

LE TAMBOUR D'EDMOND

Jacques Leroux

Programme de doctorat
Département d'anthropologie
Université de Montréal

On lira plus bas la version traduite du récit que Mani Michel, une Algonquine ayant passé le seuil des quatre-vingts, fit à son petit-fils Edmond, le soir du 23 octobre 1989. La bande dont Mani Michel fait partie porte le nom d'un lac situé au centre sud d'un territoire qui était encore immense au début de notre siècle. Comme elle s'est beaucoup préoccupée d'en décrire l'inexorable réduction, il importe de bien le situer dans le temps et dans l'espace.

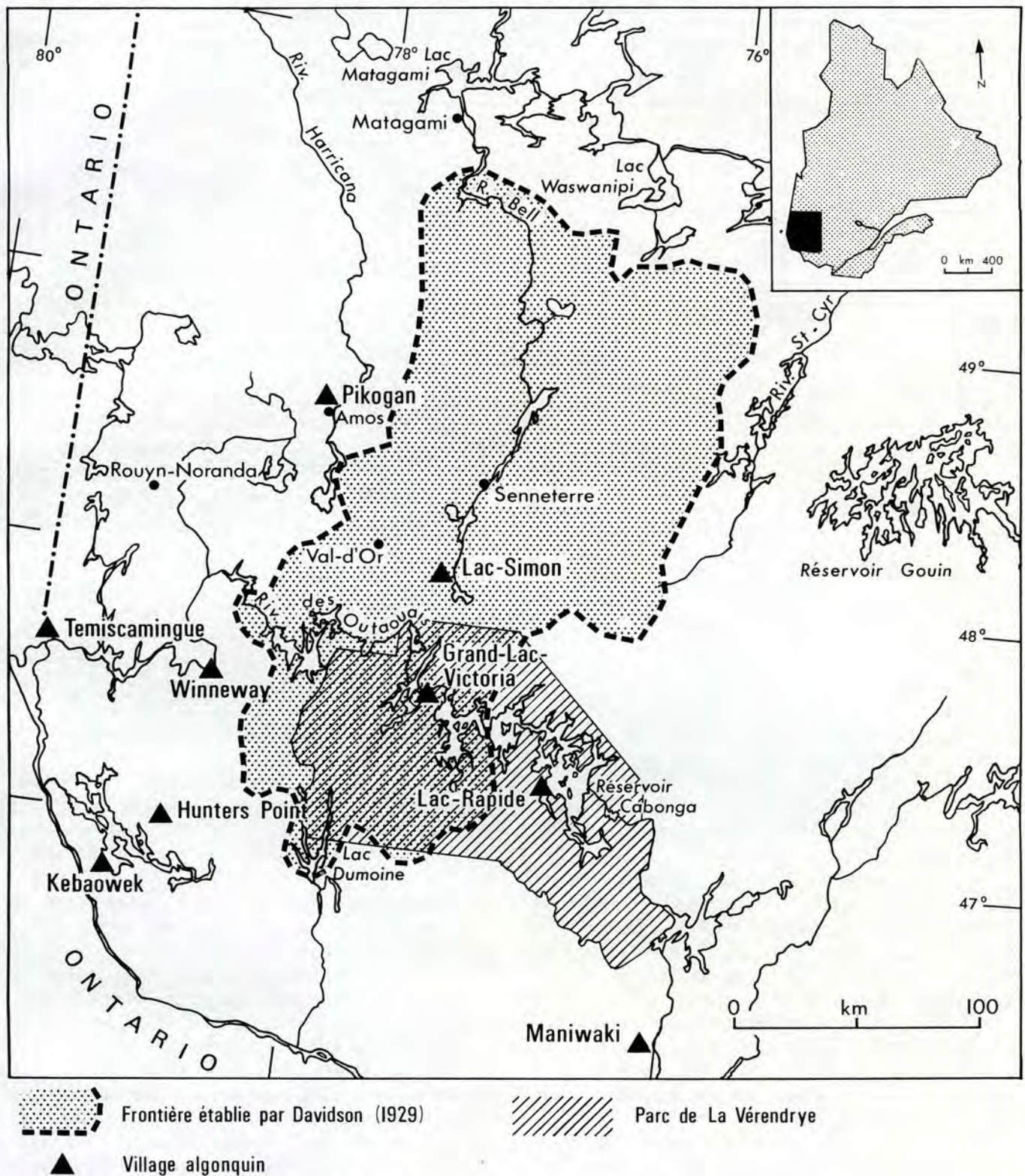
En 1929, délimitant l'étendue du territoire des Indiens du Grand lac Victoria (voir la carte), l'anthropologue S. Davidson (1929: 79) traçait au nord, le long des lacs Waswanipi et Matagami, une frontière qui se poursuivait vers le sud au bord d'une série de lacs longeant à l'ouest le parc de La Vérendrye; il délimitait ensuite la partie méridionale à partir du lac Dumoine, par une ligne sinueuse menant jusqu'au versant ouest des territoires aujourd'hui inondés par le réservoir Cabonga. La partie orientale s'étendait depuis ce réservoir jusqu'aux bordures du réservoir Gouin à l'extrémité nord-est. Aujourd'hui, il ne subsiste plus que le tiers, à peu près, des territoires que Davidson rattachait au groupe d'Indiens qui séjournaient l'été dans les environs du Grand lac Victoria.

La narratrice naquit sur le territoire de chasse de son père, en pleine forêt, quelque part où, aujourd'hui, des passants traversent une rue, des dîneurs s'attablent dans un restaurant, un dentiste s'affaire dans son bureau. Ce ne fut pas la première forêt à tomber, car Rouyn, La Sarre, Amos et de nombreux villages s'étalent aujourd'hui sur la partie septentrionale d'un territoire qui fut colonisé à partir des années 1910 (Paquin 1979: 61).

SUR LA TRADUCTION ET LE MONTAGE DES SÉQUENCES

Je vivais depuis deux semaines avec Mani Michel et Edmond Brazeau lorsqu'elle lui fit le récit que nous allons lire¹. Ce fut le tout premier d'une trentaine que j'enregistrai au cours des deux mois durant lesquels ils m'hébergèrent dans leur petite maison du lac Dozois. Deux jeunes Algonquins, Jean-Baptiste Gunn et Doris Papatie, me redirent, mot par mot, l'énoncé de la bande magnétique – que j'ai transcrite en créant ma propre phonétique. Ils firent aussi une première traduction, qu'avec leur approbation j'ai reformulée en améliorant la tournure française. J'ai révisé ensuite cette version avec Edmond Brazeau, qui a débrouillé les passages les plus difficiles à comprendre et à traduire, parfois en interrogeant la narratrice elle-même.

J'étais encore sur le terrain lorsque j'ai commencé à en faire l'analyse ou, pour mieux dire, lorsque j'ai cher-



Etendue des territoires de chasse des Algonquins du Grand lac Victoria en 1929 (d'après Davidson) et répartition des communautés algonquines du Québec en 1992.

Tableau des mythèmes

		L'ère des recommencements	L'ère des désastres	Les trois sphères	Épilogue
1	Usages du bois	Les Wemitigojik remontent le fleuve en suivant des copeaux de bois. A	Les industries forestière et hydro-électrique détruisent la terre. F	Écologie ancestrale et bois de feu. J	De la viande pourrit sur des échafauds de bois. M
2	Spoliations	Rapt de l'enfant. B	Les spoliations. G		Prise du territoire du père. N
3	Communication avec le «surnaturel»	Un vieillard fait une tente tremblante. C		Chants du vieux Wickote. K	Wickote fait une tente tremblante. O
4	Lieux et conséquences de l'usurpation	Les Indiens accueillent l'enfant sur sa terre natale. D	Les Indiens se voient piégés et dispersés sur leurs terres. H	Appels à la défense des lieux où l'on vit. L	Constat que la terre est à l'abandon. P
5	Langues et ethnicité	L'enfant agit comme interprète. E	Les enfants et l'école. I		La narratrice cède la parole à son petit-fils. Q

ché à en dégager un principe d'organisation. Il m'a d'abord paru que la chaîne syntagmatique correspondait *grosso modo* à quatre phases de réflexion (voir les colonnes *verticales* du tableau des mythèmes), distinctes par l'articulation, à chaque fois remaniée, de trois termes : les envahisseurs, les Indiens et la Terre.

La première phase (1^{re} colonne) relate l'arrivée des *Wemitigojik* (les Français)², le rapt d'un petit garçon de la nation, le retour de ceux-ci avec l'enfant transformé en interprète et leur débarquement funeste, réalisé avec l'assentiment des autochtones, qui se firent en cela, et à leur insu, les artisans de leur propre malheur.

Dès lors (2^e colonne), commence une ère de désastres du fait de l'exploitation grandissante de la terre par les envahisseurs. Repoussés et progressivement encerclés, les Indiens durent se replier sur des portions de territoire allant toujours s'amenuisant.

Sans jamais trouver de répit, ils survécurent, vaille que vaille, en se maintenant dans les régions où ils pouvaient encore déployer les principales activités du mode de production ancestral (3^e colonne).

En une sorte d'épilogue, la narratrice constate l'ampleur actuelle des désastres et, comme si elle entendait

le chant du cygne, cède la parole à son petit-fils (4^e colonne).

La chaîne syntagmatique se présente d'autre part en deux parties : la première correspond à la première phase (1^{re} col.), et la deuxième aux trois dernières phases (2^e, 3^e et 4^e col.). La première partie fait le récit d'une histoire transmise par la tradition orale. Il m'apparaît que celle-ci y prescrit les grandes lignes de l'action et l'identité des principaux protagonistes, car j'ai obtenu deux autres versions tout à fait homologues à cet égard. L'une me fut racontée par Jos Gunn (qui est, il faut le dire, le neveu de Mani Michel); l'autre est une traduction française des propos que feu Louisa Paul Moïse avait tenus quatre ans avant mon arrivée.

Les trois récits commencent par la relation des événements se déroulant depuis l'enlèvement d'un enfant par les *Wemitigojik* jusqu'à leur débarquement sanctionné par les Indiens. Le défilé de ces événements constitue un tout, conçu comme moment primordial, qui a valeur de prototype, voire même de prodrome. En effet, chaque version détermine le site d'une première lésion en ce que Québec est le lieu - toujours mentionné - d'un débarquement préfigurant une série d'usurpations qui éprouveront

duement l'écosystème et l'organisme social des Indiens. Le constat, effectué par les trois narrateurs, de promesses non tenues par les Wemigitogik, amorce ensuite la progression d'une réflexion personnelle sur l'expérience collective des Indiens qui mènera chacun d'eux à décrire telle ou telle séquelle. On a vu comment procède Mani Michel; de son côté, Louisa Paul Moïse mesure l'ampleur des bouleversements politiques à travers l'effritement de la chefferie, tandis que Jos Gunn réfléchit sur l'impact des emprunts culturels (vêtements, outils, loisirs et alcool) qui altèrent les supports de l'identité ethnique, en relevant, dans la même foulée, un amoindrissement général de la qualité de leur vie.

S'ils varient dans les grandes lignes, ces récits présentent donc une indubitable homologie sur au moins un aspect de l'organisation syntagmatique : dans tous les cas, la première phase du récit (narrant l'arrivée des Wemigitogik et leur retour avec l'enfant transformé en interprète) sert de matrice à une réflexion personnelle. Or, celle-ci présente ce fait particulier que la pensée mythique y est encore présente. Je retiendrai un critère pour circonscrire cette pensée qui, dans une de ses dimensions essentielles, a trait à la temporalité :

Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde », ou « pendant les premiers âges », en tout cas, « il y a longtemps ». Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte au passé, au présent et au futur. (Lévi-Strauss 1958: 231)

Or, bien que le récit de l'enfant enlevé à Québec mette en scène des événements qui se déroulent à une époque relativement récente, Mani Michel et les traducteurs le rangent expressément dans la même catégorie que les récits narrant des événements qui se seraient déroulés à des époques beaucoup plus lointaines, catégorie qui est celle de l'*atisokan*. Ces événements sont en effet à l'origine d'une *structure seconde*, greffée sur la première - celle des mythes cosmogoniques - mais l'altérant progressivement. C'est pourquoi j'intitule « ère des recommencements » cette phase de la réflexion : elle déploie l'avènement d'une nouvelle permanence, celle des *désastres*.

Mani Michel commence à décrire la formation de cette structure seconde en entreprenant de raconter la destruction de la terre par les industries forestière et hydroélectrique et ouvre de cette manière la seconde partie de son récit. Ce moment correspond à la séquence F, comme on peut le constater en consultant le tableau synoptique. Le découpage des rangées horizontales du tableau résulte lui-même de la reconnaissance de traits communs que j'ai repérés entre les énoncés. L'analyse

structurale nomme « mythes » ce niveau d'articulation mis en jeu par la pensée mythique. Ainsi, on constatera que le premier mythe porte sur les écologies des ethnies indienne et wemigitogik en les exprimant dans les modalités de leurs *usages respectifs du bois*; que le deuxième développe à fond une thématique des *spoliations* qu'ont eu à subir les Indiens par le rapt ou l'usurpation sur leurs terres; que le troisième évoque la *communication avec le monde « surnaturel »*; que le quatrième pose une nouvelle thématique de l'*usurpation* en marquant les *lieux* ou les *conséquences* de son déroulement; enfin, que le cinquième porte sur les relations que les Indiens ont entre eux et avec les étrangers dans une problématique des *langues parlées et écrites*.

Récit

Séquence A

Les Wemigitogik parvinrent chez les Indiens par la Grande Rivière⁸. Là, ils suivirent des copeaux de bois qu'ils voyaient, emportés par le courant. Ils parvinrent à leur village et virent un petit enfant qui se promenait au bord d'un lac.

Séquence B

Ils le kidnappèrent. Je ne sais pas exactement combien d'années ils le gardèrent; trois ans peut-être. Il était devenu grand lorsqu'il termina son apprentissage à l'école. Il y avait appris toutes sortes de choses, comme le font encore les enfants de chez nous. C'est ce qu'ils lui ont fait; ils l'ont gardé à l'école. Les Indiens avaient perdu un de leurs enfants, un petit garçon.

Séquence C

Peu après la découverte de la disparition, un vieillard fit une tente tremblante pour savoir si l'enfant était encore en vie : « Votre enfant a été enlevé par des hommes à la peau blanche, avait-il dit. Ils veulent le garder en vie. » Le vieillard apprit par les signes qu'ils allaient le ramener au Canada, chez les Indiens. Ceux-ci habitaient dans la région de Québec, là où nous sommes déjà allés⁹. C'est par là que les Wemigitogik avaient débarqué. « Serez-vous contents lorsque les hommes blancs reviendront? » demanda le vieillard.

Séquence D

Ils lui firent une réception à son retour, ils allèrent l'accueillir, comme on le faisait à l'époque lorsque quelqu'un revenait [après un long voyage]. « Voici celui que nous avons perdu », dirent-ils.

Séquence E

Ils se sentaient gênés par le sentiment de leur différence. Les Indiens parlèrent avec celui qui avait été si longtemps absent. Ils posèrent au garçon beaucoup de questions, et celui-ci les traduisait [aux Wemigitigjik]. « Que vont-ils faire? » demandèrent les Indiens. « Vraiment, ils verront à notre mieux-être, répondit-il. Tant et aussi longtemps que le soleil brillera, tant que l'eau coulera dans les rapides, ils vont vous aider », dit celui qui débarquait. Il avait conservé sa propre langue. « Soit! » [ils peuvent débarquer], dirent les gens venus l'accueillir.

Séquence F

Les Indiens crurent vraiment qu'ils allaient être appuyés de façon constante. Mais il n'en fut jamais ainsi, cela ne s'est jamais réalisé. Ils ont détruit la terre. Ils sont venus nous détruire, tous. Ils ont inondé nos habitats et noyé plusieurs beaux endroits. Ils enlevèrent la vie aux arbres en commençant à les couper dès qu'ils furent débarqués. Aujourd'hui, j'en éprouve de la pitié. Là-bas, en arrière, tout est bouleversé et le paysage n'a plus la même apparence. La terre est lasée sans soins.

Séquence G

Ils ne leur ont pas donné à manger pour améliorer leur sort, pour les secourir. Au lieu de cela, ils ont fait travailler les Indiens et récolté beaucoup d'argent de la terre où ils vivent. C'est ce que les anciens racontaient et qu'il faudra redire.

Séquence H

Je les ai vus bâtir le premier chemin dans la région de Senneterre; un pont aussi; il y a longtemps maintenant. Il y a longtemps que je suis au monde. Autrefois, on ne voyait pas de ponts ou de maisons, ni le long des lacs ni sur aucune étendue de terre. Il n'y avait pas de Wemigitigjik à l'horizon.

N'importe quel individu en âge de comprendre pouvait alors prévoir que ceux-là qui avaient débarqué - les Wemigitigjik - allaient détruire notre terre. Je m'étais mariée entre le moment où ils construisirent le chemin de fer et celui où ils tracèrent une route. Il y avait toujours quelque chose de nouveau sur la terre des Indiens, à l'intérieur et tout autour. Aujourd'hui, les lieux que nous habitons sont clôturés.

Un vieillard - mon beau-père, qui était malade - avait prévu ce qui allait arriver; et cela, avant même que les bûcherons ne coupent les arbres. « Ah! Pour les Indiens, il sera très difficile de survivre, disait-il. Ils vont ériger toutes sortes d'installations et nous

prendre au piège. Ils vont nous écraser avec les arbres, qui pleurent, eux aussi, quand ils sont attaqués. Ensuite il n'y aura plus personne, plus rien. Tous seront dispersés dès qu'ils auront tracé une route. »

Séquence I

Il est bien vrai que l'on ne voit plus de vieillards, mais seulement des gens [plus jeunes] qui ne vivent plus comme eux. Ainsi, il y en eut plusieurs qui furent mécontents quand ils [les représentants du gouvernement] firent envoyer les enfants à l'école, car nos gens ne voulaient pas les laisser y aller. Maintenant je n'ai plus d'enfants; il n'y a que ta mère qui a survécu.

Aujourd'hui, on donne de l'argent, mais autrefois il n'y avait pas d'aide financière pour les enfants. Les gens ne recevaient aucune assistance.

Séquence J

Ils s'entraidaient pour manger. Ils vivaient de la chasse. Il fallait partir de bon matin pour faire son bois de chauffage et se trouver à manger. Il n'y avait rien d'autre avant, rien d'autre que des Indiens.

Les anciens disaient : « Rien ne sera plus pareil. On ne nous donnera [même] pas nos animaux à manger! » Ce qu'ils racontaient est finalement advenu. Ils étaient nombreux, les premiers qui habitaient sur les terres indiennes.

Aussitôt revenus avec leurs castors, ils les écorchaient afin de les manger. Ils prenaient bien soin des peaux en les incisant; puis ils fumaient la viande. « Nous avons apporté de quoi bien manger », disaient les femmes en servant les enfants.

Séquence K

Je voyais le vieux Wickote qui chantait pour obtenir à manger. Il était très âgé alors; il adressait son chant aux animaux. Serais-tu capable d'adresser un chant aux animaux pour obtenir à manger? « C'est ainsi que je dois faire, si on veut manger, me disait-il. Chantez quelque chose en priant pour obtenir à manger. »

Séquence L

On ne me laissait pas aller vivre ailleurs. Mon père nous emmenait toujours vivre çà et là. Puis j'allai vivre chez ma sœur quand il mourut; il y a bien longtemps maintenant.

Je me souviens qu'il disait : « Attention, mes enfants, ne laissez jamais les lieux où nous mangeons. Continuez à demander aux animaux votre nourriture pour pouvoir toujours manger ici. » Tous les anciens le disaient : « N'abandonnez jamais les lieux où l'on mange, les lieux où l'on vit. »

Séquence M

Il y avait une grand-mère qui venait raconter des choses sur tous les sujets. Elle nous racontait la vie de tout le monde. Elle parla d'Indiens qui habitaient sur une île et à qui elle avait voulu rendre visite. À cette époque, les Indiens partaient souvent en visite chez leurs amis, en allant ça et là. C'était au printemps qu'ils allaient faire ces visites pour prendre des nouvelles. Là, les gens avaient fabriqué des échafauds. Ils y avaient placé leur nourriture, mais rien n'avait été consommé. Je ne sais pas où ils avaient pu disparaître. On y voyait, délaissé, du castor, du lynx, du chevreuil, du caribou. Il n'y avait pas d'original autrefois par ici. Il y avait aussi de la viande d'ours et de lièvre qui gisait sur les échafauds, de même qu'un castor resté accroché à sa corde. Les visiteurs humèrent la viande. Elle était pourrie. La grand-mère racontait souvent cette histoire. Je ne sais pas où ces gens avaient pu disparaître. Une chose est sûre : on visitait beaucoup ses relations autrefois.

Voilà ce dont je me rappelle qui diffère d'avec aujourd'hui. Ils luttèrent, toutes ces femmes et ces hommes partis [morts], les anciens. Ils se mettaient au travail pour fabriquer les choses dont ils auraient besoin pour aller chasser et trapper. Ils n'attendaient pas d'avoir tout en main pour aller dans le bois. Ils fabriquaient leur canot avec de l'écorce et du cèdre. C'était primordial. Ensuite ils partaient.

Séquence N

Tout s'est passé tellement vite depuis qu'ils ont fondé un village, devenu aujourd'hui la ville de Val-d'Or. C'est là que mon père trappait avec Simon. C'est là qu'il avait son territoire, en ce lieu dévasté que les Indiens appellent Pakidamikak. Il nomadisait dans ces bois avec Simon, son beau-frère. Ils furent longtemps compagnons. Ils faisaient des portages avec des canots, qui n'étaient plus en écorce, mais faits de toile. Ils les fabriquaient avec des planches de cèdre. C'était comme ça... Je suis en train d'oublier les choses que racontaient les anciens.

Séquence O

Un jour, le vieux Wickote fit une tente tremblante pour savoir combien d'Indiens, parmi nos amis, vivaient encore sur la terre. J'ai oublié ce qu'il y avait appris.

Séquence P

Ils prenaient soin de la terre alors; ils veillaient sur elle. Aujourd'hui, les territoires sont à l'abandon.

Séquence Q

À ton tour, maintenant!

ANALYSE DU RÉCIT**L'ère des recommencements****Séquence A****Les Wemitigojik⁵ remontent le fleuve en suivant des copeaux de bois**

Ces copeaux de bois leur signalent la présence de campements indiens en amont d'une rivière qui se déverse dans le fleuve Saint-Laurent (car ils arrivent ensuite à un lac). Cette séquence est la première des quatre qui forment un mytheme exprimé dans les modalités de l'utilisation du bois : l'élément copeau de bois connote, par le menu, l'écologie et l'industrie indiennes de l'époque. Il réapparaîtra sous la forme magnifiée des billots de la drave et des arbres morts, « tués » par inondation et flottant à la dérive.

Séquence B**Rapt de l'enfant**

Les Wemitigojik ravissent un petit garçon qui se promène au bord d'un lac. Il est sans doute significatif qu'ils poursuivent leur route plus avant dans les terres, comme si le récit marquait qu'il s'agit là du principal habitat des Indiens, car, en aval et dans la région de Québec, ils n'occupaient les bordures du Saint-Laurent que durant l'été, et, au demeurant, celles-ci ne constituaient qu'une petite fraction de leur territoire (territoire des Anicinabek, bien entendu, auxquels la narratrice s'identifie). Cette séquence retient l'essentiel des enjeux historiques du moment : les Wemitigojik arrivent sur une terre qui n'est pas la leur, qu'ils connaissent mal mais qu'ils veulent pénétrer en vue d'y commercer lorsqu'ils pourront mobiliser la force de travail des Indiens⁶. Voilà l'*extorsion modèle* qui annonce l'arrachement des enfants à leur communauté par l'école obligatoire, ce à quoi la narratrice fait d'ailleurs explicitement référence en disant que les Wemitigojik gardèrent l'enfant un certain nombre d'années pour y être « instruit, comme (nos enfants) le sont encore aujourd'hui en allant à l'école ». Faut-il comprendre que la conquête de la terre passe, aujourd'hui comme hier, par la conquête des esprits?

Séquence C**Un vieillard fait une tente tremblante**

La tente tremblante est un rituel bien connu des améri-

canistes. Presque partout tombé en désuétude de nos jours, il était jadis pratiqué par la majorité des peuples algonquiens, si ce n'est par tous. Il convient, je pense, de décrire sommairement la manière dont les Algonquins du Grand lac Victoria le pratiquaient⁷. La « tente » n'en était pas une en réalité, car il s'agissait d'un habitacle cylindrique ouvert par le haut, un peu plus élevé qu'un homme, soutenu par une armature de tiges en bois disposées à la verticale et formant un cercle d'environ six pieds de diamètre. L'armature était recouverte de peaux ou d'écorce de bouleau. Le chamane était seul à l'intérieur et dialoguait avec des interlocuteurs identifiés aux maîtres d'espèces animales, à des individus de l'espèce (par exemple un ours vivant dans les parages) ou encore à des personnages mythologiques, qui se présentaient seuls ou tour à tour, selon les occasions. Ils manifestaient leur arrivée en produisant des bruits de vents ou de tourbillons qui paraissaient secouer l'habitacle en l'agitant de la base à la cime dans un spectaculaire mouvement de va-et-vient. Ce n'était généralement qu'après avoir atteint une certaine maturité, obtenue avec l'âge et l'expérience, qu'un individu entreprenait de telles séances. Il fallait avoir obtenu ce don au cours d'un premier rêve. Il était suivi de plusieurs autres dans les années subséquentes, alors que de nouveaux esprits-maîtres venaient nouer relation avec le chamane.

Dans le cas qui nous occupe, le vieillard révèle aux Indiens, inquiets, que l'enfant est aux mains « d'hommes à la peau blanche », mais qu'il est toujours *en vie*. Or, à l'autre bout du récit (séquence O), la narratrice se souvient que le vieux Wickote avait fait une tente tremblante « pour savoir combien d'Indiens *vivaient* encore sur la terre » après avoir fait une deuxième mention de ce rituel (séquence K) en disant que cet homme avait l'habitude d'adresser des chants aux animaux. Ainsi, ces trois séquences (C, K et O) constituent un seul mythe, justement parce qu'elles renvoient toutes à des modalités de la communication avec les animaux vivants et avec les maîtres du monde naturel. Considérons-les de front : chaque fois que la narratrice évoquera ce type de communication, il s'agira toujours de retrouver l'arrière-plan culturel où se déploient tous les horizons de la terre indienne. Car les traces du temps qui passe au sein du monde vivant ne sont toujours que les replis des événements qui reviennent. La « structure permanente », forgée par la pensée mythique, qui « se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur » (Lévi-Strauss 1958: 231), est aussi la matrice d'une cosmologie, celle-là même qu'exalte le chamane lorsqu'il tente de communiquer avec les êtres qui modelèrent le monde, dans les temps primordiaux. La terre que voient les Indiens est la scène où se déroule le retour des temps primordiaux. Les maîtres du monde naturel font tourner la spirale des

saisons qui ramènent les oies migratrices au printemps, la période de frai des esturgeons à la « lune des fleurs », le cri de la femelle dans le rut d'octobre chez les orignaux. Au milieu des spires de sa cosmologie, le chamane explore les biotopes de la terre indienne : *mentoke* est le terme algonquin qui désigne ce type de communication avec l'au-delà sonore, invisible pour le non-initié, du monde naturel. C'est en pratiquant le *mentoke* que le chamane peut rejoindre les êtres qui ont participé à la création du monde, et qui sont toujours là. Là : dans les vibrations d'une tente, d'une voix, sur l'écran des rêves aux couleurs d'argent.

Par ce détour dans la cosmologie algonquine, je voulais faire mieux comprendre ceci : dans la séquence qui nous occupe, le vieux chamane décèle que, dans un futur *prochain*, les hommes blancs vont ramener l'enfant; mais il ne peut pas savoir, dans les paradigmes temporels qui sont les siens, que par le fleuve, au lieu dit de « Kabak⁸ », la toile des âges va se déchirer et s'ouvrir sur un futur béant. Ce que nous appelons l'Histoire fait effraction dans le cours du temps, et, d'emblée, l'avenir du pays échappe à son entendement en devenant alors ineffable.

Séquence D

Les Indiens accueillent l'enfant sur sa terre natale

Comme nos livres d'histoire, qui confèrent une symbolique éminente aux premiers pas sur le sol d'une *autre terre*, le récit de Mani Michel donne valeur de moment inaugural au débarquement du jeune Indien. Sa communauté l'accueille comme l'un des siens, bien sûr, mais elle ne voit pas qu'il est aussi manœuvré (j'emploie ce terme aux sens maritime, militaire et figuré) par les Wemitigojik qui veulent débarquer avec lui. La manœuvre apparaîtra telle après coup, quand la narratrice énoncera les multiples constats que feront les membres de son entourage sur tout le terrain cédé depuis lors (séquences H, L et P du mythe).

Séquence E

L'enfant agit comme interprète

« Ils se sentaient gênés par le sentiment de leur différence. » L'enfant ne paraît plus le même parce qu'il revient d'un très long voyage, cela va de soi, mais on perçoit aussi d'emblée l'aura d'une différence troublante, *gênante*. En d'autres termes, il revient de France en étant porteur d'une altérité (je veux faire entendre ce mot dans son sens étymologique : *alter*, en latin, s'emploie dans des expressions comme *alter consul locutus est*, *alter tacuit*, où *alter* signifie successivement « l'un » et « l'autre »). C'est en effet un paradigme de l'altérité que cette séquence

met en jeu. En se servant de l'enfant pour s'introduire chez les Indiens, les Wemitigojik réduisent l'écart sociologique qui sépare les deux camps en réalisant une première médiation - linguistique -, car l'enfant interprète. Par son truchement, l'équipage wemitigoji se dissimule dans *l'un* (l'enfant) en masquant *l'autre* qu'il représente. Il s'ensuit que l'hétérogénéité ethnique commence à se dissoudre dès ce moment et, qui plus est, l'enfant prononce des paroles dans une rhétorique qui épouse le génie de la langue algonquienne : « Vraiment, ils verront à *notre* mieux-être. Tant et aussi longtemps que le soleil brillera, tant que l'eau coulera dans les rapides, ils vont *vous* aider. » La dernière phrase de cet énoncé est dite dans les registres les plus authentiques de la pensée amérindienne, car ces références à la cosmologie sont répandues sur tout le continent dans l'emploi de formules toutes semblables qui, très souvent, clôturent les récits de plusieurs de ces peuples. Ce faisant, l'interprète inscrit la promesse des Wemitigojik dans la pérennité des choses; il la module dans une harmonique qui doit charmer leur oreille en battant la mesure des grands cycles saisonniers. Cette promesse paraîtra d'autant plus vraie, de surcroît, que l'enfant-interprète réalise à travers sa personne une véritable médiation sémantique entre les deux nations en s'assimilant aux siens par l'emploi implicite d'un « nous » (« *notre* mieux-être »), tout en restant le porte-parole de ceux qui vont « *vous* aider ». Il marque en cela une ambivalence qui sera celle des enfants de la nation, comme on le verra dans la séquence I, intitulée « Les enfants et l'école », qui s'inscrit dans le même mythe que la présente séquence.

Mais, pour l'instant, les gens venus accueillir l'enfant sont unanimes : « Soit ! » Il ne s'agit peut-être pas tellement d'autoriser les Wemitigojik à débarquer, comme si les Indiens se décrétaient maîtres ou propriétaires de la terre, que de reconnaître l'amorce d'une alliance en acceptant ce qui est offert (même si, pour l'instant, il n'y a toujours qu'une promesse). Comme il ne s'agit pas non plus d'un contrat, les Indiens ne s'engagent à rien et n'ont qu'à rester réceptifs à ce qu'on leur donnera un jour ou l'autre.

L'ère des désastres

Séquence F

Les industries forestière

et hydroélectrique détruisent la terre

« Ils ont détruit la terre. Ils sont venus nous détruire, tous. » L'espoir d'un mieux-être que la venue des Wemitigojik suscita chez les Indiens se retourne sur lui-même, et le récit se transforme en constat de fait : ce n'est pas vrai, cette promesse ne s'est jamais réalisée, dit la

narratrice, en se posant dans le procès d'une allocution qu'elle mènera dorénavant sur le plan de l'expérience personnelle. D'abord, de son vivant, on aura créé pas moins de quatre réservoirs (Decelles, Dozois, Baskatong et Gouin), et davantage encore de barrages, à l'intérieur comme au pourtour des limites tracées en 1929 par Davidson. La narratrice habite d'ailleurs à dix minutes de marche des rives du réservoir Dozois (le barrage Bourque fut construit en 1949), et elle a fort bien pu mesurer l'impact des inondations sur les mammifères, les poissons et la flore. Peut-être parce que son petit-fils sait de quoi il en retourne, la narratrice n'est guère loquace sur le sujet, mais elle aurait certainement pu faire une description comparable à celle que le Père Guinard donnait quelques années après la mise en activité du barrage Gouin⁹.

Le barrage Gouin forme un lac de 125 milles de longueur; il a inondé d'immenses terrains et ses eaux couvrent la cime des arbres. Il est très dangereux de voyager sur ce lac à cause des arbres cassés qui pontent son fond [...] Les premières années de ce lac, ses rivages étaient inabordables à cause des troncs d'arbres et des racines enchevêtrées qui fermaient tout passage à ses rives. C'était partout des murs flottant et se balançant avec le mouvement des vagues [...] Lorsque nous étions sur ce lac, nous voyions du côté des rivages deux immenses champs d'arbres secs, debout avec des écorces pendantes et des branches tournées vers le ciel; elles semblaient en détresse et crier pitié. Les premières années du barrage, l'eau du lac était très mauvaise, puis elle était remplie d'animalcules et une écume verte flottait près du rivage. Une chose étonna les Indiens : certains poissons, et ceci [plusieurs] mois après le temps ordinaire du frai, avaient encore en eux leurs œufs, ils n'avaient pu trouver de rapides ou d'endroits propices pour les pondre. L'inondation de ce lac artificiel fit mourir des milliers d'animaux sauvages, surtout les trois premières années, car les tanières des castors et des rats musqués furent inondées [...] (Guinard 1951:101-02)

Comment faire ressentir ce que la narratrice a vécu quand elle et sa famille parcouraient les rives obstruées du pays pour y découvrir leurs terres de chasse noyées, leurs lieux de pêche méconnaissables et sens dessus dessous ? Et il n'y eut pas que les barrages, bien sûr : au lieu que ce soit les Wemitigojik qui suivent des copeaux de bois menant chez les Indiens (séquence A du même mythe), ce furent les Algonquins qui virent des forêts entières prendre le chemin des rivières, par la drave vers les usines des pays d'en bas. Depuis le début du siècle dernier, les bûcherons abattent les arbres dans l'Outaouais et la Mauricie; ils atteignent la Haute Gatineau en 1850, et le Témiscamingue est entamé à son tour peu après; enfin, l'Abitibi est pénétré par plusieurs routes à partir de 1910. On pratique la « coupe à blanc » un peu partout depuis les années 1950. La grande faux de l'industrie

forestière, qui « tue les arbres », elle aussi, jeta les Indiens par-delà ces sols enchevêtrés vers des territoires rapetissant et s'appauvrissant sans cesse.

Séquence G

Les spoliations

« Ils ne leur ont pas donné à manger pour améliorer leur sort, pour les secourir. » La narratrice, qui vient tout juste de déclarer que les Wemitagojik n'ont pas tenu leur promesse d'assistance, veut montrer comment celle-ci s'inverse dans le passé récent de son peuple. Mais cette séquence fait aussi écho à celle qui ouvre le deuxième mythe où elle s'inscrit, en ce que le rapt d'un enfant, pour exploiter ses connaissances de la langue, annonce l'accaparement de la force de travail des Indiens : « Ils les ont fait travailler et ils ont rapporté beaucoup d'argent de la terre où ils vivent. » C'est donc toujours l'histoire d'une spoliation qui se répète : « Voilà ce que les anciens disaient; ce qu'il faudra redire. »

Séquence H

Les Indiens se voient piégés et dispersés sur leurs terres

« Je les ai vus bâtir le premier chemin de fer [...] Autrefois, on ne voyait pas de ponts ou de maisons, ni le long des lacs ni sur aucune étendue de terre. » En 1913, on paracheva le tronçon de la voie ferrée reliant Senneterre à Québec et, à partir de 1916, une liaison régulière s'effectuait entre Amos et Québec. L'Abitibi rural prendra naissance sur une longue bande de peuplement qui s'étalera des deux côtés de la voie ferrée.

Une quinzaine d'années plus tard, parallèlement à cette première bande de peuplement, à une cinquantaine de kilomètres au sud, la découverte d'importants gisements miniers le long de la faille de Cadillac entre Val-d'Or et Rouyn a entraîné l'avènement de plusieurs établissements industriels. (Boileau et Dumont 1979: 42)

Encore presque exclusivement peuplée d'Algonquins en 1910, la région comprise entre ces deux bandes (en les incluant) compte déjà 23 692 habitants en 1931 (Paquin 1979: 68) [il semble que les autochtones ne fassent pas partie de ce recensement]. Car, aux industries déjà mentionnées s'ajoute la colonisation de la région, laquelle entraîna une forte croissance démographique en drainant de nombreuses familles d'agriculteurs canadiens-français qui défrichèrent des milliers d'âcres de forêts. À partir de 1930, on créa des voies carrossables entre les villages, et la route 117, qui traverse le parc de La Vérendrye, relia Val-d'Or à Montréal dès 1939.

La narratrice, qui naquit en 1907, se souvient de tout cela : « Il y avait toujours quelque chose de nouveau

sur la terre des Indiens, à l'intérieur et tout autour. » Elle se souvient aussi de ce que son beau-père avait pu anticiper : « Ah! Pour les Indiens, il sera très difficile de survivre, disait-il. Ils vont ériger toutes sortes d'installations et nous prendre au piège. Ils vont nous écraser avec les arbres, qui pleurent, eux aussi, quand ils sont attaqués. Ensuite, il n'y aura plus personne, plus rien; tous seront dispersés dès qu'ils auront tracé une route. »

Les énoncés de cette séquence expriment un message unique : si la dissociation des Indiens et des êtres vivants se réalise par la destruction des écosystèmes, il en va de même en ce qui concerne le tissu social, mais celui-ci se désagrège aussi par une espèce d'asphyxie culturelle occasionnée par l'étranglement des territoires. Les routes, mais surtout l'occupation de régions immenses, autrefois habitées par les Indiens, ont court-circuité une bonne partie des échanges qui se faisaient entre individus de groupements parfois très éloignés. Sur le plan des relations matrimoniales, par exemple, la mère de la narratrice, originaire de Waswanipi, rencontra au Grand lac Victoria l'homme qu'elle allait épouser, à plus de deux cents kilomètres de chez elle. Plusieurs informateurs âgés m'ont dit que les mariages entre gens de communautés aussi éloignées que celles du Grand lac Victoria par rapport à celles de Obedjiwan, ou Weymontachie ou Maniwaki, étaient encore à la fin du siècle dernier une pratique courante, si ce n'est généralisée. La narratrice paraît d'ailleurs situer son propre mariage dans un contexte où ces difficultés apparaissent, comme si elle voulait marquer la fin d'une époque : « N'importe quel individu en âge de comprendre pouvait alors prévoir que ceux-là, qui avaient débarqué - les Wemitagojik - allaient détruire notre terre. Je m'étais mariée entre le moment où ils construisirent le chemin de fer et celui où ils tracèrent une route [...]. Aujourd'hui, les lieux que nous habitons sont clôturés. »

Séquence I

Les enfants et l'école

« Il est bien vrai que l'on ne voit plus de vieillards, mais seulement des gens qui ne vivent plus comme eux. Ainsi, il y en eut plusieurs qui furent mécontents quand ils [les représentants du gouvernement] firent envoyer les enfants à l'école, car [les parents] ne voulaient pas les laisser y aller. » La première phrase de cet énoncé fut difficile à traduire, mais elle signifie simplement ceci : notre peuple se meurt, et même notre culture ne survivra pas aux vieillards, car ceux qui « ne vivent plus comme eux », ce sont les enfants (et les jeunes en général) qui vont (ou qui sont allés) à l'école. C'est pourquoi les anciens furent mécontents quand il s'est agi de les y envoyer. En l'occurrence, la narratrice peut faire allusion à un ou à deux

moments de l'histoire récente de sa communauté. Voici comment le Père Guinard situe le premier :

Le P. Etienne Blanchin desservait plusieurs années les missions de Lac Barrière et du Grand Lac, mais après la construction du Continental [on se souvient qu'il fut achevé en 1916], ceux du Grand Lac se divisèrent; ceci obligea le Père à bâtir une chapelle au Lac Simon [...] Chose étrange, après trois ou quatre années d'école, les parents devinrent jaloux de leurs enfants. Ils disaient : « Nos enfants deviennent savants, nous allons être au-dessous d'eux. » Et l'école fut fermée. (Guinard 1951:169-170)

Le deuxième moment dont pourrait parler la narratrice (mais il est bien possible qu'elle les considère tous deux de front) nous ramène en 1955, année où la population avait été déchirée par un débat engendré par l'ouverture d'un pensionnat pour enfants indiens à Saint-Marc-de-Figuery (qui allait être fréquenté majoritairement par des Algonquins et par quelques Attikameks). Le débat se polarisa autour de deux personnes : d'un côté, il y avait le chef, James Kwebi, qui était en faveur de la scolarisation des enfants; de l'autre il y avait le conseiller Sam Moïse, qui était contre. Voici comment l'épouse de ce dernier narra les événements, dans un témoignage¹⁰ qui commence aussi par le récit d'un enfant enlevé à Québec par les Wemitigojik :

Puis [en 1955], se posa le problème de l'école. À l'instar de mon mari, beaucoup de gens ne voulaient pas les y envoyer. Mais James Kwebi [qui était alors chef] voulait qu'ils y aillent. Il disait : « Nous, nous ne savons pas lire, tandis que les enfants, au moins, le sauront. » Mais, ceux qui s'opposaient, disaient : « Ils ne nous révéleront même pas de quoi il s'agit dans les écrits. » C'est vrai, de nos jours, les jeunes qui savent lire ne dévoilent pas le contenu des textes écrits.

Comme ce sont les pratiques traditionnelles qui fondent l'instruction vernaculaire, chaque génération risquait désormais de se replier sur elle-même dans sa propre sphère d'existence. Au moment où la narratrice fit son récit, l'expérience des trente-cinq dernières années attestait le bien-fondé de ces appréhensions : comme la première fois, les Wemitigojik s'immiscent chez les Indiens par le biais de l'enfant qui apprend leur langue; et, comme la première fois encore, l'enfant est porteur d'un principe de différenciation qui gêne, car il est l'objet de nouvelles manœuvres qui pourraient maintenant affecter gravement l'intégrité même de l'ethnie.

Le lecteur se souviendra aussi que, dans la séquence E qui ouvre ce mythe, les Wemitigojik avaient donné une expression ultime à leurs manœuvres de débarquement en faisant proférer à l'enfant une promesse d'aide. Or la narratrice constate ici que, s'« il n'y avait pas d'aide financière pour les enfants » il n'y a pas si longtemps

encore, « on donne de l'argent de nos jours ». Cet énoncé est lourd de sens car il condense dans la même focale toute une série de données : l'aide promise, il y a bien longtemps, s'est finalement objectivée sous forme d'assistance sociale. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle aura déçu tous les espoirs.

Les trois sphères

Séquence J Écologie ancestrale et bois de feu

« Ils s'entr'aidaient pour manger [...] Il fallait partir de bon matin pour faire son bois de chauffage et se trouver à manger. » La narratrice parlera beaucoup de ses parents dans les prochaines séquences; dans celle-ci, elle amorce une remontée dans les souvenirs de son enfance, en faisant faire à son petit-fils l'exploration des principales sphères de l'écologie algonquaine¹¹.

Le lecteur se souviendra qu'il avait aussi été question de bois dans les séquences A et F de ce mythe. Ici encore le bois évoque la praxis de ce temps-là. S'il y avait chez les Algonquins de cette époque, comme c'est encore souvent le cas aujourd'hui, au moins quatre ou cinq chasseurs par groupement multifamilial, ainsi que le suggère N. Clermont pour les Indiens de Weymontachie (Clermont 1977: 100), on devait pouvoir compter un nombre équivalent de femmes; avec les enfants (et peut-être un ou deux vieillards), il fallait vraisemblablement se loger dans trois tentes au moins. Cela faisait donc beaucoup de bois de feu à consommer : l'épicentre de toutes les sphères est justement constitué par le foyer du logis. Le jour, en automne et au printemps, les femmes sont autour des tentes; elles fument les peaux d'orignal ou le poisson et rôtiennent de la viande. Quand elles partent faire leurs fagots, en faisant de petits détours pour inspecter leurs collets à lièvre, elles circulent dans une sphère dont le rayon n'excède pas trois heures de marche en comptant l'aller et le retour.

« Aussitôt qu'ils revenaient, ils écorchaient leurs castors afin de les manger. Ils prenaient bien soin des peaux en les incisant. » D'après ce que j'ai observé, ce sont les hommes qui écorchent le castor; les femmes font le reste. Les hommes travaillent aujourd'hui généralement seuls lorsqu'ils font la tournée de leurs pièges à castor, parce qu'ils peuvent aller beaucoup plus vite qu'autrefois en utilisant des motoneiges. Mais à l'époque dont on parle, il était plus prudent de travailler par équipe de deux car il leur fallait s'absenter régulièrement de deux à trois jours. Ils partaient à pied ou en canot. Les distances à parcourir variaient beaucoup selon les

moments : quand on décidait de se mettre à chasser les originaux, on pouvait aller encore plus loin, en étant plus nombreux et en s'absentant pendant une bonne semaine parfois.

Sur le plan du mytheme, l'évocation des souvenirs de la vie en forêt de ce temps-là paraît circonscrire les derniers îlots de liberté, car, après, « rien ne sera plus pareil ».

Séquence K

Les chants du vieux Wickote

« Je voyais le vieux Wickote qui chantait pour obtenir à manger; il était très âgé alors. » En chantant dans des registres assez aigus une sorte de mélodie, le chasseur s'accompagnait toujours de son tambour et cherchait à entrer en communication avec le monde animal qui l'entourait. Souvent la réponse venait en rêve. En considérant que cette séquence s'inscrit dans un mytheme qui traite de ce type de communication, il m'apparaît intéressant de signaler qu'il y a encore quelques vieux Algonquins qui ajustent leurs déplacements de chasse selon les détours de leurs rêves. L'un d'eux me disait qu'il rêve parfois d'une vieille femme faisant du feu au lieu même où il a, avant de s'endormir, prévu de se rendre le lendemain. Ce type de vision onirique signifie pour le chasseur qu'il trouvera à coup sûr sa proie. Car c'est bien de communication qu'il s'agit ici, puisque les messages émis par le chant et le tambour, qui sont ensuite renvoyés dans les rêves en guise de réponse, se transmettent d'un foyer à l'autre comme aux pôles d'un même réseau. Si le cercle de pierres où brûle le feu de cuisine est bien l'épicentre du wigwam où l'on dort, où la femme travaille, c'est aussi celui du territoire de chasse que parcourent les hommes; et ces sphères se recoupent avec celles des maîtres du monde animal (ou de leurs représentants) qui y font leurs feux visibles en rêve. Quand les vieux Indiens parlent de la terre, ils se la représentent à travers cette cosmologie fragile. C'est dans cette dimension de la terre que courait la voix du vieux Wickote, irradiée autour du wigwam et portée chez les maîtres qui veillent sur elle. « Serais-tu capable de communiquer de la sorte? » dit la narratrice à son petit-fils Edmond, peu après, d'ailleurs, lui avoir enseigné le procédé de fabrication du tambour qu'il avait longtemps tenu entre ses mains, ce soir-là, en l'écoutant parler.

Séquence L

Appels à la défense des lieux où l'on vit

« Attention, mes enfants, ne laissez jamais les lieux où nous mangeons. Continuez à demander votre nourriture aux animaux [...] » Cette séquence sera analysée plus loin, avec la séquence P qui clôture le mytheme auquel elle appartient.

Épilogue

Séquence M

De la viande pourrit sur des échafauds de bois

La narratrice rapporte qu'une grand-mère vint parler d'un campement abandonné par des amis. Au printemps, on se rendait visite les uns et les autres pour « prendre des nouvelles » après l'isolement relatif de l'hiver : cette fois-là, les arrivants comprennent mal que leurs amis soient partis si tôt, surtout en abandonnant toute cette viande. « Ils avaient placé leur nourriture sur des échafauds, mais rien n'avait encore été consommé. » Les Algonquins ont toujours coutume de construire, à quelques mètres du sol, des échafauds qui protègent la nourriture des chiens. Si l'usage du bois a toujours servi de signifiant à un type d'écologie (dans les séquences A, F et J de ce mytheme), il ne peut exprimer qu'une chose en l'occurrence : l'absence même d'écologie puisque les lieux où l'on mange sont désertés. Ce n'est donc pas seulement la nourriture qui est à l'abandon, mais la terre elle-même.

D'autre part, le fait que la viande soit pourrie exprime l'absence d'élaboration culinaire en connotant un processus de transformation naturel : en ne faisant pas cuire la viande, on laisse la nature s'emparer d'elle et la transformer dans la putréfaction (cf. Lévi-Strauss 1965: 26). Sans les Indiens, il n'y a pas de feu de cuisine, et sans feu de cuisine la terre est laissée à elle-même dans un monde confinant à l'insignifiance.

La narratrice termine cette anecdote en marquant les principaux changements qui commencent à s'effectuer : « Voilà tout ce dont je me rappelle qui diffère d'avec aujourd'hui. Ils luttèrent, toutes ces femmes et tous ces hommes partis [morts]. » Elle illustre cette résistance en parlant de l'autonomie plus grande des anciens qui n'attendaient pas d'avoir tout en main pour partir dans le bois, et qui savaient encore fabriquer leurs canots avec de l'écorce et du cèdre (la modalité du bois est toujours présente dans ce mytheme).

Séquence N

Prise du territoire du père

« Tout s'est passé tellement vite depuis qu'ils ont fondé un village, devenu la ville de Val-d'Or. C'est là que mon père trappait avec Simon [son beau-frère]. C'est là qu'il avait son territoire, en ce lieu dévasté que les Indiens appellent Pakidamikak. » La narratrice cristallise ici ce qu'elle venait d'énoncer dans les métaphores du pourri et du canot d'écorce. En ajoutant ensuite que ces deux hommes commencèrent à utiliser de la toile pour recouvrir les varangues de cèdre du canot, elle marque qu'on est

alors à mi-chemin entre deux types d'industries : le canot recouvert de toile est sans doute le symbole par excellence du *métissage* des cultures, puisque le concept même de cet objet fut emprunté par les Wemitigojik aux Amérindiens, alors que ceux-ci leur reprennent l'objet, monté avec de nouveaux matériaux. Dans un mythe qui traite de diverses spoliations, ces emprunts marquent une inversion car, cette fois, ce sont les Indiens qui profitent de l'industrie wemitigoji; mais c'est bien peu de chose, par rapport à tout ce qui est en train de se perdre.

Séquence O

Le vieux Wickote fait une tente tremblante

Comme l'avait fait le vieux chamane après le rapt de l'enfant, Wickote convoqua les maîtres des animaux. Les questions se ressemblent : « Est-il vivant? » disait le premier; « Combien [...] vivent encore? » dit le second. La narratrice dit avoir oublié ce qu'il avait appris, comme si la deuxième question, en faisant écho à la première, marquait l'aboutissement d'un long processus qu'elle aura déjà suffisamment commenté.

Séquence P

Constat que la terre est à l'abandon

« Ils prenaient soin de la terre alors; ils veillaient sur elle. Aujourd'hui, les territoires sont à l'abandon. » On se souviendra que dans la séquence L de ce mythe la narratrice renchérisait avec le chœur des anciens qui enjoignaient à leurs enfants de ne jamais abandonner « les lieux où l'on vit ». Or, ces appels paraissent vains au moment où la narratrice constate la désertion des territoires par les Indiens. Alors que le récit arrive à son terme, la pensée de la narratrice paraît sur le point de s'immobiliser sur le dernier terme d'une opposition. En effet, la séquence D ouvrait ce mythe par l'*accueil* d'un enfant sur sa terre, alors que celle que nous considérons présentement le ferme par un *abandon* de la terre par les autochtones, et tout devenir s'estomperait dans ce crépuscule. Mais ce ne sont pas encore les mots de la fin.

Séquence Q

La narratrice cède la parole à son petit-fils

« À ton tour, maintenant! » C'est par ces paroles que la narratrice met véritablement un terme à son récit. Si la structure du récit se ramène à une loi de construction en mythes, considérons celui où j'inscris cette séquence. La séquence E (« L'enfant agit comme interprète ») et I (« Les enfants et l'école ») véhiculent les signifiés d'une thématique de la *langue* et de l'*ethnicité*, et nous verrons que les références à soi et à l'interlocuteur, exprimées par

les paroles de la présente séquence, renvoient encore à cette thématique. En outre, elles prennent tout leur sens en fonction du récit considéré dans son intégralité. C'est cela qu'il nous faut maintenant expliquer.

Puisque, en théorie, « la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive » (Lévi-Strauss 1958: 248), reconnaissons que le processus de médiation en cause ici se joue, d'entrée de jeu, dans la partie du récit qui relate l'enlèvement de l'enfant et son retour aux mains des ravisseurs, en mettant clairement en opposition deux termes : les Wemitigojik et les Indiens. Géographiquement et culturellement, tout les sépare, c'est évident, mais le rapprochement s'effectue rapidement par le truchement de l'enfant-interprète qui amorce la médiation entre les deux groupes. Le récit se déploie ensuite en mettant en scène une série d'actions qui mènent à des abus de communication du fait que les rapprochements entraînent la destruction du tissu social et culturel des Indiens. La narratrice aperçoit bien que la médiation des termes opposés en situation initiale se joue, depuis le début, au détriment des Indiens; mais c'est celle qui s'effectue, qu'elle le veuille ou non, et il lui faut en rendre compte. Il serait donc assez singulier que sa pensée puisse aller jusqu'au bout de ce processus dans la mesure où, justement, rien ne viendrait en modifier le cours, comme si la dissolution des communautés indiennes et la ruine totale des écosystèmes étaient inéluctables. Dans l'entendement de la narratrice, tel dénouement consacrerait un parjure : les Wemitigojik n'avaient-ils pas promis d'aider les Indiens « tant que le soleil brillera, tant que l'eau coulera dans les rapides ... »?

Or, en s'adressant à son petit-fils, qui lui a demandé de prendre la parole devant le magnétophone de l'invité qui partage leur demeure depuis quelques semaines, la narratrice peut enfin effectuer une médiation souhaitable : par le truchement de la traduction qui avait été envisagée au préalable entre eux trois, elle trouve l'occasion de recréer les modalités de communication initiales entre Indiens et Wemitigojik et de leur retourner le message de la promesse qu'ils avaient jurée sur le cosmos, en leur faisant connaître la pénible expérience de sa nation, réduite à vivre d'assistance sociale durant le processus de destruction de la terre. Aujourd'hui, 16 juin 1992, la narratrice vit encore et verra sans doute son récit publié.

NOTES

¹ Mon séjour chez les Algonquins du Grand lac Victoria, d'août 1989 à mai 1991, a pu se réaliser grâce à une bourse d'études doctorales du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Par ailleurs le ministère des Affaires culturelles et le

Secrétariat aux affaires autochtones avaient alloué au Conseil de bande des fonds qui ont permis aux meilleurs traducteurs de la communauté de se consacrer avec moi à la rédaction d'un corpus de récits issus de la tradition orale vernaculaire. Je remercie vivement Mani Michel, les organismes gouvernementaux, les traducteurs et les membres de la communauté du Grand lac Victoria.

² Le terme « Wemitigojik » (au singulier : « Wemitigoji ») est celui par lequel les Algonquins désignèrent les Français. Comme nombre de ses équivalents dans d'autres langues algonquiennes, il signifie « [ceux] qui ont des bateaux de bois ». Cette appellation est restée en vigueur pour désigner les Canadiens-Français, mais la narratrice paraît élargir le concept, dans le cours de son récit, en désignant par ce mot tous ceux qui envahirent le territoire qu'elle habite. On ne pourrait le traduire par « étrangers », car les Asiatiques ou les Africains ne font pas partie de la catégorie « Wemitigoji ». On ne pourrait, non plus, le traduire par « hommes de race blanche », car la locution *Weabitc immini* remplit déjà cette fonction. À défaut de pouvoir traduire convenablement ce terme, je le conserverai donc tel quel.

D'autre part, le terme « Anicinabek » (au singulier : « Anicinabe ») désigne non seulement les Algonquins, mais aussi les peuples ayant, selon les locuteurs qui utilisent ce terme, des coutumes semblables aux leurs et une langue apparentée à la leur. Le petit-fils de la narratrice m'a d'ailleurs dit que sa grand-mère ne fait entre ces peuples aucune distinction assez importante pour prendre la peine de spécifier desquels il s'agit (bien qu'il existe des termes permettant de le faire). Faute d'espace, je n'élaborerai pas davantage et je traduirai « Anicinabek » par « Indiens » (comme ils le font eux-mêmes quand ils parlent en français).

³ Nouveau problème de traduction. Chez les Algonquins du Grand lac Victoria, la locution *Kitci Sibi* désigne le fleuve Saint-Laurent, et non la rivière des Outaouais, comme c'était le cas chez les locuteurs qui instruisirent Lemoine (1909 : voir l'entrée « fleuve ») et Cuq (1866 : 371) sur le sujet. Au Grand lac Victoria, celle-ci est appelée *Otawa Sibi*.

⁴ Lors de la visite de Jean Paul II à Sainte-Anne-de-Beaupré, la narratrice et son petit-fils étaient passés par Québec pour aller le voir.

⁵ Dans le cours des événements relatifs au rapt de l'enfant, il n'y a pas de doute possible sur l'identité des Wemitigojik : il s'agit de Français.

⁶ « [...] au début du 17^e siècle [les Français] n'avaient pas l'intention de coloniser, de peupler et de cultiver : ils voulaient seulement commercer [...]. Le Saint-Laurent et ses affluents contrôlent un réseau hydrographique immense, drainant la moitié du continent et donnant accès, surtout vers le nord, aux meilleures fourrures. De plus, premiers arrivés et bien localisés, les Français vont sceller des alliances commerciales avec les Algonquiens et les Hurons, tribus qui depuis la préhistoire du continent échangeaient des marchandises sur un territoire allant des Grands Lacs à la baie d'Hudson. Les Français sont les premiers Européens à greffer leur commerce des fourrures à ce réseau d'échange [...] Mais pourquoi s'installer à Québec [...] ? La raison tenait précisément au fait que la traite y était intensive : elle avait attiré de nombreux bateaux français et basques, mais aussi hollandais. » (Delâge 1985 : 104-105)

⁷ Je livre ce bref compte rendu à partir des descriptions que m'en ont faites de vieux informateurs algonquins.

⁸ Tel est le mot que la narratrice emploie pour désigner la ville de Québec. Comme d'autres locuteurs du Grand lac Victoria, elle prétend que le nom donné à cette ville est d'origine algonqui-

ne car le syntagme verbal « Kabak! » signifie « Débarquez! » Ce récit a peut-être quelque chose à voir avec cette opinion, mais Lemoine, dans son *Dictionnaire français-algonquin*, donne « Webitikweiang » ('là où la rivière est resserrée') pour Québec. D'après Martijn (1991), qui a eu recours à des données historiques et linguistiques pour étayer solidement sa thèse, les Français l'auraient eux-mêmes emprunté aux Micmacs.

⁹ Je remercie Roland Chamberland de m'avoir prêté et fait connaître ce document.

¹⁰ Mani-Louise Moïse en fut l'auteure. J'en livre un extrait légèrement remanié à partir de la traduction qu'en fit Mani-Esther Pénosway. Il fut enregistré par Monique Sioui-Wawanoloath.

¹¹ C'est en m'inspirant d'un petit document intitulé *Aki* (écrit, sous le pseudonyme de Ejinagosi, par Richard Kistabish – qui fut longtemps président du Conseil algonquin), que j'aperçus la référence implicite à des sphères dans le récit de Mani Michel. Richard Kistabish élabore sa réflexion sur la base des « cercles de la santé algonquine ». Je l'interrogeai un jour sur ce concept en lui demandant s'il était bien présent à l'esprit des anciens. Il me répondit qu'ils ne font jamais explicitement mention de cercles, mais, ajouta-t-il, « en les questionnant et en les écoutant parler, je me suis rendu compte que l'idée de cercle est toujours présente à leur esprit ». Ne voulant pas m'en tenir à la seule surface plane délimitée par le cercle, je préfère parler de « sphères », chacune étant identifiée par son grand cercle : le cercle des pierres où brûle le feu domestique, celui des activités féminines et celui, plus vaste encore, des activités masculines qui, ensemble, circonscrivent la base des principales sphères de la praxis ancestrale.

OUVRAGES CITÉS

BOILEAU, Gilles, et DUMONT, Monique, 1979: *L'Abitibi-Témiscamingue*. Éditeur officiel du Québec, Coll. Études et Dossiers, Québec.

CLERMONT, Norman, 1977: *Ma femme, ma hache et mon couteau croche*. Ministère des Affaires culturelles du Québec, Québec.

CUOQ, J.A., 1866: *Lexique de la langue algonquine*. J. Chapleau & fils, Imprimeurs-Éditeurs, Montréal.

DAVIDSON, D. Sutherland, 1929: « The Family Hunting Territories of the Grand Lake Victoria Indians ». *Atti del xxii Congresso Internaz. Degli Americanisti* (Rome): 69-95.

DELÂGE, Denis, 1985: *Le Pays renversé*. Les Éditions du Boréal Express, Montréal.

EJINAGOSI (pseudonyme de KISTABISH, Richard), [s.d.], *Aki*. Conseil algonquin de l'ouest du Québec, Val-d'Or.

GUINARD, Joseph-Étienne, 1951: *Mémoires du R.P. Joseph-Étienne Guinard*. O.M.I. Noviciat du T.S. Rosaire, Richelieu, (Archives provinciales O.M.I.).

HALLOWELL, Alfred Irving, 1942: *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1965 « Le triangle culinaire ». *L'Arc*, no 26.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958: « La structure des mythes ». *Anthropologie structurale I*, Plon, Paris.

MARTIJN, Charles A., « Gepèg (Québec), un toponyme d'origine micmaque ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXI (3): 51-64.

PAQUIN, Normand, 1979: *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Collège du Nord-Ouest, Rouyn.

ROUSSEAU, Jacques, 1953: « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie ». *Les Cahiers des dix XVIII*: 129-155.

VINCENT, Sylvie, 1973: « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de Mista.pe.w ». *Recherches amérindiennes au Québec* III (1-2): 69-83.

Revue française d'anthropologie

L' H O M M E

avril-décembre 1992

N° 122-124

La Redécouverte de l'Amérique

QUESTIONS DE MÉTHODE **Carmen Bernand & Serge Gruzinski** La Redécouverte de l'Amérique ★ **Nathan Wachtel** Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales ★ **William F. Hanks** Intertextualité de l'espace au Yucatán ★ POLITIQUES INDIENNES **Simone Dreyfus** Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII^e et XVIII^e siècles ★ **Olinda Célestino** Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire ★ **Chantal Caillavet & Martin Minchom** Le métis imaginaire : idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVI^e-XX^e siècle) ACCULTURATION ET ADAPTATION **Julian Pitt-Rivers** La culture métisse : dynamique du statut ethnique ★ **Solange Alberro** L'acculturation des Espagnols dans le Mexique colonial : déchéance ou dynamisme culturel ? ★ **Antoinette Molinié-Fioravanti** Comparaisons transatlantiques ★ **Walter Mignolo** Nebrija in the New World. The question of the letter, the colonization of American languages, and the discontinuity of the classical tradition ★ **Jean-Luc Jamard** Consommation d'esclaves et production de « races » : l'expérience caraïbéenne ★ **Pedro Pérez Médecins** et malades à Ciudad Acuña (Mexique). Une anthropologie de la médecine dans une région frontalière REGARDS EUROPÉENS **Catherine Alès & Michel Pouyllau** La conquête de l'inutile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado ★ **Fermín del Pino-Díaz** La Renaissance et le Nouveau Monde : José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600) ★ **Georges Guille-Escuret** Cannibales isolés et monarques sans histoire ★ **Shmuel Trigano** De l'usage marrane de l'Amérique ★ **Jean-Pierre Chaumeil** De Loreto à Tabatinga. D'une frontière l'autre : antagonisme sur l'Amazonie au XIX^e siècle et après



*
* *

A PROPOS **Thierry Saignes** Le Temple du Soleil ★ **Jacques Galinier** Freud, l'igname et la parole d'os ★ **Danielle Bohler** Le mythe sous le récit ★ **Aurore Becquelin** Invitation au voyage cognitif. Une nouvelle revue pour les anthropologues ?

COMPTES RENDUS - LIVRES REÇUS

Rédaction : Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France
52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris Tél. (1) 44 27 17 30

Abonnements : CDR-Centrale des revues, 11, rue Gossin, 92543 Montrouge Cedex.
Tél. (1) 46 56 52 66. Règlement par chèque bancaire, chèque postal ou virement postal/Cheques are payable to :
CDR-Gauthier-Villars CCP La Source 33 368 61.

Les abonnements partent du premier fascicule de l'année en cours. / Subscriptions begin with the first issue of the year.

Vente au numéro et collections anciennes : Navarin Éditeur
31, rue de Navarin, 75009 Paris Tél. (1) 48 78 05 65

Prix de l'abonnement pour 1992 : Institution : 390 F (France) et 446 F (Étranger)
Particuliers : 300 F (France) et 300 F (Étranger)

Prix de ce numéro triole : 250 F