

« **MAKWA NIBAWAANAA** »

ANALYSE D'UN RÉCIT ALGONQUIN CONCERNANT LES RÊVES SUR LES OURS

Roger Spielmann

Département d'études autochtones
Université de Sudbury

Traduction de Danièle Morisset

Le présent article porte sur un récit algonquin et deux enseignements connexes concernant les rêves sur les ours et vise à déterminer certaines caractéristiques des discours narratif et explicatif algonquins. Un examen attentif des caractéristiques du discours parlé met en évidence des éléments qui, de prime abord, semblent connus au sujet du discours algonquin mais qui, à l'analyse, révèlent quelque chose d'inédit sur la nature de l'ethnographie de la parole¹ chez les Algonquins (Chief et Spielmann 1986; Spielmann 1987). L'examen du discours ordinaire nous conduit à poser l'hypothèse que le discours narratif algonquin, en général, et ce récit concernant les rêves sur les ours, en particulier, présentent un parallélisme forme-contenu distinct qui s'articule sur deux différents aspects du récit lui-même, soit d'une part sa structure et d'autre part sa signification, le second étant inscrit dans le premier. Le discours explicatif algonquin est caractérisé par une structure générique-spécifique (déductive) en début du discours et une structure voisine spécifique-générique (inductive) en fin de discours; la partie centrale du discours fait appel à l'expérience personnelle et(ou) réfute les opinions contraires par une référence à l'autorité, cette dernière étant accompagnée d'une ultime mise en garde ou de conseils de circonstances. La comparaison de ces caractéristiques, dans le contexte d'enseignements liés aux rêves sur les ours, avec les résultats obtenus dans un dialecte voisin (odawa) au sujet d'animaux prémonitoires et de visiteurs vus en rêve, permet de mieux comprendre les liens qui existent entre les caractéristiques fonctionnelles du discours algonquin, les techniques de transmission des connaissances culturelles propres à cette culture et la cosmologie algonquine.

Les données utilisées aux fins du présent article ont été recueillies principalement à Pikogan, une communauté algonquine du Québec, et à Wikwemikong, une communauté ojibwa de l'Ontario. Les textes algonquins proviennent d'enregistrements effectués par l'auteur au printemps 1985 à l'occasion d'une soirée de récits, et les entrevues recueillies à Wikwemikong datent du printemps 1992.

Pikogan appartient à un groupe de neuf communautés algonquines du nord-ouest du Québec. La plupart des membres de la communauté sont originaires de la région de l'Abitibi, au Québec. Quelques-uns viennent du Témiscamingue. Les cinq cent cinquante personnes qui composent la communauté de Pikogan (mot signifiant « tente » ou « tipi ») continuent de faire un usage intensif de la langue algonquine, et ce, bien qu'une bonne partie de la population soit fonctionnellement bilingue ou même, dans plusieurs cas, trilingue. La majorité des familles vit dans les maisons qu'elles possèdent dans la réserve et fait de fréquents allers-retours à ses territoires de chasse au cours de l'année. Même si, sur le plan linguistique, l'algonquin est considéré comme un dialecte septentrional de l'ojibwa, les Algonquins font en général une distinction entre leur langue et leur culture, et celles des Ojibwas. Le français est la principale langue matricielle employée en territoire algonquin, quoique l'anglais y soit également utilisé en moindre proportion. La communauté de Wikwemikong, située dans la partie orientale de l'île Manitoulin, est la plus importante des cinq réserves ojibwas/odawas que contient l'île. Elle compte environ 5 000 membres (dont 2 400 vivent dans la réserve et 2 600 hors réserve). La majorité des personnes âgées de plus de 35 ans parle couramment l'ojibwa (de

même que l'anglais), tandis que la plupart des personnes âgées de moins de 35 ans parlent exclusivement l'anglais.

RÊVER À UN OURS, DANS LA COSMOLOGIE ALGONQUINE

Quoique tous les êtres humains rêvent, peu importe leur culture ou leurs croyances, la façon qu'ils ont de concevoir les rêves et de les interpréter dépend largement des convictions qu'ils entretiennent. Ainsi, à Pikogan, une croyance fermement ancrée veut que le Créateur utilise les rêves pour *communiquer* avec les gens, les avertir de malheurs possibles, les aider à prendre des décisions importantes, leur indiquer où se trouve le gibier lorsqu'ils chassent, etc. (Albert Mowatt, comm. pers.). Les gens de la communauté, en partageant avec nous leurs rêves de façon courante et naturelle, semblaient ainsi vouloir nous dire « Bien sûr, c'est le Créateur qui nous parle. Qu'y a-t-il de si étrange à cela? » Ayant vécu onze ans au sein de la communauté, nous avons appris qu'une des traditions bien ancrées à Pikogan concerne les rêves sur les ours. Beaucoup de personnes âgées croient que l'ours joue le rôle de *messenger*, venant avertir de malheurs possibles². Les personnes âgées de Pikogan nous ont fait comprendre l'importance des rêves sur les ours en nous appelant régulièrement pour nous raconter leur rêve de la veille à ce sujet. Il est arrivé qu'on nous conseille de ne pas circuler sur la route pendant trois jours parce qu'une personne âgée avait vu, en rêve, un ours en bordure de la route. Une femme âgée nous a un jour raconté un rêve dans lequel une mère ours, jouant avec ses oursons, avait chuté et s'était blessée. Cette femme nous avait alors dit : « Soyez attentifs. D'ici trois jours, un malheur va se produire. » Le jour suivant, sa fille, enseignante à l'école locale, avait glissé et s'était blessée à la cheville alors qu'elle jouait à l'extérieur avec ses élèves de quatrième année durant la récréation. Lorsque nous avons rencontré la femme à nouveau, le lendemain, elle nous a dit : « *Kinisidotan na?* ('Est-ce que tu comprends?') Ma fille, le professeur, est comme une mère ours pour ses élèves, qui sont comme ses oursons. » Nous y avons vu une logique et, peu à peu, nous avons commencé à croire que ces personnes comprenaient quelque chose dont nous étions exclus³.

Dans l'optique des personnes âgées de Pikogan, la frontière entre ce que l'on appelle communément, en termes non autochtones, le « naturel » et le « surnaturel », est très floue. Pour la majorité des personnes que nous connaissons dans cette communauté, tout ce qui se produit – y compris les rêves, les visions, les visiteurs qui se manifestent dans les rêves et les mises en garde



Séchage des peaux de castor et cuisson de viande de castor, cadre naturel dans lequel s'inscrit la narration des récits et la transmission des connaissances.

(Photo R. Spielmann, printemps 1980)

fournies par les rêves – appartient au domaine du « *naturel* ». Les animaux qui, par l'entremise des rêves et des visions, viennent leur rendre visite ne sont pas considérés comme inférieurs aux êtres humains : ils sont considérés comme des *personnes*-autres-qu'humaines et des messagers de *Kitcie Manitou*, le Créateur. Il faut souligner que la plupart des gens de Pikogan semblent connaître une transformation profonde au contact des animaux, qu'il s'agisse d'animaux côtoyés dans la forêt ou vus en rêves, ou encore rencontrés à la faveur de visions. Pour ces personnes, rêves et visions semblent constituer la principale façon d'accéder à la connaissance de soi et à la conscience spirituelle. Les rêves inspirent et façonnent de manière quotidienne la vie de la majorité, sinon de la totalité, des habitants de Pikogan, et cela n'a rien d'étrange ni d'inhabituel. C'est le cours normal des choses, tel qu'il existe depuis des milliers d'années.

Le présent article ne porte cependant pas à proprement parler sur des récits de rêves. Il examine un récit et deux séquences distinctes d'aphorismes se rapportant aux rêves sur les ours et aux rêves qui portent chance. À Pikogan, une activité courante, dans la conversation, consiste à raconter des histoires et à en écouter. Parfois, durant ces échanges, le récit est suivi d'enseignements qui ne font pas partie de la narration mais qui sont liés au récit. Les données algonquines que nous examinons ici se présentent comme une suite composée d'un récit et d'enseignements connexes, racontés de façon continue. La narratrice, M^{me} Anna Mowatt, qui a le statut d'aînée au sein de la communauté, fait partie de ceux qui considèrent les rêves comme une voie de communication entre les humains et le monde des esprits. Nous incitons le lecteur à lire soigneusement le récit et les enseignements qui l'accompagnent (voir encadrés) avant de passer à l'analyse⁴.

Texte n° 24 :
RÊVER À UN OURS AUTREFOIS

- 24:1 Makwa e-aadisookanaaganiwij.
[L'histoire a trait à l'ours.]
- 24:2 Gichi-weshkaj-gookom gii-wiidamaage egaa e-min-waashig makwa bawaanaj.
[Il y a longtemps, une très vieille femme racontait comme il n'est pas bon de rêver à un ours.]
- 24:3 Noopimig dazhiikewaagoban weshkaj-gookom ashij idash naabe ashij owiidigemaaganan awe naabe.
[Il y a très longtemps, une vieille femme et son mari vivaient dans la forêt.]
- 24:4 Gegapiich nigodin e-gizhebaawagag ikido awe naabe, oo, gichi-minwendam e-gizhbaawaganinig.
[Après un certain temps, un matin, l'homme dit : « Oh, je suis vraiment content ce matin ».]
- 24:5 « Makwa nibawaanaa », ikido awe naabe.
[« J'ai rêvé à un ours », dit l'homme.]
- 24:6 « Oo », ikido dash gookom.
[« Oh », dit la vieille femme.]
- 24:7 « Giga-wii-wiisin ihi gaa-inaabadaman. Gaawin minwaashisinoon gaabawaanaj makwa », ikido awe gichi-gookom.
[« À cause de ce rêve, tu connaîtras la faim. Ce n'est pas bon signe de rêver à un ours », dit la vieille femme.]
- 24:8 « Aan dash wiin ihi? » ikido dash ahawe naabe.
[« Et pourquoi? », demanda ensuite l'homme.]
- 24:9 Miinawaj idash ikido ahawe gichi-gookom, « Gigi-kendaan na? »
[La vieille femme dit alors : « Ne le sais-tu pas? »]
- 24:10 Makwa gaawin wiisinisii gabe-biboon.
[Durant tout l'hiver, l'ours ne mange pas.]
- 24:11 Mii eta nibaa.
[Il/Elle ne fait que dormir.]
- 24:12 Mii dash ihi gaa-oji-egaa-minwaashig makwa bawaanaj. »
[Ainsi, c'est pour cette raison qu'il n'est pas bon de rêver à un ours. »]
- 24:13 Naabe dash wiin ahawe ikido, « E-bawaanag makwa, nigichibabeweyaabadan, nidinendaanaaban », ikido ahawe naabe.
[L'homme dit alors : « Je croyais que rêver à un ours me porterait chance », c'est ce que dit cet homme.]
- 24:14 Gookom dash gii-wiidamaage, « Gaawin minwaashisinoon e-bawaanaaganiwij makwa.
[Alors la vieille femme lui dit : « Ce n'est pas bon de rêver à un ours. »]
- 24:15 Gimasagwaabadan ihi gaa-inaabadaman.
[Ton rêve était un rêve de malchance.]
- 24:16 Giga-bakade naage, giga-gichi-wii-wiisin naage », gii-ikido awe gookom.
[Plus tard, tu connaîtras la famine. Tu connaîtras vraiment la faim plus tard », c'est ce que dit la vieille femme.]

Texte n° 25 :
RÊVER À UN OURS AUJOURD'HUI

- 25:1 Ogaazhigag idash.
[Et alors, de nos jours.]
- 25:2 Mii giyaabaj ezhiseg bawaanaj makwa.
[Voici ce qui se produit lorsqu'une personne rêve à un ours.]
- 25:3 Giishpin makwa inaabadaman gigichi-masagwaabadan ihi gaa-inaabadaman.
[S'il vous arrive de rêver à un ours, alors ce sera vraiment un rêve de malchance.]
- 25:4 Gegoon giga-izhi-majise.
[Un malheur vous arrivera.]
- 25:5 Gonimaa ogaazhigag, gonimaa waabag, gonimaa bezhigo dawateyaan.
[Peut-être aujourd'hui, peut-être demain, peut-être dans une semaine.]
- 25:6 Giga-gichi-majise gaa-inaabadaman makwa bawaanaj.
[Mais un malheur se produira si vous rêvez à un ours.]
- 25:7 Mii giyaabaj noogom ezhi-miikimoomagak ihi inaabadaman.
[C'est encore ce qui arrive (aujourd'hui) lorsqu'on rêve à lui/elle.]
- 25:8 Gigichi-masagwaabadan makwa bawaanaj.
[Un tel rêve à lui/elle est vraiment mauvais signe.]
- 25:9 Gonimaa gaawin giga-mikasiin miikimowin.
[Peut-être que vous ne parviendrez pas à trouver un emploi.]
- 25:10 Gonimaa giga-wanitoon hiwe gimikimowin.
[Peut-être que vous aurez des ennuis sur la route avec votre voiture.]
- 25:11 Gonimaa giga-aakozinan.
[Peut-être que vous tomberez malade.]
- 25:12 Gonimaa miikanaakaag gada-majise odaabaan bimibizowan.
[Peut-être qu'il vous arrivera quelque chose sur la route lorsque vous vous promenez en voiture.]
- 25:13 Gegoon sa igoj giga-majise giishpin bawaanaj makwa.
[Il se produira un malheur quelconque si vous rêvez à un ours.]
- 25:14 Gonimaa gaawin gada-dagwasinoon debwe ge-mii-jiyan, anooj igoj gegoon gada-izhi-majise bawaanaj makwa.
[Peut-être manquerez-vous de nourriture; un malheur quelconque vous arrivera si vous rêvez à un ours.]
- 25:15 Mii giyaabaj noogom ezhi-miikimoomagak ihi wedi makwa bawaanaj.
[C'est encore ce qui se produit lorsqu'on rêve à un ours.]
- 25:16 Debwe igoj gekwaan gaawin anishaa ikidonaaninasinoon gaa-inweyaan, mayaa igoj debwe igoj ihi ikidonaaniwan ihi inaaniwag.
[C'est la réalité, je ne dis pas cela seulement pour m'amuser, c'est ce qui est dit (connu) depuis longtemps.]
- 25:17 Giishpin naagajitoowan ihiwedi giga-waabadan, giga-debwetaan dash naage apiich gikendaman wegonen ihi weji-inaabadaman.
[Si vous y êtes attentif, vous pourrez le constater, vous y croirez et, plus tard, vous saurez pourquoi vous avez eu ce rêve.]

Texte n° 26 :

LES RÊVES QUI PORTENT CHANCE

- 26:1 Ohowedi dash, miinawaj godag, giishpin inaabadaman e-nibaayan.
[Voici une autre histoire, au sujet de ce qui se produit lorsqu'on rêve pendant son sommeil.]
- 26:2 Nimiikaan gegoon, gichi-weshaj gegoon, gonimaa igoj azhishkiikaag nimikaan gegoon, inaabadaman, gigichi-minwaabadaan ihi gaa-inaabadaman.
[Si je rêve que je trouve quelque chose, quelque chose de vieux, dans la terre peut-être, alors il s'agit d'un très bon rêve.]
- 26:3 Mii bezhigwan, gichi-weshkaj miigiwaam nimikaan noopimig gaa-dazhiikaaniwag inaabadaman, gichi-minwaashin ihi gaa-inaabadaman.
[Pareillement, une fois, j'ai trouvé en rêve une vieille maison dans la forêt, et c'était un très bon rêve.]
- 26:4 Mii bezhigwan nimikaan gichi-weshkaj onaaganan gonimaa gichi-weshkaj akikwag nimikawaag inaabadaman, gichi-minwaashin ihi gaa-inaabadaman.
[Puis j'ai trouvé des vieux plats ou de vieux seaux, c'est ce que j'ai trouvé, et c'était une bonne chose que ce rêve.]
- 26:5 Giga-minose naage, gonimaa giga-mikaan miikimowin, gonimaa gigad-ayaawaa zhooniyaa, gada-minose gegoon miigiwaamikaag giishpin ihi inaabadaman.
[Ces rêves sont un bon présage, peut-être la personne trouvera-t-elle un emploi, peut-être obtiendra-t-elle de l'argent. Un rêve comme ça annonce des bonnes choses pour sa maison(née).]
- 26:6 Naanigodin gidinaabadaan weshkaj gaa-dazhiikayan ihi e-abinoojiizhiwiyen.
[Parfois, en rêve, la personne peut voir l'endroit où elle demeurerait étant enfant.]
- 26:7 Gakina giwaabadaan ihi, gakina gegoon gimikaan ihmama gaa-dazhiikayan, noogom dash aazha gaawin dagwasinon ihi gegoon ihmama.
[Elle verra tout, tout sera identique à l'endroit qu'elle connaissait, même si ces choses ont maintenant disparu.]
- 26:8 Giiyaabaj idash giwaabadaan e-bawaadaman e-nibaayan.
[Elle verra de nouveau (ces choses) en rêve.]
- 26:9 Ihiwe dash inaabadaman, gichi-minwaashin hi gaa-inaabadaman.
[C'est le genre de rêve qu'il est vraiment bon de faire.]
- 26:10 Gigad-ayaan gegoon naage, gonimaa gigad-ayaawaa zhooniyaa naage, gonimaa miijim maane gigad-ayaan.
[Cela annonce des bonnes choses à venir : peut-être de l'argent, peut-être beaucoup de nourriture.]
- 26:11 Mii ezhiseg giishpin weskaig gegoon bawaadaman.
[C'est ce qui se produit lorsqu'une personne rêve à quelque chose qui s'est produit il y a longtemps.]
- 26:12 Mayaa igoj debemagan ihi gaa-inweyaan.
[Ce que je dis est très vrai.]
- 26:13 Gaawin anishaa nidikidosii ihi gaa-inweyaan.
[Je ne dis pas ces choses pour plaisanter.]

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DU DISCOURS EMPLOYÉ DANS LES RÉCITS ALGONQUINS

Dans la partie de cette série qui présente le récit, M^{me} Mowatt raconte ce que rêver à un ours signifiait « il y a longtemps », soit *gichi-weshkaj*. Elle utilise la narration comme mécanisme heuristique en vue de révéler, au profit de ses auditeurs, l'importance des rêves sur les ours et certains des raisonnements sous-jacents. Il faut aussi noter que les liens qui existent entre le récit présenté et les deux enseignements qui suivent ne sont pas fortuits et qu'ils sont le résultat d'une attention et d'une gestion soigneuses de la part de M^{me} Mowatt. Il est possible d'évaluer l'intérêt qu'une telle série peut avoir comme moyen de transmission des connaissances traditionnelles et culturelles grâce aux observations ci-dessous. Le récit présenté par M^{me} Mowatt au début de la série, et que nous avons intitulé « Rêver à un ours autrefois », est structuré de telle manière que le thème sous-jacent (il n'est pas bon de rêver à un ours) est clairement établi par les énoncés suivants :

- 24:2 Gichi-weshkaj-gookom gii-wiidamaage egaa e-minwaashig makwa bawaanaj.
[Il y a longtemps, une très vieille femme racontait comme il n'est pas bon de rêver à un ours.]
- 24:7 « Giga-wii-wiisin ihi gaa-inaabadaman. Gaawin minwaashisinoon gaa-bawaanaj makwa », ikido awe gichigookom.
[« À cause de ce rêve, tu connaîtras la faim. Ce n'est pas bon signe de rêver à un ours », dit la vieille femme.]
- 24:12 Mii dash ihi gaa-oji-egaa-minwaashig makwa bawaanaj. »
[Ainsi, c'est pour cette raison qu'il n'est pas bon de rêver à un ours. »]
- 24:14 Gookom dash gii-wiidamaage, « Gaawin minwaashisinoon e-bawaanaaganiwij makwa.
[Alors la vieille femme lui dit : « Ce n'est pas bon de rêver à un ours.]

Ce que nous observons ici ne constitue pas un groupe d'énoncés fortuits glissés dans le récit de façon aléatoire : il s'agit d'une série d'énoncés structurés et agencés de manière à mettre progressivement en valeur le thème important. La technique utilisée tout au long du récit et qui consiste à employer la répétition pour ramener l'attention de l'auditeur sur le thème important semble, selon Lisa Valentine (1992), une technique caractéristique du discours algonquin en général. Cette même auteure dit que « l'on observe, à l'égard de plusieurs langues algonquiennes, que les textes narratifs emploient de façon généralisée des structures en doublons, c'est-à-dire des

répétitions de phrases ou de portions de textes aux moments cruciaux des récits » (1992 : 3). Toujours selon cette auteure, cette caractéristique est considérée comme « démodée » par certains locuteurs moins âgés, dont l'un s'est plaint de ce que « les personnes âgées se répètent constamment ». Il semble clair, d'après notre analyse, que ce moyen rhétorique revêt une assez grande importance pour les conteurs en général. M^{me} Mowatt en tire un excellent parti en l'utilisant pour structurer ponctuellement le récit et pour renforcer la leçon qu'elle transmet. La technique de la répétition est extrêmement importante, semble-t-il, pour mettre en évidence le thème du discours et alléger le poids de l'information qu'il incombe à l'auditeur ou aux auditeurs de retenir.

On observe dans le récit d'ouverture un autre type de parallélisme qui semble également se manifester dans d'autres récits algonquins. Dans le récit en question, en plus de structurer son discours, M^{me} Mowatt fait également en sorte de fournir à ses auditeurs certains indices subtils et d'autres, moins subtils, concernant la signification du récit. Il est courant, dans les récits entendus à Pikogan, que la signification individuelle des récits soit dévoilée aux auditeurs dans la narration même. Ainsi, dans le récit d'ouverture de la présente série, les deux aspects organisationnel et fonctionnel sont représentés. Avant la narration de la légende, ou *aadisokaan* particulière, un énoncé préliminaire indique à l'auditeur l'objet du récit :

- 24:2 Gichi-weshkaj-gookom gii-wiidamaage egaa e-min-waa-shig makwa bawaanaj.
 [Il y a longtemps, une très vieille femme racontait comme il n'est pas bon de rêver à un ours.]

Cet énoncé, qui précède le récit lui-même, renseigne l'auditeur sur le bien-fondé et la pertinence du récit à venir. Vient ensuite l'énoncé (24:3) concernant la femme et l'homme des temps anciens (*weshkaj-gookom* et *naabe*, respectivement), qui sert à étayer les deux enseignements connexes qui suivront (« Rêver à un ours aujourd'hui » et « Les rêves qui portent chance »). Les deux enseignements en question sont en quelque sorte annoncés dans le récit d'ouverture, et cette relation réflexive entre le récit et les enseignements témoigne de l'habileté de la narratrice et fournit à l'observateur un aperçu de la façon dont son esprit fonctionne. Elle ne se borne pas à enchaîner les uns à la suite des autres le récit et les enseignements. Les enseignements découlent du récit d'ouverture, qui définit au profit des auditeurs le contexte nécessaire à la compréhension de ces enseignements et les sources de légitimité conférant à ceux-ci une signification et une cohérence. Les méthodes employées par M^{me} Mowatt dans son récit d'ouverture pour présenter les questions



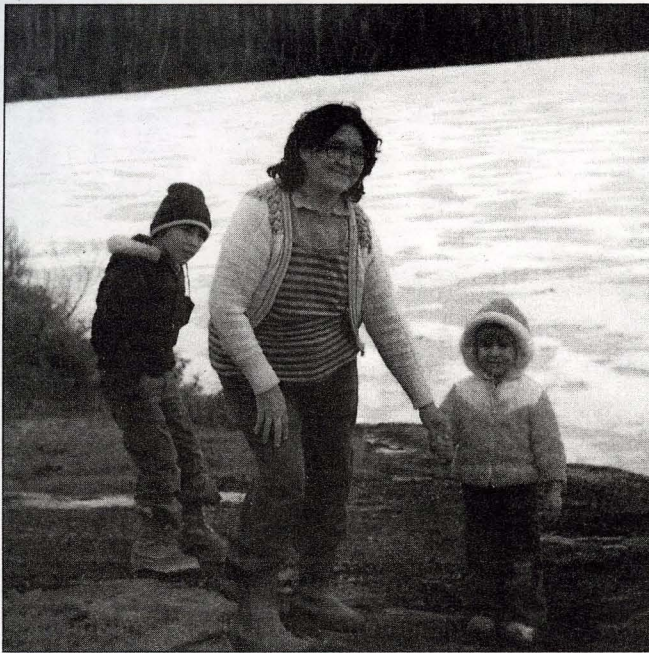
M^{me} Anna Mowatt, une aînée de Pikogan.
 (Photo R. Spielmann)

qu'elle se propose d'aborder semblent employées assez couramment par les Algonquins dans le contexte de la transmission des traditions et de la culture.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DU DISCOURS EXPLICATIF ALGONQUIN

M^{me} Mowatt a recours à un format observé dans la plupart des textes explicatifs algonquiens (Valentine 1992) pour présenter, à la suite du récit, le premier enseignement. Dans les données algonquiennes que nous possédons, les textes explicatifs débute invariablement par une annonce dans laquelle l'orateur précise à ses auditeurs le sujet de l'enseignement qui va suivre. Notons les énoncés suivants, extraits des textes n^{os} 25 et 26 (encadrés).

- 25:1 Ogaazhigag idash.
 [Et alors, de nos jours.]
- 25:2 Mii giyaabaj ezhiseg bawaanaj makwa.
 [Voici ce qui se produit lorsqu'une personne rêve à un ours.]
- 26:1 Ohowedi dash, miinawaj godag, giishpin inaabadaman e-nibaayan.
 [Voici une autre histoire, au sujet de ce qui se produit lorsqu'on rêve pendant son sommeil.]



M^{me} Anna Mowatt dans la forêt.
(Photo R. Spielmann)

Une autre caractéristique fréquemment observée du discours explicatif algonquin est l'emploi d'une structure générique-spécifique en début de discours et d'une structure spécifique-générique en fin de discours. L'expression « générique-spécifique » fait référence à l'usage contextuel d'un raisonnement déductif pour transmettre des connaissances culturelles, tandis que l'expression « spécifique-générique » se rapporte à l'emploi contextuel d'un raisonnement inductif. Ces caractéristiques existent également dans la langue attikamèque, une autre langue algonquienne (Boo Stime, linguiste travaillant auprès des Attikameks, comm. pers.). On peut en observer le fonctionnement dans les deux explications qui suivent le récit d'ouverture. Examinons en premier lieu la structure générique-spécifique que l'on trouve dans la première moitié du texte 25 et au début du texte 26.

- 25:7 Mii giyaabaj noogom ezhi-miikimoomagak ihi inaadaman.
[C'est encore ce qui arrive (aujourd'hui) lorsqu'on rêve à lui/elle.]
- 25:8 Gigichi-masagwaabadaan makwa bawaanaj.
[Un tel rêve à lui/elle est vraiment mauvais signe.]
- 25:9 Gonimaa gaawin giga-mikasiin miikimowin.
[Peut-être que vous ne parviendrez pas à trouver un emploi.]
-
- 26:1 Ohowedi dash, miinawaj godag, giishpin inaadaman e-nibaayan.
[Voici une autre histoire, au sujet de ce qui se produit lorsqu'on rêve pendant son sommeil.]

- 26:2 Nimiikaan gegoon, gichi-weshaj gegoon, gonimaa igoj azhishkiikaag nimikaan gegoon, inaadaman, gigichiminwaabadaan ihi gaa-inaabadaman.
[Si je rêve que je trouve quelque chose, quelque chose de vieux, dans la terre peut-être, alors il s'agit d'un très bon rêve.]
- 26:3 Mii bezhigwan, gichi-weshkaj miigiwaam nimikaan noopimig gaa-dazhiikaaniwag inaadaman, gichiminwaashin ihi gaa-inaabadaman.
[Pareillement, une fois, j'ai trouvé en rêve une vieille maison dans la forêt, et c'était un très bon rêve.]

Examinons maintenant la structure spécifique-générique qui figure en fin de discours.

- 25:14 Gonimaa gaawin gada-dagwasinoon debwe ge-miijiyan, anooj igoj gegoon gada-izhi-majise bawaanaj makwa.
[Peut-être manquerez-vous de nourriture; un malheur quelconque vous arrivera si vous rêvez à un ours.]
- 25:15 Mii giyaabaj noogom ezhi-miikimoomagak ihiwedi makwa bawaanaj.
[C'est encore ce qui se produit lorsqu'on rêve à un ours.]
-
- 26:10 Gigad-ayaan gegoon naage, gonimaa gigad-ayaawaa zhooniyaa naage, gonimaa miihim maane gigad-ayaan.
[Cela annonce des bonnes choses à venir : peut-être de l'argent, peut-être beaucoup de nourriture.]
- 26:11 Mii ezhiseg giishpin weskaaj gegoon bawaadaman.
[C'est ce qui se produit lorsqu'une personne rêve à quelque chose qui s'est produit il y a longtemps.]

Une autre caractéristique du discours explicatif observée dans notre matériel algonquin consiste, pour le narrateur, à invoquer l'expérience personnelle et/ou à réfuter les opinions contraires par un appel à l'auto-rité. En voici un exemple :

- 25:16 Debwe igoj gekwaan gaawin anishaa ikidonaaniwasinoon gaa-inweyaan, mayaa igoj debwe igoj ihi ikidonaaniwan ihi inaanawag.
[C'est la réalité, je ne dis pas cela seulement pour m'amuser, c'est ce qui est dit (connu) depuis longtemps.]
- 26:12 Mayaa igoj debemagan ihi gaa-inweyaan.
[Ce que je dis est très vrai.]
- 26:13 Gaawin anishaa nidikidosii ihi gaa-inweyaan.
[Je ne dis pas ces choses pour plaisanter.]

Parallèlement, on constate que les textes explicatifs contiennent souvent une dernière mise en garde ou un dernier conseil faisant appel à l'autorité, comme on peut l'observer dans les énoncés 25:16 et 26:13, et que la force de cette mise en garde émise en fin de discours est directement proportionnelle à la position relative du narrateur par rapport à l'auditeur (par ex., mère-fille, personne âgée-personne jeune) et à l'importance de ce qui est dit. Dans le texte n° 25, par exemple, le narrateur emploie presque exclusivement la construction à la

deuxième personne, mettant ainsi en relief l'importance de ce qui est dit, révélée surtout par l'exhortation finale :

25:17 Giishpin naagajitoowan ihiwedi giga-waabadaan, giga-debwetaan dash naage apiich gikendaman wegonen ihi weji-inaabadaman.

[Si vous y êtes attentif, vous pourrez le constater, vous y croirez et, plus tard, vous saurez pourquoi vous avez eu ce rêve.]

L'examen de certaines des caractéristiques saillantes du discours algonquin permet donc de constater qu'une personne peut mettre à profit l'*agencement structurel* d'un récit et des enseignements pour transmettre des connaissances et des enseignements traditionnels. Cela veut dire, comme nous l'avons mis en évidence pour la série récit/énoncés présentée, que l'examen des détails du récit et des enseignements qui l'accompagnent ne suffit pas pour saisir la signification et la pertinence d'un enseignement donné. L'ensemble s'inscrit, comme ici, dans une *occasion sociale*, c'est-à-dire dans le contexte des particularités d'une situation propre à une culture. Notre analyse a, à ce stade, consisté à examiner les façons dont les enseignements relatifs à une tradition algonquine sont structurés et transmis dans un contexte contemporain. Nous avons posé l'hypothèse que le discours narratif algonquin est caractérisé par un parallélisme forme-contenu qui s'articule sur deux différents aspects des récits eux-mêmes, à savoir leur structure et leur signification, et que la signification des récits est inscrite dans leur structure. Si l'on explore maintenant, à la lumière de ces caractéristiques, les enseignements concernant des animaux « annonciateurs de malheurs possibles » et que l'on compare les résultats obtenus aux données recueillies à l'égard d'un dialecte voisin (odawa), on en tirera des observations révélatrices sur les liens qui existent entre les caractéristiques fonctionnelles du discours algonquin et les stratégies propres à cette culture pour assurer la préservation et la transmission des connaissances culturelles.

MISES EN GARDE ET VISITEURS VUS EN RÊVE, SELON LA TRADITION ODAWA

En comparant ce récit algonquin concernant les rêves sur les ours avec des récits recueillis dans un dialecte apparenté, le dialecte odawa, nous avons constaté que selon nos données algonquines, il semblerait que la signification attribuée aux rêves sur les ours et aux ours eux-mêmes soit propre aux Algonquins mais qu'il existe des similitudes thématiques entre les deux

traditions à l'égard des « animaux annonciateurs de malheurs »⁵. Afin d'approfondir la comparaison entre ces deux traditions apparentées, nous avons demandé à notre collègue Mary Ann Corbiere, membre de la communauté de Wikwemikong, d'interviewer quelques aînés odawas de sa communauté, afin de vérifier s'il existe chez les Anishinabes (Ojibwas) des thèmes comparables où des animaux prémonitoires et des visiteurs vus en rêve viennent, tant à l'état éveillé qu'en rêve, fournir des mises en garde. Quoique nous n'ayons malheureusement pas réussi à enregistrer les réponses sur magnétophone, nous avons pu demander à quatre personnes, toutes septuagénaires, leur avis sur la tradition touchant les rêves sur les ours chez les Algonquins et leurs opinions sur les avertissements fournis par des animaux dans leur propre tradition. Un autre collègue, Barry Ace, a effectué une entrevue auprès d'une personne âgée issue de la même tradition et provenant de la communauté de Sagamok.

Pour les personnes interrogées, l'animal ayant la plus forte valeur de mise en garde est le renard. Toutes ces personnes conviennent que le renard est le messenger annonciateur de malheurs imminents en général liés à la mort. C'est, plus précisément, le glapisement de cet animal, plutôt que sa vue, qui constitue l'avertissement. L'une des personnes âgées a déclaré qu'entendre le renard glapir équivaut, selon ses termes, à « entendre des membres de sa parenté crier », et que cela avertit alors la personne concernée de se préparer à la mort d'un parent ou d'un membre de la famille. Nous avons interrogé des membres plus jeunes de la communauté qui semblent éprouver une grande certitude sur la valeur de cette mise en garde. Comme l'a précisé un répondant dans les débuts de la trentaine, « lorsque j'étais plus jeune, le sujet dont j'entendais le plus souvent parler était le renard et le fait que si un renard glapit en direction d'une personne ou rôde autour de sa maison, cela veut dire qu'un malheur va survenir ». En réaction à ce commentaire, l'une des personnes âgées a reconnu que « oui, le renard est généralement le principal et le plus courant des animaux considérés comme annonciateurs de malheurs ». Concernant les renards vus en rêve, afin d'établir un parallèle avec les enseignements algonquins liés aux rêves sur les ours, un répondant plus jeune nous a déclaré « n'avoir jamais entendu parler de l'importance des renards vus en rêve, ce qui est important étant d'en entendre (alors qu'on est éveillé) ».

Nous avons mentionné, à l'occasion de nos rencontres avec les aînés, la tradition algonquine à l'égard des rêves sur les ours (textes 24 à 26, ci-dessus). À ce sujet, les personnes âgées de Wikwemikong avec lesquelles nous nous sommes entretenues ont répondu unanimement. Ainsi, l'une d'entre elles a déclaré « Nous n'avons pas ce genre d'histoires. » Il est intéressant de noter que

la personne de Sagamok à qui nous avons parlé a admis, lorsqu'elle a entendu parler de la tradition algonquienne touchant les rêves sur les ours, qu'« il est de mauvais augure de rêver à un ours ». Lorsque nous avons approfondi la question avec elle, elle a mentionné que l'élément important n'était pas tant le fait de rêver à un ours que de rêver à la couleur noire. Cette conversation a toutefois suscité chez cette personne un commentaire relatif aux chevaux vus en rêve qui, selon elle, annoncent qu'une personne (habituellement un parent) va tomber gravement malade.

Le pic-bois est un autre animal annonciateur de malheurs. Selon l'aînée de Sagamok, le pic-bois qui picore une maison avertit aussi de la mort imminente d'un parent. Une autre personne âgée a aussi mentionné que le chien pouvait jouer le rôle de messenger de la mort, racontant qu'il est arrivé, un jour, qu'un chien hurle successivement pendant les trois nuits précédant la mort accidentelle de son maître. En fait, chacune des cinq personnes qui a répondu à nos questions a le plus souvent accompagné ses réponses d'histoires vécues liées aux mises en garde fournies par l'animal concerné, confirmant par des histoires récentes et moins récentes la force et l'efficacité de l'avertissement fourni.

Il semble que la croyance relative aux « visiteurs vus en rêve », humains et autres-qu'humains, demeure vivace dans les deux traditions. On nous a à ce sujet raconté l'histoire d'une personne qui, décédée depuis peu, avait rendu visite en rêve à un parent⁶. La mort accidentelle de cette personne avait surpris sa famille et avait particulièrement frappé l'une de ses cousines. Une nuit, peu après l'événement, la cousine concernée avait entendu quelqu'un contourner sa maison et y pénétrer par la porte arrière. Elle se souvient avoir ensuite entendu le visiteur gravir l'escalier et pénétrer dans sa chambre. C'était son cousin mort, qui lui dit : « Je sais que tu es vraiment désespérée par ma mort, mais ne te fais pas de souci. Je suis très heureux là où je suis et d'autres membres de la famille sont ici avec moi, alors ne t'en fais pas et ne sois plus triste dorénavant. » Ce type de récit, faisant état de personnes récemment décédées venues visiter quelqu'un en rêve afin d'alléger la peine de la famille et d'encourager chacun à laisser la vie reprendre son cours, semble lui aussi courant dans la tradition algonquienne.

CONCLUSION

Les données algonquines que nous possédons sur ce récit concernant les rêves sur les ours et sur les enseignements liés à cette tradition, quoiqu'elles demeurent vraiment préliminaires, nous fournissent donc, outre une perspective sur la cosmologie algonquienne, une gamme d'aperçus sur certaines des structures du discours et des techniques d'interaction auxquelles les narrateurs algonquins ont recours pour préserver et transmettre les connaissances culturelles et les enseignements traditionnels. L'analyse du discours est un domaine encore relativement jeune en ce qui concerne les langues algonquiennes, et il reste encore beaucoup à faire avant de pouvoir commencer à établir des liens rigoureux entre les traditions linguistiques. Des travaux récents conduits par J. Randolph Valentine et Lisa P. Valentine (Valentine 1990, 1992; Valentine et Spielmann 1990) semblent prometteurs mais n'ont, par contre, pas encore fait l'objet d'une publication. Nous avons, quant à nous, dégagé et mis en relief les similitudes et les différences entre les traditions algonquienne et odawa, de manière à mettre en évidence les enseignements propres à une culture et les techniques de transmission à fondement structurel et interactionnel, en vue de mieux comprendre les relations entre les caractéristiques explicatives du discours algonquin, les techniques propres à la culture pour transmettre les connaissances, et la cosmologie algonquienne.

NOTES

¹ Par « ethnographie de la parole », nous entendons ici l'étude des genres linguistiques, de leur utilisation et de leur distribution culturelles. Selon Lisa Valentine (1990 : 3), « l'ethnographie de la parole ne constitue pas un domaine ou une discipline, mais plutôt une perspective, une vision axée sur l'étude du lien qui existe entre langage, culture et société ». Le présent article, qui étudie de manière systématique l'utilisation faite du langage par une communauté dans le contexte culturel qui est le sien, se situe donc dans cette perspective.

² Ce point de vue est corroboré par la documentation existante, qui fait état d'une opinion selon laquelle les Algonquins considéraient l'ours comme la personne-autre-qu'humaine dotée de la plus grande intelligence. L'attribution à l'ours de pouvoirs spirituels est un fait connu. La question a été étudiée par Halliwell (1926), Speck (1935) et Skinner (1912) entre autres auteurs. Dans son ouvrage *Legends of My People The Great Ojibway* (1965), Norval Morrisseau décrit certaines des convictions partagées par son peuple au sujet de l'ours, notamment le fait que les Ojibwas « ... considéraient cet animal comme très sacré » (p. 39). Il mentionne également ce qui suit : « Selon la légende ojibwa, l'ours était à l'origine un humain, ou avait du moins une forme humaine. Il a ensuite été transformé en animal [...] Les Indiens, lorsqu'ils rencontrent un ours, le saluent au moyen de l'expression 'Notre Grand-Père à tous, le Grand Ojibwa' avant de commencer à lui parler. »

Morrisseau fournit un indice révélant l'importance des rêves sur les ours lorsqu'il écrit : « Mon grand-père paternel, lors de son année de jeûne, a fait un rêve prémonitoire exceptionnel dans lequel l'ours s'est adressé à lui en ces termes : 'Mon fils, je te servirai de protecteur et je te donnerai des pouvoirs particuliers [...] Tu auras le pouvoir de faire le bien. En outre, je te porterai chance, mais pour cela tu dois me respecter sous ma forme actuelle et ne jamais me tuer.' » (p. 45)

³ Jennifer Brown et Robert Brightman (1988) écrivent, en citant Densmore (1928) et Landes (1968) : « Certains Ojibwas du Sud-Ouest [...] considéraient l'ours comme [l'un des] esprits protecteurs de chamanes. » (p.175) Au sujet du lien entre la présence de l'ours dans les rêves et l'attribution à l'animal d'une valeur de « messager porteur de mises en garde », Brown et Brightman (1988) citent un passage d'un des journaux inédits de George Nelson (1825) qui mentionne : « L'ours est une bête frustrée et fait un boucan de tous les diables. » Ceci constitue le point de vue d'un étranger sur ce que peut être la compréhension par les membres d'une culture d'un aspect d'une « mise en garde ». Bien que M^{me} Mowatt qualifie les rêves sur les ours de *Gimasag-waabadaan* (« C'était un rêve portant malheur »), rêver à un ours est certainement bénéfique si l'on considère, comme le souligne M^{me} Mowatt, qu'en prêtant attention aux détails de son rêve, une personne peut possiblement faire en sorte d'éviter les malheurs prédits par l'ours. Mais nous nous avançons là en terrain hasardeux.

⁴ Le système de notation orthographique que nous employons ici s'inspire, de manière générale, de la méthode Fiero, qui est l'alphabet mis au point par le linguiste Chuck Fiero pour transcrire l'ojibwa. Cette méthode repose, dans ses grandes lignes, sur le principe phonétique qui accorde à une lettre un son. Parmi ses principales caractéristiques, cette orthographe distingue entre voyelles longues et voyelles courtes (une voyelle représentant le son de la voyelle courte et deux le son de la voyelle longue) et relie les marqueurs de préverbes, de personne et de temps au moyen d'un tiret (-).

⁵ Bien que, dans le présent article, nous présentions les rêves sur les ours comme propres à la tradition algonquienne, nous reconnaissons que des récits relatant des rêves sur les ours qui ont une valeur de mise en garde existent dans d'autres traditions algonquiennes. En discutant avec un membre d'une autre tradition algonquienne, nous avons appris que les rêves concernant les ours et les ours vus en rêve sont chose courante et possèdent, comme dans la tradition algonquienne, une valeur de mise en garde (Schuyler Webster, de la nation Mennominee, comm. pers.). Nous n'employons l'expression « propre à la tradition algonquienne » que dans le contexte de la comparaison entre cette dernière et la tradition odawa. Il semble toutefois qu'une des caractéristiques attribuées aux rêves sur les ours soit réellement propre à la tradition algonquienne; il s'agit du fait que dans cette tradition, la personne peut éviter les malheurs annoncés en prêtant attention aux détails du rêve. Nous n'avons pas encore entendu parler, pour d'autres traditions algonquiennes, de techniques permettant d'éviter les malheurs annoncés.

⁶ Cette histoire était racontée de façon telle que nous n'avons pu déterminer avec certitude si le visiteur avait été vu en rêve ou pendant que le narrateur était conscient. Les précisions fournies dans le récit nous portent à croire qu'il s'agit d'une expérience vécue en rêve.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer notre vive reconnaissance à Mary Ann Corbiere, du Département d'études autochtones de l'université de Sudbury, pour sa contribution au présent article. M^{me} Corbiere a pris le temps de s'entretenir avec quelques-uns des aînés de la communauté de Wikwemikong et, bien qu'elle ait décliné une invitation à co-signer cet article, les comparaisons qu'on y trouve n'auraient pas été possibles sans son aide. Nous aimerions également offrir nos remerciements à M^{me} Anna Mowatt et M. Albert Mowatt de Pikogan, qui ont avec patience et générosité partagé leurs pensées et leurs rêves avec nous depuis treize années. Nous devons également beaucoup aux aînés de Wikwemikong, notamment à Kate Assinewai, Madeline Enosse, Violet Naokwegijig et Mary Corbiere qui nous ont aussi accordé leurs temps et leurs pensées, et à M^{me} Annie Owl McGregor, de Sagamok, qui a bien voulu nous faire part de ses précieux commentaires. Enfin, nous tenons à remercier Barry Ace, du Département d'études autochtones de l'université de Sudbury, qui s'est entretenu pour nous avec M^{me} McGregor.

OUVRAGES CITÉS

- BROWN, Jennifer S., et Robert BRIGHTMAN, 1988 : *The Orders of the Dreamed: George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*. Winnipeg, The University of Manitoba Press.
- CHIEF, Bertha, et Roger SPIELMANN, 1986 : « Requesting and Rejecting in Algonquin: Notes on a Conversation », in William Cowan (éd.), *Actes du dix-septième congrès des algonquinistes*. Ottawa, Carleton University Press, pp. 313-325.
- DENSMORE, Frances, 1928 : « The Use of Plants by the Chippewa Indians ». *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 44 : 275-397.
- HALLOWELL, Irving A., 1926 : « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere ». *American Anthropologist* 28 : 1-175.
- LANDES, Ruth, 1968 : *Ojibway Religion*. Madison, University of Wisconsin Press.
- MORRISSEAU, Norval, 1965 : *Legends of My People the Great Ojibway*. Toronto, McGraw-Hill Ryerson.
- NELSON, George, 1825 : *Unpublished Reminiscences*. George Nelson Papers, Metropolitan Toronto Library.
- SKINNER, Alanson, 1912 : « Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 9(1) : 1-177.
- SPECK, Franck G., 1935 : « Montagnais and Naskapi Tales ». *Journal of American Folklore* 38 : 1-32.
- SPIELMANN, Roger, 1987 : « Preference and Sequential Organization in Algonquin », in William Cowan (éd.), *Papers of the Eighteenth Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University Press, pp. 321-334.
- VALENTINE, Lisa P., 1990 : « Work to Create the Future You Want » : *Contemporary Discourse in a Severn Ojibwe Community*. Thèse de doctorat, University of Texas at Austin.
- , 1992 : « Wemihshoohsh and the Vurned Shoes ». Ms.
- VALENTINE, Randall J., et Ruth SPIELMANN, 1990 : « Amik Anishinaabewigoban: Rhetorical Structures in an Algonquin Traditional Tale ». Ms.