau qu'il y aura un banquet. Il s'agit d'un grand banquet où tout le monde est convié. On y invite les vendeurs, les gérants, tous les commis et aussi les sous-commis.

Le patron offre un banquet. Les gérants y sont très nombreux. On mange. Le grand patron est assis près de la porte mais sa fille et son mari, Kamikwakushit, se trouvent dans une autre pièce. Bien entendu, tout le monde est en fête. Après le repas, les invités s'amuse et le grand patron suggère : « Chacun de vous va raconter une de ses aventures en mer. » Alors chacun y va de son récit. Puis vient le tour de celui qui a jeté Kamikwakushit à l'eau : c'est le dernier. « Alors, raconte ! » - « Cette aventure s'est déroulée à Blanc-Sablon. Nous sommes partis vers le large lui et moi.

Soudain, j'ai entendu quelque chose venir à la surface de l'eau ; alors j'ai regardé : c'était énorme, c'était une baleine qui était en train de mordre l'hélice. Je me suis penché pour la regarder. Puis je l'ai appelé, dit-il en parlant de Kamikwakushit, et il est venu. Alors il s'est penché pour regarder mais il s'est trop penché et il est tombé par-dessus bord. Je ne pouvais pas... il devait être gris, peut-être qu'il avait bu, peut-être aussi qu'il n'avait pas bu... il devait être gris, c'est pour cela qu'il est passé pardessus bord. Il avait peut-être bu... peut-être aussi qu'il n'avait pas bu. Alors il est remonté à la surface ... » À ce moment précis du récit, le grand patron touche la porte du pied. Du pied, il referme un peu la porte qui reste entrebâillée.

Déjà, Kamikwakushit est debout ; il est prêt. Il se tient prêt, avec sa femme. On lui a sans doute dit : « Quand vous entrerez, il restera assis. » Alors il s'avance avec sa femme. Lorsqu'on va les chercher, il y a beau-

coup de monde. Ils s'en viennent tous les deux ; sa femme lui donne le bras. Alors, on reconnaît Kamikwakushit. Celui qui l'avait jeté à l'eau ne souffle pas mot. C'est à ce moment qu'on l'attrape. « Kamikwakushit dit que c'est toi qui l'as jeté à l'eau ! - « Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi ! dit-il en se sauvant, ce n'est pas moi ! » L'homme était sorti mais on s'en saisit. Il est capturé et pendu. Au moment où on le pend, son corps se fend. C'est le grand patron qui a ordonné qu'on pende celui qui avait jeté Kamikwakushit à l'eau.

3.2.3. L'analyse

[Retour à la table des matières](#)

Les spécialistes portés vers l'analyse formelle et parfois mécanographique des contes merveilleux, européens ou autres, récuseront sans doute le terme *analyse* que j'ai placé en tête de cette partie de mon ouvrage. Pour ma part, en les lisant ou en les écoutant, j'ai souvent eu le sentiment que s'ils en étaient réduits au genre de traitement qu'ils pratiquent, c'est en raison de l'absence à peu près totale de connaissance des *contextes* ayant à la fois exigé et rendu possibles les *objets* auxquels ils s'intéressent. Et c'est peut-être ce qui explique que toute référence au contexte, lorsqu'il arrive, comme c'est parfois le cas, qu'on puisse y accéder, soit souvent considérée dans ces cercles savants comme un signe d'impuissance analytique ou encore comme une glose dont le caractère anecdotique, s'il amuse parfois, n'est jamais considéré comme pertinent pour l'analyse. Rares sont les colloques qui ne se sont pas finalement terminés sur un constat poli renvoyant dos à dos anthropologues et formalistes, les uns rapportant avec eux la référence au contexte, les autres se retrouvant avec leurs procédures d'analyse sous le bras.

Il me semble cependant que ce n'est pas se fixer à une coquetterie de confrérie que de réitérer ce qui suit : toute analyse d'un texte est illusoire, qui ne débute pas par une exploration du *contexte* l'ayant permis tant au niveau des unités constitutives auxquelles il fait appel, qu'à celui des problèmes qu'il a la fonction de formuler. Et ceci se ramène pour moi à une question en apparence fort simple : pourquoi les Montagnais de Saint-Augustin aiment-ils tant ce mythe ? En un sens, c'est l'ensemble de cet ouvrage qu'il faut considérer comme une amorce de réponse à

cette question qu'on aurait bien tort de persister à croire simple. Au delà des premières impressions reçues lors de mes visites chez ces gens, impressions dont le caractère délibérément subjectif m'a toujours paru nécessaire dans tout travail de ce genre, ma réponse a commencé par l'examen attentif de leur façon d'aménager un espace de plus en plus réduit, et surtout de la signification de ce discours spatialisé par rapport à une pression socio-économique que ce groupe a subi au cours de son histoire. Il faut avoir présent à l'esprit, pour saisir la fonction narrative du héros Kamikwakushit, cette sorte d'étau blanc qui se referme depuis plusieurs générations sur le groupe de Saint-Augustin. L'étape suivante consiste à aborder le discours mythique comme tel, à la lumière des problèmes que l'histoire a posés à ce groupe tout autant que des solutions que celui-ci a tenté d'y apporter. Pourquoi et comment ce mythe représente-t-il un instrument logique susceptible de dénouer les énigmes de l'histoire, d'en parer les impasses, d'en orienter les étapes ultérieures en fonction de la survie du groupe ?

Pour ce faire on ne peut éviter une étape aussi délicate que périlleuse, qui consiste à mettre au jour les éléments d'une grammaire inédite régissant les énoncés propres au groupe que forment les usagers de ce mythe. Pour reprendre un exemple déjà cité, une île n'est pas nécessairement la même *chose* pour un Montagnais du Labrador que pour le citoyen d'un grand centre urbain. On mesurera le caractère indispensable d'une telle démarche, si l'on se souvient des remarques de Milner sur le procédé d'inversion des images, de même que de l'utilisation abondante de ce procédé dans la littérature orale en général et dans la tradition humoristique montagnaise en particulier. Car, pour saisir toute la portée de ces inversions d'images, il faut au préalable pouvoir délimiter les contours-mêmes de celles-ci. Faute de prendre ces précautions, on ne fera que substituer sa propre organisation sémantique de la réalité à celle à laquelle se rattache le texte à l'étude. Celui-ci deviendrait alors tout à fait opaque. Il faudra donc au besoin reconstituer en partie la carte sémantique proposée aux Montagnais par leur propre culture. Un tel travail n'a rien d'aisé et il comporte des limites certaines qu'il convient pourtant de reconnaître comme inéluctables. Sa valeur cognitive n'en est pas pour autant totalement compromise. Elle fait en tout cas excellente figure si on la compare aux très nombreux essais anciens d'interprétation des mythes, de même qu'à ceux qui de nos jours empruntent des dehors parfois très formalisés. Si ceux-ci comme ceux-là peuvent parfois donner l'impression d'être exhaustifs, c'est qu'ils évacuent

à toute fin pratique au départ, dans une catégorie résiduaire qu'ils s'empressent d'oublier ou à laquelle ils ne peuvent, pour diverses raisons, avoir accès, non seulement le référent du mythe mais les matériaux-mêmes ayant servi à son élaboration comme discours.

Toutes les informations, *de quelque nature que ce soit*, seront mobilisées à ce stade du travail. Les seuls à être victimes d'une illusion de bric-à-brac se trouveront parmi ceux pour lesquels toutes les cultures sont finalement plus ou moins semblables, ce qui leur permet évidemment de les mesurer toutes, sans sourciller, à l'aune de la leur. Ce sont eux qui, à leur insu, dans la quiétude de leur bureau et fort loin des usagers, s'adonnent au plus grandiose et au plus sinistre des *bricolages*, celui qui consiste à mettre dans le même sac des produits issus d'univers culturels fort différents. Pour moi, l'unité de démarches en apparence hétéroclites se situe au niveau du décapage d'un texte, que la traduction française a déjà forcément enduit d'un oxyde beaucoup plus trompeur qu'on ne serait porté à le croire de prime abord. Notre syntaxe et nos lexiques sont si solidaires de notre tradition culturelle qu'ils ont déjà sérieusement masqué le texte indien original. Il nous faut arracher ce travesti et dissiper les mirages que comporte toujours la meilleure des traductions. L'importance d'un tel traitement n'échappera pas à ceux qui ont déjà tenté de pénétrer un univers culturel quelconque, que ce soit par la traduction de textes ou par d'autres moyens. En fait, toute traduction demeure inachevée tant et aussi longtemps qu'un tel décapage du texte n'est pas accompli. Libre ensuite aux sémioticiens du récit de tenter d'ajouter quoi que ce soit d'important à la question : pourquoi et comment ce mythe amuse-t-il tant ceux, mais ceux-là d'abord, qui nous l'ont livré à l'automne de 1970 ?

3.2.3.1. Organisation générale du mythe

[Retour à la table des matières](#)

On y raconte comment un héros se hisse au sommet de l'échelle sociale, en devenant par son mariage le partenaire commercial de l'homme le plus riche de la région. Mais l'action d'un rival le précipite momentanément au bas de cette échelle, dont il lui faudra recommencer péniblement l'ascension. Comme il se doit, le récit se termine par la victoire décisive du héros et la destruction définitive de son

rival. L'entrée en scène de ce dernier marque donc le début de ce que nous appellerons la seconde partie d'un récit qui ainsi ne va pas sans une certaine redondance. Non seulement le héros reprend-il la même ascension sociale, mais c'est en jouant dans les deux cas sur un même registre alimentaire qu'il parvient à se hisser au sommet de l'échelle du pouvoir. On se souvient des thèmes de la conversation ambiguë qui l'avait transformé en vainqueur lors du concours : l'*œuf* (aliment), le *bout de bois* (combustible pour la cuisson) et les *excréments* (résidu alimentaire). Or, en seconde partie, c'est sous un déguisement de cuisinier qu'il s'introduira à nouveau dans la maison de son beau-père, où on lui confie précisément le soin de cuire les repas de son épouse.

Mais une telle impression de redondance ne résiste pas à une lecture attentive. Les deux parties ne sont pas tout à fait identiques, chacune d'elles devient nécessaire à la démonstration visée par le récit. Ainsi le moins qu'on puisse dire du mariage du héros en première partie, c'est qu'il fut inopiné. Lui-même ne semblait pas très bien se rendre compte de ce qui venait de lui arriver. Car, à cette fille tant convoitée lui confiant sur le ton de la confidence qu'elle avait le sexe en feu, il n'avait rien trouvé de mieux à proposer qu'un œuf à cuire ! Au terme de cette conversation tenant du quiproquo, c'est un héros tout surpris d'être encore affamé qui se retrouve avec une épouse sur les bras ! Conquête pour le moins inattendue, si on la compare à la stratégie mise en œuvre en seconde partie pour retrouver la place d'honneur dans la maison du beau-père.

De la première à la seconde partie l'ascension sociale change donc pour ainsi dire de signe : de simple résultat d'un malentendu, elle se transforme en projet, pour cet Ulysse montagnais rejeté sur une plage des côtes du Labrador. Cette mutation profonde du héros se traduit dans le caractère inédit des relations alimentaires conduisant à nouveau, en seconde partie, les époux l'un vers l'autre. Alors qu'il avait jadis demandé à cette fille *en feu* de lui faire cuire un œuf, le voici désormais devenu détenteur d'un feu sur lequel cuisent cette fois les aliments de son épouse. Un tel chassé-croisé repose sur l'identification du feu féminin au vagin de la fille, d'une part, et du feu masculin à la main du garçon, d'autre part : alors qu'elle avait prétendu avoir le sexe en feu, c'est à lui désormais de lui laisser entendre que sa main de cuisinier a subi la morsure de la flamme. Et si c'est en réclamant son *feu de cuisine* qu'il l'avait obtenue à titre d'épouse en première partie, c'est maintenant

en insistant pour que son cuisinier lui montre sa *main brûlée* que cette femme découvrira l'alliance et retrouvera un époux devenu depuis lors fort précieux.

Trompé en première partie par une métaphore stupidement prise à la lettre, le héros prouve en seconde partie qu'il sait désormais maîtriser ce genre parfaitement. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur un corollaire de ces images à double sens, savoir l'identification du pénis du héros à la main de ce dernier. Contentons-nous pour l'instant de noter que le succès était venu à ce personnage de façon trop inopinée pour ne pas être en quelque sorte ridicule. Le destin exemplaire que lui réserve ce récit exigeait autre chose qu'une victoire sans péril. Ce qu'il s'agit en effet de démontrer, c'est qu'un Indien, aussi ridicule qu'il puisse paraître aux yeux du Blanc, saura bien finalement trouver au cœur de son indianité les ressources nécessaires à la victoire finale aux dépens des rieurs. L'auditoire connaît bien ce récit et l'apprécie à sa juste valeur. Il peut d'autant plus se permettre de rire un peu « jaune » des frasques du héros en première partie, voire de mêler ses rires à ceux des Blancs, qu'il sait d'avance les possibilités de rire triomphant que lui réserve la seconde partie. C'est donc précisément parce qu'il vise à exorciser une expérience quotidienne pénible que ce récit ne pouvait en aucun cas se terminer avant l'entrée en scène et la défaite ultérieure du rival. Les deux parties du récit renvoient donc à la double nature du héros : ridicule pour les Blancs et finalement admiré par eux. Comme tous les *Trickster* amérindiens, c'est par l'intermédiaire des frasques mettant temporairement en péril le partenaire indien du nouveau dialogue inter-ethnique qu'il finit par drainer vers ce partenaire tous les avantages à tirer d'un tel dialogue. Nous reprendrons maintenant une à une les nombreuses images dont nous avons tenté en premier lieu d'esquisser l'organisation d'ensemble.

3.2.3.2. Les mariages inter-ethniques

[Retour à la table des matières](#)

Le père du héros est sans contredit un Blanc qu'un second mariage semble avoir éloigné des siens. Même si le récit paraît moins explicite quant à l'origine ethnique de cette seconde épouse, le fait que son mari n'habite plus au village blanc et que les jumeaux auxquels elle donne naissance soient reconnus comme

Indiens porte à croire qu'il s'agit d'une Indienne. Mais s'agit-il de la mère du héros ? Au début du récit, au moment où le conteur nous présente en quelque sorte ses personnages, il est dit simplement que le vieux avait un fils. Celui-ci proviendrait-il du premier mariage ? De toute façon, on ignore tout de l'origine ethnique de la première épouse de son père. Ce qui est par ailleurs indiqué, c'est que la mère du héros en détresse lui envoie un aliment indien aux effets magiques. Et trop grande est la ressemblance entre le miracle maritime (épave changée en superbe goélette) qui s'en suit et le miracle agricole dont avait profité le père du héros, pour qu'on ne soupçonne pas que la seconde femme indienne du père soit également la mère du héros. Sinon, il se pourrait que la première épouse ait été indienne elle aussi. Enfin, que le héros soit génétiquement blanc ou métis, il reste évident qu'il est orienté vers la culture indienne. Ses frères cadets n'ont-ils pas toujours honte qu'il les accompagne chez les Blancs ? De tels cas d'assimilation de Blancs ou de Métis par les groupes indiens furent plus fréquents qu'on ne le croit généralement. N'est-ce pas en fait de cette remarquable vigueur de la culture indienne dont il est surtout question dans ce mythe ? La question de l'origine ethnique est à la fois plus simple et plus complexe lorsqu'on se tourne du côté de ces deux jumeaux. Ils sont nés d'un commerce alimentaire entre la seconde épouse et un quelconque esprit-maître de la truite rouge, vraisemblablement ce *meshnak* dont nous parlait un vieux de Saint-Augustin. Que cette grossesse soit attribuable à cet esprit est clairement attesté de ce que le miracle, dans lequel l'époux a évidemment joué un certain rôle d'intermédiaire, atteint aussi bien le potager que la jument et la chienne. Le géniteur ne peut être que l'esprit de la truite rouge. Le récit affirme d'ailleurs que ces jumeaux sont indiens. Mais, à l'encontre de leur aîné métis sinon blanc, ils auront tendance à nier leur origine indienne pour se gagner les faveurs des filles à la peau blanche.

Cette famille se trouve effectivement mise occasionnellement en présence de deux unités familiales sans contredit blanches : celle au sein de laquelle vivent les deux filles que convoitent les jumeaux et celle avec laquelle le héros s'associera finalement par son mariage. Pour en faciliter l'analyse, nous représentons graphiquement ces trois unités familiales ainsi que les relations que le récit permet d'établir entre elles (voir le tableau no 5 à la page 97).

Tableau no 5 : Les trois unités familiales du récit[Retour à la table des matières](#)

Ce qui se dégage d'abord de ce tableau, c'est une faiblesse démographique relative du groupe indien. En réalité, cette situation minoritaire est encore plus accentuée, car n'apparaissent pas ici les divers employés et serviteurs du très riche couple A, non plus que la liste apparemment longue des participants au concours matrimonial. Ce que ce tableau parvient cependant à mieux mettre en évidence, c'est que le groupe indien gagne en qualité ce qu'il a perdu en quantité. Parce qu'il est ainsi directement relié au monde des esprits, le héros triomphera finalement de son rival blanc.

Pour ce qui est des familles A et C, nous aurions pu nous dispenser d'indiquer les mères, tant y sont effacés les rôles féminins à la génération adulte. Mais le récit fait quand même quelques allusions à ces femmes blanches. C'est ainsi que l'épouse A est à peine mentionnée lorsque le conteur décrit la belle-famille du héros pour la première fois, tandis que sa consœur C apparaît furtivement elle aussi lors du repas dominical auquel on avait convié le héros et ses deux frères. En revanche, le père tient fermement les rênes du pouvoir dans chacune de ces

deux familles blanches : en A, c'est lui qui accepte ou refuse le conjoint, organise le banquet, punit le rival, etc, tandis qu'en C, il lui appartient de décider jusqu'à l'heure et l'endroit où les membres de sa famille aussi bien que leurs trois invités doivent aller se coucher. Or, cette situation se trouve radicalement inversée lorsqu'on se tourne du côté de la seule famille indienne (B). Issu lui-même du monde blanc, le père est présenté comme une sorte de raté, ne sortant finalement du marasme dans lequel il avait plongé sa famille que grâce à une soumission inconditionnelle à l'univers indien de son épouse. C'est une opération analogue qui transformera plus tard l'épave en superbe bâtiment.

En ce qui concerne l'autre génération, le tableau est encore plus éloquent. La famille indienne (B) ne comporte que des fils, tandis que les familles blanches (A et C) sont à toutes fins utiles féminines. Une seule exception : le garçon C. Mais le caractère effacé de ce fils n'a d'égal que celui des mères de sa race. Nous verrons plus loin que son rôle se réduit à mettre en lumière, en tant que *fausse fille* partageant le lit du héros, la propension de ce dernier à inverser les choses, tout autant que le peu d'intérêt qu'il manifeste au début à l'endroit du sexe opposé. Si nous convenons d'indiquer par les signes (+) et (-) l'importance relative des rôles masculins et féminins à chaque génération, nous pouvons résumer les observations précédentes par le tableau suivant :

Tableau no 6 : Importance relative des rôles masculin et féminin selon l'origine ethnique et l'âge

[(+) plus important, (-) = moins important]

[Retour à la table des matières](#)

		masculin	féminin
BLANC	adulte	(+)	(-)
	enfant	(-)	(+)
INDIEN	adulte	(-)	(+)
	enfant	(+)	(-)

De telles inversions ne sont sans doute pas étrangères à une certaine perception qu'ont les Indiens de leur propre société et de la nôtre, en tant que respectivement matrilineaire et patrilineaire. La célèbre discussion, amorcée par Speck et plus ou moins terminée par Leacock, sur l'origine des territoires de chasse avait mis en lumière une tendance récente à la patrilinearité chez les populations indiennes du Québec-Labrador. Mais, de l'avis de Leacock, l'impact de l'économie marchande n'aurait fait qu'orienter vers la patrilinearité une organisation sociale jadis indifférenciée au plan de la filiation ¹⁷. L'orientation au contraire nettement matrilineaire que notre récit semble conférer au groupe indien n'infirmes pas né-

¹⁷ Le missionnaire LeJeune écrivait en 1633, à propos des Montagnais : « 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. le luy dis donc qu'il estoit le maistre, et qu'en France les femmes ne commandoient point à leurs maris ... » (Lejeune, P., 1633 : 21).

cessairement l'hypothèse de Leacock. En reprenant même ses propres termes, on pourrait dire que l'insertion récente de la patrilinéarité blanche au sein de l'organisation sociale indienne aurait pu cristalliser en termes matrilineaires la perception mythique que les Indiens se font de leurs sociétés anciennes. Et, puisque ce récit oppose en quelque sorte le monde des Blancs à celui des Indiens, en un tableau qui se doit d'être clair, la très nette orientation patrilinéaire du premier entraîne peut-être forcément cette représentation matrilineaire d'égale intensité du second. En ce qui a trait par ailleurs à la règle de résidence post-maritale pré-colombienne que Leacock avait tendance à considérer matrilocale, le mythe lui donne cette fois totalement raison. On comprendra cependant aisément qu'il serait en quelque sorte gratuit de chercher dans ce genre de rapport direct ou indirect, entre tel élément du mythe et tel élément de l'organisation sociale, l'explication des inversions résumées au tableau no 6 (page 99). Avant d'interroger les rapports entre le mythe et la réalité, il convient d'explorer d'abord ceux qui s'établissent entre les différents éléments du mythe proprement dit. Or, de quoi ce dernier nous entretient-il, sinon de deux groupes ethniques s'échangeant des conjoints ? Si l'on convient de décrire ces échanges en fonction des épouses - mais on pourrait tout aussi bien le faire en fonction des époux - on constate que le groupe indien est au départ en déficit d'une épouse. Au niveau de la génération adulte, une Indienne a été donnée à un Blanc. C'est, selon toute vraisemblance, parce que ce déséquilibre doit être corrigé à la génération subséquente que les rôles masculins indiens et féminins blancs y deviennent prépondérants. La situation inverse qui s'était produite antérieurement s'explique de la même façon par la représentation d'un dialogue matrimonial entre les deux groupes. On peut voir l'ensemble du récit sous l'angle de cette délicate mise au point d'un équilibre dans la *balance conjugale*.

Cette façon d'envisager le mariage comme un échange réciproque entre groupes plutôt qu'entre conjoints est familière aux spécialistes des systèmes de parenté. Et puisque le récit limite l'argument à deux groupes seulement, on se retrouve forcément en présence du modèle typique de ce que Lévi-Strauss appelait l'*échange restreint* (Lévi-Strauss, C., 1968). D'après Strong, les anciennes bandes de Barren Ground, de White Whale River et d'Ungava (voir la carte no 6 à la page 48) pratiquaient au début du siècle le mariage avec la cousine croisée patrilatérale ou matrilatérale (Strong, W.D., 1929). Ceci interdit toute homologie entre le modèle d'*échange restreint* évoqué par le mythe, d'une part, et une pratique qui ne

pouvait être que du type *échange généralisé* entre bandes exogames, d'autre part. Il semble y avoir eu un tel système d'échange généralisé entre un certain nombre de bandes circonscrites dans une région donnée. Il faut toutefois se rappeler que Saint-Augustin a toujours plus ou moins été un point de rencontre entre gens du nord et gens du golfe. Vers 1956, il était composé de trois quartiers de tentes assez éloignés les uns des autres, comprenant chacun des *amonts* et des *avals*. Chacun de ces quartiers recelait donc une dichotomie fondée sur l'origine des gens, dichotomie qui avait vraisemblablement une fonction matrimoniale.

Lorsque le groupe vit ses effectifs se réduire quelques années plus tard, il se contracta en une seule unité résidentielle d'été, au sein de laquelle persistait la distinction géographique *aval-amont* désignant des moitiés ogamiques, au sein d'un groupe devenu par la force des choses endogame depuis l'extinction relative du grand système d'*échange généralisé* inter-bande.

Mais une telle homologie structurale entre le mythe et la réalité n'épuise pas la pertinence du récit par rapport à l'existence du groupe qui nous l'a livré. Ce pourrait même être une sorte de dysharmonie entre les deux plans qui devrait retenir notre attention. L'histoire de ces gens révèle qu'ils ont, depuis déjà, fort longtemps, cherché à éviter toute promiscuité avec les Blancs qui envahissaient peu à peu leur territoire. Ceux qui vinrent de Michikamau et de régions peut-être encore plus nordiques cherchaient des terrains où ils pourraient s'adonner en toute liberté à leurs travaux de chasse. Quant à l'échec de la migration de 1961 à La Romaine, il est en très grande partie dû à la déception de n'avoir pu y trouver les conjoints *indiens* que les parents souhaitaient pour leurs enfants. Et, de retour à Saint-Augustin, les Indiens refusèrent d'habiter des maisons que l'on construisait du côté *blanc* de la rivière. Point n'est besoin de souligner qu'il n'est plus question de mariages inter-ethniques depuis près de cent ans, c'est-à-dire depuis que le rapport des forces interdit l'assimilation du partenaire blanc, comme ce fut parfois le cas jadis. En raison, également, de l'absence de conjoints venus récemment des autres bandes indiennes, le groupe de Saint-Augustin s'en tient à un dialogue interne, fondé sur le système de moitiés évoqué précédemment. Or, voici que dans ce mythe tant apprécié par ces gens, on les surprend en train de soupeser méticuleusement les profits et pertes d'un éventuel dialogue entre Blancs et Indiens. Comment une telle exploration s'organise-t-elle et quelle signification peut-elle avoir ?

Le récit met en place quatre situations matrimoniales, dont deux échouent et deux réussissent. Les mariages du héros et de son père sont finalement couronnés de succès, non sans une étape intermédiaire illustrant les raisons pour lesquelles ils auraient si bien pu mal tourner. Quant aux visées matrimoniales des jumeaux indiens et du rival blanc, si elles ne dépassent jamais le stade des projets, c'est précisément que ces protagonistes ont sous-estimé les écueils que le héros et son père ont su éviter. Ce dernier est un Blanc qui va vivre auprès de son épouse indienne. Cette union conduit d'abord à une impasse : l'état de famine et de sénilité sur lequel s'ouvre le récit. Ce désastre semble relié à l'obstination de cet individu à recourir à des techniques non-indiennes de production alimentaire (potager). Nous discuterons plus loin et en détail de la signification de l'agriculture pour les Montagnais. Contentons-nous pour l'instant de souligner que ce mariage inter-ethnique ne commencera à *donner ses fruits* qu'au moment où le partenaire blanc acceptera de se soumettre à l'univers culturel de son épouse indienne. Il entre d'abord en contact avec les esprits-maîtres sur le mode onirique, en reçoit ensuite, grâce à l'esprit, le gibier convoité et ne manque surtout pas de se conformer aux prescriptions concernant le *partage* du gibier et sa *consommation totale*. Or, une telle séquence est en tout point conforme à une philosophie indienne encore en usage sur la Basse Côte-Nord. Le Jésuite Lejeune notait dès 1634 l'importance du rêve dans la technologie montagnaise de la chasse : « Ils ont en outre vne grande croyance à leurs songes, s'imaginans que ce qu'ils ont veu en dormant doit arriver (...) Nos Sauvages me demandoient quasi tous les matins : N'as-tu point veu de Castors, ou d'Original en dormant », (Le jeune, P., 1634 : 18). Cette séquence était si l'on peut dire la pratique quotidienne, le recours à la *tente agitée* étant réservé aux cas extrêmes. Il y manque toutefois un chaînon important qui est le chant. Nous y reviendrons plus loin.

Vu sous un certain angle, le mariage du héros paraît cependant être l'inverse de celui de son père : il s'agit d'un mâle du groupe indien épousant une Blanche, chez laquelle il va vivre. Mais souvenons-nous que le mariage est ici traité comme un échange entre deux groupes ; il n'est donc complet que lorsque la réciprocité se réalise. En ce sens, chacune de ces unions, celle du père et celle du fils, ne représente à elle seule qu'un demi-mariage. Or, celle du fils échoue temporairement elle aussi, car le riche commerçant rejette avec mépris ce gendre dû au hasard et tente même d'éliminer les partenaires d'une union qu'il juge socialement mons-

trueuse. Le succès de l'union du fils se manifeste seulement lorsque le héros fait appel, par le chant et le tambour, à la magie indienne que représente la sauce maternelle. C'est ici qu'on retrouve le chant accompagné du tambour ; ainsi se trouve complétée la séquence technologique de production alimentaire déjà esquissée par le père du héros. Le chasseur entre en contact onirique avec l'esprit-maître : son rêve prend ensuite la forme d'une incantation chantée au-dessus du tambour à l'intention de l'esprit. Si ce dernier juge la requête agréable, la chasse proprement dite intervient. Il suffit ensuite de se conformer aux prescriptions alimentaires de partage et de consommation totale et enfin d'accorder aux ossements du gibier le traitement approprié. On voit donc que les techniques du père et du fils, à l'image de leurs unions, ne font qu'une. Et le succès, assuré dans les deux cas par le recours à une femme indienne (épouse et mère), prend des formes spectaculaires allant elles aussi dans le sens d'un rapprochement de ces deux aventures matrimoniales : le maigre potager du père se met à déborder de vitalité, tandis que mâts, voiles et cordages poussent à vue d'œil sur l'épave de son fils. En traitant plus loin parallèlement et en détail ces deux miracles, nous verrons qu'il y a finalement identité de contenu entre ce potager miraculeux et la magnifique goélette. Mais tenons-nous en pour l'instant à la conclusion suivante : les difficultés temporaires de cette double union sont évitées par le recours à une technologie indienne passant par la femme et venant suppléer les technologies blanches en difficulté certaine (l'horticulture et la navigation en mer.)

Examinons maintenant les tentatives infructueuses des jumeaux et du rival. Les premières démarches des jumeaux les conduisent chez les Blancs, dans une famille comptant deux filles à marier. Contrairement à ce qui se produira pour leur aîné, cette famille blanche ne se trouve pas au sommet de l'échelle sociale. Il est même probable qu'elle soit d'un niveau social identique à celui dont provenait le mari blanc de leur mère. Il serait normal, pourrait-on penser, que l'équilibre matrimonial entre les deux groupes se réalise à ce niveau relativement inférieur de la société blanche. De toute façon, il est évident qu'on ne compte absolument pas sur le héros pour réaliser un tel équilibre. Il n'est jamais partie prenante lors de ces visites. Les deux Blanches sont pour les jumeaux pourvu seulement que ceux-ci parviennent à faire la preuve de leur parfaite maîtrise des bonnes manières en vigueur chez les Blancs. C'est toujours de justesse, vraisemblablement attiré par la nourriture sucrée des Blancs, que le héros en vient à prendre part à ces visites. Ses

frères indiens craignent un peu de se montrer en sa compagnie chez les Blancs. À cet égard, la stratégie du coup de pied sous la table est une trouvaille narrative. On se souvient que le succès matrimonial du père avait été lié à une obéissance aveugle aux prescriptions alimentaires imposées par l'esprit indien, notamment à la consommation entière et immédiate du gibier. Il s'agit là d'une prescription religieuse que l'ethnographie montagnaise a souvent mentionnée (Speck, F.G., 1935 : 91 et 119 ; Lejeune, P., 1634 : 37 et s.). On se souviendra également que le succès matrimonial du héros passera par une sauce maternelle avidement consommée par Kamikwakushit. Or, le coup de pied sous la table a précisément pour but d'annuler une telle attitude orthodoxe indienne face à la nourriture toujours considérée comme un don des esprits, parce que les jumeaux la savent contraire aux bonnes manières de table des Blancs. C'est un tel rejet d'une technique indienne au profit de son équivalent blanc qui causera l'échec des visées galantes des jumeaux. Resté ainsi sur son appétit, le héros provoquera ensuite le scandale que l'on sait, ce qui aura pour résultat de compromettre définitivement les projets amoureux de ses frères. Ces derniers préfèrent prendre la fuite plutôt que de se faire dire que leur aîné est un voleur de confiture. Ce n'est nullement le caractère scatologico-sexuel des événements nocturnes qui les embarrasse surtout, mais plutôt l'impression de gloutonnerie qu'ils auront pu faire sur des Blancs ignorants de la coutume indienne, impression qu'ils avaient pourtant si bien cru contrôler par la stratégie du coup de pied sous la table. Nous ne considérerons pas la participation des jumeaux au concours organisé pour trouver un époux beau-parleur à la fille du commerçant ; leur rôle consiste alors uniquement à mettre en évidence le caractère non seulement inter-ethnique mais surtout peut-être inter-classe sociale du mariage de leur aîné.

C'est d'ailleurs sous cet angle qu'il convient d'examiner le quatrième et dernier cas : la tentative, elle aussi infructueuse du rival cherchant à s'approprier l'épouse du héros. Comme le père de ce dernier, son rival est ce qu'on appelle parfois un *petit Blanc*. Le mythe est explicite : c'est un sous-commis. On remarquera que des quatre cas retenus, celui-ci ne concerne pas à proprement parler un mariage inter-ethnique. Mais c'est également le seul où l'épouse désirée appartient déjà à un autre homme. Or, même si elle implique deux conjoints blancs, cette tentative d'union n'en concerne que davantage la problématique des échanges matrimoniaux entre Indiens et Blancs. Le succès d'une telle tentative endogamique aurait

en effet des conséquences désastreuses sur l'équilibre réalisé entre les deux groupes par le mariage du héros. Et si l'on interroge les raisons de l'échec de ce rival, on constate qu'elles sont du même type que celles qui ont provoqué et l'échec des jumeaux et les difficultés temporaires éprouvées tant par le héros que par son père : c'est en mer, dans le cadre d'une technique perçue comme typiquement blanche, que le rival avait tenté de se débarrasser définitivement du héros. Nous reviendrons plus loin sur cette perception indienne de la mer.

Si l'on ne tient pas compte des difficultés temporaires du héros et de son père, on mesure l'étanchéité de cet énoncé portant sur les mariages inter-ethniques : qu'on soit blanc ou indien importe peu, pour réussir dans le monde des Blancs, il suffit de confier son destin à une approche indienne des problèmes. Le tableau no 7 (ci-dessous) résume l'argumentation du mythe en cette matière.

Tableau no 7 :
Quatre hypothèses de mariages inter-ethniques

[Retour à la table des matières](#)

	culture	technique	
le héros	INDIENNE	INDIENNE	<i>SUCCÈS</i>
son père	BLANCHE	INDIENNE	
ses frères	INDIENNE	BLANCHE	<i>ÉCHEC</i>
son rival	BLANCHE	BLANCHE	

3.2.3.3. Miracle agricole et miracle maritime

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas d'hier que les Montagnais connaissent l'existence des Blancs. Au XIV^e et XV^e les Normands voyagèrent, semble-t-il, le long de la côte du Labrador (Bailey, A.G., 1937 : 4). Dès le XVI^e siècle, comme nous l'avons vu, des équipages de pêcheurs européens visitaient régulièrement les eaux du golfe Saint-Laurent. Leurs navires mouillaient au printemps à l'embouchure des rivières où les Indiens se trouvaient réunis pour la pêche au saumon. Ces contacts s'intensifièrent sous les régimes français et anglais. Mais ce semble avoir été au milieu du XIX^e siècle que quelques pêcheurs saisonniers, venus de Terre-Neuve, des Îles Jersey, de la Baie-des-Chaleurs, des Îles-de-la-Madeleine, de Berthier, de Montmagny, etc., commencèrent à établir des villages permanents sur la Côte-Nord. Leur principale activité conservait néanmoins un caractère surtout estival : la pêche entre les îles au large de la côte. C'est la vente des produits de ce travail qui leur permettait d'obtenir les denrées alimentaires ou autres que la région ne pouvait leur fournir. Des navires appartenant à des armateurs quittaient la ville de Québec en été pour leur porter ces marchandises et rapporter en échange le produit de leur pêche. Les villageois vendaient bien aussi quelques fourrures provenant d'animaux capturés durant l'hiver, à proximité des villages. À ce commerce venait parfois s'ajouter un peu de saumon. Pour exploiter ce dernier, il y eut alors des associations commerciales et parfois des mariages entre Indiens et Blancs. Il semble qu'on ait assisté là à un début de symbiose entre les deux peuples, qui devait s'arrêter ultérieurement, lorsque la pression blanche se fit menaçante. En plus de leurs échanges commerciaux avec le sud, les villageois pêchaient les rivières pour leur propre subsistance ; ils se livrèrent même à quelques tentatives agricoles. Circulant en ces lieux à la toute fin du XIX^e siècle, Huard a décrit ces rudiments d'agriculture : « Quand, au Labrador, on a à sa disposition quelque étendue de terre cultivable, on l'engraisse avec du goémon et des déchets de morue, et l'on cultive les pommes de terre, les oignons, les navets, les choux. Mais l'on ne récolte guère de ces légumes que pour l'usage immédiat ; car, on est trop occupé à la pêche pour être en mesure de donner beaucoup de temps à l'horticulture. L'autom-

ne, on achète des traders de Québec la quantité de légumes qu'il faut pour toute l'année » (Huard, V.A., 1897 : 469-470). Ces essais agricoles ne durent pas échapper aux Indiens du voisinage qui, depuis un certain temps déjà, percevaient les Blancs comme des hommes de la farine et de l'eau salée.

Comment les Montagnais voyaient-ils cette mer, sur laquelle les Blancs voyageaient avec aisance et de laquelle ils tiraient même les revenus leur permettant de faire venir la farine ? Selon un épisode des aventures du Trickster montagnais Carcajou, ce dernier est tenu responsable de l'origine de la différence entre l'eau douce de l'intérieur et l'eau salée de la mer. Au cours d'un corps-à-corps périlleux avec une certaine mouffette géante menaçant alors la vie des Indiens, ce monstre avait projeté son liquide nauséabond, de nature excrémentielle d'après le récit, à la tête de Carcajou. Or, au lieu de se laver dans les eaux de l'intérieur où s'était déroulé ce combat légendaire, Carcajou avait eu l'étonnante délicatesse de descendre jusqu'à la mer. Sans cette heureuse précaution, les eaux de l'intérieur n'auraient plus été potables. C'est là l'origine du goût âcre de l'eau de mer. Carcajou aurait donc refoulé aux frontières du monde indien les effets excrémentiels de la mouffette monstrueuse désormais éliminée (Savard, R., 1972 : 26-28, 32-35). C'est à cette frontière du monde indien que commence celui des Blancs, qui semblent avoir confié leur destin à cette eau déjà polluée aux temps mythiques.

C'est cependant autour de la consommation solide que s'est surtout élaborée la perception indienne des différences entre Blancs et Indiens. Les traiteurs avaient déjà introduit la farine dans le menu quotidien des Montagnais. Ces derniers en avaient retenu que l'agriculture jouait un rôle important dans l'économie de ces hommes venus de la mer. Non que les Montagnais n'aient eu une certaine connaissance de la farine avant même que les traiteurs ne leur en fournissent systématiquement en échange de leurs fourrures. Certains contacts avec des Indiens du sud-ouest leur en avaient déjà révélé l'existence. *Pawkwakdjigen*, le nom que les Montagnais donnent au pain, ne semble pas récent. Leurs cousins algiques du sud-ouest des Grands Lacs, les Menomini jadis nommés par les Français les Fois Avoines, nommaient le pain *päqki'shitan* et la farine *päqki'nishe'êje'û* Hoffman décomposait ainsi ce dernier terme : « ... litt. pulverized like ashes ; from *päq'ki*, ashes, and *heshe'êkêû*, like, similar to » (Hoffman, N.J., 1896 : 309). Mais, à mesure que la chasse cédait le pas à la trappe pour la fourrure, la farine prenait un statut de symbole de cette civilisation blanche s'introduisant peu à peu au cœur de

la vie indienne. Lorsque Carcajou créa la diversité ethnique, dans l'épisode relaté ci-dessus, il décréta qu'à l'avenir, les Blancs produiraient leur nourriture, tandis que les Indiens poursuivraient la leur. Au Jésuite Lejeune, qui ridiculisait leur attitude respectueuse envers les os du gibier, les Montagnais avaient, dès 1634, servi une leçon de relativisme : « le leurs dis que les Hironquois, au rapport de celui qui estait avec nous, iettoient les os de Castor aux chiens, et cependant qu'ils en prenoient fort souvent, et que nos Francois prenoient du gibier plus qu'eux (sans comparaison) et que néanmoins nos chiens en mangeoient les os : Tu n'as point d'esprit, me firent-ils, ne vois-tu pas que vous et les Hiroquois cultivez la terre et en recueillez les fruicts, et non pas nous, et partant que ce n'est pas la même chose » (Lejeune, P., 1634 : 24). Ce dialogue est intéressant à plusieurs égards, mais nous l'avons rapporté parce qu'il confirme que, déjà en 1634, les Montagnais percevaient les Blancs comme des cultivateurs.

C'est ainsi que, grâce à une observation légèrement stylisée de différences déjà de moins en moins nettes, les Indiens retinrent les éléments suivants :

(Blancs)	(Indiens)
Agriculture en provenance de la mer	Chasse et pêche à l'intérieur

Les échanges, dont le prototype était devenu le complexe *farine-fourrure*, se déroulèrent d'abord à l'intérieur. Vers la fin du XIX^e siècle débuta le déplacement progressif, devant conduire la plupart des Montagnais dans les villages actuels, en marge de leur pays, en bordure des eaux souillées que semblaient affectionner ces Blancs mangeurs de farine. Les mythes anciens racontent toujours des événements qui avaient eu lieu à l'intérieur. Celui qui nous intéresse ici parle au contraire de la côte. C'est donc à la lumière de ce déplacement à la fois historique et mythique qu'il convient d'aborder l'examen du jeu des images que met en œuvre l'ensemble *miracle agricole et miracle maritime*.

Si l'on se souvient des observations de Huard sur les tentatives d'horticulture des Blancs de la côte au XIX^e siècle, la technique d'engraisement du sol qu'évo-

que le mythe pourrait bien avoir quelque fondement dans les observations auxquelles les Indiens ne durent pas manquer de se livrer pour leur propre compte. Étant donné le type de perception qu'ils avaient déjà mis au point pour identifier les Blancs, ils ne durent pas être trop surpris de les voir nourrir la *terre* de produits de la *mer* (goémon et déchets de morue). Une telle technique ne demeurerait-elle pas étroitement liée aux éléments majeurs sur lesquels leur avait semblé reposer notre mode de vie ?

Si l'on examine attentivement le traitement que le mythe réserve à cette technique agricole blanche, on ne peut manquer de retenir un subtil déplacement qui la fait glisser vers le monde indien. La recommandation de l'esprit-rnaître est à l'effet d'engraisser le sol non plus avec des produits de la mer, mais bel et bien avec ceux des eaux douces de l'intérieur (truite rouge). La nuance est importante, car les effets d'une telle substitution sont miraculeux. Elle fait basculer toute cette activité de production blanche dans l'univers indien. N'oublions pas que l'idée provenait d'un esprit-maître, qu'elle avait été transmise lors d'un rêve, enfin qu'elle était assortie de toute la panoplie des prescriptions alimentaires indiennes les plus classiques. Or le mythe semble attribuer à une telle ré-écriture d'une technologie blanche en termes indiens le passage d'un état de famine à un état d'abondance, voire de surplus accumulés dans les sacs du père du héros.

Le caractère miraculeux de cette moisson ne tient pas seulement à l'accélération extraordinaire de la croissance, mais surtout à la nature de ce qui sort de cette terre engraisée à l'indienne : légumes, café, porc, poudre à pâte, etc. « ... le vieux s'occupait de son potager qui est rempli de choses. Tout ce qui pousse, tout ce qui se mange s'y trouve en très grande quantité. Soudain il y en a tant que ça devient comme un magasin ». Nous reviendrons plus loin sur cette importante référence au comptoir. Il nous faut auparavant épuiser les effets du miracle. Celui-ci déborde en effet le domaine, même élargi, de la production alimentaire. Il va jusqu'à produire des retombées biologiques ; la vieille femme, la vieille jument et la vieille chienne deviennent enceintes et donnent naissance à des jumeaux humains, chevalins et canins, dont la croissance va de pair avec celle de la production agricole. De telles images de fécondité sont très fortes : après une courte période de gestation, ces vieilles femelles donnent naissance à des jumeaux qui atteignent l'âge adulte en un temps record. On aura aussi noté que c'est au même rythme (« ... après trois nuits... ») que ce bouleversement cosmique secoue simultanément

le règne animal et le règne végétal. Mais la pensée mythique montagnaise a toujours suggéré une certaine continuité entre ces deux champs du réel. N'est-ce pas dans un contenant de bois que le grand héros *Tshakapesh* vint au monde ? Un monstre avait dévoré sa mère enceinte ainsi que son père, alors que le couple était occupé à prélever l'écorce d'un bouleau. Abandonné au sol par ce monstre décidément ignorant des plus élémentaires précautions à prendre lorsqu'il arrive qu'on tue une femelle, le fœtus avait été recueilli par sa sœur aînée et déposé dans un récipient de bois fermé d'un morceau d'écorce de bouleau. *Tshakapesh* en sortit plus rapidement que prévu et se mit lui aussi à croître à vive allure. Sa sœur devait constamment lui fabriquer des arcs de plus en plus grands, pour qu'ils soient à la mesure de sa taille (Lefebvre, M. 1971). Cette substitution d'un contenant végétal à l'enveloppe maternelle, l'homologie subtile entre l'*écorce enlevée de l'arbre* et la *mère enlevée du fœtus*, la réponse parfois faite aux enfants montagnais trop curieux, savoir que les bébés naissent dans les nids creusés par les geais à même les troncs d'arbre, tout cela montre bien que la continuité entre le végétal et le biologique n'a rien d'incongru. La source du miracle agricole est donc à n'en pas douter au cœur de la vision indienne du monde. Et nous avons ailleurs assez insisté sur le rôle que tient la femme indienne dans ce miracle pour pouvoir nous dispenser d'y revenir ici. Rappelons simplement qu'un tel succès n'a été rendu possible qu'à la suite d'une soumission aveugle de ce pauvre cultivateur blanc à l'économie du monde de son épouse indienne.

Il n'est donc pas étonnant de la voir jouer un rôle tout aussi important dans l'autre miracle, celui par lequel l'épave devient un bâtiment muni des plus belles voiles et des instruments de navigation les plus modernes. C'est la sauce maternelle qui rend possible un tel miracle. Le récipient dans lequel elle arrive par magie tient lieu de tambour et le héros chante sa double nature de trickster moderne : « Je-suis-vraiment-bon-en-dépit-de-ce-que-je-suis ». C'est d'ailleurs à ce moment précis du récit que s'opère la mutation du héros, qui le fait passer du statut de personnage ridicule et malfaisant à celui de héros culturel bénéfique. Dans cette mutation, la mère du héros tient un rôle important, analogue à celui de l'esprit que le père de Kamikwakushit avait jadis vu en rêve. La prépondérance de la matrilinearité se précise. Entre l'esprit, la mère et le héros, il existe une sorte de fil d'Ariane. Et c'est en tant qu'étrangers à cette généalogie mythique que les conjoints blancs (le père et l'épouse du héros) en sont plus ou moins réduits à quémander les bien-

faits de la culture indienne. Découlant de la complémentarité de ces deux unions dans la politique d'échange entre les deux groupes, le parallélisme des deux miracles se précise. Deux activités blanches (agriculture et navigation) sont en difficulté : la famine et, à plus ou moins brève échéance, la mort se font menaçantes. Et si le mari blanc avait quémandé le miracle agricole, c'est l'épouse blanche du héros qui cette fois réclame le miracle maritime. Mais nous avons déjà proposé qu'il s'agit plus d'un rapprochement que d'un parallélisme. Le père du héros avait dû rêver, son fils devra chanter. Nous avons déjà attiré l'attention sur la complémentarité de ces deux éléments dans la quête de la nourriture auprès des maîtres surnaturels du gibier. Mais, en définitive, cette convergence aboutit à l'identité lorsqu'on examine le résultat des deux miracles : les contenus du potager et du bateau. Le conteur avait, on s'en souviendra, assimilé celui du potager florissant au contenu typique d'un comptoir de l'époque : « ... soudain il y en a tant que ça devient comme un magasin ... ». Or à quoi servira donc l'épave rénovée, sinon au transport des marchandises provenant du magasin du beau-père du héros ?

Les deux miracles se ramènent ainsi à la même réalité alimentaire, tout comme les unions qu'ils étaient venu sauver constituaient les deux aspects d'une seule et même chose : l'échange entre les deux groupes. Les difficultés temporaires du père et du fils provenaient des faiblesses inhérentes à une technologie uniquement blanche (horticulture et navigation). Elles sont surmontées dans chaque cas par une sorte de réécriture indienne de ces technologies. Le monde indien nous semble ainsi venir à la rescousse d'un monde blanc en difficulté, incapable de vraiment tirer profit de techniques qui sont pourtant les siennes. Et, comme dans les grands mythes océaniques que les spécialistes ont qualifiés de culte du *cargo*, le héros peut désormais se vêtir à l'européenne, voire changer son nom. N'a-t-il pas fait la preuve, contrairement à ses jeunes frères, que l'indianité demeure une valeur efficace vers laquelle les Blancs eux-mêmes, s'ils veulent subsister, auraient avantage à se tourner ? Son beau-père le comprend bien, qui lui livre enfin et son cœur et son bien. Revenu au quai du comptoir dans un bateau plus beau que celui du beau-père, le héros joue les *hommes riches*. Peu pressé d'en descendre après avoir amarré son élégant navire, il se contente de prendre le thé avec son épouse dans leur somptueuse cabine. Le beau-père jadis si méprisant devra faire les premiers pas. Mais les difficultés de Kamikwakushit ne sont pourtant pas terminées ; un rival se dressera sur sa route, rival qu'il lui faudra déjouer. Avant d'examiner

cette reprise de l'ascension sociale du héros, il convient sans tarder d'interroger les rapports qu'il a entretenus avec les femmes. Ces événements tiennent une place importante dans le récit. Nous reviendrons ensuite sur l'intervention de ce sous-commis, qu'il faudra alors étudier en parallèle avec l'autre *petit Blanc* que le héros a libéré de ses nombreuses dettes.

3.2-3.4. *Le héros et les femmes*

[Retour à la table des matières](#)

La victoire du héros lors du concours matrimonial avait résulté, on s'en souviendra, d'un malentendu alimentaro-sexuel dont il avait en définitive fait les frais : il avait faim, elle désirait un homme. Le même parallélisme des démarches s'était perpétué jusque sur l'épave : il a toujours faim, contrairement à son épouse qui pouvait compter sur les quelques provisions de bouche que son père lui avait accordées et qui se préoccupait surtout de trouver un *bon parti*. Connaissant les points faibles de son commerçant de père, elle savait bien ce qui saurait avoir raison de ses résistances à accepter son gendre : il suffirait que Kamikwakushit puisse le « surpasser... » par un bateau mieux équipé que le sien. Elle suggère donc le miracle que le héros débonnaire s'empresse d'accomplir. Nous avons vu comment ce miracle s'enracine dans une manne maternelle venue apaiser la faim du héros. C'est donc grâce à la mère indienne que les quêtes parallèles des conjoints touchent ici à leur fin : le héros est enfin rassasié et la fille obtient l'époux *convenable* tant désiré. Ce succès simultané marque à la fois la fin de la première partie du récit et la disparition des ambiguïtés alimentaro-sexuelles dont le héros avait été plus ou moins victime jusque-là. En seconde partie, ce héros jouera les ambiguïtés anciennes, comme pour affirmer qu'il en est devenu le maître-d'œuvre plutôt que la victime. Les rôles seront alors inversés, puisque c'est la fille qui en deviendra la victime. Devenu un partenaire enviable aux yeux de sa belle-famille, il lui imposera le détour ambigu par lequel il lui avait jadis fallu passer. Mais outre sa mère et son épouse, il y eut d'autres femmes dans la vie de Kamikwakushit : les deux filles blanches qu'avaient convoitées ses frères. L'ensemble des relations qu'il entretint avec toutes ces femmes s'articule sur la bi-partition générale du récit (voir le tableau no 8 à la page 111).

Invités à manger chez les Blancs, les jumeaux indiens n'ont pu se défaire de leur aîné quelque peu embarrassant. « Tu manges trop », lui avaient-ils dit pour le dissuader de les suivre. Nous avons vu tout ce que dissimule cette crainte. De plus, une prolongation indue du repas entraverait le but même de la visite des jumeaux, qui était de se retrouver le plus tôt possible en tête-à-tête avec les filles. C'est le début du long malentendu alimentaro-sexuel que le héros devra élucider tout au long du récit. Les jumeaux vont chez les Blancs pour les filles, Kamikwaskushit s'y rend pour leur nourriture. Et c'est afin que l'objectif de leur aîné ne vienne pas court-circuiter le leur qu'ils inventent la stratégie du coup de pied sous la table. Toutefois, un incident imprévu vient mettre ce plan en échec : un chat sort de la chambre des garçons, se glisse sous la table et

Tableau no 8 : Relations du héros avec les femmes

[Retour à la table des matières](#)

incident confiture	ÉCHEC	1re partie	Ensemble du récit
miracle maritime	SUCCÈS		
action du rival	ÉCHEC	2e partie	
retour du héros	SUCCÈS		

frôle les jambes du héros, Croyant au signal de ses frères, le héros se lève et annonce qu'il a suffisamment mangé. Ses hôtes insistent en disant qu'il leur ment sûrement. Ne comprenant pas très bien la langue de ces Blancs, il croit les entendre dire que l'heure du coucher est arrivée. On sort alors de table et « ... les garçons amenèrent sans doute chacun leur amie dans une chambre ». Sur le coup de onze heures, le père sépare les couples, ordonnant aux filles de gagner leur chambre et aux garçons d'occuper l'autre pour la nuit.

La quête sexuelle de ses cadets étant ainsi mise en veilleuse, le héros reprendra de plus belle une quête alimentaire prématurément arrêtée par le frôlement du chat. Entre son obsession alimentaire et l'obsession sexuelle de ses frères, la simultanéité paraît impossible. La seule relation qui les unit en est une d'alternance.

Cesser de manger, c'est commencer à faire l'amour ; cesser de faire l'amour, c'est recommencer à manger. Cette successivité, on le verra, se transformera en confusion au cours de cette nuit-là. Tandis que ses frères s'étaient consacrés à leur cour aux filles à la peau blanche, le héros avait concentré toute son attention aux opérations de rangement de la nourriture. Il savait ainsi fort bien où aller pour enfin donner libre cours à son appétit vorace, lorsque les couples désunis et les autres membres de la famille eurent sombré dans le sommeil. Laissant même la cuillère de côté, cet outil médiateur prévu entre objet et sujet du désir, le voici qui entre en contact direct avec la confiture, se léchant les doigts puis la main entière. Mais voulant faire partager les délices de la confiture par ses frères, sur lesquels ils projette son obsession alimentaire, le héros commet deux inversions, faisant glisser le rapport sujet-objet du registre alimentaire au registre sexuel :

- 1) il se retrouve dans la chambre des filles alors qu'il croyait être entré dans celle des garçons ;
- 2) il prend le bas du corps pour le haut.

Malgré de telles inversions, c'est toujours sa main qui joue le rôle médiateur entre le sujet et son objet pour le moins inattendu. Le récit précise que les jumeaux s'étaient endormis dans un seul lit, l'autre lit de la chambre réservée aux mâles étant partagé par le héros et le frère des deux filles. Celles-ci, dans l'autre chambre, avaient chacune leur lit. La seconde erreur du héros laisse penser que dormeurs et dormeuses sommeillaient dans des positions inverses, puisqu'on le retrouve en train de nourrir le bas du corps de la cadette de sa main enduite de confiture. L'auditoire exulte lorsque le conteur souligne l'étonnement du maladroit à la vue de la pâleur de ce qu'il prend pour les deux visages de ses frères ! Interprétation sans doute inattendue de l'expression popularisée par les films westerns hollywoodiens : *les visages pâles...* Obsédés par les filles à la peau blanche, les jumeaux indiens en prennent aussi pour leur compte dans ce gag.

Arrachée au sommeil par le bruit du héros courant cette fois vers ses frères pour leur soumettre son problème de main coincée, la fille croit qu'elle a excrété en dormant. Ayant de bonnes raisons de ne pas souscrire à l'inversion sexuelle opérée par le héros, pas plus qu'à celle qui lui avait fait prendre le bas du corps

pour le haut, son diagnostic n'en est pas moins biaisé par toutes ces pirouettes de Kamikwakashit : elle prend l'aliment pour l'excrément. J'ai déféqué au lit ! », annonce-t-elle à sa sœur aînée. Celle-ci lui conseille sur le champ d'aller à l'extérieur se laver aux cuves. Tous ces glissements sémantiques sont en quelque sorte facilités par l'objet même du désir du héros : la *confiture*. Un dicton populaire montagnais identifie la bonne partenaire sexuelle à de la confiture, un peu comme on dit d'une chose aussi bonne que facile d'accès que *c'est du gâteau*.

Le bocal dans lequel le héros trempe ses doigts et sa main peut être perçu à plus d'un titre comme un élément féminin. En raison d'abord de la confiture qu'il contient, ensuite de la substitution de la fille elle-même au bocal. Le récit met d'ailleurs un autre contenant en rapport métonymique avec le bocal, la confiture et la fille : suite au conseil de son aînée, la fille souillée se réfugie dans une cuve contre laquelle le héros vient heurter le bocal où sa main est bloquée et ce, suite au conseil de ses cadets. On aura remarqué que les erreurs portent sur les *contenants* lorsque celles-ci sont masculines et sur les *contenus* quand ce sont des filles qui les commettent. Le héros se trompe d'abord de chambre, ensuite d'ouverture du corps humain, ensuite et finalement de cuve, puisqu'il n'arrive pas à briser le bocal sur celle dans laquelle s'est réfugiée la fille. L'erreur féminine pour sa part consiste à prendre l'aliment pour l'excrément. Au plan des rapports entre hommes et femmes, les premiers sont des contenus et les seconds des contenants. Les erreurs masculines et féminines, à ce stade-ci du récit, laissent supposer que les éventuels partenaires n'ont pas une conscience très nette de l'autre et que la sexualité comme telle demeure encore plus ou moins confondue avec le processus alimentaire (aliment-excrément). Ces rapports homme-femme ne peuvent alors que conduire à l'impasse : la fille et le garçon ne se reconnaissent pas comme tels, puisqu'elle se *transforme en contenu* (rôle masculin) de la cuve, tandis que lui fuit déjà ce rôle masculin en *cessant d'être contenu* par le bocal. Toute union est devenue impossible entre des partenaires dont chacun nie sa spécificité sexuelle. Et l'échec se répercute sur les jumeaux, dont les projets de mariage sont du même coup compromis par la *gourmandise* de leur aîné. Les trois frères n'ont plus qu'à retourner chez leur père.

La visite pour le concours débute de la même façon. Chacun des jumeaux convoite la fille du grand patron blanc et, une fois de plus, ils ne peuvent éviter la présence de leur aîné maladroit. Mais la situation s'inverse subitement lorsque à la

gloutonnerie, qui avait fait rater la tentative antérieure, vient se substituer un non moins compromettant désir d'excréter. Nouvelle pirouette de ce trickster moderne. À la stratégie du coup de pied sous la table, les jumeaux doivent donc substituer, pour tenter d'éviter le pire, l'astuce du chapeau de femme porté par un homme au bas du corps plutôt que sur la tête. Les rires des auditeurs se font plus nourris lorsque le conteur énumère lentement les indices permettant d'identifier le vêtement en question : rouge, noir, rouge, noir, etc. Il est effectivement constitué de six triangles isocèles de feutre mou, trois noirs et trois rouges, cousus en alternance de couleur, les sommets des petits angles réunis formant le haut du bonnet. Au bas, une lisière d'environ deux centimètres porte généralement des motifs décoratifs d'inspiration montagnaise. Tous les cheveux disparaissent sous le chapeau, sauf deux toques tombant sur les oreilles, enroulées sur de petits morceaux de bois et retenues par du ruban noir. Sur la basse Côte Nord, plusieurs Montagnaises âgées portent encore cette coiffure ¹⁸.

Clairement définie (manger-excréter), l'obsession alimentaire du héros se continue : il fait pondre une poule et met l'œuf dans son chapeau. L'œuf est évidemment un objet ambigu, puisqu'il se situe à mi-chemin entre l'aliment représenté jadis par la confiture et l'excrément déjà rendu dans le chapeau du héros. Il peut en effet s'y trouver puisque, de par son origine, il s'apparente à un déchet alimentaire. Mais il en est à la fois tout le contraire puisqu'on le mange. À ce titre, le début et la fin du processus alimentaire sont confondus dans le chapeau. Quant au plan de la reproduction, que le héros a déjà confondu et confondra encore avec l'alimentation, l'œuf y occupe également une position ambiguë. Sortant du bas du corps, il peut être pris pour un déchet sexuel (sang menstruel), mais il en est également tout le contraire, puisqu'il contient un être en puissance.

¹⁸ On attribue parfois ce type de coiffure au missionnaire Arnaud, qui arriva chez les Montagnais au milieu du XIXe siècle. Mais, suite à un voyage sur la Basse Côte-Nord, un auteur signalait, dès 1808, la présence de ce chapeau et des deux toques de cheveux, tant chez les « Montagners » que chez les « Nascapecs » (McKenzie, J., 1808 : 413 et 422). Lucien Turner fit la même observation dans le lointain district d'Ungava vers la fin du XIXe siècle (Turner, L., 1894 : 290 et 320). Le rôle de l'Oblat Arnaud s'est peut-être limité à faire revivre, chez les Indiens de Betsiamites, une mode traditionnelle encore en vigueur chez ceux de la Basse Côte-Nord et de l'intérieur du Labrador.

L'œuf, l'excrément et le torchon de bois se retrouvent donc dans le chapeau qui, contrairement aux contenants féminins antérieurs (cuve et bocal), se caractérise par sa mollesse. Le contenu rigide de ce chapeau mou lui impose donc une forme peu équivoque, dont le héros n'a évidemment pas conscience. L'auditoire, quant à lui, rit en imaginant Kamikwakushit serrant son chapeau entre ses mains tout en complimentant la fille sur sa beauté. Mais le pauvre héros pouvait-il se rendre compte, obsédé qu'il était encore par son désir de manger, qu'il s'était opéré, depuis sa dernière aventure, un ramollissement des contenants (féminins) et un durcissement des contenus (masculins) ? Moins dure en effet que le bocal qui l'emprisonnait, la main du héros se libéra grâce à un contenant féminin encore plus rigide, savoir la cuve. Cette main molle, qu'il avait alors préférée à la cuillère pour entrer en contact avec l'aliment, est désormais remplacée par le torchon de bois qu'il a, cette fois, préféré à sa main pour toucher l'excrément. Et c'est ce contenu rigide qui donne au chapeau féminin une forme dont lui seul ne peut saisir la signification érotique. Un malentendu total préside donc à cette rencontre entre Kamikwakushit et sa future épouse. C'est le feu qui le fera éclore au grand jour. Lorsque le héros la complimente sur sa beauté, la fille répond « Comment pourrais-je ne pas être belle, j'ai le sexe en feu ! » Tout autre que Kamikwakushit aurait compris ce que cette fille avait alors en tête. Il opère cependant sur un tout autre registre et ne voit dans cette bonne nouvelle qu'une excellente occasion de faire cuire son œuf ! Ce personnage aux gestes provocants lui ferait-il donc une cour subtile ? Lorsqu'elle se risque à lui demander de préciser de quel œuf il parle, il sort celui qui est dans le chapeau. Peut-être n'est-elle pas tout à fait fixée sur son déroutant interlocuteur, puisqu'elle persiste à forcer son étrange discours en lui demandant quel bois lui servirait de combustible pour la cuisson de l'œuf. Qu'à cela ne tienne ! le héros ravi sort le torchon du chapeau ! De tous les concurrents rencontrés ce jour-là par cette fille, seul Kamikwakushit pouvait se permettre de telles grivoiseries, précisément parce que, à ses yeux, elles n'en étaient absolument pas. Il avait simplement faim, comme tous les Tricksters amérindiens. « Et la merde ? » lance la fille, sans doute impatientée par ce qu'elle venait de voir et d'entendre. Tel un invincible magicien, le héros sort les excréments du chapeau ! Le voilà donc vainqueur. Il a effectivement satisfait aux conditions posées par le père : aucune des trois questions n'avait été laissées sans réponse.

Cette fille avait en effet entrevu la possibilité qu'en fait le bout de bois devienne un médiateur métaphorique entre elle (feu) et le garçon (œuf). Kamikwakushit ne voyait pas les choses du même œil. Pour lui aussi ce copeau jouait à plusieurs égards un rôle médiateur, mais à l'intérieur d'un processus alimentaire excluant tout autre sexe que le sien propre. Ce copeau, comme sa main, l'un au terme, l'autre au début, du processus alimentaire, n'avait servi de médiateur qu'entre lui-même et l'objet de ses désirs. C'est avec ses frères qu'il avait jadis cru partager la confiture. Le malentendu avec cette fille, c'est qu'il n'y avait rien de métaphorique pour le héros dans la nouvelle médiation entrevue pour le copeau entre le cru et le cuit. Kamikwakushit se situe entièrement et sans équivoque dans son désir de manger. Il n'entrevoit aucun autre type de relation avec les femmes. Mais pour avoir voulu donner libre cours à son obsession alimentaire, le voici désormais en possession de l'objet de convoitise de tant de concurrents déçus. Il a une épouse.

La conjonction est encore cependant loin d'être effectuée. Le beau-père d'ailleurs, pour d'autres raisons sans doute, ne la reconnaît pas. Nous ne reviendrons pas sur le miracle maritime qui a permis l'union, après avoir apaisé la faim du héros et la quête d'un conjoint agréable pour la fille. « Il a une bonne assiette, alors tout ce qu'il fait est beau (...). Il se tient debout, il a l'air d'un vrai monsieur. Elle l'aime beaucoup et elle s'élance pour l'embrasser ». L'union est scellée par la reconnaissance du beau-père, ravi d'avoir un gendre dont les richesses sont si imposantes.

Au plan des rapports entre le héros et les femmes, nous avons dit que la seconde partie du récit était elle aussi marquée par un échec suivi du triomphe final du héros. L'échec temporaire résulte d'une tentative d'assassinat par le rival. Le succès définitif intervient grâce au renard secourable, dont nous reparlerons bientôt. Nous avons vu aussi sur quel mode subtil se joue cette nouvelle et dernière conjonction, dont le point culminant est sans doute l'apparition publique du héros au bras de son épouse, lors du banquet au cours duquel le rival sera démasqué. Ces laborieuses retrouvailles entre la fille et son « cuisinier » sont marquées par un renversement des rôles tenus jadis par ces deux personnages, au temps où le héros quémandait sans cesse la nourriture des Blancs. C'est elle désormais qui insiste auprès de son « cuisinier », pour qu'il vienne lui-même lui porter son repas. Au sexe féminin en feu se substitue, à l'instigation du renard protecteur, la main

que ce faux cuisinier prétend s'être brûlée. La comédie est bien jouée. C'est au tour du héros de se faire désirer, jusqu'à ce que la fille soit forcée d'avouer qu'elle non plus ne confond nullement alimentation et sexualité. « Je ne la mangerai pas », dit-elle finalement de cette main tant désirée. Cette main porte une alliance. De terme médiateur entre le héros et lui-même, au temps de son obsession alimentaire, elle est devenue le symbole de la médiation entre le héros et son épouse. Entre ces deux extrêmes, la main avait autrefois occupé une position ambiguë, lorsque le héros s'en était servi comme d'un cuillère pour nourrir ceux qu'il croyait être ses deux jeunes frères. Il nous reste maintenant à examiner en détail l'incidence des deux petits *Blancs* dans ce récit : le sous-commis rival et l'endetté devenu renard protecteur.

3.2.3.5. Le héros et les deux petits Blancs

[Retour à la table des matières](#)

Désormais dans les bonnes grâces de son boutiquier de beau-père, le héros fait voile en compagnie d'une épouse qu'on devine comblée. Leur superbe navire, véritable extension du comptoir de son père, est rempli de marchandises de toutes sortes. On leur en a confié la distribution aux petits villages riverains. Jadis homme de l'intérieur, l'Indien s'est transformé en capitaine John ! La mer, cet élément blanc, est devenue son domaine. Sa voilure, précise le récit, n'a rien à envier à celle du capitaine Jos Blais ¹⁹. Le récit mentionne deux de leurs périples : le premier occasionne la rencontre de l'endetté blanc que Kamikwakushit libèrera de ses nombreuses dettes, tandis que le second raconte la tentative d'assassinat ratée par le sous-commis et mise en échec par l'endetté blanc devenu renard rouge. Les rapports entre ces trois personnages forment un ensemble cohérent.

Dans ses relations avec l'endetté, le héros met en œuvre un véritable anti-commerce : au lieu de vendre la marchandise, il en fait don aux clients et, non content de ne rien exiger en retour, il va jusqu'à leur fournir les sommes nécessai-

¹⁹ C'est en 1896 que Joseph Biais reçût de son père, le capitaine Narcisse Biais, le commandement de sa goélette et l'administration du commerce itinérant qu'il exerçait dans cette région (Huard, V.A., 1897 : 474-476).

res au remboursement de leurs dettes ²⁰. Dans la tradition de pensée indienne, les biens auxquels un individu a accès se doivent d'être partagés. L'esprit de la truite rouge l'avait appris au père du héros, tout juste avant le miracle agricole. Quant à ceux qui ont eu l'occasion de partager l'existence d'une communauté indienne, ils savent bien que la possession d'un bien n'entraîne aucunement son usage exclusif par celui qui s'en serait un instant cru hors de tout doute l'unique possesseur. Celui qui dispose à un moment donné d'un surplus sera invité, s'il ne le fait pas de son propre gré, à le partager. En retour, dans une circonstance où les rôles seraient inversés, il se verra spontanément offrir une part égale à celle des autres. C'est ce que vérifiera plus tard notre héros, que le bénéficiaire de ses largesses prendra sous son entière protection lorsque le rival l'aura mis en difficulté.

À la lumière des pratiques commerciales entre Indiens et Blancs dans ces régions, les relations entre le héros indien et l'endetté blanc prennent aussi une signification particulière. Au début du XXe siècle la valeur du *renard croisé* atteignait parfois le millier de dollars. Il nous faut faire appel encore une fois à la séquence technologique de la chasse pour saisir ce dont nous parle ici le mythe. Sur son terrain de trappe l'Indien devait d'abord et avant tout établir certains rapports de type spirituel avec son éventuel gibier, ou plus précisément avec le maître-animal qui en a la garde : paroles magiques issues d'un rêve et chantées par la suite aux accords du tambour. Une fois le gibier tué et les ossements respectueusement rendus soit aux arbres soit à l'eau, la fourrure était portée au représentant de la Compagnie qui, en début de saison, avait consenti le crédit nécessaire à l'achat de pièges, de munitions, de farine, etc. Le profit net revenant au trappeur était donc conditionné par les variations de la température, de la quantité de gibier et du prix de la fourrure sur les marchés. S'il avait pris surtout du castor, il faisait

²⁰ Fixées aux vêtements de l'endetté, les épingles lui servaient d'aide-mémoire. Nous connaissons un autre usage de ce type d'écriture. Pour s'assurer de la présence des Indiens au temps de la mission, de même que de l'observance du dimanche et des jours de fête, les missionnaires avaient mis au point un calendrier : chaque page d'un petit carnet correspondait à un mois et comprenait sur deux colonnes les jours, ainsi que les noms des saints dont c'était la fête. Une épingle déplacée quotidiennement était fixée sur le chiffre correspondant au jour (Mailhot, J., communication personnelle, Cabot, W.B., 1909 : 225). Nous avons vu précédemment que certains missionnaires étaient fort appréciés des gérants de comptoir, parce qu'ils exigeaient le paiement des dettes avant d'accorder l'absolution à leurs pénitents.

en quelque sorte d'une pierre deux coups : la chair de cet animal est bonne à manger. En revanche, une loutre, un vison ou un renard ne donnant que leur fourrure, on ne les mangera qu'en cas de nécessité extrême. La traite du renard représente donc l'économie d'échange à l'état pur, dans ce qu'elle peut avoir de plus contraignant pour le trappeur ; celle du castor y réintroduisait au contraire une certaine autosubsistance au détriment du traiteur. Or, ce dont il s'agit dans le mythe, c'est du renard, c'est-à-dire de la version de la traite la plus favorable au comptoir. Ceci est d'autant plus net que le récit parle de renard roux, dont la valeur n'atteignit jamais celle du renard croisé.

Le héros fait cependant subir à cette séquence technologico-économique une inversion radicale, dont tout le profit immédiat ira au client. Par son agent d'origine indienne (le héros), la compagnie donne sa marchandise et éteint les dettes en rachetant en quelque sorte les épingles du *petit Blanc*. Ceci entraîne automatiquement la mort de ce dernier et sa ré-incarnation presque immédiate sous la forme d'un animal à fourrure (renard roux), avec lequel le héros entretiendra plus tard des rapports du type de ceux qu'on a généralement avec les esprits. Grâce à eux, la Compagnie fera son profit de l'étonnante opération commerciale du début.

Si l'on compare cette séquence mythique à son équivalent dans la vie courante, on obtient un parfait *effet de miroir*. Représentons par les lettres *a*, *b* et *c* les trois temps forts de l'activité de trappage :

a : rapports spirituels avec le monde animal,

b : mort du gibier,

c : dettes payées.

Le discours mythique inverse une telle séquence, ce qui donne *c - b - a* au lieu de *a - b - c*. Une telle permutation des termes ne peut cependant qu'entraîner, pour chacun d'eux, certaines modifications. C'est pour tenir compte de celles-ci que nous ré-écrivons comme suit la séquence mythique : *c' - b' - a'*. C'est ce processus qui est représenté au tableau no 9 (à la page 118), dont nous examinerons maintenant en détail chacune des instances.

Tableau no 9 :**Transformation mythique de l'économie de trappe**[Retour à la table des matières](#) *« Rapports spirituels avec le monde animal »*

Il s'agit bien dans les deux cas de rapports privilégiés entre le monde des humains et celui des esprits animaux. Pour ce qui est de la séquence vécue (a), nous avons souvent été appelé à mentionner que de tels rapports prennent d'abord la forme d'un rêve transformé par la suite en chant de chasse. Il est temps d'approfondir ce passage du rêve au chant. Le lieu du rêve, c'est le sommeil. La prise de contact avec les esprits est donc fonction, à l'origine, d'un arrêt momentané de la perception visuelle propre à l'état de veille, au profit de celle qui caractérise le discours onirique. Lorsqu'on dort, les yeux se ferment, mais le rêve fait surtout intervenir des images visuelles, rarement sonores. C'est lorsque le chasseur passe à l'état de veille que son rêve prend la forme d'un phénomène sonore : le chanteur rompu aux règles de l'art gardera souvent les yeux clos en émettant son incantation. Le passage du rêve au chant est donc celui du purement visuel au purement sonore. Il ne faut pas s'en étonner, puisque cette performance vise à mettre en contact le monde profane et celui des esprits, et que le premier est défini dans la cosmologie montagnaise comme le royaume du visuel tandis que le second est

celui du sonore ²¹. La mort, perçue elle-aussi comme le passage du visuel au sonore, est souvent représentée dans les mythes sous la forme d'une personne âgée, aveugle, qui meurt en chantant. Ce n'est sûrement pas sans raison que *uhunapeo* (l'homme-hibou) a été choisi pour servir d'intermédiaire sonore entre les autres esprits-maîtres et le sorcier dans la tente agitée : à l'instar des humains, il se caractérise par la perception visuelle ; mais à l'inverse de la leur, généralement diurne, la sienne est normalement nocturne. À la fois semblable et différent des hommes, il peut jouer ce rôle d'interprète des messages lancés par les esprits aux hommes et inversement. Quoi qu'il en soit, cette portion *rêve-chant* de la série vécue se ramène à l'annulation de la perception visuelle réelle, ainsi refoulée jusque dans le rêve, au profit de la communication par vibrations sonores.

La série mythique nous parle aussi, au terme *a'*, des modes visuel et sonore. Alors qu'il est sur le point de se noyer, après que son rival l'eut lancé à la mer, le héros entend une voix sans pourtant parvenir à identifier le mystérieux locuteur. C'est seulement grâce à un bref dialogue hors toute perception visuelle que se fait connaître l'ancien endetté blanc, devenu renard roux. Il exigera du héros qu'il se ferme les yeux durant l'opération de sauvetage, tout comme ce héros l'avait exigé de son épouse, lorsqu'il avait magiquement rénové l'épave. Les rapports entre Kamikwakushit et son animal protecteur se fondent donc d'abord et avant tout sur une annulation de la perception visuelle. Mais, de même que le rêve se transformait en chant, ce renard enseignera au héros le chant grâce auquel ce dernier pourra retrouver l'épouse qui se trouve momentanément à la merci du rival.

N'oublions pas cependant que la permutation (*a - a'*) fait passer ce terme d'une position initiale dans la série vécue à une position terminale dans la série mythique. Dans la première, *a* est orienté vers *c*, c'est-à-dire vers l'acquisition de nourriture ultérieure, puisqu'il conduit à l'extinction de la dette contractée antérieurement lors de l'achat de nourriture à crédit. Dans la seconde série, celle du mythe, *a'* résulte au contraire de *c'* par l'intermédiaire de *b'*. La fonction de *a'* est, elle aussi, liée à l'obtention d'un bien, mais celui-ci est situé au delà de la série comme telle, savoir la reconquête de l'épouse.

²¹ Ce sens de l'opposition *visuel-sonore* a déjà été largement commenté dans un article (Savard, R., 1973).

(b - b')**« Mort du gibier »**

L'attitude respectueuse envers le gibier, dont nous avons souvent parlé dans le présent ouvrage, vise à permettre sa ré-incarnation. Sur les os du castor remis à l'eau en prononçant la phrase rituelle appropriée (« Castor, va ! »), le corps de l'animal se reconstitue. C'est ce que nous enseigne un épisode du mythe de Carcajou (Savard, R., 1974 : 75). La réincarnation de l'endetté blanc en *b'* l'assimile sans équivoque au gibier de l'instance *b* de la série vécue. Mais, dans celle-ci, c'est l'endetté indien (le trappeur) qui porte la mort pour arriver à payer ses dettes au moyen de la fourrure de celui qu'il tue ainsi, tandis que l'endetté blanc de la série mythique meurt lui-même précisément après qu'on lui eut payé les siennes. Et, dans ce cas, cette mort aboutit à l'acquisition d'une toison par le *gibier*, tandis que la mort de l'animal se traduisait par la perte de la sienne dans la série vécue. L'endetté blanc devient ainsi le renard de grande taille, ce personnage indispensable au déroulement des événements racontés en *a'*.

(c - c')**« Dettes payées »**

Gardons à l'esprit que si la série vécue se termine en *c*, c'est au contraire *c'* qui ouvre la série mythique. Que représente *c*, sinon le trappeur indien sortant de la forêt au printemps, chargé de ballots de fourrure qu'il vient étaler devant l'agent blanc de la Compagnie ? Ce dernier évalue les peaux en les mesurant et en examinant leur qualité. Il inscrira ensuite au livre le crédit disponible, après avoir soustrait de la valeur des peaux le montant avancé au trappeur quelques mois auparavant. C'est en s'appuyant sur ce crédit que le trappeur pourra alors acquérir des biens au comptoir. Quel traitement réserve le discours mythique à cette instance de la série vécue ? En *c'*, le client blanc obtient d'abord les biens désirés de l'agent indien de la Compagnie. Et, comme pour bien indiquer qu'il ne s'agit pas de vente à crédit, le client voit du même coup disparaître toutes les épingles dont

il était couvert, avant même que Kamikwakushit lui ait gratuitement donné les marchandises. Et pourtant, la Compagnie retirera de cet anti-commerce un profit ultérieur certain, puisque c'est ce renard qui sauvera du naufrage et réintègrera dans ses fonctions ce précieux partenaire du grand patron.

De telles inversions conduisent à la confrontation de deux types de calcul économique. Celui des Blancs est fondé sur une comptabilité synchronique, c'est-à-dire sur un partage immédiat et simultané des profits et pertes, et donc sur la coexistence possible de surplus chez les uns et de manque chez les autres. Le calcul indien repose au contraire sur une comptabilité diachronique garantissant l'élimination immédiate et simultanée des écarts entre riches et pauvres, sur la non-coexistence à un moment donné de surplus chez les uns et de manque chez les autres. Il ne s'agit pas d'affirmer ici que de tels écarts n'ont jamais existé dans la société indienne, mais de mettre en lumière les grandes lignes de l'approche indienne de l'économie. On objectera peut-être également que, par sa politique de crédit, la Compagnie s'adonne, elle aussi, à une comptabilité diachronique. Mais si elle était effectivement conduite à différer dans le temps une partie de son opération commerciale, c'est qu'elle y était contrainte, en raison de la distance géographique séparant le terrain de trappe du comptoir. Nous avons vu précédemment qu'elle a cherché à minimiser cette distance, mais qu'elle en fut, à toutes fins utiles, empêchée et par l'influence missionnaire, tendant à éloigner les Indiens de leurs territoires à l'époque de la traite, et par le coût élevé du transport des marchandises vers l'intérieur, coût qu'elle a finalement préféré faire assumer par les trappeurs indiens eux-mêmes. Si cette distance entre le comptoir et le territoire de trappe avait pu être réduite à zéro, la politique de crédit de la Compagnie aurait vraisemblablement perdu le rôle indispensable qu'elle a effectivement joué dans la traite. Maintenant que le pouvoir d'achat des clients a de plus en plus tendance à provenir de l'assistance sociale sous toutes ses formes, la dynamique fondamentalement synchronique du système refait surface, s'accommodant fort bien des inégalités économiques qu'elle entraîne. Non pas que le crédit soit totalement disparu, mais il n'a plus la même fonction qu'auparavant. Il sert désormais à étancher l'écart spatio-temporel entre le client et le trésor public. Nous avons vu comment une telle rationalité économique s'éloigne de celle de l'Indien, qui fonde sa survie sur l'égalité aussi bien dans la disette que dans l'abondance. Loi du partage, loi du

profit... L'Histoire dira laquelle met le plus en danger non seulement la qualité de la vie, mais jusqu'à la survivance même de l'espèce.

Tournons-nous maintenant vers l'autre *petit Blanc*, ce sous-commis dont la jalousie causa de sérieuses difficultés au héros.

Quel sous-commis n'a pas un jour secrètement rêvé de la fille de son patron ou du moins souffert de l'indifférence qu'elle affichait à son endroit, bref de l'inaccessibilité définitive caractérisant ses rapports avec elle ? Le mythe indique une conscience claire du phénomène des classes dans notre société. N'est-ce pas là la principale caractéristique d'un régime social axé sur le profit ? Les Indiens ont effectivement plus d'une occasion concrète de vérifier le comportement différentiel des Blancs à leur endroit, selon que ces Blancs sont de telle ou telle classe sociale.

Si un Indien aussi pouilleux que Kamikwakushit est parvenu à franchir de telles barrières sociales, le sous-commis a du penser que la même mobilité pourrait lui être accordée. Ne possède-t-il pas un sérieux avantage sur le héros, celui d'être de la même *race* que la fille de son patron ? C'est effectivement chez ce type de *petit Blanc*, privé de tout pouvoir réel de domination sur l'Indien, que se développe le plus souvent le racisme le plus hargneux. Les puissants n'ont aucun intérêt à s'arrêter aux différences ethniques existant dans la masse de ceux dont ils s'emploient avant tout à tirer profit. Le sous-commis se trompe lourdement en se croyant de la même race que son « bourgeois ». Doté d'un pouvoir réel de domination sur les hommes, le puissant peut se dispenser d'avoir recours au racisme souvent purement verbal du *petit Blanc*. On l'entendra même à l'occasion chanter les mérites d'un multiculturalisme de parole qui, précisément, empêche les sous-commis de prendre conscience de la logique économique partageant la société blanche en *gros* et en *petits*.

Si le père est déçu à l'issue du concours, ça n'a rien à voir avec l'origine ethnique du héros. Son dépit provient plutôt, et sa fille n'en doute pas, du statut social inférieur de ce gendre sorti d'on ne sait où. La preuve en est magistralement administrée au moment où ce même gendre, grâce à sa magie indienne, s'approprie les attributs d'une richesse à laquelle le beau-père se montre très sensible. Inquiet d'abord de ce que quelqu'un tente de le « surpasser », il est ravi d'apprendre que le propriétaire de ce superbe navire n'est nul autre que ce gendre jadis pouilleux qu'il

avait alors lui-même condamné à mourir. L'occasion est trop belle ! Il lui ouvre et son cœur et sa maison et son commerce, allant même jusqu'à punir de mort le sous-commis qui tentera de le priver d'une aussi bonne affaire.

Lors du banquet final, ce sous-commis tentera une dernière fois de ramener le débat sur le plan ethnique, dans l'espoir de faire vibrer une quelconque corde raciste chez ses patrons : le héros serait tombé de lui-même du bateau parce qu'il avait trop bu. Hélas, c'est peine perdue. Ce *petit Blanc* apprendra à ses dépens que l'argent n'a pas de patrie. Les puissants ne jouent pas de ces airs-là, surtout au prix de la perte d'un associé aussi prestigieux.

C'est donc après avoir eu accès à l'échelon le plus élevé de la société blanche que le héros voit surgir ce rival. Mais la pratique commerciale de ce héros, dans ses rapports avec l'autre *petit Blanc* couvert d'épingles, nous a montré que ce *parvenu* était néanmoins demeuré fidèle à une certaine philosophie indienne. Et l'on se souvient qu'à la suite de ces rapports commerciaux, l'endetté blanc avait pour sa part accédé au sommet de l'échelle indienne du pouvoir : n'était-il pas passé subitement au monde des esprits protecteurs ? Le héros lui-même devra se soumettre aveuglément, on ne saurait mieux dire, au protocole de reconquête de l'épouse enlevée et du statut social perdu. Le calcul économique du héros avait donc été juste.

Jadis ridicule en raison d'une certaine désarticulation qui en faisait la caricature vivante de ce que le métissage culturel peut parfois avoir d'odieux, Kamikwakushit a fini par réaliser l'intégration de son être. Loin de représenter cette juxtaposition choquante de traits culturels issus de deux univers mis subitement en contact, il en devient une sorte de synthèse harmonieuse. Déchiré entre deux modes de vie, l'Indien du mythe est parvenu à remettre en place les divers morceaux du casse-tête inter-ethnique et à en fournir une image parfaitement intégrée. Nombre d'Indiens vivent quotidiennement ce dilemme. Ceux qui le ressentent le plus vivement l'expriment souvent sous forme imagée, évoquant alors une bipartition de leur propre personne : blanc d'un côté, indien de l'autre. C'est cette déchirure que le mythe de Kamikwakushit tente de cicatriser : l'Indien réussira mieux que les Blancs eux-mêmes, dans ce monde nouveau auquel il est hors de question qu'il puisse échapper, à la condition de demeurer fidèle aux sources même de son indianité. Il y a là une solution dont on aurait tort de souligner outre mesure le caractère mythique. L'histoire des nouvelles nations indépendantes nous

enseigne que leur libération a souvent pris naissance dans de telles utopies. Et les camps de réfugiés, de plus en plus nombreux sur la planète, dont la vie rappelle à plusieurs égards celle des *réserves* indiennes, doivent également produire des discours analogues. N'est-ce pas d'abord en rêvant son évasion qu'un prisonnier en arrive à découvrir les moyens de reconquérir sa liberté ?

Mieux. que le Blanc lui-même, suggère le récit ! La dernière image ne laisse aucune équivoque : au cauchemar de l'Indien *déchiré* entre deux modes de vie se substitue celui du rival blanc, dont le corps suspendu au gibet se scinde en deux parties. « Au moment où on le pend, son corps se fend. C'est le grand patron qui a ordonné qu'on pende celui qui avait jeté Kamikwakushit à l'eau. »

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

Épilogue

...ET

L'ANTHROPOLOGUE

[Retour à la table des matières](#)

Le *trickster* est un grand voyageur. La tradition indienne ²² rapporte qu'il arriva un soir dans un village où se tenait une fête. La foule y était nombreuse et enjouée. Sa clameur l'envoûta. La fête se prolongea jusque tard dans la nuit. Il n'en avait jamais vue de si belle, pensa-t-il. On l'interpellait joyeusement de toute part. Aux uns il répondait par un large sourire, aux autres par une taquinerie sans malice ; il courait de ci de là se joindre à des groupes improvisant de nouveaux cercles de danse. Mais aux premières lueurs de l'aube, il comprit qu'il avait été seul à s'amuser ainsi durant toute cette nuit. De fête, il n'y avait jamais eu. Les grands arbres d'une forêt agitée par le vent d'automne, voilà ce qu'il avait pris pour la foule bruyante des danseurs. Il s'empessa de quitter ce sinistre lieu désert et, selon son habitude, il erra seul et pendant longtemps.

Il avait déjà marché depuis un bon moment lorsqu'il aperçut un village. Cette fois, il n'y avait aucune erreur possible, car il faisait grand jour. Mais avant d'y entrer, il se déguisa en Indien dans le but, pensa-t-il, de se mieux faire accepter des gens. Ceux-ci ne manquèrent pas de reconnaître le *trickster*, mais se firent néanmoins les complices de sa burlesque duplicité, histoire de s'amuser un peu et de voir jusqu'où il pousserait la plaisanterie. Son jeu leur parut cependant fort maladroit lorsque, comme pour faire oublier son appartenance au groupe qui, dit-on, dominait ces gens, il se mit curieusement à payer tournée après tournée. Un cercle amusé tout autant qu'étonné se forma autour de lui. La bière coula à flot ce soir-là au village. La chose n'étant pas dépourvue d'intérêt pour les villageois, on s'abstint de tout commentaire désobligeant à l'endroit du *trickster*. Ce dernier, tout en levant son verre, répétait sans cesse les deux seuls mots qu'il avait pu retenir du parler local. On ne manquait pas alors de lui confirmer, dans un éclat de rire collectif, qu'il était à n'en pas douter un véritable Indien. Or, le lendemain matin, le *trickster*, à peine dégrisé, voulut reprendre sa petite comédie. Le succès de la veille lui avait même un peu monté à la tête, de sorte qu'il en était arrivé à croire à sa propre supercherie. Son personnage d'opérette, dit-on, commençait à tourner au Lawrence d'Arabie. Cette fois, les gens étaient estomaqués. Ils n'en croyaient pas leurs yeux. Mais il y avait fort à faire au village ce matin-là. Et si ces gens appréciaient les bonnes blagues, ils n'aimaient pas qu'on s'amuse aussi longtemps à

²² Hoffman, W.J., 1896 : 162 ; Barnouw, V., 1955 : 211

leurs dépens. L'incroyable naïveté du *trickster* fut même, semble-t-il, interprétée par ses hôtes comme du mépris à leur endroit. Quelqu'un fut chargé de l'informer sur le champ de l'heure du départ du prochain avion. À quelque temps de là, il paraît qu'on le vit à la terrasse d'un café bien de chez lui. À voir la mine de ses auditeurs, il était évident qu'il venait d'épater la galerie par un récit d'aventures joliment arrangé. Au moment où on l'aperçut, il concluait d'un air désespéré, à l'instar de certains fonctionnaires, qu'il n'y avait décidément rien à faire avec ces Indiens là. Sur ces mots, le *trickster* tira sa révérence et l'on n'entendit plus parler de lui durant fort longtemps.

Lorsqu'il réapparut, c'était au temps de la canicule. Tous les artistes de sa race se prélassant alors à la mer, on avait dû faire appel à ses services pour un spectacle de variétés prévu depuis longtemps à l'affiche d'une salle de banlieue. Il devait y exécuter quelques pas de danse sioux, accompagné d'un tambour gracieusement prêté par le petit musée local d'histoire naturelle et qu'un missionnaire fils de l'ancienne paroisse devenue banlieue avait jadis rapporté d'Afrique centrale. La scène avait même été préparée en conséquence ; un décor de sapins artificiels, servant à orner la crèche de l'église au temps des Fêtes, évoquait la forêt majestueuse. Mais dès le lever du rideau, l'imprévisible *trickster* fit la déclaration suivante sur un ton on ne peut plus tragique :

« Il existe au Québec en 1975 de véritables camps de réfugiés, dans lesquels crouissent des autochtones qu'on a peu à peu arrachés à leurs la-beurs, ainsi qu'à leurs terres exploitées désormais sans ristourne par de puissantes compagnies multinationales ».

La chose était pour le moins inattendue. L'organisateur de la soirée s'affolait en coulisse. Mais les spectateurs en furent ravis ; l'imagination de ce nouveau chansonnier était phénoménale. Il y eut même un rappel, car le préposé au rideau avait reçu l'ordre impératif de tout fermer. Grisé par les applaudissements le *trickster* se lança dans un long exposé assez ennuyeux, dans lequel il prétendait avoir été le témoin direct d'une quelconque situation coloniale. Alors, on comprit à droite qu'il n'y aurait pas de danse indienne. Ces gens s'excusèrent poliment de devoir se retirer ; une importante réunion, expliquèrent-ils, réclamait leur présence à l'édifice de la Bourse. Du côté gauche de la salle, on paraissait également un peu embarrassé, ces gens étaient venus au spectacle afin d'en chahuter la teneur fol-

klorique. Mais ce qui les gênait surtout, c'était de devoir emboîter le pas aussi vite à une droite déjà rendue à l'extérieur de la salle. Pour s'en sortir, on prétexta un ralliement monstre prévu à l'aréna du quartier, pour protester avec véhémence contre la répression au Chili, en Grèce, au Vietnam, etc. Le *trickster* leur cria que I.T.T. était aussi sur la Côte-Nord du Saint-Laurent.... mais ils avaient déjà franchi la porte. Quelques échos de leur conversation fort animée cependant aux oreilles du *trickster* ; il y était question de *nationalités*, de *contradictions objectives*... mais le reste devint rapidement inaudible. Il y avait encore au centre de la salle un clan de gens venus là simplement parce qu'ils avaient l'habitude d'assister aux assemblées publiques, sans trop s'informer de ce qui était prévu au programme. À leurs mines déconfites, le *Trickster* comprit que sa pirouette les avait tout simplement mis hors d'eux-mêmes. Ni de droite ni de gauche, ils se définissaient surtout par leur situation de dominés dans la conjoncture socio-économico-culturelle de la municipalité. Et voilà qu'on risquait d'amoindrir le caractère exclusif de cette marque de commerce. Plusieurs soupçonnaient même le *trickster* de vouloir les confiner à un rôle de dominants. L'affront était massif. Ils se retirèrent eux aussi, en se disant que tout ça sentait le *fédéral* ; le *trickster* n'avait-il pas d'ailleurs un nom à consonance anglaise ? Enfin tout ce remue-ménage finit par éveiller le seul spectateur sinon attentif du moins encore présent. Un nuage de chanvre indien embrouillait son regard. Il dut faire un effort pour se lever, croyant le spectacle terminé. Et, lorsque le *trickster* lui sourit, il se sentit comme obligé de lui demander si les Indiens avaient traversé l'Océan Pacifique à la nage ou s'ils étaient plutôt venus en Amérique aux commandes d'un vaisseau spatial issu d'une autre galaxie. Le *trickster* entreprit de lui expliquer que la culture ne se réduisait pas à une distraction de fin de semaine. Mais l'autre était déjà retombé endormi sur son siège et souriait aux extra-terrestres. Cette fois, l'organisateur de la soirée chassa le *trickster*, Celui-ci quitta donc à nouveau les siens, bien déterminé à ne jamais remettre les pieds dans leur quartier.

Sa longue marche le conduisit à un carrefour où des flèches indiquaient d'un côté *Bureau des Affaires coloniales*, de l'autre *Association autochtone*. Le choix était de taille. Ce qui le rendait difficile, c'était que de chaque côté on lui lançait de pressantes invitations. Se souvenant qu'il avait juré de quitter les siens, il marcha vers *l'Association autochtone*, où on le reçut à bras ouverts. Toutefois, lorsqu'on lui passa au cou un magnifique collier de perles, sa mésaventure au village

indien lui traversa l'esprit. N'était-on pas en train de lui rendre la monnaie de sa pièce en le déguisant à nouveau ? Mais, comme il aimait bien les perles, il chassa au plus tôt cette insidieuse pensée. Puis, on l'affecta à diverses tâches, toutes destinées, disait-on, à la libération du peuple indien. Le *trickster* s'enthousiasma pour cette noble cause. Il fit des plans, multiplia les stratégies, mais lorsqu'il vit comment finissaient à peu près tous ses rapports, les doutes du début affluèrent de nouveau à son esprit. Il s'efforça toutefois de les mettre en veilleuse ; on ne compromet pas, sur de simples soupçons, le dévouement de tant de personnes à une si juste cause. Il reconnut cependant peu à peu sous leurs tatouages par trop bien faits, certains visages qu'il avait pourtant la certitude d'avoir vus ailleurs. Où donc ? Il n'arrivait pas à le dire. On l'informa discrètement, d'un air entendu, qu'il s'agissait de fonctionnaires temporairement mis en disponibilité par le pouvoir colonial qui, c'est bien connu, a tellement à cœur la libération du peuple indien. Ils étaient arrivés par la même route que lui. Cette fois les soupçons du *trickster* revinrent en force. Certains liens se firent dans son esprit troublé. Le financement de cette entreprise, une certaine conception des problèmes, beaucoup de méfiance envers les communautés locales, une foi révérencieuse en des experts de tout acabit franchissant le carrefour eux-aussi de temps à autre, un ménagement quotidien à l'endroit des responsables du *Bureau des Affaires coloniales*, tout cela lui fit comprendre enfin qu'on lui avait bel et bien joué un mauvais tour. La chose était toutefois bien méritée et le trompeur trompé la prit en philosophe. Il se retrouvait donc à l'emploi d'un pouvoir colonial auquel il s'était toujours défendu de servir de caution. Il se mit néanmoins à dire à son entourage de Blancs déguisés en Indiens ou d'Indiens déguisés en Blancs (il ne savait plus très bien lesquels étaient lesquels) que toute libération nationale était impossible tant et aussi longtemps que de telles associations ne seraient pas prises en main par les communautés locales. Certains indices montraient d'ailleurs, continuait-il à dire à qui ne voulait pas l'entendre, que la chose était fort heureusement déjà en marche. Il en rapportait des preuves de ses nombreuses randonnées. Le processus conduirait nécessairement à un affrontement majeur avec le pouvoir colonial qui, voyant son astuce administrative déjouée (*indirect rule*), ne tarderait pas à lancer dans l'action directe sa royale gendarmerie. Ses auditeurs n'en croyaient pas leurs oreilles. Quoi ? Ce bouffon ne savait-il donc pas à qui il s'adressait ? Mais ce dernier continuait de plus belle en disant que l'opération n'était pas sans danger, car un régionalisme exacerbé risquerait de produire un effritement néfaste du pouvoir autochtone, ce

qui épargnerait à l'administration coloniale l'odieux d'une opération policière au grand jour. Ce défi, précisait-il, était celui des stratèges de la jeune génération de militants autochtones. Cette fois, il avait dépassé les bornes. Ses interlocuteurs s'écrièrent qu'il fomentait le désordre à la base, l'anarchie dans les rangs, et surtout qu'un Blanc se mêlait à nouveau de dicter des lignes de conduite aux autochtones. Le *trickster* sentit son collier de perles devenir un peu plus lourd. Il comprit cependant qu'il était allé trop loin pour pouvoir retraiter. Il s'embourba donc en criant sur le pas de la porte que le maintien inconditionnel d'organismes parachutés par le Gouvernement, farcis d'experts blancs se croyant habilités à définir sans les consulter ce qui convient aux autochtones, ne ferait que perpétuer de façon insidieuse l'ancienne pratique coloniale. Il réalisait, ce disant, le ridicule de la situation dans laquelle il se trouvait alors. N'était-il pas en train de faire exactement ce qu'il dénonçait ? Ce qui le justifiait, tout en rendant sa situation encore plus délirante, c'est qu'il s'adressait alors au pouvoir colonial, par l'intermédiaire d'agents-doubles ayant ceci de particulier qu'ils s'ignoraient pour tels. Il comprit alors une chose fort simple : qu'il lui serait à jamais impossible et de quitter son groupe, et d'y trouver une niche idéologique confortable. L'époque des *tricksters* était-elle révolue, comme au temps où l'eau bénite des missionnaires refoula Carcajou à la limite des terres indienne ?

Il reprit cependant la route en s'interrogeant sur son rôle d'homme-orchestre loufoque, de drôle de funambule constamment en équilibre instable sur les frontières séparant et les groupes ethniques et les clans constituant sa propre ethnie, obligé aux plus comiques des pirouettes pour se maintenir dans cette position limotrophe dont il lui est devenu impossible de se départir. Le *trickster* avait vieilli. Quantité de souvenirs se bousculaient dans sa tête tandis qu'il marchait ainsi.

Il se souvint d'avoir vécu avec un père et une mère de son âge le deuil de leur enfant mort de froid. Une fin d'après-midi, il avait partagé la joie indicible d'un groupe de chasseurs épuisés ramenant du caribou aux familles affamées. Il avait un jour respiré la poussière des convoyeurs dans lesquels des ouvriers indiens du Québec étaient condamnés à travailler à vie. Son visage s'éclaira un instant lorsqu'il se souvint d'avoir bu le sourire radieux des enfants indiens. Son cœur se serra lorsqu'il lui revint en mémoire la bouleversante incantation des chasseurs implorant le maître du caribou. Et il se souvint d'avoir appris, en le marchant avec eux, que ce pays n'était pas d'abord le sien. Une autre image envahit son esprit : celle

d'un vieillard au corps couvert de contusions, qu'un groupe de travailleurs blancs déchaînés venaient de battre à coups de pieds. Et comment s'était-il un jour retrouvé aussi dans un sous-sol policier, face à des adolescents hagards et sanguinolents s'accrochant aux barreaux de leur cellule ? Et ce bébé indien qu'il avait bercé un soir, en pensant qu'il pourrait rapidement devenir l'un deux ? Puis remonta à sa mémoire de vieux clown fatigué l'image grimaçante d'une administration coloniale voulant qu'on la prenne pour l'agent de libération de ces hommes et de ces femmes. La race des *tricksters* n'était sûrement pas éteinte ! Il se dit alors qu'il lui restait l'honneur de témoigner sans relâche, sans détour et sans ménagement de l'altérité et des rapports de domination brutale qui, comme la vermine, cherchent constamment à s'y installer pour y faire leur œuvre de mort. Il lui semblait que les autochtones seraient sages de ne rien attendre de mieux de sa part, surtout pas ces cours de culture indienne que certains de leurs experts pédagogues voudraient lui confier dans le cadre d'écoles soi-disant amérindianisées. À l'écoute des leurs, que tant de bonnes âmes leur avaient appris à dévaloriser, ils sauraient beaucoup mieux découvrir les outils les plus appropriés à l'analyse de leur destin et surtout cette force morale dont ils auraient besoin pour l'orienter vers la liberté.

De cela le *trickster* était fermement convaincu. C'était, entre autres choses, ce que lui avaient appris, en riant, les hommes et les femmes de Saint-Augustin.

Montréal, août 1975

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

Liste des photographies

[Retour à la table des matières](#)

Sauf contre-indication dans les légendes, toutes les photos de ce livre sont de l'auteur.

Photo 1 (p. 133)

Le "Fort Mingan", le cargo de l'Agence maritime du Québec

Photo 2 (p. 134)

**Offrandes animales respectueusement hissées
aux branches des arbres...**

[Retour à la table des matières](#)

Offrandes animales
respectueusement hissées aux branches des arbres . . .

Photo 3 (p. 135)

"Tu mangeras mieux quand les cours seront terminés !"

[Retour à la table des matières](#)

Photo 4 (p. 136)

**Vers le nord-ouest à travers lacs et portages,
à la poursuite des troupes de caribous**

[Retour à la table des matières](#)

Photo 5 (p. 137)

Cent soixante kilomètres en auto-neige sur la Saint-Augustin gelée

[Retour à la table des matières](#)

Cent soixante kilomètres
en auto-neige sur la Saint-Augustin gelée

Photo 6 (p. 138)

**Attachante petite communauté encore pour peu de temps
dressée sur la pointe de ses tentes.**

[Retour à la table des matières](#)

Photo 7 (p. 139)

Treize tentes ... fragile constellation de toile blanche ...

[Retour à la table des matières](#)

Photo 8 (p. 140)

Dernier hiver sous la tente

[Retour à la table des matières](#)

Dernier hiver sous la tente

Photo 9 (p. 141)

**Photo prise par Alexis Joveneau en août 1961, à Saint-Augustin,
au moment du déménagement des Indiens vers La Romaine.**

[Retour à la table des matières](#)

Photo prise par Alexis Joveneau
en août 1961, à Saint-Augustin,
au moment du déménagement des Indiens
vers La Romaine.

Photo 10 (p. 142)

**Photo prise par Alexis Joveneau en avril 1963, à La Romaine,
au moment du départ des Indiens vers Saint-Augustin.**

[Retour à la table des matières](#)

Photo 11 (p. 143)

**"le ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus mocqueuse
et plus gausseuse que la nation des Montagnais" (Lejeune, P., 1634 : 30)**

[Retour à la table des matières](#)

Photo 12 (p. 144)

**Les Indiens ont toujours combattu par le ridicule
ce qui leur paraissait menacer le plus leur existence.**

[Retour à la table des matières](#)

Photo 13 (p. 145)

**"Ce que la mythologie américaine s'est plutôt employée à propager,
c'est cette image d'un peau-rouge grognon au faciès de granit"
(Deloria, jr. V., 1969 : 30)**

[Retour à la table des matières](#)

Photo 14 (p. 146)

Ces grands éclats de rire forgés au cœur des Amériques.

[Retour à la table des matières](#)

Photo 15 (p. 146)

Ce stéréotype de l'Indien au visage dépressif ? !

[Retour à la table des matières](#)

Photo 16 (p. 147)

Henri, deux ans, assis sur le genoux de son père, croit tenir le gouvernail.

[Retour à la table des matières](#)

Photo 17 (p. 147)

L'immobilisme, l'école, l'écriture et la sécurité sociale ...

[Retour à la table des matières](#)

Photo 18 (p. 148)

**Mais ce soir la parole libre du Vieux Pien Peters,
le conteur de son groupe, résonne dans la nuit**

[Retour à la table des matières](#)

Le rire précolombien
dans le Québec d'aujourd'hui. (1977)

OUVRAGES CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

BAILEY, A.G. – 1937, *The Conflict of European and Eastern Algonkian culture, 1504-1700*. Publications of the New Brunswick Museum, Monographic Series, no 2.

BARNOUW, V. - 1955, « A Psychological Interpretation of a Chippewaya Origin Legend ». *Journal of American Folklore*, 68 : 211-223.

BLOOMFIELD, L. – 1930, *Sacred Stories of the Sweet Grass Cree*, Ottawa, Impr. du Gouvernement, ministère des Mines, Musée National du Canada, Bulletin no 60, Série anthropologique no 11.

CABOT, W.B. - 1909, « The Indians », dans Grenfell, W.T. et autres auteurs, *Labrador, the Country and the People*, New York.

1912, *In Northern Labrador*. Badget Publication, Boston.

CALKINS, H. – 1855, Coll. *Hist. Society of Wisconsin for 1854*, vol i.

CARRIÈRE, G. - 1957, *Les Missions catholiques dans l'est du Canada et l'Honorable compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*, Éditions de l'Université d'Ottawa.

1958, *Les Oblats de Marie-Immaculée dans le vicariat apostolique du Labrador (1844-1856)*. Archives d'Histoire Oblate, sous la direction de Maurice Gilbert, o.m.i. et Gaston Carrière, o.m.i., 15, Éditions des Études Oblates.

1961, *Histoire Documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. 1^{ère} partie : De l'arrivée au Canada à la mort du fondateur (1841-1861)*. Tome III, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Canada.

CLASTRE, P. – 1974, *La Société contre l'état*, Les Éditions de Minuit.

CONSEIL PRIVÉ, *In the Privy Council, in the Matter of the Boundary between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador Peninsula, between the Dominion of Canada of the one part and the Colony, of Newfoundland of the other part*. Volumes VI et VII.

COURTEMANCHE – 1705, *Courtemanche's memoir, 1705, re His Exploration of Coast from Kegaska to Chateau Bay, with Brief Description of River Kessessakiou (Hamilton)*, Archives de la Province de Québec. Cité dans *Conseil Privé*, Vol. VII.

CHAREST, P. – 1975, « Les ressources naturelles de la Côte-Nord ou la richesse des autres, une analyse diachronique », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 5(2) : 34-52.

DELANGLEZ, J. – 1950, *Louis Jolliet. Vie et voyages (1645-1700)*, Les Études de l'Institut d'histoire de l'Amérique française, Édition Granger, Montréal.

DELORIA jr., V. – 1969, *Custer died for your sins, an Indian Manifesto*. The MacMillan Company, Collier-MacMillan Limited, London.

DORION, H. – 1970, Rapport de la Commission d'Étude sur l'intégrité du territoire du Québec, 4. Le Domaine Indien, 4.5. Inventaire des réserves et établissements indiens.

FLORNOY, R. - 1959 , « Le Rire chez les Indiens d'Amérique », dans *Rire, phénomène humain*, Bibliothèque de Philosophie Scientifique, Flammarion.

HALL, E.T. – 1971, *La dimension cachée. Essai*. Éditions du Seuil (traduit de l'américain *The Hidden Dimension*, Doubleday & Co., New York. 1966).

HALLOWELL, A.I. – 1929, « The Physical Characteristics of the Indians of Labrador », dans *Journal de la Société des Américanistes*, N.S., Tome XXI.

1967, « Ojibwa world view », dans *The North American Indians, a source book*, (Ed. Owen, R.C., Deetz, J.J.F. et Fisher, A.D.), MacMillan Company.

HOFFMAN, W.J. – 1896, « The Menomini Indians », dans *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-93*, Part one : 3-328.

HOWLEY, J.P. – 1915, *The Beothucks or Red Indians, the aboriginal inhabitants of Newfoundland*. Cambridge, University Press.

HUARD, V.A. – 1897, *Labrador et Anticosti. Journal de voyage - Histoire - Topographie - Pêcheurs canadiens et Acadiens - Indiens Montagnais*. Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, Librairies -Imprimeurs.

JONES, P. - 1843 (?), *Hist of the Ojibway Indians*, London.

JUKES, J.B. – 1842, *Excursions in and about Newfoundland*, London.

LEACOCK, E. – 1954, *The Montagnais « Hunting Territory » and the fur trade*. American Anthropological Association, Vol. 56, No 5, Part 2, Memoir No 78.

1955, Matrilocalité in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi), dans *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 : 3147.

LEFEBVRE, M. – 1971, *Tsakapesh (récits montagnais-naskapi)*, Éditeur officiel du Québec.

LEJEUNE, P. - 1632, « Briève relation dv Voyage de la Novvelle France fait au mois d'Auril 1632 », dans *Relations des Jésuites 1611-1636*, I. Éditions du Jour, Montréal (1972).

1633, « Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France en l'année 1633 », dans *Relations des Jésuites 1611-1636*, I. Éditions du Jour. Montréal, (1972).

1634, « Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France svr le grand fleuve de S. Lavrens en l'année 1634 », dans *Relations des Jésuites 1611-1636*, I. Éditions du Jour, Montréal (1972).

LÉVI-STRAUSS, C. - 1968, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton & Co. La Haye, Deuxième édition.

1971, *Mythologiques IV.- L'Homme Nu*, Plon.

LOW, A.P. - 1915, « Extraits d'un rapport d'exploration faite dans la péninsule du Labrador, 1895 », dans *Extraits de Rapports sur le district d'Ungava récemment annexé à la Province de Québec et constituant le Nouveau-Québec*, Ministère de la colonisation, des mines et des pêcheries, Bureau des mines, Québec.

MACDONALD, R. - 1974, *The Romance of Canadian History, Canada II : the Owners of Eden, The Life and Past of the Native People*, The Ballantrae Foundation, Calgary, Alberta, Canada.

MAILHOT, J. - 1971, « Le maître du poisson chez les Montagnais-Naskapis mouche à chevreuil ou tortue peinte », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol I, no 2 : 51-55.

MARCUSE, H. - 1970, *Culture et Société*, Les Éditions de Minuit.

McKENZIE, J. - 1808, « Some account of the King's Post, the Labrador Coast and the Island of Anticosti, by an Indian Trader residing there several years ; with a Description of the Natives, and the Journal of a trip through those countries, in 1808, by the same Person », dans L.R. Masson, *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*, Québec 1890.

MILNER, G.B. - 1972, « Home Ridens », dans *Semiotica*, Vol. VI, no 1 : 1-30

RAND, S.T. - 1888, *Dictionary of the Language of the Micmac Indians, who reside in Nova Scotia, New Brunswick, Prince Edward Island, Cape Breton and Newfoundland*, Halifax, S.S. : Nova Scotia Printing Company.

1894, *Legends of the Micmacs*, New York and London : Longmans, Green, and Co.

ROGERS, E.S. - 1967 , *The Material Culture of the Mistassini*, National Museum of Canada, Bull. 218, Ottawa.

ROUSSEAU, J. - 1953, « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », dans *Les Cahiers des Dix*, 18 : 129-155.

1971, *Le Parler canadien et le Français universel*. Éditions du Bien Public, Trois-Rivières.

SAVARD, R. - 1974, *Carcajou et le sens du Monde. Récits Montagnais-Naskapi*. Troisième édition, revue et corrigée. Éditeur officiel du Québec.

1973, « Structure du récit : l'Enfant couvert de poux », dans *Signes et Langues des Amériques*, no spécial de *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. III, nos 1 et 2, pp. 13-37.

1974, « Les Otages Montagnais », dans *McLean Français*, déc.

1976, « Des Tentes aux Maisons à St-Augustin », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. V no 2, pp. 53-62.

SPECK, F.G. - 1924, « Spiritual beliefs among Labrador Indians », dans *XXI International Congress of Americanist* : 226-275.

1931, « Montagnais-Naskapi bands and Early Eskimo distribution in the Labrador Peninsula », dans *American Anthropologist*, N.S. vol. 33, pp. 557-600.

1935, *Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press.

1936, « Inland Eskimo bands of Labrador », dans *Essays in Anthropology*, presented to A.L. Kroeber in celebration of his sixtieth birthday, june 11, 1936, University of California Press.

STRONG, W.D. - 1929, « Cross-cousin Marriage and the culture of the North-eastern Algonkian », dans *American Anthropologist*, N.S. 31, pp. 277-288.

TANNER, V. - 1944, « Outline of the geography, life, Customs of the Newfoundland-Labrador (the Eastern Part of the Labrador Peninsula) », dans *Acta Geographica* 8 (1), Helsinki.

THOMPSON, S. - 1966, (Selected and annotated by...) *Tales of the North American Indians*, Indiana University Press, Bloomington and London (Première édition, 1929).

TURNER, L. - 1894, « Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory », dans *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1889-1890*, Washington : 167-350.

VINCENT, S. - 1973, « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w », dans *Signes et Langages des Amériques*, no spécial de *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. III, nos 1 et 2, pp. 69-83.

WALLACE, A.F.C. - 1909, « Historical introduction », dans Grenfell, W.T. et autres auteurs, *Labrador, the Country and the People*, New York.