

UN MARIAGE DANS LES BOIS : CONTINUITÉ ET CHANGEMENT DANS LE MARIAGE ALGONQUIN

Sue N. Roark-Calnek

SUNY Geneseo, N.Y.

Traduction de Pierre Corbeil et de Viviane Casimir

Le 20 août 1988, Joseph Wawatie fils, de la bande algonquaine du lac Barrière, épousait Angèle Papatie de Lac-Simon, lors d'un « mariage dans les bois » (*nîbâwîwin nopimik*). Comme tous les mariages, cet événement revêtait une signification personnelle pour les époux, leurs familles et amis. De plus, les organisateurs avaient conçu le mariage comme une occasion de mobilisation sociale et d'éducation culturelle, et ce, à l'aide de leçons à l'intention de tous les Algonquins invités. Nous décrivons ici le *nîbâwîwin nopimik* et, considérant ses leçons dans un contexte historique et culturel, nous soutenons que dans les formes de son rituel aussi bien que dans l'ordre social qu'il établit, le mariage algonquin est un mécanisme d'adaptation qui évolue parallèlement à la transformation historique des communautés algonquines, en rapport avec leur environnement¹.

Le mariage peut être examiné de deux façons : soit comme institution sociale, soit comme performance symbolique. Sur le plan social, le mariage est une institution par laquelle les groupes de parenté et les communautés reproduisent leur structure. Dans la documentation sur les Algonquins et autres sociétés du Nord, la « structure » en question a été comprise comme l'organisation de la production économique, essentiellement basée sur la chasse et le piégeage. Le mariage est ainsi vu comme un instrument qui concourt à promouvoir la division sexuelle du travail (Davidson 1929 : 76) ou, par les alliances qu'il crée, comme un autre moyen d'accéder aux territoires de chasse et de piégeage (Davidson *idem*; Speck 1915, 1929). Mais il est encore vu, plus généralement, comme un principe ou un produit de la for-

mation d'un groupe de coopération (Hirbour 1969; Turner et Wertman 1977; Rushforth 1984).

Les Algonquins reconnaissent deux concepts d'union maritale : le *nîbâwîwin* et le *wîdigemâdowin*. Le premier, le *nîbâwîwin*, est un mariage qui se déroule dans un cadre cérémoniel et qui est reconnu aujourd'hui par les lois de l'Église et de l'État, alors que le *wîdigemâdowin*² est une camaraderie consensuelle reconnue par la communauté comme signifiant « qui est avec » ou « qui vit avec » quelqu'un. Le *wîdigemâdowin* n'est pas inauguré par un événement rituel, et de ce fait, rien ne marque clairement le changement de statut. Contrairement au *nîbâwîwin*, il est vu comme un processus d'engagement dynamique et réversible. Il varie dans ses obligations entre les couples et leur parenté. Aujourd'hui le *wîdigemâdowin* précède souvent le *nîbâwîwin* et, dans le cas éventuel d'une séparation, il lui fait suite puisque les Algonquins ont rarement recours à l'annulation du mariage ou au divorce civil. Dans notre analyse, les deux formes d'union mentionnées sont considérées comme un arrangement social et économique, mais seul le *nîbâwîwin* et ses antécédents rituels sont considérés comme performance symbolique.

Sur le plan culturel, les rituels du mariage se déroulent comme des performances symboliques dont la fonction essentielle est la communication de messages significatifs sur le moi dans le monde. Le sens de ces messages est décodé à partir des intentions, des réponses et des réactions des acteurs eux-mêmes, et non pas uniquement à partir d'une analyse des symboles, comme le font certains auteurs. L'analyse culturelle est de ce fait basée sur un contexte historique et interactionnel dans lequel les

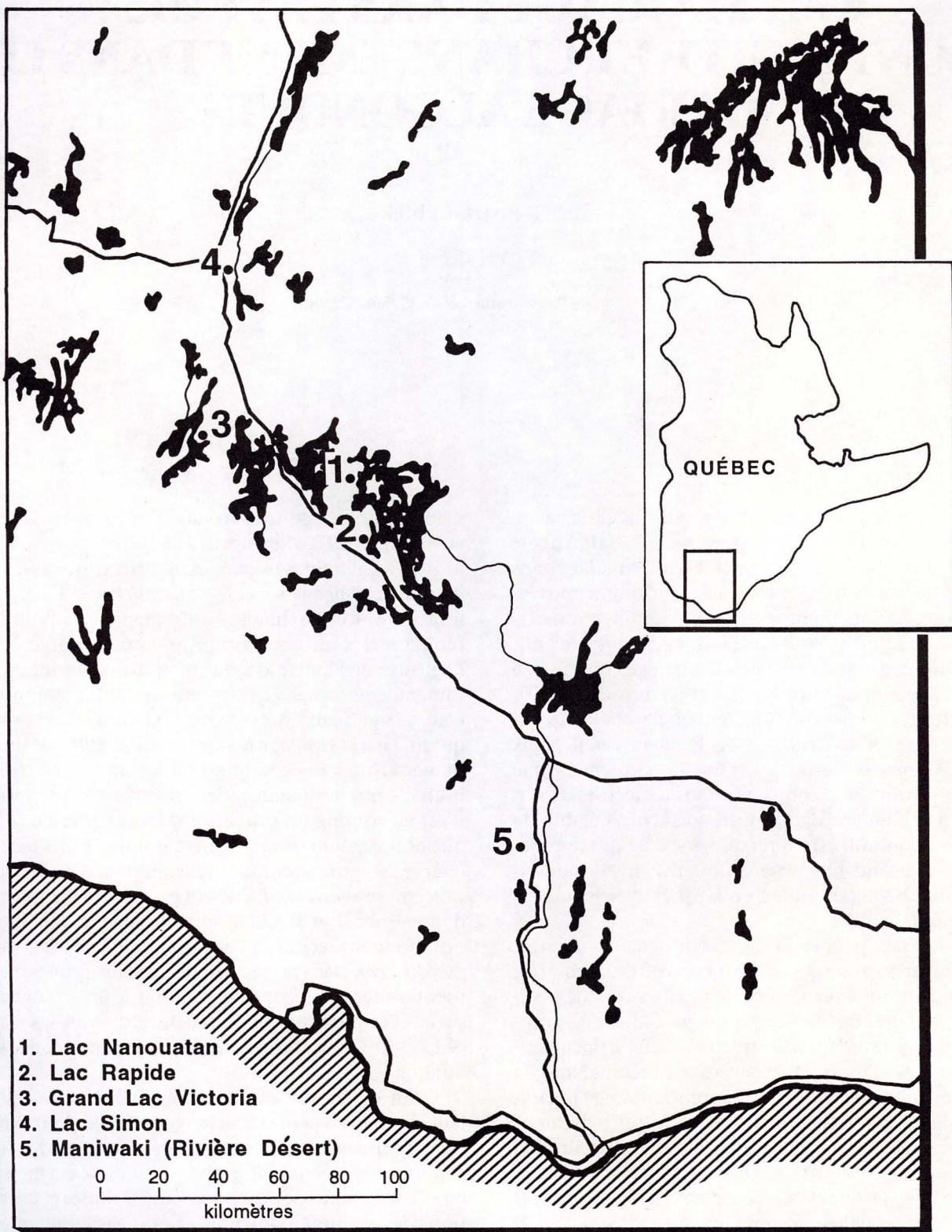


Figure 1 Carte de la région

formes sont produites. L'approche adoptée ici est celle de Geertz (1973), de Rappaport (1979) et de Turner (1969, 1982).

La performance symbolique peut avoir plusieurs relations différentes avec son contexte. Elle peut simplement refléter, et donc valider, la façon dont les choses sont dans le monde. Elle peut, comme Geertz (1973) l'a suggéré, fournir un « commentaire métasocial » interprétatif sur la façon dont les choses sont. Elle peut, par une inversion et une transformation symboliques, nier rituellement et compenser la façon dont les choses sont. Elle peut condenser et transmettre l'information sur les états critiques dans la nature et dans la société (Rappaport 1979). Et puisque les symboles rituels peuvent être employés pour la persuasion, les performances symboliques peuvent être utilisées activement pour motiver et instruire leurs auditoires en changeant la façon dont les choses sont. En fait, nous soutenons que chacune de ces relations entre la performance et le contexte peut être discernée dans le mariage que nous décrivons plus loin.

Les Algonquins du lac Barrière (*mitcikanâpikokanincinâbek*, 'les gens de la clôture de pierres') occupent une petite réserve au lac Rapide, dans le parc de La Vérendrye, et un large territoire traditionnel dans le bassin du Haut-Outaouais près du réservoir Cabonga. La bande tire son nom de son ancien lieu de rendez-vous, au lac Barrière. Ses membres sont essentiellement les descendants de familles qui faisaient du commerce, en 1827, aux postes de la Hudson's Bay Company au lac de la Truite (lac des Augustines) et à Cawasseicamica (probablement le lac Poulter). Après 1851, les familles ont fait du commerce à Cabonga et à Nichcotea, puis après 1875 au lac Barrière et, de 1948 à 1954, au lac Rapide (HBCA B/221, B/31, B/144, B/96)³. Les registres de la mission oblate concernant les mariages et les baptêmes s'ouvrent avec la mission au lac Barrière en 1843 (RMIM; 24-29). Par la suite les missionnaires sont venus à Barrière ou à Cabonga presque chaque année. De pair avec les documents de la Hudson's Bay Company, ils fournissent un enregistrement presque continu de l'évolution démographique et sociale de cette bande, et ce, depuis le milieu du XIX^e jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Des relations étroites entre les gens du lac Barrière et les bandes voisines du Grand lac Victoria et du lac Simon (laquelle s'est séparée de la bande du Grand lac Victoria dans les années 1920, voir fig. 1) ont été notées par Speck et Davidson. Speck (1929 : 101) a considéré les groupes algonquins du lac Barrière et du Grand lac Victoria, en opposition à ceux de la rivière Désert, comme « une partie de la population primitive des autochtones non migrants ». Davidson a décrit les gens du lac Barrière et du Grand lac Victoria comme étant :

... fondamentalement une seule et même nation. Les deux groupes entretiennent des relations intimes, comme en témoignent les nombreuses visites qu'ils se rendent mutuellement et les fréquents mariages dans le passé. Compte tenu des grandes affinités entre les deux bandes sur les plans culturel, linguistique et social et de leur proximité géographique, il est difficile d'imaginer que jadis ces deux groupes n'étaient pas alliés politiquement et qu'ils ne formaient pas une même unité. (Davidson 1929 : 69-70)

Frederick Johnson a visité le lac Barrière à la demande de Speck et a publié un rapport de recherche court et non informatif (Johnson 1930). La première ethnographie de grande importance a été donnée par Sigrid Bechmann-Khera en trois rapports de recherche non publiés (1961-1964). Bechmann-Khera a observé un mariage, elle a inventorié les modèles de sélection des conjoints et décrit les modes de transmission des lignes de piégeage. Hirbour (1969) a poursuivi, au Grand lac Victoria, le travail antérieur de Davidson sur les territoires de chasse avec une étude de la composition du groupe de coopération et de résidence. Cette étude faisait état de mariages entre gens du Grand lac Victoria et gens du lac Barrière.

Bechmann-Khera et Hirbour ont observé des communautés en transition. À partir de 1929, les réservoirs Cabonga et Dozois inondaient la majeure partie de leurs territoires traditionnels, et, dès 1961, la plupart des habitants du lac Barrière se mirent à s'installer au lac Rapide. Au début, le lac Rapide n'était qu'un centre de service intermittent et un lieu de rendez-vous d'été, mais il est devenu un village⁴ densément peuplé à longueur d'année et relié par des routes aux autres communautés algonquines. Lac-Rapide sert aujourd'hui de base de campement permanent pour la chasse, la pêche et le piégeage ainsi que pour d'autres activités d'exploitation des ressources. À ces activités s'ajoutaient, du temps de Bechmann-Khera, des emplois saisonniers comme guides, bûcherons ou travailleurs dans des fermes américaines d'élevage d'animaux à fourrure. Un certain travail saisonnier se poursuit mais les paiements de transfert du gouvernement et les contrats d'embauche avec le Conseil de bande procurent à présent la majeure partie des revenus.

En dépit de ces changements, les bois continuent d'avoir une profonde signification économique, sociale et spirituelle pour les gens du lac Barrière. Une quantité considérable et très variée de nourriture et de ressources matérielles (en particulier par la distribution de la viande d'orignal) converge des bois vers la réserve. Tous les hommes physiquement aptes, et beaucoup de femmes, chassent. Ce ne sont pas tous les hommes qui ont leurs propres lignes de piégeage mais la plupart des familles de la communauté peuvent poser des pièges en s'associant à d'autres et ont pratiqué le piégeage dans les dernières

années. La plupart des familles ont (ou ont accès à) des cabanes dans les bois, et certaines personnes (y compris les membres de la famille décrite dans le présent article) y habitent une grande partie de l'année, en faisant des séjours occasionnels au lac Rapide où elles conservent une maison.

Comme en général à travers le Nord canadien (Honigmann 1983; Brody 1981), les bois demeurent le lieu du pouvoir et du savoir sacré, et un lieu de retraite pour un renouvellement spirituel. Les bois sont aussi identifiés à un idéal d'autonomie et à une coopération volontaire dans les affaires humaines, ce qui, dans la pensée algonquienne, contraste nettement avec la dépendance et la coercition que les Algonquins perçoivent comme leur étant imposées de l'extérieur. Durant les dernières années, les gens du lac Barrière ont lutté contre les activités dans le Parc qui entrent en compétition avec les leurs, telles la chasse sportive sans guide et la coupe à blanc au moyen de techniques sophistiquées. Ces deux activités diminuent leurs ressources de base et leur enlèvent un revenu. Peu avant le mariage, la communauté (qui a son propre générateur électrique à la réserve) s'était regroupée avec succès pour contester un projet d'étendre l'énergie d'Hydro-Québec à la réserve. La ligne de haute tension, autre cordon ombilical la reliant au monde extérieur, est devenue une métaphore de la dépendance et de « l'érosion » de l'identité culturelle et linguistique. Toutefois, dans la plupart des maisons de la réserve, le générateur fournit l'énergie aux postes de télévision et aux appareils vidéo-cassettes qui transmettent à la communauté des images de la culture populaire extérieure.

L'ORGANISATION SOCIALE DU MARIAGE ALGONQUIN

Pour situer « le mariage dans les bois » dans son contexte social, nous considérons le mariage algonquin en rapport à quatre principes sociaux : la question des sexes, la complémentarité des générations, la solidarité entre frères et sœurs et les liens d'alliance. Ces principes sont reconnus par les Algonquins, bien qu'aujourd'hui ce soit à des degrés variables et avec des résultats inégaux, comme étant particuliers aux relations de parenté. Ils organisent le développement de l'identité sociale à travers le cycle de vie comme un passage qui s'ouvre de la dépendance première à une interdépendance autonome. Nous montrons également comment ces principes interviennent dans le choix des conjoints à l'intérieur d'un réseau de mariages régional. Finalement, nous considérerons les groupes domestiques

et de coopération comme résultant des choix de résidence postmatrimoniaux.

LES RELATIONS ENTRE LES SEXES

Les Algonquins voyaient traditionnellement le mariage comme une conséquence naturelle de la complémentarité des sexes : « Il y a longtemps, les conjoints ne pouvaient vivre l'un sans l'autre. Ils n'étaient que des moitiés. Si l'un mourait, l'autre ne pouvait être un tout tant qu'il n'avait pas trouvé l'autre moitié [par le remariage] pour refaire une famille complète. » (JW) La division du travail est flexible, et même réversible, en pratique : les hommes devaient être capables de cuisiner et les femmes devaient être capables de chasser. Néanmoins, les aînés identifient l'opposition des sexes à une dualité entre le bois et le campement : être tourné vers l'extérieur par opposition à être tourné vers l'intérieur. « L'homme est le chef à l'extérieur, la femme est le chef à l'intérieur. » (ET)

Les hommes et les femmes sont supposés avoir des compétences particulières dans le traitement des différentes ressources (plante ou animal, petit ou gros gibier), dans les activités de production (poser des pièges à une certaine distance vs tendre des pièges près du camp, mettre en place un filet vs pêcher à la ligne), dans les étapes de traitement des produits et dans la technologie. Leur travail en commun amène cette complémentarité : « J'ai taillé le bois [pour le porte-bébé] et ma femme a cousu le sac » (JJ), ou « La femme pagaie à l'arrière [du canot], l'homme se tient devant, prêt à tirer. Une femme mariée doit apprendre ce type de chasse. » (JW)

Cette formulation sur l'opposition et la complémentarité des sexes est en accord avec une organisation des relations domestiques et d'utilisation des ressources qui est patricentrique et non patrilinéaire, car elle met l'accent sur la coopération entre hommes dans les affaires publiques, tournées vers l'extérieur. L'idéal, sans être une obligation, est que ces hommes entretiennent entre eux des relations semblables à celles qu'il y a entre un père et son fils ou entre deux frères. En contrepartie, les femmes emmagasinent et se transmettent le savoir généalogique qui maintient les liens entre les unités domestiques et les communautés. Les Algonquines plus âgées associent ce savoir au rôle reproducteur des femmes, et jadis l'employaient dans l'arrangement des mariages.

La complémentarité entre les sexes a mené à l'attente d'une coopération et même d'une interchangeabilité parmi les personnes de même sexe. Les jeunes devaient être entraînés à travailler avec d'autres personnes du même sexe, ou si nécessaire à les remplacer, qu'ils soient

parents, beaux-parents ou frères ou sœurs, et ce, avant ou après leur mariage « au cas où quelque chose arriverait » (JW, LN). Le mariage traditionnel algonquin et les pratiques de résidence postmatrimoniales ont facilité cette coopération et cette interchangeabilité. Dès leur jeune âge, les gens se mariaient et s'associaient à des unités domestiques et, en cas de veuvage, ils s'associaient à nouveau par le remariage (Davidson 1929: 78).

Des informateurs contemporains disent que « jadis » les filles devenaient femmes à leurs premières menstruations, qui apparaissaient alors vers quatorze ou quinze ans et qui étaient marquées, jusqu'au début de ce siècle, par un rituel d'isolement. Elles se mariaient peu de temps après, mais les orphelines et celles dont on abusait à la maison se mariaient parfois même avant les menstruations. En préparation au mariage, on donnait aux filles âgées de plus de sept ans certaines responsabilités domestiques et on les aidait à développer les compétences associées aux rôles des femmes. Les jeunes femmes non mariées étaient souvent amenées à assister à des accouchements, normaux ou difficiles, comme enseignement préventif pour savoir ce qu'il fallait faire et ce qu'il fallait éviter.

À leur premier mariage, les hommes devaient avoir passé la puberté (« quand la voix muait ») mais pouvaient être plus âgés que leurs femmes, à la fin de l'adolescence ou dans la vingtaine. Autrefois on espérait avoir une vision, mais ce n'était pas un prérequis au statut d'adulte. Tout comme leurs sœurs, les garçons âgés de plus de sept ans assumaient plus de responsabilités, ce qui intensifiait l'acquisition de nouvelles habiletés. Au mariage, ils devaient faire preuve d'une compétence raisonnable dans les habiletés associées aux adultes, entre autres celles qui concernaient la chasse, le piégeage et la « connaissance du territoire [de leur père] ».

À l'approche de l'âge requis pour se marier, on donnait aux jeunes à table leurs propres bols et assiettes : « Maintenant tu peux fonder une famille, tu peux remplir ta propre assiette de nourriture. » (JW) Les deux sexes étaient autrefois strictement chaperonnés, et l'expérimentation sexuelle était réprouvée; les jeunes pris en faute étaient promptement mariés à une personne souvent plus âgée.

L'examen des âges au premier mariage, en 1871, tirés du recensement des gens qui faisaient du commerce à Cabonga et au Grand lac Victoria (PAC C-10025 D92 P2)⁵, montre que les femmes se mariaient surtout entre 13 et 16 ans (minimum 11 ans, maximum 30 ans); les hommes, eux, se mariaient surtout entre 14 et 22 ans (étendue de 14 à 34 ans). En 1939, l'âge minimum préféré pour le premier mariage d'une femme était 14 ans, comme en témoigne un cas en litige au lac Barrière (HBCA B/96/a/7 : 15); cet âge est demeuré assez stable aussi

longtemps que les mariages furent arrangés par les familles. Aujourd'hui, courtiser est possible dès l'âge de 12 ou 13 ans (pour les jeunes femmes), bien que la première vie commune en tant que couple reconnu (*widigemâdowin* ou *nîbâwîwin*) n'apparaisse que plus tard entre le milieu et la fin de l'adolescence, ou même ultérieurement.

L'âge plus avancé chez les hommes pour un premier mariage venait de la compétition d'aînés qui, ayant déjà été mariés, cherchaient eux aussi de jeunes femmes à épouser. Jusqu'à récemment, les hommes pouvaient s'attendre à se marier plus souvent que les femmes. En 1871, parmi ceux dont on connaissait le statut civil, sur 163 hommes mariés, 67 l'avaient été plus d'une fois (dont 9 s'étaient mariés quatre fois ou plus), tandis que sur 167 femmes mariées, 44 seulement l'avaient déjà été.

Deux facteurs expliquent ce phénomène : la mortalité maternelle durant ou après l'accouchement et, à une époque plus ancienne, la polygamie. La polygamie n'était pas reconnue par l'Église mais on peut parfois la déceler par les baptêmes des enfants; elle apparaît aussi dans les archives de la Hudson's Bay Company. Pas plus tard qu'en 1871, deux maisonnées au Grand Lac et une à Cabonga se composaient de vieux avec deux femmes ou plus (PAC C-10025 D92 02). Davidson (1929 : 74) et McPherson (s.d. : 100) ont rassemblé les traditions de polygamie d'autrefois au Grand lac Victoria et en Abitibi, où l'on préférait le sororat comme forme de polygamie. Aujourd'hui, au lac Rapide, on s'en rappelle à peine.

La polygamie aurait certainement augmenté les taux de production et de reproduction des groupes domestiques, selon l'information que McPherson (*idem*) aurait reçue en Abitibi. On pourrait aussi assimiler la polygamie à une intensification patricentrique de la coopération et de l'interchangeabilité des sexes.

LES RELATIONS ENTRE LES GÉNÉRATIONS

Le mariage était également organisé en tenant compte de la complémentarité des générations. Les aînés algonquins et quelques traditionalistes plus jeunes décrivent le mariage comme étant incorporé dans une structure d'obligations réciproques entre les générations. Les aînés (en particulier *kôkomik* et *comickik*, « les grand-mères et les grand-pères » mais aussi les parents) ont droit au respect et au support matériel; en retour ils conseillent et instruisent. L'âge relatif est le trait le plus distinct et persistant de la terminologie de parenté du lac Barrière. Il occulte les différences entre sexes quand des aînés « regardent de haut » leurs frères et sœurs plus jeunes; c'est aussi le cas des grands-parents envers leurs petits-enfants, ou des oncles et tantes envers

leurs neveux et nièces. Ces derniers termes sont aussi d'autres façons utilisées par certaines personnes pour différencier par âge relatif la parenté collatérale de leur propre génération (plus souvent connue collectivement comme *nitcînuwedâganak*, « mes cousins », qu'ils soient croisés ou parallèles).

L'autorité des aînés s'exprimait jusqu'à récemment dans l'arrangement des mariages. Le premier mariage était arrangé par les parents ou les grands-parents. En tant que dépositaires du savoir généalogique, les femmes tenaient un rôle actif dans ce processus; elles avaient des rencontres informelles avant que leurs maris ne se rencontrent de façon plus formelle (LN). Les veufs et les veuves étaient libres d'organiser leurs propres remariages, mais une veuve devait prendre en compte le bien-être de ses enfants, « pour éviter qu'il [le beau-père] n'abuse d'eux » (LN). Un veuf qui désirait épouser une jeune femme non mariée s'arrangeait avec la mère de cette dernière.

Un informateur âgé a raconté à Hirbour qu'autrefois « les vieux se réunissaient et décidaient si X était un conjoint possible pour Y » (1969 : 38). Toutefois sa suggestion que cela puisse indiquer un rôle collectif pris par la communauté dans un échange de mariage avec d'autres communautés, comme celle de Lac-Simon ou de Lac-Barrière, n'est certes pas convaincante. Son « groupe d'échanges matrimoniaux » est plus précisément un réseau de mariage non limité ou un champ social de mariés qui s'étend au-delà des communautés en question et qui est construit par le savoir généalogique et l'interaction sociale.

On peut reconstruire les effectifs minimum et les étendues géographiques couvertes par ce réseau, centré autour du lac Barrière et du Grand lac Victoria, à partir de la population connue à l'intérieur de laquelle les mariages ont été réellement contractés. En 1871, il regroupait des familles de la rivière Désert, de Kipawa, d'Abitibi, du lac Quinze (Long Point), d'Obedjiwan (Attikameks) et de Waswanipi (Cris). Son nombre minimum de 430 personnes correspond aux simulations de réseaux de mariages auto-suffisants (c'est-à-dire s'auto-reproduisant) (475, Wobst 1976), et aux études empiriques sur la démographie des chasseurs-cueilleurs (200-800, moyenne de 500, Hassan 1973). Aujourd'hui le réseau de mariages pour la population amérindienne du Haut-Outaouais est encore plus grand en termes d'espace et d'effectifs.

Les Algonquins ont organisé le réseau de sélection des conjoints par le savoir généalogique qui est latéralement étendu et linéairement tronqué (Rogers et Rogers 1980; Turner et Wertman 1977). Les vieux regardent « en travers » et « vers le bas » en faisant le décompte de la parenté. Ils ont une connaissance étendue des mariages, de l'ordre des naissances et de la descendance d'un

ensemble de frères et sœurs de leur propre génération et de la précédente, tant dans d'autres communautés que dans la leur. Ils acquièrent et transmettent le savoir « en rendant visite alentour », et ce essentiellement entre femmes, tout comme les familles d'autrefois qui « commerçaient alentour ». Cependant ils sont rarement capables de retracer les liens de parenté dans la génération de leurs grands-parents ou au-delà.

Les vieux disent parfois « qu'on ne devrait pas se marier entre parents ... Il y a longtemps, c'est pour cela qu'on devait aller loin pour trouver un conjoint. Puis vinrent les prêtres qui nous dirent que c'était correct d'épouser nos cousins ou cousines. » (LN) Toutefois une analyse préliminaire d'une sélection des conjoints du réseau de mariage remontant à 1871 montre une très grande fréquence de mariages entre cousins de deuxième, troisième ou quatrième degré patrilatéraux et matrilatéraux, croisés et parallèles⁶. Au Grand lac Victoria et au lac Simon un patronyme commun n'empêche pas le mariage; les Papatie épousent les Papatie. Les gens du lac Barrière qui ont le même patronyme ne se marient pas entre eux, mais les descendants de frères portent souvent différents patronymes. Leur ancêtre commun a été oublié dans l'intervalle de deux ou trois générations. Ils peuvent donc se marier et c'est ce qu'ils font.

La figure 2 présente les relations généalogiques entre les participants clés du mariage Wawatie-Papatie. Les liens entre frères et sœurs de la plus ancienne génération présentée ont été oubliés. Les descendants des deux frères portent des patronymes différents et ils n'ont aucun souvenir de leur sœur (en haut à gauche dans le diagramme).

Les mariages ont été arrangés jusqu'aux limites du savoir généalogique, soit avec des gens considérés comme n'ayant aucun lien consanguin puisque ces liens ont été oubliés, ou avec des gens réputés avoir un tel lien en tant qu'enfants ou petits-enfants de cousins germains, dont on aura oublié en moins de deux générations qu'ils ont un ancêtre commun.

LA SOLIDARITÉ ENTRE FRÈRES ET SŒURS ET LES LIENS D'ALLIANCE

La solidarité entre frères et sœurs et son extension à la solidarité entre cousins découlent en partie du fait que les jeunes regardent ensemble « vers le haut » leurs aînés attentionnés et éducateurs, parents et grands-parents (Turner et Wertman 1977). Ce n'est pas indifférencié; la complémentarité des sexes et l'interchangeabilité dans les groupes de coopération entraînent différents types de solidarité entre frères et sœurs

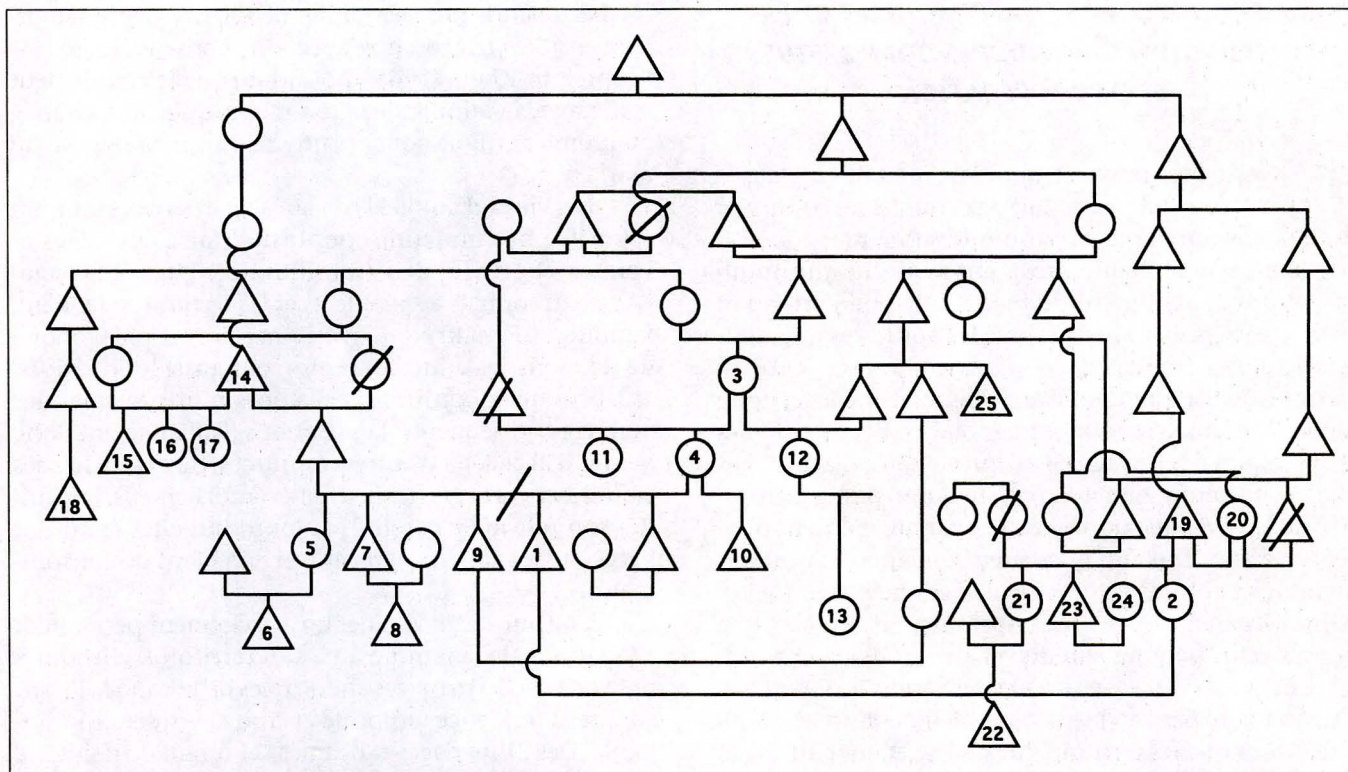


Figure 2 Relations généalogiques et rôles dans la performance

1. Le fiancé 2. La fiancée 3. Fille de Tcibinam, chanteuse 4. Organisatrice du mariage, diseuse de kâkîkwewin, joueuse de tambour 5. Présentatrice des cadeaux, fille de Madjikôkom, danseuse 6. « Cheetah » (avec « Tarzan ») 7. Témoin du fiancé, annonceur pour les cadeaux, Tcibinam, danseur de la danse du cerf, compétiteur dans la course de canot, danseur 8. Danseur de la danse du cerf 9. Joueur de tambour, celui qui interroge Tcibinam, compétiteur en canot, guitariste, chanteur (country et western) 10. « Tarzan », fils de Madjikôkom, compétiteur en canot 11. Madjikôkom, celle qui remercie pour les cadeaux, chanteuse, danseuse 12. Pieds de Tcibinam 13. « Jane » (avec « Tarzan ») 14. Violoniste 15. À la caméra 16. Organisatrice de l'emballage de cadeaux 17. Danseuse 18. Chanteur (country et western), guitariste 19. Diseuse de kâkîkwewin, danseur 20. Danseuse 21. Témoin de la fiancée, présentatrice des cadeaux, danseuse 22. Danseur 23. Danseur 24. Danseuse 25. Accordéoniste

de même sexe et de sexe différent. Les termes désignant l'âge relatif à l'intérieur d'un groupe de frères et sœurs préfigurent le rôle parental puisque les aînés reçoivent une formation intensive qui développe le sens de la responsabilité envers les plus jeunes.

Les liens d'alliance et la solidarité entre frères et sœurs ont aussi marqué la sélection des conjoints. L'état des relations entre les familles était pris en considération dans l'arrangement des mariages. Les mariages antérieurs entre deux groupes domestiques créaient des occasions pour des visites amicales et pour un accès aux ressources : « Si un homme, sa fille, épouse un autre homme, son fils, tu peux aller là grâce aux liens du mariage. » (LN) Par les visites amicales et le partage des ressources, d'autres mariages étaient parfois arrangés : la polygamie sororale (McPherson s.d. : 101) et le sororat et le lévirat.

Dans des échanges plus complexes, des parents ayant des liens consanguins très forts (frères et sœurs ou

cousins germains) épousaient des gens qui étaient eux-mêmes très proches, frères et sœurs ou cousins germains. Quelques-uns de ces échanges, mais pas tous, étaient arrangés en même temps par les aînés; d'autres suivaient plus tard alors que les aînés mariés organisaient des mariages pour les plus jeunes membres de la parenté (Bechmann-Khera 1964 : 11 et seq.). Quand cela arrivait, le réseau de sélection des conjoints était tissé dans des groupes d'une ou deux générations de liaison matrimoniale qui encourageait et renforçait la solidarité entre frères et sœurs ainsi que les liens d'alliance. Aujourd'hui les jeunes perpétuent ce processus en « rendant visite » aux leurs qui se sont mariés dans d'autres communautés – où ils se trouvent eux-mêmes des conjoints. Dans les douze cas récents de mariage entre les gens de Long Point (Winneway) et de Lac-Rapide, tous les conjoints de Long Point sont soit des frères et des sœurs (deux groupes de trois frères et sœurs), soit des cousins germains.

LA RÉSIDENCE POSTMATRIMONIALE ET LA COMPOSITION DES GROUPES DOMESTIQUES ET DE COOPÉRATION

La résidence postmatrimoniale mettait en place la structure qui permettait aux couples de continuer à développer leur autonomie et leur responsabilité. Bien que les jeunes devaient avoir un minimum d'aptitudes au moment du mariage, on ne s'attendait pas à ce qu'ils maîtrisent toutes les aptitudes des adultes, ni qu'ils « connaissent d'autres territoires ». « C'était notre façon d'apprendre, avant et après le mariage, notre façon de connaître tout ce bagage d'Indien. » (ET) Les aînés apparentés étaient leurs principaux maîtres. Les couples algonquins pouvaient s'attendre à passer la majorité de leur vie de couple en compagnie d'aînés apparentés; d'abord en tant que cadets résidant et travaillant au moins par intermittence avec des aînés, habituellement les parents ou les beaux-parents, puis en tant que pourvoyeurs pour les parents ou les grands-parents.

Ceci contraste avec la caractérisation du Grand lac Victoria faite par Davidson au milieu des années 1920. Il déclarait que les territoires de chasse étaient attribués aux fils ou aux gendres à leur mariage ou peu après, et que les jeunes couples mariés formaient d'habitude des familles nucléaires indépendantes (1929 : 76-95). Toutefois Hirbour a compté vingt et une maisonnées au village d'été du Grand lac Victoria en 1967; onze d'entre elles étaient des « familles étendues bilatérales » et neuf autres étaient des familles nucléaires vivant à proximité des parents de l'un des deux conjoints. Les couples commençaient à vivre avec les parents du mari ou de la femme, puis dressaient une tente à côté de la maison familiale et, finalement, avec l'aide du père ou du beau-père, ils construisaient leurs propres maisons (1969 : 35).

Hirbour a inventorié la composition de 72 « groupes » de coopération entre novembre 1967 et mai 1968. Quarante-trois de ces groupes comptaient parmi leurs membres des hommes mariés vivant avec un ou avec les deux parents ou beaux-parents. De ces relations dyadiques composant ces groupes de coopération, 138 étaient primaires consanguines (père/fils ou frère), 84 étaient des relations primaires d'alliance (beau-père/gendre ou beau-frère), 20 étaient consanguines éloignées et 14 étaient d'alliance éloignée (Hirbour 1969 : 53-54).

Les données de Hirbour sur la résidence postmatrimoniale et la formation de groupes de coopération laissent entrevoir une organisation de coopération entre générations qui, étant sans aucun doute patricentrique, insiste sur les liens d'alliance avec la parenté de la femme. Ceci peut prendre provisoirement la forme d'une résidence uxorilocale : « Le nouvel époux doit résider chez

son beau-père la première année de son mariage. Il retournera ensuite chez son père avec son épouse. » (1969 : 44) Bechmann-Khera (1961 : 23) ajoute que le couple peut rester avec la famille de la femme jusqu'à la naissance du premier enfant pour ensuite rejoindre la famille du mari.

Les vieux d'aujourd'hui au lac Barrière disent qu'il est utile pour un jeune couple de « faire des allées et venues » entre les deux familles liées par le mariage. « Ainsi, tu connais les manières et les territoires des deux familles. » (ET, LR) Nous avons mentionné plus tôt que de telles visites amicales renforcent aussi les relations entre les deux familles avec la possibilité de créer des mariages subséquents. Les relations d'alliance ont donc permis d'accéder à d'autres ressources, de diversifier ses connaissances et ses habiletés et éventuellement de ramifier son réseau de parenté. Aujourd'hui elles facilitent l'accès au logement, au revenu et aux biens de consommation.

L'alliance peut amener un attachement permanent à la famille de la femme ou à son territoire. Hirbour a noté que des 16 mariages endogames de la bande, 11 ont adopté la résidence virilocale et cinq la résidence uxorilocale. Des 21 mariages exogames, 11 furent de résidence virilocale et 10 de résidence uxorilocale. Quarante ans auparavant, les récits de Davidson sur la transmission de lignes de piégeage ont montré que sur 42 transferts, six étaient de beaux-pères à gendres ou l'inverse (1929 : 90-95; Cooper 1942 : 10). La co-résidence et la coopération avec les alliés les plus proches ont constitué une solution de rechange valable à l'idéal patricentrique de la succession père-fils.

Bechmann-Khera n'a pas mené un recensement systématique des maisonnées au lac Rapide, et ses données sur la formation des groupes de coopération sont organisées en fonction de l'exploitation des lignes de piégeage et s'y limitent en grande part. Toutefois, ses données de type anecdotique montrent un modèle similaire. La plupart des enfants mariés vivaient au village d'été avec ou près de parents ou beaux-parents plus âgés. Ses récits concernant les lignes de piégeage comprennent dix-neuf arrangements différents pour la période 1963-1964. Dans cinq cas, les hommes piégeaient seuls ou avec des enfants non mariés. Dans deux cas, les hommes piégeaient avec des partenaires non apparentés. Dans cinq cas, les hommes piégeaient avec un ou plusieurs de leurs fils mariés. Dans deux cas, des frères piégeaient ensemble. Dans un cas, un homme piégeait avec son frère et son fils marié. Dans un autre cas, un grand-père de secondes nocces piégeait avec ses petits-fils par alliance, mariés ou non. Dans deux cas, les hommes piégeaient avec leurs mères. Seulement un homme piégeait avec son gendre, mais quatre des vingt-neuf lignes de piégeage

enregistrées dans la communauté avaient été transmises par alliance dans un passé récent (Bechmann-Khera 1964 : 84-90). Les hommes pouvaient changer leurs arrangements de piégeage d'une saison à l'autre ou, comme l'a rapporté Hirbour pour le Grand lac Victoria, joindre des groupes de résidence et de coopération saisonnière dans des fermes de fourrure aux États-Unis.

Les données d'ensemble sur l'exploitation actuelle du lac Barrière ne sont pas encore disponibles, mais la constitution des maisonnées montre à la fois un changement et une continuité par rapport au passé. En 1992, nous avons recueilli de l'information sur 68 maisonnées : 39 étaient construites à partir d'un seul couple, *nîbâwîwin* ou *wîdigemâdowin*, bien que trois d'entre elles incluaient la progéniture d'enfants non mariés, consanguins ou enfants par alliance; 19 autres étaient formées autour de deux unions maritales ou plus : un couple âgé avec des enfants ou des petits-enfants, dont au moins un avait un compagnon reconnu et résidant avec lui au moins de façon intermittente. Dans 11 de ces maisonnées fondées sur les unions maritales, le compagnon ou le conjoint venait d'une autre communauté. Sur les 68 maisonnées, dans trois cas, des veufs ou des veuves vivaient au moins par intermittence avec des petits-enfants non mariés. Dans deux autres cas, des veuves vivaient au moins par intermittence avec un petit-enfant marié. Dans trois cas encore, (deux veufs et un jeune homme), les individus vivaient seuls. Dans un autre cas, deux frères ou sœurs non mariés partageaient par intermittence la maison d'un père qui habitait ailleurs. Dans un dernier cas, deux frères ou sœurs mariés partageaient par intermittence une maison. Des 25 jeunes couples vivant avec la parenté, 10 vivaient avec la parenté de l'homme et 15 avec celle de la femme.

La construction de nouveaux logements dans la communauté n'a pas préservé le modèle de regroupement par parenté et elle n'a pas suivi la demande. Le logement est maintenant la ressource la plus rare de la réserve. C'est pourquoi les liens de parenté sont utilisés dans la succession des occupants : des parents ont donné leurs maisons aux enfants et ont déménagé ailleurs, dans les bois ou chez d'autres membres de la parenté. Les occupants changent souvent : les gens et en particulier les jeunes se déplacent beaucoup, dans la forêt, vers d'autres maisonnées ou d'autres communautés où ils ont de la parenté ou des alliés, et même jusqu'à Maniwaki où certaines familles possèdent maintenant des appartements. Mais la plupart des couples qui ont aujourd'hui leurs propres maisons ont vécu un certain temps avec les parents ou beaux-parents dans les bois ou à la réserve. Un jeune couple qui vit aujourd'hui avec de la parenté plus âgée espère, s'il reste uni (mais le *wîdigemâdowin* est souvent instable), avoir un jour sa propre maison.

Ceci est clairement l'expression contemporaine du cycle de développement des résidences tel qu'observé par Hirbour en 1967-1968 au Grand lac Victoria. Les observations de Hirbour s'appliquent également sous deux autres rapports, mais avec certaines nuances aujourd'hui. Premièrement, l'acquisition d'une résidence individuelle dans le village ne signifie pas la fin de la coopération économique : les jeunes et les plus vieux vont ensemble dans les bois, et les ressources qu'on y trouve (en particulier la viande d'orignal et le poisson) sont régulièrement distribuées entre les maisonnées étroitement liées. Lors de ces distributions, nourrir « les vieux » constitue toujours une obligation morale. Deuxièmement, partager une résidence commune n'implique pas une incorporation complète. Ainsi, Hirbour a constaté que tous ne mangeaient pas à la même table au Grand lac Victoria :

... l'unité de commensalité n'est pas la famille bilatérale étendue, mais la famille nucléaire. En effet, chaque unité possède ses provisions et sa vaisselle. On ne mange pas nécessairement aux mêmes heures ni les mêmes choses...[mais]...il y a cependant un four commun. (Hirbour 1969 : 35)

Les informateurs de Bechmann-Khera (1962 : 7) ont indiqué une séparation semblable des biens et des repas de la maisonnée quand les couples partageaient le même four et la même cabane. Bien que cette pratique soit encore répandue au lac Rapide et dans les bois, elle varie maintenant de plus en plus. Le fait de ne plus manger ensemble correspond à un mouvement vers une autonomie économique à l'intérieur d'un groupe de coopération apparenté. Il faut se rappeler qu'avant le mariage les jeunes recevaient autrefois leur propre vaisselle et on leur disait : « Maintenant tu peux fonder une famille, tu peux remplir ta propre assiette de nourriture. » Ainsi le mariage se développe selon un processus de changement qui va de la dépendance vers l'autonomie suffisante et à travers lequel les plus âgés et les plus jeunes ajustent leurs relations les uns vis-à-vis des autres, sans jamais – idéalement – les rompre complètement.

Cet ajustement n'a pas toujours été facile. Les principaux informateurs de Bechmann-Khera ont rappelé qu'après leur mariage en 1925, ils ont habité avec les parents du mari mais se sont querellés quand l'homme le plus âgé s'est mis à garder pour lui la plupart des bénéfices de leur vente commune de fourrures et leur a refusé l'accès au canot. Le jeune couple est parti et a passé l'hiver suivant dans une autre famille pendant que les aînés trouvaient un autre associé, et « alors nous nous sommes rendus compte qu'ils n'étaient pas seuls, dit le jeune couple, et que nous pouvions aller de notre côté. » Ils ont alors acquis leur propre canot, mais au rendez-vous de Noël, l'homme le plus âgé s'est emparé du canot : « Il

était [si] furieux. » Au printemps, le jeune couple est retourné à Barrière et « s'est installé à nouveau avec [les] parents comme si rien ne s'était passé. L'homme le plus âgé n'a rien dit lui non plus... [mais] dorénavant [le jeune homme] allait vendre ses fourrures lui-même. » Par la suite, ils ont passé quelques hivers, mais pas tous, avec le vieux couple, et chaque couple se trouvait d'autres associés au besoin (Bechmann-Khera 1962 : 8-9).

Aujourd'hui, à la réserve, les sources de revenu provenant des paiements de transfert et l'accès à la technologie extérieure et aux biens de consommation qu'ils permettent ont commencé à éroder l'interdépendance entre les sexes et les générations. Maintenant les jeunes s'accouplent, tant dans le *widigemâdowin* que le *nîbâwîwin*, de leur propre chef et se séparent librement. Cette nouvelle autonomie a été atteinte toutefois au prix d'une dépendance accrue de l'économie extérieure. Les aînés voient cet état de choses d'un mauvais œil :

J'ai été forcée d'épouser un homme que je ne connaissais pas. Je ne l'ai pas aimé durant environ deux ans... puis nous avons appris à nous connaître. Il avait l'habitude d'aller chasser, de rapporter de la nourriture : ça lui prenait toute une journée. Quand il revenait à la maison, je lavais ses vêtements souillés, je les mettais à sécher avec ses mocassins sales. Nous avons vécu avec ma mère et mon beau-père pendant six ans avant d'aller de notre côté... Maintenant si vous demeurez dans le village, vous n'avez plus besoin d'homme qui part à la chasse dans la forêt; il suffit d'aller à Maniwaki acheter de la nourriture. [Ainsi] les femmes ne font rien... On n'a plus besoin d'un homme. (ET)

LE RITUEL DU MARIAGE ALGONQUIN

Le « mariage dans les bois » a eu lieu à « Kôkomville » (« le village de grand-maman ») au lac Nanouatan, à vingt-cinq milles en auto à partir du lac Rapide. « Kôkomville » est aujourd'hui un groupe de neuf cabanes construites par les descendants d'Hélène (Lena) Nottaway (79 ans). En 1988, ces cabanes ont été dressées dans deux directions à partir de la cabane de Kôkom Lena; d'un côté, c'était les enfants et petits-enfants de son premier mariage, les Jérôme et les Wawatie; de l'autre, les enfants Nottaway d'un second mariage.

L'artisanat traditionnel algonquin possède en Kôkom Lena et en sa fille aînée Irène Jérôme deux de ses plus habiles représentantes. Irène et ses enfants sont aussi des sympathisants actifs du renouveau culturel algonquin. Quand son plus jeune fils, Joseph Wawatie fils, s'est lié à Marie Angèle Papatie de Lac-Simon, leur mariage fut l'occasion d'encourager le renouveau de l'artisanat et le retour des leurs dans les bois.

À cette fin, la famille a conçu une cérémonie de mariage qui combinait les coutumes algonquines et la messe nuptiale catholique. Ils ont aussi aménagé dans une hutte d'écorce un étalage élaboré d'objets de culture matérielle traditionnelle et de bijoux de mariage et ont planifié pour la journée des événements qui pouvaient être à la fois instructifs et divertissants pour leurs invités. Kôkomville est devenue la scène d'une sorte de théâtre comprenant des oppositions dramatiques et souvent amusantes entre *anicinâbe* (Indien) et *wâbickîwe* (Blanc), entre « forêt » et « village », entre autonomie et dépendance, entre compétence et maladresse, entre passé et présent.

La famille a perpétué la tradition d'un ancien rituel de mariage préservé par les vieux du lac Barrière. Quelques aspects rappellent une influence ou une réinterprétation post-oblate, mais les aînés la considèrent dans son ensemble comme une très vieille tradition. La messe catholique s'y est greffée sans la remplacer directement ou complètement.

LES MARIAGES TRADITIONNELS

Les mariages se déroulaient quand la bande se rassemblait à son lieu de rendez-vous d'été. Une fiancée d'une autre bande était amenée au lieu de rendez-vous de la bande de son mari. Les organisateurs du mariage choisissait deux témoins adultes, un homme marié (*opigonickâgewînîni*) et une femme mariée (*opigonickâgekwe*). « Cela veut dire 'ils les suivent, ils les aident'. » (ET/LR) Les témoins accompagnaient le couple jusqu'à une île où ils campaient pour la nuit. Les fiancés devaient construire leur propre abri et acquérir leur nourriture : « Lorsqu'ils partent, ils n'ont rien (sinon une hache). Il doit construire son abri, trouver de la nourriture et ainsi prouver qu'il pourra faire cela durant toute sa vie. » (LN) Chaque témoin faisait aussi un sermon (*kâkîkwewin*) sur la responsabilité dans le mariage, l'homme au fiancé et la femme à la fiancée.

La communauté se regroupait pour voir le couple et les témoins partir vers l'île et se regroupait à nouveau pour saluer leur retour le jour suivant.

Lorsqu'ils sont revenus, les gens ont demandé au témoin : « Lui as-tu dit ceci et cela? » Sinon, on lui rappelait sa responsabilité concernant tel ou tel avis... Le chef (*ogîma*) donna ses conseils aux nouveaux mariés, puis aux témoins, il leur dit ce qu'ils auraient dû dire et enseigner au jeune couple. Puis la communauté tout entière donna son avis sur tous les sujets qui auraient pu être oubliés. (LN, JW)

On se souvient encore de certains sermons *kâkîkwewin* concernant l'harmonie au foyer soutenue par une

responsabilité mutuelle. On disait au marié, par exemple : « Tu dois traiter ta femme d'égal à égal... si ta femme est enceinte, tu devras l'aider, tu devras porter les charges trop lourdes durant ce temps. » À la mariée on disait : « Maintenant ta place est avec ton mari, tu dois l'aider. Tu dois écouter sa mère [car] elle est maintenant ta maîtresse. » On disait aux deux : « Vous devez maintenant vous entendre tous les deux. »

Selon une version de cette tradition, « les gens jouaient du tambour et chantaient des chants indiens » pendant que le chef leur prêchait. « Même après l'arrivée des prêtres, les gens continuaient à chanter pendant que l'officiant les mariait. Ils avaient leur propre façon de chanter, des chants de culte indiens. » (ET) On attachait les poignets avec des courroies en cuir, liant le couple à ses témoins, puis, plus tard, on les libérait ou on liait les fiancés l'un à l'autre, comme on l'a raconté à McPherson (s.d. : 100) en Abitibi.

La communauté entière fournissait de la nourriture pour le festin (*magocewin*) qui suivait le sermon, « pour que le couple ait une bonne vie et que leurs enfants soient en bonne santé » (ET). « La fête est comme une bénédiction. [En rapportant de la nourriture de la forêt], vous apportez [l'esprit de] l'animal qui bénit le mariage. » (JW) Un vaste choix d'animaux présentés au festin était de bonne augure. Les hommes étaient servis avant les femmes. Des paniers en écorce de bouleau étaient mis de côté pour les offrandes de tabac et de nourriture provenant de l'assiette de chacun et destinées aux esprits, le bienfaisant « grand-père » (*micomic*) et le dangereux *mad-jjoc*, une entité spirituelle malveillante.

Après le festin, les familles les plus proches donnaient au couple des cadeaux pratiques (*abâdikwewan*) : une couverture en peaux de lièvre, un canot, une batterie de cuisine et un fusil. On reconnaissait ainsi leur compétence à contribuer à la maisonnée et à la production de la communauté. Puis les gens dansaient, souvent toute la nuit. Les vieilles danses sociales, qu'on se rappelle encore vaguement aujourd'hui, ont été remplacées à la fin de la période de la traite des fourrures par des branles écossais, des sets carrés, et une variante de sets carrés appelée « danse de pas » (*step-dance*), appris aux postes de la Hudson's Bay et aux camps d'exploitation forestière.

CHANGEMENTS DANS LE RITUEL DU MARIAGE

Avec le temps, de nouvelles formes ont été incorporées. Auparavant des vêtements neufs en cuir étaient fabriqués pour la fiancée et le fiancé, par leur famille respective (ET). Au début de ce siècle, les fiancés portaient des vêtements achetés au magasin tandis que les fiancées faisaient leur propre robe garnie de rubans.

Les mariées portaient des châles en signe de changement de statut : « Le châle est le voile. » (LN) En 1961, les voiles étaient improvisés à partir de rideaux ou d'un autre tissu léger.

Bechmann-Khera (1962 : 102; 1964 : 15-17) a observé des nouveautés, dont des ornements de mariage différents ainsi que l'introduction des bagues et le défilé des voitures après le mariage. La nuit sur l'île avait depuis longtemps été abandonnée. Le chef et d'autres gens âgés faisaient toujours des sermons, mais à présent ils pouvaient dire : « Ne laissez pas des parents se mêler de vos affaires. » Une queue se formait après la cérémonie et les invités donnaient de l'argent en cadeau alors qu'ils seraient la main de la mariée et du marié. Au lieu d'une fête donnée par la communauté, les deux familles offraient « une partie de thé » en l'honneur de leurs invités. Si le couple venait de deux bandes différentes, le mariage se déroulait le plus souvent dans la communauté de la fiancée.

La robe de mariage et la présence d'escortes reflètent maintenant les mariages des Blancs; la remise des cadeaux, de même, est élaborée. Lors de certaines fêtes organisées avant le mariage, on peut parfois initier amicalement les fiancés avec des œufs pourris et du lait sûr. L'ensemble changeant des coutumes du présent et des traditions du passé qui ont inspiré Joseph, Marie Angèle et leurs familles pour leur mariage, était donc d'origine éclectique et plein de significations diverses. Nous allons voir plus loin qu'on a pu aussi avoir recours à une tradition algonquienne encore plus ancienne : l'art de la tente tremblante.

LE « MARIAGE DANS LES BOIS »

Comme démonstration et instruction culturelle, le mariage de Joseph Wawatie fils et Angèle Papatie était destiné à un large auditoire. Des annonces circulaient dans les communautés de la rivière Désert (Maniwaki), de Grand-Lac-Victoria et de Lac-Simon, par les réseaux de parenté et d'amitié, et elles étaient même affichées dans les endroits publics. Les gens des autres communautés étaient invités à camper. Le matin du mariage, un village de tentes s'étendait sur la longueur de Kôkomville. Au moins trois cents personnes furent présentes à un moment ou à un autre le jour du mariage.

MISE EN PLACE

Au pied de ce village de tentes et de cabanes, on érigea une grande hutte en forme de tipi (*pikogân*) ayant à peu près quinze pieds de haut et dix pieds de diamètre, et couverte de couches d'écorce de bouleau

qui se chevauchaient. Cette hutte était peinte de symboles d'animaux faits par le frère du fiancé, Jacob Wawatie, et représentant l'ours, l'esturgeon, l'aigle (chacun étant le chef de son domaine respectif de la vie animale) et le castor. En dessous il y avait un panneau représentant l'environnement, avec des montagnes vertes et un soleil levant jaunâtre, dominant des bandes d'eau bleue. Encore plus bas, il y avait des pistes d'oiseaux et d'animaux destinées à un exercice d'identification. Un crâne d'ours peint, flanqué de plumes d'aigle, était suspendu au-dessus de la porte.

Les objets à utiliser durant le mariage étaient bien en vue : un petit canot en écorce de bois, des plumes d'aigle suspendues pour l'autel, deux coussins en peau de huard, deux paniers en écorce pour les offrandes, un arc et un étui à flèches en écorce, un hochet fait avec un péricarde d'original, un tambour double avec des timbres faits d'articulations d'ours. La hutte était remplie aussi avec du mobilier domestique traditionnel, des vêtements, des matériaux et de l'équipement : « ... tout ce dont une famille avait besoin pour survivre, autrefois. » (IJ) Les matériaux et les outils étaient étalés avec des produits finis : des raquettes avec des cadres, de la babiche et des aiguilles et des étalons à filets. Tout un équipement de trappeur, un bâton courbé pour explorer les tunnels de castor, des piquets et des séchoirs, était suspendu près des fourrures. Il y avait des appelants en écorce de bouleau pour l'original et des paniers de diverses formes, également en écorce. Sur une étagère près de la porte de la hutte il y avait des plantes médicinales communes et du « thé indien ».

Ces objets sont faits ou utilisés régulièrement par les gens du lac Barrière, mais parmi les objets exhibés, d'autres – tels que les couvertures en peaux de lièvre – le sont rarement aujourd'hui. Certains autres objets, par contre, avaient été reconstruits, en guise de modèles instructifs, selon les traditions orales et à partir de souvenirs anciens : « Ainsi les gens vont voir ce que nous utilisions avant l'arrivée des Blancs. » (IJ). Il y avait ainsi un grattoir en os d'original, un nettoyeur à peigne en queue de porc-épic, de la colle d'intestins d'esturgeon, un contenant pour transporter le feu, fait avec un nœud d'arbre et des champignons, et un « vieil ensemble à coudre » composé d'une alène en bec de huard, d'une aiguille faite avec un pénis de martre et de fil fait avec des « muscles ».

Par ailleurs, dans la hutte, il y avait d'autres objets représentant les échanges culturels entre les Amérindiens actuels. Un panier mohawk en vannerie (obtenu par échange à Trois-Rivières) contenait les bagues du mariage, et un porte-bébé était drapé d'un châle brodé, offert en cadeau par des visiteurs tarahumaras du Mexique.

En face de la hutte en écorce se trouvait un foyer

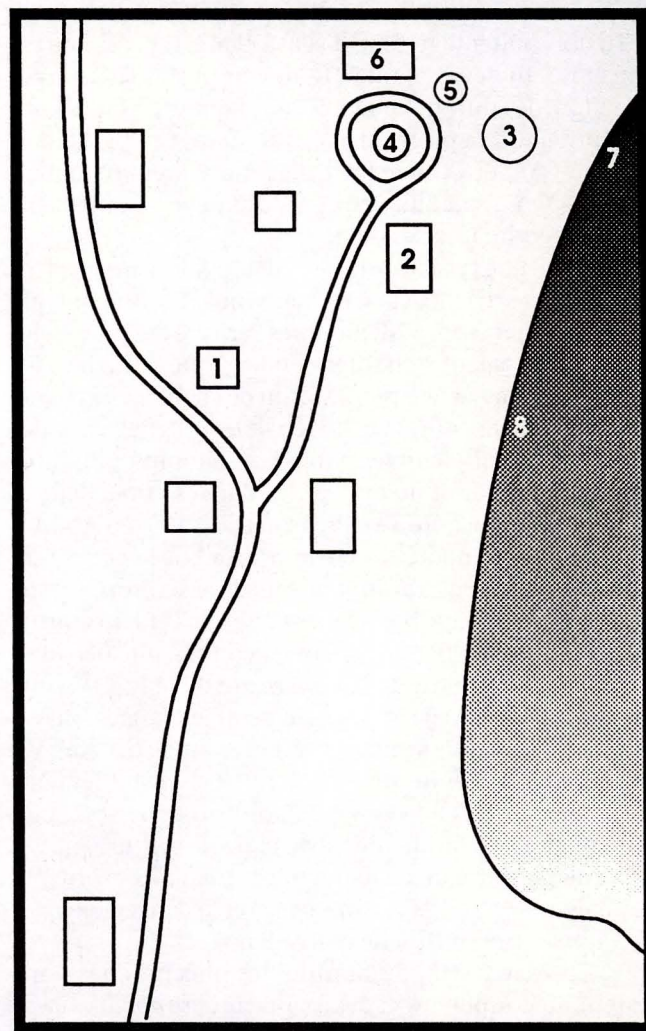


Figure 3 « Kôkomville » en 1988 : Schéma de l'emplacement du mariage

1. Cabane de Lena Nottaway 2. Cabane d'Irène Jérôme 3. Hutte en écorce
4. Foyer pour cuisiner 5. Tente à suer 6. Scène 7. Débarcadère éloigné
8. Débarcadère principal, le plus rapproché.

constitué par un cercle de pierres, utilisé pour cuisiner et pour chauffer les pierres pour une petite tente à suer installée non loin de là. Joseph et ses frères avaient utilisé la tente à suer la veille du mariage pour un nettoyage spirituel. Traditionnellement, les Algonquins brûlaient dans la tente à suer du foie de brochet séché et réduit en poudre pour provoquer des visions, mais ce ne fut pas le cas en cette occasion.

Une piste de danse abritée par une toile était dressée près de la tente à suer. De là, un sentier conduisait au débarcadère de canots le plus éloigné. Le débarcadère principal, situé près des cabanes, a été utilisé pour les courses de canots après le mariage (fig. 3).

LES PRÉPARATIFS

À mesure que les campeurs arrivaient, ils participaient aux préparatifs du mariage sous la direction d'Irène. On prépara la nourriture dans chaque camp ayant une cuisinière et on l'apporta à la cabane d'Irène le matin. On fuma des côtes d'orignal au-dessus du feu et on installa de grandes marmites dans le sable chaud pour cuire les haricots. Des visiteuses se joignirent aux membres de la famille pour les préparatifs de dernière minute; elles attachèrent des plumes d'aigle avec du ruban en guise de décoration, et firent les dernières retouches aux vêtements de mariage. On donna aux enfants des tâches et des courses à faire entre les camps.

Le couple passa la nuit d'avant le mariage dans la hutte en écorce. Comme le faisaient les aînés, *Kôkom* Lena s'y rendit tôt le matin pour les réveiller : « *Wanickan !* » Alors ils sortirent en habits de travail et participèrent aux préparatifs.

Comme l'heure de la cérémonie approchait, Joseph, Marie Angèle et leurs témoins s'habillèrent avec soin et retressèrent leurs cheveux. Le témoin de Joseph, Jacob Wawatie, était le plus vieux de ses frères mariés, et celui de Marie Angèle était sa sœur aînée mariée, Mani Papatisse, la femme du chef de Grand-Lac-Victoria à cette époque. Les femmes mirent des mocassins et des robes deux-pièces de calicot imprimé à rubans, garnies d'œilletons – robes qui sont la tenue de tous les jours de certaines femmes âgées ou d'âge moyen, mais qui aujourd'hui ne sont pas portées par les plus jeunes, sauf, parfois, à l'occasion de festivités. Les hommes mirent des mocassins et des chemises écarlates à rubans de style pow-wow, avec des pantalons achetés au magasin. Pour les fiancés, c'était le premier des deux changements de vêtements qu'ils allaient avoir à faire durant la cérémonie. Tous leurs vêtements, de même que les mocassins neufs du prêtre, avaient été fabriqués par Irène.

LA CÉRÉMONIE

Marie Angèle fut ensuite éloignée discrètement du camp et amenée à un endroit où un pont traverse le lac. Joseph et Jacob allèrent à la hutte en écorce, ils se consultèrent brièvement et se serrèrent la main. Joseph passa l'arc et l'étui en écorce au-dessus de son épaule et souleva le canot d'écorce au-dessus de sa tête. Un petit groupe d'enfants et de proches parents le suivirent au débarcadère le plus éloigné pendant que son témoin battait du tambour. Il s'éloigna en payant, le petit canot flottant très bas sur l'eau.

Joseph revint peu après avec Marie Angèle, assise à l'avant face à lui, enveloppée d'une couverture verte par-

dessus sa robe à rubans. En accostant, elle débarqua la première, tenant l'arc et la pagaie jusqu'à ce que Joseph ait échoué le canot sur la rive. D'autres personnes vinrent les accueillir et les suivirent sur le chemin du retour vers la hutte où Jacob battait du tambour en un double battement lent. Après être entré dans la hutte, le couple en est très vite ressorti pour se rendre vers les cabanes, la fiancée avec son témoin pour s'habiller pour la cérémonie du mariage. Jacob joua encore du tambour et s'adressa brièvement à la foule, expliquant ce qui allait se passer. Il se dirigea ensuite vers les cabanes pour escorter le fiancé.

Un autel avait été dressé entre la hutte en écorce et la tente à suer. Il était couvert d'une peau tannée et orné de plumes d'aigle enveloppées de rubans. Sur l'autel il y avait un calice, un missel et un petit panier en écorce sans ornement, qui contenait des hosties pour la communion, faites avec de la « farine indienne, que les Indiens utilisaient il y a longtemps », par la mère du fiancé. Un alignement de tapis suivi de peaux de castor où étaient posés les deux coussins de peau de huard menait à l'autel. Le prêtre oblat d'office, le père Edmond Brouillard, attendait près de l'autel; il portait des mocassins et une chasuble en peau d'orignal brodée. Le deuxième frère aîné du fiancé, Salomon Wawatie, jouait du tambour en un simple battement lent pendant que la procession du mariage s'avancait lentement des cabanes, suivie d'une grande foule d'invités. Le couple portait à présent des vêtements à franges en peau de cervidé, élégamment décorés de motifs floraux en perles, et de fourrure. Ils marchaient avec leurs témoins, à qui ils étaient reliés par une courroie en cuir attachée au poignet. Rendus aux tapis, les témoins délièrent les courroies et relâchèrent le couple qui s'avança vers l'autel en marchant au rythme lent du tambour, pour ensuite s'asseoir par terre, jambes croisées, sur les coussins en peau de huard. Irène, vêtue d'une tunique décorée de plumes, et de jambières, avait maintenant entre les mains le tambour, qu'elle avait pris de Salomon. Elle donna le panier contenant les bagues aux témoins qui se tenaient à l'arrière.

Kôkom Lena et une femme du lac Simon, en retrait à droite du prêtre, menaient le chant des litanies de la liturgie algonquienne. Deux tantes de Joseph se joignaient à elles de temps en temps. Quelques visiteuses, debout près de la hutte en écorce et qui avaient également leurs livres de cantiques, chantèrent durant la communion.

L'ordre du service lui-même s'écartait à peine de la cérémonie nuptiale canonique. Le prêtre a alors lu en algonquin un texte qui était un abrégé de la Liturgie de la Parole. Le couple est resté assis tout au long de la prière d'ouverture et du chant des litanies et ne s'est levé que pour l'échange de vœux. Pour ce rite, les témoins se sont avancés, tenant le panier de bagues droit, entre eux, et ont présenté les bagues pour la bénédiction. Deux ensem-

bles de bagues furent échangés, une faite de turquoise et d'argent et l'autre en perles.

Après l'échange de bagues et les prières, le prêtre procéda à la liturgie de l'Eucharistie, consacrant le vin et les hosties « indiennes », dirigeant le Notre Père et donnant la bénédiction du mariage. La mariée et le marié reçurent d'abord la communion, à leurs sièges. Les témoins communiaient ensuite, suivis des frères, des sœurs et des parents de la mariée et du marié. Douze autres personnes seulement se joignirent à eux.

Après la communion, les jeunes mariés restèrent debout pour recevoir la bénédiction finale, puis ils s'assirent à nouveau pour signer le registre de la mission et l'attestation de mariage. « Il y a longtemps, les Indiens signaient d'un X. » (IJ) Après la signature, ils s'embrasèrent et se frottèrent le nez en s'amusant.

Durant la messe, l'auditoire se trouvait éparpillé sur un périmètre allant de la hutte en écorce jusqu'au foyer. La plupart des gens se tenaient debout mais quelques

visiteuses avaient installé des chaises pliantes sur le côté. La tante de Joseph avait procuré aux aînés des places assises à côté de la pile de bois et, à un certain moment, après le début de la messe, elle avait escorté un vieux couple à un bon siège. Les jeunes enfants se déplaçaient librement mais sans bruit, pratiquement sans remontrances de la part des adultes. Le père et la belle-mère de Marie Angèle se tenaient debout sur le côté, à l'opposé d'Irène, mais n'ayant, contrairement à elle – comme le reste de l'auditoire d'ailleurs –, aucun rôle apparent dans ce rituel et ce, jusqu'à la toute fin.

Avec la signature du registre, la distance qui séparait l'auditoire et les principaux acteurs disparut. Les gens se ruèrent vers l'avant pour prendre des photos du frottement de nez. Le père de Marie Angèle, le regretté Jérôme Papatie, alla ensuite vers le couple et, dos à la foule, leur donna un bref *kâkîkwewin* à propos de leurs devoirs réciproques. Il dit à sa fille : « Voici ton mari. C'est ici que tu habites à partir de maintenant, tu es d'ici. » Les mariés

Cérémonie du mariage au lac Nanouatan, 20 août 1988.
(Photo de Michael Greenlar)



restèrent debout pour le sermon, les yeux baissés respectueusement, et se serrèrent la main à la fin.

Une queue s'est alors formée et la foule a commencé à défiler. Irène fit un discours à la foule, selon son propre *kâkîkwewin*, les avisant du rôle de la famille et des règles pour cette journée :

Je suis contente que vous soyez tous venus. Venez saluer les nouveaux mariés, mais ne leur donnez pas d'argent en leur serrant la main, car nous ne voulons pas que vous fassiez cela. Jadis nous n'avions pas d'argent, et le prêtre ne recevait pas non plus d'argent pour venir prêcher. Pourquoi en aurions-nous besoin maintenant? Les gens qui viennent de se marier n'ont pas besoin d'argent. Et pas d'alcool ici non plus. Je sais qu'il y en a eu beaucoup dernièrement, mais on n'en veut pas ici maintenant. C'est notre faute et non celle des Blancs si on a fait comme eux. Ce que nous devons faire, c'est retourner à la manière indienne et y rester. C'est ce dont nous parlons tout le temps, et nous ne pouvons jamais l'oublier [la manière indienne].

Ce *kâkîkwewin* public a été accueilli par les applaudissements de la foule. Dans la queue formée par les gens, on lançait des confettis et les gens se serraient la main, et les femmes s'embrassaient sur la joue selon la coutume. Quelques vieux infirmes restèrent à leurs sièges et d'autres invités allèrent leur serrer la main avec déférence.

LA FÊTE ET LES CADEAUX

Un festin (*magocewin*) suivit. Les femmes de la parenté du mari amenèrent les côtes d'orignal, et des marmites de haricots, venant du foyer, furent posées à côté de morceaux de viande d'orignal frite, de pâtés de viande d'ours, de bannique et d'autres plats apportés des autres camps, avec, tout au bout, les gâteaux de mariage. La plupart des gens se servirent eux-mêmes dans des assiettes en carton, mais on apporta à manger aux vieux infirmes. Les invités se sont ensuite assis en petits groupes sur le sol : une longue rangée de femmes du lac Simon et du Grand lac Victoria mangeaient en faisant face au lac et dos à la foule, et les mariés mangeaient sur leurs coussins près de l'autel.

Deux paniers en écorce furent placés sur l'autel et les invités s'approchèrent pour y mettre leur offrande de nourriture pour *micomic* et *madjioc*. Ces paniers, accompagnés de tabac, devaient être plus tard suspendus dans les bois ou laissés sur le bord du lac.

Après le festin, on ouvrit les cadeaux. Un canot en bois, présent du frère de la mariée et de sa femme, a été placé sur la piste de danse, et les cadeaux furent apportés dans de grands sacs, et déposés dans le canot. Joseph

et Marie Angèle se sont alors assis sur des peaux de castor devant le canot. Derrière eux, leurs sœurs passaient les cadeaux du canot à Jacob, qui lisait à haute voix les cartes et traduisait en algonquin, en français et en anglais, puis donnait au couple les cadeaux à déballer. Les emballages et les rubans étaient ramassés par la sœur du père de Joseph, qui attachait ensemble les choux décoratifs. Le couple était entouré d'Irène, qui battait du tambour à mesure qu'on annonçait le nom de ceux qui avaient apporté les présents, et de Mary Whiteduck, la sœur d'Irène, qui remerciait chacun et plaisantait avec son neveu.

On annonça des cadeaux provenant de trente-quatre familles ou particuliers, surtout des proches du couple, consanguins et parents par alliance. Certains cadeaux avaient une grande valeur : entre autres, le canot offert par le frère de la mariée et sa femme, et un fusil, un étui à fusil et un coffre venant du frère du marié et de sa femme. Plusieurs des cadeaux (mais pas tous) étaient destinés à la vie en forêt. D'autres invités auraient fait de petits cadeaux d'argent s'ils n'avaient pas été priés de s'abstenir de cette coutume récente.

L'annonce et le déballage des cadeaux étaient accompagnés de blagues improvisées où l'on s'amusait sur les thèmes avancés dans le *kâkîkwewin* d'Irène, mais qui furent élaborés davantage lors des divertissements qui suivirent. Mary plaisantait continuellement avec le fils de sa sœur et, quand on trouvait une enveloppe venant d'une famille de la rivière Désert et contenant un cadeau en argent, Mary l'enfouissait dans sa robe en disant : « Désolée, c'est à moi [vous n'en avez pas besoin]... Eh! attention! » quand il essayait de récupérer l'enveloppe.

Des planches à laver et des bacs galvanisés rappelaient aux mariés qu'il n'y avait ni électricité, ni eau courante dans les bois. En débarrant des cadeaux fantaisistes, Joseph disait : « Les Indiens n'utilisent pas ces choses-là », et il prétendait ne pas reconnaître ni savoir comment utiliser les pièces de certains appareils plus complexes. De même que l'étalage présenté dans la hutte en écorce montrait une reconstruction de l'inventaire « traditionnel » d'une maisonnée, de même les plaisanteries autour des cadeaux de mariage révélaient un contraste plus récent entre les biens matériels, entre les choses des « bois » et les choses de la « réserve » (ou de la « ville »). Mais c'était aussi reconnaître, tout en jouant, la dépendance technologique qui suit désormais les Amérindiens jusque dans les bois. Des balles de fusil offertes en cadeau provoquèrent un : « Je ne peux pas fabriquer mes propres balles, hein? » Et les flèches d'une arbalète moderne, enfouies dans l'étui à fusil : « Je peux toujours utiliser ça si le fusil ne marche pas! »

À la fin, les époux montèrent dans le canot, toujours sur la scène, avec les cadeaux installés entre eux,

et ils prirent les pagaies. « Vous voyez, vous vous en allez en voyage de nocces, un voyage de nocces dans les bois », dit Mary. Le marié ayant demandé de l'aide pour « pousser » le canot, celui-ci fut alors retiré de la scène ainsi que les cadeaux.

LES DIVERTISSEMENTS

Le premier d'une série de divertissements suivit alors. De style burlesque, il portait sur la commercialisation des comportements sexuels dans le monde des Blancs. Assisté de sa mère qui souffla : « Voyez à quoi ressemblent des combinaisons indiennes », Joseph s'est mis à retirer ses vêtements et à parader autour du groupe dans une parodie artistique tenant à la fois du strip-tease et de la danse de pow-wow, pendant que son frère agitait un hochet. À la fin il a annoncé : « Le show est terminé. Dix piastres, quelqu'un veut payer dix piastres ? » Alors quelqu'un a crié que c'était au tour de la mariée, mais Joseph a répliqué : « Je ne veux pas qu'on voie *ma* femme. »

Un système stéréo fut alors installé sur la scène avec un microphone. Les époux en robe et chemise à rubans, leurs témoins, les frères et sœurs et d'autres proches parents ouvrirent la danse. Le grand-père de Joseph, feu Pierre Wawatie (qui vivait à l'époque au lac Simon avec sa fille), joua du violon pour rythmer la danse, accompagné de temps en temps par un accordéon et une guitare.

Dans un set carré algonquin, six à huit couples forment un carré. Ils dansent ensemble trois fois, avec des interruptions, pour compléter un set. Personne ne « calle » la danse, mais les danseurs expérimentés, plus vieux, se tiennent souvent sur le côté pour diriger et corriger les danseurs; on considère cette confusion et la correction des pas comme faisant partie du divertissement. La « danse de pas » est une variante très appréciée de la danse carrée, où les couples, ensemble ou changeant de partenaire, progressent autour du carré.

Entre les danses, *kôkom* Lena chanta une vieille chanson algonquine sur le voyage : « Quelqu'un s'en vient avec nous, quelqu'un va avoir faim. » C'était la première de plusieurs performances improvisées au microphone. D'autres chantèrent, en algonquin et en anglais, des chansons américaines de style « country » et « western ». Un chanteur, le nez pincé, parodia la voix nasillarde de « Willy (Nelson) et Waylon (Jennings) ».

L'apparition de « Tarzan », « l'homme sauvage » par excellence dans la culture populaire des Blancs, a suivi le deuxième tour de danse. Le plus jeune frère de Joseph, Édouard Wawatie, sortit de la forêt en courant, vêtu d'un imprimé en peau de léopard. Il portait son neveu habillé en singe (« Cheetah ») et était suivi de son jeune cousin,

également vêtu en peau de léopard et personnifiant « Jane ». Ce « Tarzan » était incapable de parler et se comportait comme un singe plus que comme un homme. Il grimpa à un arbre, se balançant suspendu par les genoux, puis il porta sa mère sur ses épaules et, enfin, sauta dans les bras d'un invité sous les applaudissements et les rires ravis de la foule.

Des courses de canot pour hommes et pour femmes furent ensuite annoncées. Il s'agissait d'un aller-retour partant du débarcadère principal et faisant le tour d'une petite île. Dans la course des hommes, cinq canots à deux places avec des payeurs des communautés hôte et invitée entrèrent en compétition, et la course fut gagnée par le deuxième frère aîné et le cadet du marié. Quant à Joseph et à Jacob, tous deux payeurs invétérés, ils avaient payé dans le petit canot en écorce utilisé pour aller chercher la fiancée, mais comme il était bien trop petit pour deux hommes, il coula jusqu'aux plats-bords, et pendant qu'ils pataugeaient, très loin derrière les autres, les observateurs riaient. Puis quatre canots entrèrent en compétition pour la course des femmes, qui se termina à égalité. Une fois encore, l'intérêt et les rires moqueurs des observateurs allaient surtout vers un autre canot, qui avait de la difficulté à avancer.

Une danse du lapin (*wâbôsnîmî*) fut ensuite organisée sur la scène. Le *wâbôsnîmî* est un branle écossais dans lequel les hommes et les femmes se font face en deux files. Chaque couple passe à son tour entre les files puis se sépare, et chaque partenaire revient derrière sa file pour la « chasse au lapin », l'homme chassant d'abord la femme, et (dans la seconde progression du branle) la femme chassant ensuite l'homme. Quand chaque couple finit sa « chasse », il forme une arche sous laquelle les autres passent, puis il se place à la fin. Les danseurs étaient des jeunes couples pas très habitués à cette danse. Irène et Jacob leur servaient de modèle tandis que Lena commandait ce qu'il fallait faire et apportait les corrections.

Après plusieurs chansons improvisées, un autre divertissement fut présenté. *Madjikôkom* (une vieille femme mauvaise et hargneuse) fut jouée par Mary White-duck, qui boita vers la scène avec sa jeune petite-fille. Le visage de *Madjikôkom* était noirci avec de la suie et son vêtement était déchiré. Jacob ouvrit le dialogue : « Qu'est-ce que tu as dans ton sac-à-dos ? » – « Tout ! » répondit-elle. Elle en sortit des casquettes en peaux de mouffette et de renard et, donnant celle en peau de mouffette à son « fils » Édouard Wawatie, elle dit : « Ceci est le chapeau de mon fils; l'autre est celui de mon mari ». Et elle appela à haute voix sa « fille » pour qu'elle se présente. La sœur de Joseph, Louise Pien, s'est approchée en boudant et en se plaignant : « Tu as une grande gueule ! » et *Madjikôkom* a répliqué : « C'est cette enfant [sa petite-fille] qui a fait tout ce bruit. »

Elle a alors pris une posture de vieille dame, une jambe raide et l'autre repliée vers l'intérieur, et a sorti une pipe de son sac. Son « fils » lui a tendu un briquet mais elle a dit : « Je ne sais pas [comment utiliser] cette chose [de Blanc]. » Sa « fille » lui a alors tendu des allumettes et lui a expliqué ce que c'était. *Madjikôkom* a essayé mais n'est pas parvenue à les allumer. La « fille » a alors dit au « fils » de « lui donner du feu ». Il l'a fait mais la vieille dame a saisi de nouveau les allumettes : « Laisse-moi essayer! » en réussissant finalement à allumer sa pipe. « Vous voyez bien que vous l'avez maintenant! »

Madjikôkom a ensuite chanté l'histoire d'une vieille dame abandonnée et maltraitée par sa famille : « Mon fils est un soldat... Ma fille veut se marier et me laisser [en essayant d'atteindre sa « fille » qui se débattait]... Il n'y a pas de nourriture pour moi, mes vêtements sont tout déchirés [en levant sa jupe déchirée]. Ça va, je m'en fous (*mânôtc*). Je m'en vais bientôt au ciel [en pointant vers le ciel] si personne ne me prend en pitié. » Elle termina par : « Ça suffit, je dois retourner d'où je suis venue », et elle descendit de scène en boitant.

Dans la soirée, *Tcibinam* est apparu sur scène. *Tcibinam* est un voyageur au long cours, mais c'est aussi un petit homme timide qui habite dans les bois. On doit faire appel à deux comédiens pour le personnifier. L'un d'eux, derrière un rideau, ne montre que le buste, tandis que l'autre, caché derrière le rideau, « fait danser les pieds » avec ses mains dansant dans des souliers. Tout comme la « vieille femme hargneuse », *Tcibinam* noircit son visage avec de la suie et porte de vieux vêtements. À cette occasion, le frère de Joseph, Jacob, jouait *Tcibinam*, alors que la plus jeune demi-sœur de sa mère faisait danser les pieds.

Une couverture fut suspendue de part et d'autre dans le fond de la scène. Irène, Mary Whiteduck et le second fils d'Irène, Solomon, se tenaient sur le côté avec le microphone. On avertit l'auditoire : « Ne faites aucun bruit, sinon vous allez lui faire peur... il ne viendra pas par ici s'il a peur. » *Tcibinam* est alors apparu coiffé d'un large chapeau débordant sur ses cheveux longs, dénoués, qui pendaient sur son visage. « Voyez à quoi il ressemble avec ses cheveux longs! Il veut danser. » Et *Tcibinam* dansa au son du violon, tournant la tête d'un côté et de l'autre, et les coudes sur les côtés. Il ne pouvait pas contrôler ses pieds; alors il les a saisis pour les faire arrêter et s'est en allé derrière le rideau.

Quand *Tcibinam* a réapparu, Solomon lui a posé des questions : « D'où viens-tu? » – « Je viens de loin, de très loin. J'ai fait ça [danser], il y a très longtemps. » Il répondit une fois en anglais, « yeah, yeah, yeah », et cette réponse amusante en langue étrangère a incité un auditeur à se plaindre : « *Tcibinam* n'est pas censé dire *cela* ! » Mais quand l'appareil-photo de la sœur de Marie Angèle a émis

un flash, il a été effrayé. L'appareil était un objet étranger venant du monde des Blancs.

Le dialogue a continué : « As-tu amené quelqu'un? » – « Oui, ma fille s'en vient. » *Kôkom* Lena est apparue, enveloppée d'une couverture en peaux de lièvre. *Tcibinam* demanda à sa « fille » si elle voulait danser. Elle a fait quelques pas de danse au son du violon, d'abord seule, puis avec son « fils », pour ensuite quitter la scène d'un pas lourd. Une fois de plus, *Tcibinam* ne pouvait plus arrêter ses pieds qui dansaient : « Je dois vérifier ça derrière. » Il est revenu avec le tambour du mariage et on lui a demandé : « Veux-tu que quelqu'un joue du violon? » – « Non, je veux qu'on ne joue d'aucun instrument des Blancs, j'ai ma propre [musique]. [La musique des Blancs] ne ferait que semer la confusion ». Il a appelé sa « fille » encore une fois, a joué du tambour et chanté pour elle pendant qu'elle dansait énergiquement. *Tcibinam* a crié « *pekâtc* ['ralentis!']... aimes-tu mieux cette danse? » – « Hé hé!... [oui!] » Et ils parlèrent de retourner à « la façon indienne. » – « C'est de cette façon que je vais voyager, là où est ma langue. » *Tcibinam* a dit : « Je vais arrêter de danser et retourner d'où je viens. » Les gens furent ensuite invités à lui poser des questions : « Comment fais-tu ça [avec les pieds]? » – « Je ne sais pas. » Et encore « D'où viens-tu? » – « De très loin », et il y eut beaucoup de rires.

Après ce divertissement, la danse reprit jusqu'à minuit. Jacob et son fils interprétèrent une danse du cerf qui mime un père enseignant à son fils comment dépisser, traquer et tirer. Cette danse n'avait pas été vue depuis vingt-cinq ans : « Nous n'avons pas encore vu [comment faire revivre] toutes nos vieilles danses. »

APRÈS LE MARIAGE

Dès le lendemain soir, le village de tentes fut démonté et la plupart des gens repartirent dans leurs communautés. Le couple resta dans les bois quelque temps, et depuis ils construisirent une cabane juste en dehors du village, au lac Rapide, où ils vivent maintenant.

Leurs familles entretiennent toujours des liens amicaux, principalement au lac Nanouatan, et surtout entre femmes. Marie Angèle retourna fréquemment rendre visite à son père (aujourd'hui décédé) et à son frère au lac Simon. L'été suivant, sa sœur Mani, qui avait été son témoin, passa une semaine avec Irène pour apprendre le tannage du cuir et développer d'autres aptitudes; la sœur de sa mère vint aussi rendre visite à *Kôkom* Lena, et cet automne- là elle alla à la chasse à l'original avec Lena et Irène.

LE MARIAGE DANS LES BOIS, PERFORMANCE SYMBOLIQUE

Ce « mariage dans les bois » constitue une performance symbolique complexe, significative à plus d'un niveau pour les acteurs et l'auditoire. Comme rite de passage (Van Gennep 1960; Turner 1969), son but manifeste et évident était de marquer un changement de statut pour la mariée et le marié. On voulait aussi enseigner et atteindre d'autres buts. Pour les comprendre, il faut considérer toute la gamme des événements, les intermèdes et les divertissements ludiques, aussi bien que le rituel du mariage lui-même, les uns par rapport aux autres et en rapport aux contextes plus larges de la société et de l'histoire algonquines.

Les rites de passage ont trois phases. Dans la première phase, les participants sont séparés de leur ancienne identité sociale. Dans la phase de transition, plus difficile à cerner, ils sont « entre les deux » (Turner 1969 : 95), n'occupant plus leur ancienne place dans la société mais n'assumant pas encore leur nouvelle identité sociale. Dans la phase de réinsertion ou d'aggrégation, les participants rejoignent la société dans leur nouvelle identité sociale.

Parmi ces phases, celle de la transition est la plus intéressante d'un point de vue analytique. Turner a remarqué que le rituel de transition contient des images ambiguës dans lesquelles des inversions ou renversements symboliques apparaissent. Ce rituel présente aussi de façon condensée des leçons qui sont répétées aux sujets concernés à propos de leur nouveau statut. Les rites de passage publics engagent la communauté entière dans cette « pédagogie de la transition ».

Le rituel du mariage algonquin traditionnel symbolisait : la séparation et la réinsertion du couple par rapport aux consanguins et aux alliés; leur évolution vers une autonomie compétente; la complémentarité des sexes et des générations; la réunification et la reconstruction de la communauté dispersée sur une base saisonnière.

Le rituel reconnaissait le principal intérêt qu'ont les groupes domestiques à se reproduire par les mariages qu'ils arrangent, et leur principale responsabilité à entraîner et à équiper leurs enfants pour la vie d'adulte. Il séparait aussi les nouveaux mariés de leurs familles et de leur communauté et exigeait d'eux qu'ils démontrent une compétence sociale et technique. Cette démonstration était alors confirmée par les témoins, qui prononçaient les premiers sermons d'instruction, d'homme à homme et de femme à femme. Les témoins représentaient ainsi la différenciation des rôles sexuels et le savoir accumulé par les aînés de la communauté par rapport aux plus jeunes. Les sermons étaient ensuite repris par le chef, modèle

d'exemple moral, spirituellement puissant, et par d'autres membres de la communauté, et leur droit de donner d'autres conseils venait à la fois de leur expérience personnelle et d'un intérêt commun concernant la compétence des personnes avec qui ils voudraient peut-être ou devraient coopérer. L'intérêt de la communauté était aussi exprimé dans le rituel de « réinsertion » que constituaient le festin entre commensaux et la danse.

Dans le « mariage dans les bois » du lac Nanouatan, on peut voir certains éléments de ces coutumes sélectionnés et réinterprétés. Le voyage en canot pour aller chercher la fiancée était destiné à récapituler à la fois l'ancien idéal patricentrique de la composition des groupes domestiques et le retour du couple de l'île. La preuve de la compétence était ici représentée par l'étalage élaboré et stylisé d'objets traditionnels fabriqués habilement à la main, c'est-à-dire la hutte et son contenu, auquel avait participé toute la famille de Joseph. Celle-ci servait également d'hôte et d'instructrice pour les invités.

Par ailleurs, les rôles rituels symétriques des témoins, de même que leurs relations parallèles avec le couple ont de façon égale engagé les deux familles dans l'union. La représentation de la différence sexuelle par les témoins est tout à fait évidente. Leur âge relatif, comme aînés mariés de même sexe que celui ou celle pour qui ils témoignaient, a également servi de médiation entre la solidarité consanguine des enfants d'une même famille et l'autorité de la génération aînée. Les témoins étaient donc des exemples idéaux pour leurs frères et sœurs plus jeunes.

Autrefois, le *kâkîkwewin* du chef était destiné à la communauté autant qu'au couple, mais à ce mariage, le « sermon » public était réparti entre le père de la mariée et la mère du marié, mais de façon différente. Le père de la mariée faisait face au couple, le conseillant sur les devoirs de chacun envers l'autre, et la mère du marié faisait face à l'auditoire, lui conseillant un comportement approprié, encore une fois comme hôtesse et instructrice de ses invités.

Le fait de faire face à l'auditoire s'accorde avec les changements qui ont eu lieu dans la communauté elle-même. Les mariages et autres festivités au lieu de rendez-vous permettaient autrefois l'intégration rituelle d'une communauté dispersée en groupes familiaux d'exploitation du territoire arrivant de la forêt. Dans la vie actuelle du village, ces événements (où les femmes jouent des rôles d'organisatrices de plus en plus évidents) ponctuent la vie de tous les jours et, pour les gens qui y assistent, intensifient, sans toutefois la créer, la solidarité de la communauté.

Le « mariage dans les bois » a été un renversement temporaire et partiel de l'action de s'établir, mais il était aussi différent dans son organisation par rapport à l'ancien

rendez-vous de la bande. Le village temporaire de tentes et de cabanes qui se formait autrefois dans les bois comprenait des membres de plusieurs communautés. Ses résidents étaient des convives invités ayant choisi d'assister au mariage. Le festin et la danse représentaient alors la responsabilité et la marque d'acceptation de la communauté. Les mêmes événements devenaient aujourd'hui des gestes d'hospitalité entrepris par les hôtes à l'égard des invités.

On se rappellera que la famille hôte désirait utiliser cette occasion pour défendre la cause d'un renouvellement culturel algonquin. Tel qu'eux-mêmes et les autres traditionalistes le comprennent, cela veut dire retourner vers les bois, source du sacré, et se détourner de la dépendance économique et politique pour tendre vers l'autonomie et l'auto-suffisance.

Les événements et les démonstrations matérielles de la performance peuvent être compris comme des transformations ritualisées de « la façon dont les choses sont » (dans la société du dehors et ses impacts sur les peuples autochtones) en « la façon dont les choses étaient autrefois » et, dans une certaine mesure aussi, en « la façon dont les choses peuvent être encore » et ce, depuis une conception linéaire du temps jusqu'à un temps réversible ou cyclique. Ces transformations représentent des approximations successives d'une identité algonquine, authentique et idéale : *anicinâbe* (Indien) est opposé à *wâbickîwe* (Blanc), puis est réduit à une opposition entre « comment on vit dans les bois » (la chasse et le piégeage) et « comment on vit dans la réserve » (la dépendance au travail rémunéré, l'électricité, les appareils vidéo). « Comment on vit dans les bois » est à son tour réduit à une opposition entre « comment on vit maintenant dans les bois » (les cabanes et leurs contenus, les canots d'aujourd'hui, les cuisinières) et « comment nous, Indiens, vivions jadis dans les bois, quand nous faisons les choses nous-mêmes » (la hutte en écorce et son contenu, le canot en écorce de bouleau, le foyer ouvert). Cette distillation progressive de la culture et de l'histoire algonquines était déjà bien en vue quand les invités sont arrivés à Kôkomville, et elle s'est poursuivie à travers les transformations visibles chez la mariée et le marié lorsqu'ils ont passé de leurs survêtements de sport à la chemise et à la robe à rubans, et à la peau de cervidé pour la messe du mariage.

La cérémonie du mariage représente à coup sûr la pénétration historique, dans les communautés algonquines, du catholicisme auquel beaucoup d'Algonquins du lac Barrière, mais pas tous, adhèrent aujourd'hui. Il est même possible, comme je l'ai suggéré plus tôt, que la forme du mariage « traditionnel » tel qu'on se le rappelle, avec ses témoins et ses sermons, reflète l'influence oblate. Mais les pénétrations culturelles peuvent aller dans plus d'une direction, comme nous l'avons vu par

les vêtements du prêtre, l'hostie consacrée et les paniers du festin sur l'autel. Le catholicisme algonquin coexiste avec les reliquats de la pratique rituelle traditionnelle. Les syncrétismes culturels, les ambiguïtés, la dissonance et le compromis constituent « la façon dont les choses sont ».

La reconnaissance de cette vérité éclaire les derniers événements à considérer : les divertissements qui ont suivi la cérémonie et le festin. Ces jeux et ces démonstrations théâtrales ont beaucoup amusé la foule, mais ils l'ont aussi instruite par un « commentaire métasocial » ironique (Geertz 1973) sur le texte rituel. Je veux dire par cela, en paraphrasant Geertz, que les performances sont des histoires que les Algonquins se racontent à eux-mêmes sur le fait d'être Algonquin :

Les performances nous réfléchissent dans la mesure où elles nous montrent à nous-mêmes. Elles peuvent aussi être source de réflexions en réveillant la conscience que nous avons de nous-mêmes. À la fois acteurs et auditoire, nous pouvons alors atteindre la plénitude de nos capacités humaines, et peut-être de notre désir humain de nous voir nous-mêmes et de jouir de savoir que nous savons. (Meyerhoff, in Turner 1982: 75)

Le plaisir et la connaissance sont dans l'humour. Honigsmann (1983) observe que dans les cultures nordiques l'humour réside dans l'absurdité et le paradoxe. Les gens se moquent des comportements incongrus : incompétence là où la compétence est attendue ou comportement qui transgresse les catégories sociales, naturelles ou spirituelles. « Plaisanter définit l'ambigu et évacue la peur » (1983 : 735) : cette citation pourrait expliquer les pitreries grivoises et les dialogues de plaisanteries entre les esprits et l'auditoire, qui ont surpris les premiers observateurs de la cérémonie de la tente tremblante chez les Ojibwas et les Cris (*id.*; Vecsey 1983 : 105).

La source fondamentale des divertissements du mariage est une ancienne version algonquine de ce théâtre de l'absurde sacré. Il a été sécularisé et joué lors de festivités dans le passé, et il a été réanimé pour le mariage. Depuis lors, des satires et des jeux élaborés ont été produits dans la communauté pour la fête des Rois (Épiphanie). Les personnages du folklore algonquin sont personnifiés et, comme les esprits de la tente tremblante, engagent un dialogue amusant.

Les divertissements inversent souvent les rôles sexuels et les rôles des générations : les hommes et les femmes se courent les uns après les autres dans le *wâbôsnîmî*, ou même se travestissent; les femmes revendiquent une autorité significative sur les hommes, les vieux personnifient les « enfants » des jeunes (par ex. *Tcibinam* et sa « fille ») ou se plaignent qu'ils sont négligés. De telles inversions accomplissent et peut-être exorcisent les ten-

sions sociales qui surviennent lorsque les liens d'interdépendance se relâchent. C'est donc amusant, parce que c'est incongru, mais c'est triste aussi lorsque *Madjikôkom* chante : « ... il n'y a pas de nourriture pour moi, mes vêtements sont tout déchirés... Je m'en fous. »

Un thème persiste dans ce théâtre, c'est le jeu sur le contraste culturel, parfois lié aux inversions des sexes et des générations. Les hommes « arrangés » au « salon de beauté » ou imitant « la démarche de la serveuse » en talons hauts et portant un plateau constituent les personifications féminines les plus drôles. Au mariage, le « strip-tease » de Joseph est devenu une satire et une inversion artistique des comportements sexuels du monde « blanc ».

Il est également amusant de voir les Amérindiens et les Blancs traverser la frontière de leurs domaines respectifs. Le « Tarzan » simiesque et incapable de parler ridiculise les représentations « blanches » de la forêt, et peut-être les interprétations amérindiennes de l'incompétence et de la régression des « Blancs » dans les bois. *Madjikôkom* ne sait pas comment utiliser un briquet ou des allumettes pour allumer sa pipe; *Tcibinam* est « troublé » par le violon et préfère le tambour. En surface, la blague porte sur l'incongruité de la transgression des frontières culturelles.

Il y a là une ironie plus profonde puisque l'auditoire est conscient que les Amérindiens savent utiliser aisément le violon et les allumettes (et d'autres objets empruntés). Ceci a été contrebalancé inversement et ironiquement par la course de canots où deux habiles pagayeurs furent incapables (à cause de leur taille) de mener le petit canot en écorce, emblème par excellence de la compétence et de l'auto-suffisance traditionnelles.

L'ironie était encore présente dans les cadeaux de mariage. On doit se rappeler que le développement de l'autonomie adulte, être séparé et ensemble, être capable de se nourrir soi-même, a été symbolisé par l'acquisition de ses propres ustensiles, et cela était désormais mis en évidence par l'inverse, c'est-à-dire l'étalage voyant de cadeaux achetés. Par ailleurs, la plaisanterie qui accompagnait la remise des cadeaux répétait, mais aussi renversait, le message de la hutte en écorce et du *kâkikwewin* : « Les Indiens n'utilisent pas ces choses... Les Indiens n'ont pas besoin d'argent. »

CONCLUSION

P ris dans leur ensemble comme performance unique et complexe, le rituel du mariage et ses divertissements peuvent être compris comme un commentaire sur la dépendance et l'autonomie. Ils présentent eux-mêmes deux formes, l'une cyclique et réversible, et l'autre linéaire et peut-être irréversible. Dans la relation entre les sexes et les générations qui se développe durant le cycle de vie et qui est représentée dans le mariage, la dépendance de l'enfance se transforme en l'autonomie et l'interdépendance de l'adulte, à mesure que s'acquiert la compétence dans la production. Dans la relation qui évolue entre les Amérindiens et l'économie non indienne qui a commencé depuis la traite des fourrures, les Algonquins sont devenus des consommateurs autant que – ou au lieu – des producteurs. La compétence dans les nouvelles technologies a abouti à une dépendance accrue qu'ils reconnaissent et déplorent et à laquelle ils résistent.

Le mariage a été décrit plus tôt comme un rite de passage dans lequel les participants passent par une phase de transition ou un seuil. Le moment du rituel du seuil est ambigu et instructif. Les communautés autochtones sont aujourd'hui à la limite du seuil de l'histoire « entre les deux » (Turner 1969 : 95) mondes culturels. Dans ce « mariage dans les bois », les Algonquins ont réfléchi sur leur condition passée et présente. Comme dans l'ancienne « tente tremblante », ils ont aussi envisagé le savoir traditionnel comme pouvoir pour prédire et diriger leur futur.

NOTES

¹ Cet article est basé sur un travail ethnographique sur les Algonquins du lac Barrière et est supporté en partie par le BOCES Geneseo (N.Y.) Migrant Center (avec des fonds donnés par le New York State Council for the Arts), et par le Service canadien d'ethnologie du Musée canadien des civilisations. Le Conseil de bande du lac Barrière m'a accordé la permission de travailler dans la communauté.

² Les entrevues sur lesquelles est basé en partie cet article ont été menées soit en anglais, soit en algonquin avec l'aide de traducteurs très compétents, qui ont su compléter les connaissances limitées de l'auteure dans la langue algonquine. Les termes algonquins et leur traduction représentent les usages de la communauté contemporaine tels que fournis par les participants algonquins au moment des événements décrits ou après; les longues citations sont des transcriptions mot à mot de traductions plutôt libres. Lemoine (1909) décrit le *witiken-diwin* comme une « union par contrat naturel ». Le lexique de McGregor, de la rivière Désert (s.d. : 435) décrit ce terme comme un « mariage avant l'arrivée des missionnaires... accouplement pour la vie »; le verbe *widabindiwig* veut dire « rester ensemble; cohabiter ».

³ Les documents des postes de la Hudson's Bay Company sont archivés par numéros uniques pour chaque poste de commerce. Quand le poste de Cabonga a été déplacé au lac Barrière, ses dos-

siers ont gardé le même numéro (B/96). Il ne reste que des dossiers partiels pour Cabonga/Barrière. Ils comprennent des journaux annuels (B/96/a/) et des livres de comptabilité (B/96/d/).

⁴ Les termes « village » et « réserve » sont utilisés tout au long de cet article dans le sens de « communauté sédentaire » plutôt que comme « entité constituée légalement ». Les terres sur lesquelles les Algonquins sont installés au Grand lac Victoria, au lac Simon et au lac Rapide ont des statuts légaux qui varient.

⁵ Les âges aux premiers mariages et le « champ du mariage minimum » pour 1871 ont été reconstruits à partir des choix de mariage connus. Les sources incluent : le recensement de 1871 pour le District de Pontiac Nord (Territoires non organisés) D/92, Schedule 1 (PAC C- 10025); les archives du poste de la Hudson's Bay Company pour le Grand lac Victoria (HBCA B/82), et Cabonga (B/96); les dossiers de la mission oblate sur les naissances, les mariages et les décès, préservés au lac Rapide, à Maniwaki, à Weymontachie, au lac Simon et à Amos; et les traditions orales.

⁶ Une analyse quantitative détaillée de la sélection des conjoints est en cours. Elle concerne le réseau de sélection des conjoints à des moments critiques dans le temps : 1843, quand la première mission oblate est arrivée à Barrière; 1871, juste avant que le poste de Cabonga ait été déplacé à Barrière; 1900; 1929, quand les effets de l'inondation créée par le réservoir de Cabonga ont été ressentis à Barrière; 1962, quand la communauté s'est installée à la réserve; et le présent.

REMERCIEMENTS

Je suis grandement redevable envers Hélène (Lena) Nottaway, Irène Jérôme, Jacob Wawatie, Joseph Wawatie fils, Marie Angèle Papatie et leurs familles, pour leur amitié et leur hospitalité, de même qu'à d'autres aînés de la communauté, en particulier Louise Ratt, Émilie Thomas et Jim Jérôme grâce auxquels j'ai beaucoup appris. Le « mariage dans les bois » a été filmé sur vidéocassette par Jean Baptiste Wawatie, le frère du père du marié. Je remercie cordialement M. Wawatie et Irène Jérôme, qui m'ont donné accès à la vidéocassette en vue de la reconstitution de la performance. Je remercie également M. Daniel Clément, du Service canadien d'ethnologie du Musée canadien des civilisations, qui a lu avec soin des versions préliminaires de cet article et m'a aidée et conseillée généreusement durant ma recherche. Michael Greenlar, photographe professionnel de Syracuse, dans l'État de New York, qui est un ami de la famille Jérôme-Wawatie, m'a gracieusement permis d'inclure dans l'article une de ses photographies.

DOCUMENTS D'ARCHIVES

HBCA : *Hudson's Bay Company Archives, Manitoba Provincial Archives, Winnipeg. Post Journals and Account Books, Trout Lake (Temiskaming), Grand Lac, Cabonga/Barrière, Nescutia.*

PAC : *Public Archives of Canada, Ottawa. Microfilmed Census Records 1871 North Pontiac (Unorganized Territories) C-10025 D92 02.*

RMIM : *Registre du Missionnaire Itinérant de la Région de Maniwaki, 1843-1864. Église de l'Assomption, Maniwaki.*

OUVRAGES CITÉS

BECHMANN-KHERA, Sigrid, 1961-1964 : *Field Reports, Lac Barrière Indians*. Canadian Ethnology Service, Canadian Museum of Civilization, Hull.

BRODY, Hugh, 1981 : *Maps and Dreams*. Douglas and McIntyre, Vancouver.

COOPER, Arch, 1942 : *Ecological Aspects of the Family Hunting Territory System of the Northeastern Algonkians*. M.A. Thesis, Anthropology, University of Chicago.

DAVIDSON, D. S., 1929 : « The family hunting territories of the Grand Lake Victoria Indians », in *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti, Rome*, pp. 69-95.

GEERTZ, Clifford, 1973 : *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.

HASSAN, F., 1973 : « Determination of the size, density and growth rate of hunting-gathering populations », in S. Polgar (éd.), *Population, Ecology and Social Evolution*, pp. 27-52. Mouton Publishers, The Hague and London.

HIRBOUR, René, 1969 : *Étude de trois niveaux d'intégration sociale d'une société de chasseurs-cueilleurs. Kitchezagik Anichenabe*. Thèse de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal.

HONIGMANN, John J., 1983 : « Expressive Aspects of Subarctic Indian Culture », in June Helm (éd.), *Handbook of North American Indians*, vol. 6. pp. 718-738. Smithsonian Institution, Washington.

JOHNSON, Frederick, 1930 : « An Algonkian Band at Lac Barrière, Province of Québec ». *Indian Notes* 7(1): 27-39.

LEMOINE, Geo., 1909 : *Dictionnaire français-algonquin*. G. Delisle, Chicoutimi.

MCGREGOR, Ernest, s.d. : *Algonquin Lexicon*. River Desert Education Authority, Maniwaki.

McPHERSON, John T., s.d. : *An Ethnological Study of the Abitibi Indians*. Canadian Ethnology Service, Canadian Museum of Civilization, Hull.

RAPPAPORT, Roy A., 1979 : *Ecology, Meaning, and Religion*. North Atlantic Books, Richmond.

ROGERS, Mary, et Edward S. ROGERS, 1980 : « Adoption of patrilineal surname system by bilateral Northern Ojibwa: mapping the learning of an alien system », in *Proceedings of the 11th Algonquian Conference*, pp. 198-230. Carleton University, Ottawa.

RUSHFORTH, Scott, 1984 : *Bear Lake Athapaskan Kinship and Task Group Formation*. Canadian Ethnology Service, Mercury Series 96, National Museum of Man, Ottawa.

SPECK, F. G., 1915 : *Family hunting territories and social life of various Algonkian bands of the Ottawa Valley*. Anthropological Series 9, Memoirs of the Canadian Geological Survey, Ottawa.

—, 1929 : « Boundaries and hunting groups of the River Desert Algonquin ». *Indian Notes* 6(2): 97-120.

TURNER, David H., et Paul Wertman, 1977 : *Shamatawwa: The Structure of Social Relations in a Northern Algonkian Band*. Canadian Ethnology Service, Mercury Series 36, National Museum of Man, Ottawa.

TURNER, Victor, 1969 : *The Ritual Process*. Aldine, Chicago.

—, 1982 : *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*. Performing Arts Journal Publications, New York.

VAN GENNEP, Arnold, 1960 : *The Rites of Passage*. Routledge and Kegan Paul, London.

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

WOBST, H., 1976 : « Boundary conditions for paleolithic social systems: a simulation approach ». *American Anthropologist* 39: 147-179.