

esp-2

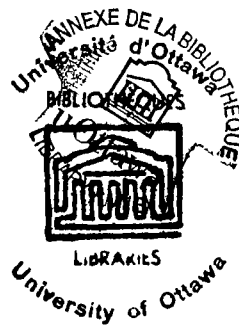
001460

UNIVERSITÉ D'OTTAWA ÉCOLE DES GRADUÉS

MYTHES ET RITES
CHEZ LES MONTAGNAIS DE LA CÔTE NORD

par Yvette Barriault, s.c.q.

Thèse présentée à la Faculté des Arts
de l'Université d'Ottawa en vue de
l'obtention du Doctorat en Sciences
Religieuses.



Ottawa, Canada, 1969

UMI Number: DC53428

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC53428
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Nous tenons à exprimer notre gratitude à Monsieur Stanislaw Swiderski qui a bien voulu nous diriger au cours de cette étude en vérifiant la teneur scientifique du texte et sa consistance. Nous avons aussi grandement apprécié les conseils judicieux de Monsieur Georges Tissot. Aux autres membres du département qui nous ont aidée d'une façon ou d'une autre dans cette recherche, nos mercis bien sincères.

Notre gratitude voudrait également rejoindre le personnel de la Bibliothèque Nationale, du Ministère des Affaires Indiennes et du Musée National qui nous a toujours réservé un accueil chaleureux. Nos mercis reconnaissants s'adressent encore à toutes les personnes qui, tout au long de la Côte Nord, nous ont si bien accueillie et largement aidée.

Nous prions aussi nos Supérieures majeures, qui nous ont accordé le privilège de poursuivre notre formation en Sciences Religieuses, et toutes les personnes, qui de leur sympathie et de leurs conseils ont favorisé cette recherche, de croire à notre profonde reconnaissance.

CURRICULUM STUDIORUM

Soeur Yvette Barriault est née à l'île d'Anticosti en 1933. Elle passa sa jeunesse à Havre-Saint-Pierre, à quelque vingt milles de la réserve indienne de Mingan. Elle obtint le baccalauréat en pédagogie en 1966, et le baccalauréat ès arts en 1967. Elle fut diplômée de l'Institut de Catéchèse de l'Université Laval de Québec, en juin 1968. En octobre 1968, elle recevait la Maîtrise ès arts en Sciences Religieuses de l'Université d'Ottawa; le sujet de sa thèse de Maîtrise était: Le service des pauvres chez les Soeurs de la Charité de Québec.

TABLE DES MATIERES

| Chapitres | pages |
|--|-------|
| INTRODUCTION | xi |
| I.- CONTEXTE SOCIO-CULTUREL DES MYTHES ET DES RITES MONTAGNAIS | 1 |
| 1. Situation géographique et historique des Montagnais | 2 |
| A. Les Montagnais dans l'Amérique pré-historique | 2 |
| a. Conjecture sur l'origine de cette tribu | 2 |
| b. Situation des Montagnais au sein de la famille algonkienne | 5 |
| c. Distribution géographique des Montagnais | 7 |
| B. Les Montagnais au contact des diverses civilisations | 10 |
| a. Les groupes amérindiens | 11 |
| b. Les Blancs | 12 |
| C. Le Montagnais de l'ère des découvertes face au Montagnais du XX ^e siècle | 14 |
| a. Economie | 15 |
| b. Genre de vie | 15 |
| c. Education | 17 |
| d. Religion | 19 |
| e. Vie artistique et sociale | 21 |
| 2. Le monde mythique des Montagnais | 25 |
| A. Vue d'ensemble de ce monde mythique | 27 |
| B. Les animaux de ce monde mythique | 30 |
| a. Le lièvre | 31 |
| b. Le castor | 32 |
| c. La loutre | 35 |
| d. Le rat musqué | 35 |
| e. L'ours | 36 |
| f. Le caribou | 39 |
| g. L'écureuil | 40 |

TABLE DES MATIERES

v

| | pages |
|--|-------|
| C. Les autres éléments importants de ce monde mythique | 41 |
| a. Les liens entre deux mondes | 41 |
| b. Les puissances de vie | 46 |
| c. Les fantômes obsédants | 48 |
| d. Le complexe frère-soeur | 50 |
| e. Le symbolisme lune-soleil | 50 |
| D. Les satellites du monde mythique montagnais | 52 |
| a. Les Ojibwas de Timagami | 52 |
| b. Les Algonquins de Témiscamingue | 54 |
| c. Les Cris | 54 |
| d. Les Esquimaux | 55 |
| II.- MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS | 59 |
| 1. Mythes centrés sur l'ours | |
| A. Première séquence: Tsakapish entre par la mort dans une demi-vie | 64 |
| a. Mythe _{1mm} : Tsakapish, l'orphelin | 64 |
| b. Variante montagnaise | 65 |
| c. Essai d'analyse | 66 |
| d. Tableaux synthétiques | 87 |
| B. Deuxième séquence: Tsakapish prend conscience de sa condition | 91 |
| a. Mythe _{10mm} : Tsakapish le Jonas | 93 |
| b. Variante chez les Ojibwas | 97 |
| c. Les éléments communs de ces mythes | 98 |
| d. Tableaux synthétiques | 106 |
| C. Troisième séquence: Tsakapish décide de tuer le Maître de la vie | 107 |
| a. Mythe _{12mm} : Vengeance de Tsakapish | 108 |
| b. Variante montagnaise citée par Le Jeune | 112 |
| c. Variante chez les Montagnais du Lac Saint-Jean | 114 |
| d. Variante chez les Ojibwas | 116 |

TABLE DES MATIERES

vi

| | pages |
|--|-------|
| e. Seconde Variante chez les Ojibwas | 117 |
| f. Les éléments communs à ces variantes | 118 |
| g. Tableaux synthétiques | 127 |
| D. Quatrième séquence: Tsakapish chasse les fantômes de mort | 129 |
| a. Mythe _{19mm} : Tsakapish et les sorcières | 129 |
| b. Variante chez les Montagnais de Mistassini | 136 |
| c. Autre variante chez les Montagnais de Mistassini | 140 |
| d. Variante chez les Montagnais des Escoumins | 143 |
| aa. Les héros culturels | 145 |
| bb. Les géants | 146 |
| cc. Le mokouchan | 148 |
| E. Cinquième séquence: Tsakapish assume socialement sa condition humaine | 150 |
| a. Mythe _{25mm} : Tsakapish et le jeu de balle | 151 |
| b. Commentaires | 152 |
| c. Variante chez les Ojibwas | 155 |
| d. Tableaux synthétiques | 156 |
| F. Sixième séquence: Tsakapish veut rétablir l'unité primordiale | 158 |
| a. Mythe _{27mm} : Tsakapish et les Castors | 158 |
| b. Variantes | 162 |
| aa. Variante Montagnaise et commentaires | 162 |
| bb. Variante chez les Algonquins de Témiscamingue et commentaires | 168 |
| cc. Variante chez les Ojibwas de Timagami et commentaires | 171 |
| dd. Variante chez les Naskapis et commentaires | 174 |
| c. Tableaux synthétiques | 176 |

TABLE DES MATIERES

vii

| | pages |
|---|-------|
| G. Septième séquence: Tsakapish, purifié par le feu, accède à l'univers des esprits | 179 |
| a. Mythe _{32mm} : Tsakapish se balance | 179 |
| b. Variantes | 182 |
| aa. Variante montagnaise et commentaires | 182 |
| bb. Variante chez les Ojibwas de Timagami | 184 |
| c. Tableaux synthétiques | 186 |
| H. Huitième séquence: Tsakapish entre dans la vie pleine en reconstituant l'unité primordiale | 187 |
| a. Mythe _{35mm} : Tsakapish dans la lune | 188 |
| b. Variantes | 193 |
| aa. Variante chez les Montagnais de la Côte Nord en 1915 | 194 |
| bb. Variante chez les Montagnais de la Côte Nord en 1637 | 196 |
| cc. Variante chez les Montagnais du Lac Saint-Jean | 199 |
| dd. Variante chez les Naskapis de Mistassini | 201 |
| ee. Variante chez les Algonquins de Témiscamingue | 203 |
| ff. Variante chez les Cris | 205 |
| c. Tableaux synthétiques | 207 |
| 2. Rites axés sur l'ours | 214 |
| A. Rites d'entrée | 216 |
| B. Rites d'enfance | 220 |
| C. Rites d'initiation | 221 |
| D. Rites de chasse: centre de la vie économique, sociale et religieuse | 222 |
| a. Moyens de favoriser la chasse | 222 |
| b. Choix du territoire de chasse | 224 |

TABLE DES MATIERES

viii

pages

| | |
|--|-----|
| c. Pratiques divinatoires pour déceler le repaire de l'ours | 226 |
| aa. Le rêve | 226 |
| bb. La tente tremblante | 229 |
| cc. Le tambour | 239 |
| d. Chasse à l'ours | 242 |
| e. Arrivée à la tente | 248 |
| f. Festin de l'ours | 249 |
| E. Propriétés médicinales de l'ours | 255 |
| F. Présence de l'ours aux funérailles du chasseur | 257 |
| CONCLUSION | 260 |
| BIBLIOGRAPHIE | 264 |

Appendices

| | |
|---|-----|
| 1. MYTHES DE BASE, VERSION FRANCAISE ET MONTAGNAISE | 274 |
| 2. TSEKA'BEK MARRIES THE DAUGHTERS OF MICTABEA: MYTHE RECUEILLI PAR FRANK G. SPECK | 302 |
| 3. TSEQA'BEK SNARES THE SUN AND BECOMES TRANSFORMED INTO IT: VERSION DE FRANK G. SPECK | 305 |
| 4. WESAKAYCHAK RIDES ON THE MOON: VERSION DE FRANK G. SPECK | 309 |
| 5. LEGEND OF NORTH STAR: VERSION DE FRANK G. SPECK | 312 |

LISTE DES TABLEAUX

| Tableaux | pages |
|--------------------------|-------|
| Tableau d'ensemble I | 88 |
| Tableau schématique I | 89 |
| Tableau d'ensemble II | 106 |
| Tableau schématique II | 107 |
| Tableau d'ensemble III | 127 |
| Tableau schématique III | 129 |
| Tableau d'ensemble IV | 150 |
| Tableau schématique IV | 149 |
| Tableau d'ensemble V | 157 |
| Tableau schématique V | 157 |
| Tableau d'ensemble VI | 176 |
| Tableau schématique VI | 178 |
| Tableau d'ensemble VII | 186 |
| Tableau schématique VII | 187 |
| Tableau d'ensemble VIII | 208 |
| Tableau schématique VIII | 211 |

TABLE DES CARTES

| | pages |
|---|-------|
| Carte no 1: Montagnais de la Côte nord | 9 |
| Carte no 2: Variantes des mythes recueillis | 11 |

INTRODUCTION

Les premières pages de nos manuels d'Histoire du Canada sont assez souvent injustes envers les Indiens. Elles décrivent habituellement avec assez de détails les modes de faire et les instruments utilisés par les aborigènes pour le contrôle du milieu géo-physique et pour la satisfaction de leurs besoins; mais elles laissent croire que la technologie d'alors, plutôt rudimentaire, était le signe d'une infériorité dans tous les domaines. Heureusement, les récits des premiers explorateurs canadiens se font très révélateurs sur la situation politique, sociale et culturelle de l'époque, et nous aident à mieux comprendre, grâce à ces différents points de vue, l'Indien tel qu'il se présentait au moment des découvertes.

Lors de l'arrivée des Blancs, l'organisation politique semblait, il est vrai, assez pauvre. En effet, l'éparpillement des tribus en petites bandes, éparpillement exigé par l'économie de chasse et de pêche, nécessitait une organisation politique plutôt élémentaire. De là, conclure à un rachitisme social dans tous les domaines c'est, pour le moins, généraliser trop rapidement.

En l'absence de loi écrite et de constitution politique, nos prédécesseurs sur le sol canadien étaient soumis à un régime communautaire favorisant l'aspect social de leur personnalité. Les activités économiques et sociales

INTRODUCTION

xii

traditionnelles avaient engendré chez l'Indien, entre autres traits caractéristiques, une maîtrise de lui-même qui fait encore l'admiration des étrangers.

Les communautés indiennes du Canada étaient trop près de la nature, et furent trop longtemps immobilisées par le guet constant de l'animal à tuer ou par l'attente des changements saisonniers propices, pour ne pas développer la réflexion, voire même la contemplation. Aussi avaient-elles élaboré au cours des siècles non seulement une explication du monde visible et invisible, mais aussi une philosophie de la vie dont les connaisseurs devinent la perspicacité.

Voilà, trop sommairement énumérés, quelques oublis sérieux des débuts de nos manuels d'histoire du Canada. Les dernières pages ne nous semblent pas moins impeccables: il est ordinairement question des luttes des Canadiens-Français pour leur survie, et l'on semble complètement ignorer les populations aborigènes. On ne peut tout de même pas s'imaginer que des milliers d'Indiens soient disparus sans ne laisser aucune trace.

En fait, les Indiens ne sont pas disparus, ni biologiquement, ni culturellement. Ils ont énormément souffert et dans leur santé physique et dans leur personnalité sociale; mais ils ont tenu le coup.

L'auteur de ce travail a passé les premières années de sa vie à Havre-Saint-Pierre à quelque vingt milles de la

INTRODUCTION

xiii

réserve indienne de Mingan. C'était au moment où la ségrégation raciale sévissait dans la région. Aux yeux du Canadien-Français marqué par son Histoire, l'Indien était un être barbare, étrange, pouilleux, malpropre qu'il fallait fuir à tout prix. Les Montagnais, pour leur part, souffraient d'un complexe d'infériorité sentant bien que les Blancs ne les aimaient pas. Ironie du sort il nous a fallu, vingt ans plus tard, retourner vivre sur les réserves indiennes de la Côte Nord pour apprendre à apprécier à leur juste valeur ces voisins de jadis. La tâche, il faut l'avouer, n'a pas été exempte de toute difficulté. L'histoire de l'étude des religions révèle bien les ambiguïtés méthodologiques inhérentes à la compréhension du phénomène religieux quel qu'il soit. Et lorsque l'objet de la recherche devient l'univers mythique d'un peuple "sans écriture" le travail se complique encore davantage.

En effet, se placer au niveau de l'Indien, arriver à saisir son schème de pensée, non pas inférieur au nôtre mais très différent, c'est un travail complexe et ardu. C'était pourtant un pré-requis à cette étude scientifique.

Les Montagnais de la Côte Nord sont de grands diplomates; leurs réponses souvent vagues ou évasives visent, semble-t-il, à les exempter de toute compromission. La difficulté de savoir ce qui se passe dans leur esprit augmente par le fait même la difficulté de communication,

INTRODUCTION

xiv

et peut, par la suite, devenir cause d'erreur dans l'interprétation de leurs idées. De plus, ces gens aiment peu contredire: leur approbation ne signifie pas nécessairement acquiescement. Un dernier obstacle, et non pas le moindre, complique énormément la tâche: l'esprit indien se fatigue très facilement - quand un interrogatoire se prolonge, l'Indien suggère de clore la conversation; ou encore, il répond à tort et à travers sans trop se donner la peine de réfléchir. Il fait cependant exception pour les mythes sérieux qu'il peut réciter sans interruption durant des heures entières.

Les plus aptes à fournir des renseignements intéressants seraient, certes, les Indiens cultivés. Hélas, ils sont saturés d'enquêtes de tous genres. L'idée d'être étudiés comme des êtres étrangers, des marginaux, leur répugne énormément. Ils sont intelligents, et souffrent d'avoir été, sur bien des points, les victimes d'une situation historique qu'ils ne se rappellent qu'avec amertume.

La participation seulement toute récente de l'Indien montagnais à l'évolution technique, industrielle et intellectuelle, explique que la médecine, la religion, l'astronomie, etc., ont pris pour lui pendant des siècles un caractère de magie. Chaque village montagnais possède encore son chamane qui peut voyager au-delà des esprits non terrestres, les appeler, leur commander. Cet homme est omniscient,

INTRODUCTION

xv

il sait interpréter les songes, il connaît et conserve tous les mythes sacrés et pour ces raisons il est le guide spirituel et souvent politique de son peuple. Nous démontrerons plus loin que le chamane ne parvient pas à ces résultats uniquement par des moyens psychotechniques, mais qu'il a été initié à la concentration spirituelle par des épreuves calquées sur un prototype mythique. Les mythes montagnais décrivent une contexture du monde que ces Indiens reconnaissent pour vraie et qui les oblige à s'intégrer exactement dans la réalité qui les entoure par l'imitation des faits décrits dans le mythe.

Cette mythologie montagnaise vient à peine de susciter l'intérêt des ethnologues. Au XVI^e siècle, Samuel de Champlain et le Père Lejeune avaient, il est vrai, souligné l'existence de certains mythes, mais leurs brèves allusions ou leurs versions abrégées visaient surtout à clarifier les croyances religieuses des Montagnais. Au début du XX^e siècle, Frank Speck a accumulé une large collection de mythes montagnais; nous avons tenu à utiliser le fruit de ces recherches sérieuses. Actuellement les étudiants de la faculté d'Anthropologie de l'Université de Montréal oeuvrent dans ce domaine sous la direction de Monsieur Rémi Savard, et doivent même publier sous peu. Il nous fut impossible d'accéder à ces documents.

INTRODUCTION

xvi

En fait, le problème des sources fut pour nous très réel. Entre les études systématiques de Mircea Eliade, de Paul Radin, de Claude Levi-Strauss et autres, sur la structure de l'univers mythique des peuples "primitifs" et les notes ethnographiques de Speck, de Jacques Rousseau, de Ake Hulthkrantz, et autres ethnologues qui n'ont qu'essayé de se frayer un chemin dans un univers tout nouveau, tout semblait à faire. Les écrits publiés à date sur les Montagnais de la Côte Nord traitent surtout de leur vie économique et sociale. En général, les études sur la vie religieuse de ce peuple ne nous ont pas semblé faire suffisamment abstraction d'une vision particulière du monde religieux, en l'occurrence la vision chrétienne. Nous étions loin d'entrer dans des sentiers battus: le langage même était à inventer dans ce domaine. Nous avons tout de même tenu à épuiser les sources primaires même si elles sont, il faut le dire, d'inégale valeur.

En tenant compte des différentes versions des mythes montagnais recueillis depuis l'arrivée des Européens nous avons pu cependant constater une étonnante continuité quant aux thèmes et aux symboles essentiels.

Dans notre démarche de compréhension, nous avons eu le souci de garder comme arrière fond de tableau le contexte culturel général qui façonne quotidiennement les Montagnais.

INTRODUCTION

xvii

Tout ceci nous semblait indispensable à la compréhension du monde mythique de ce peuple.

En plus de recourir largement aux ouvrages déjà publiés, nous avons séjourné nous-même dans les réserves indiennes de la Côte Nord du fleuve Saint-Laurent. Ceci nous a permis de vérifier l'existence de certains mythes et la survie de nombreux rites.

Un fait nous a paru particulièrement intéressant: les droits d'auteur sont respectés scrupuleusement dans la littérature orale. Normalement une histoire ou un mythe raconté par un individu est considéré comme étant sa propriété¹. Inutile de questionner les voisins à ce propos, ils disent qu'ils n'en savent rien. Après la mort de l'auteur un membre de la famille devient héritier de droit. Chez les Montagnais de la Côte Nord, il existe un conteur de mythes par village; c'est le chamane dont nous aurons l'occasion de décrire les pouvoirs et les devoirs.

A propos de chaque mythe, aussi bien que de chaque rite des Montagnais concernés, il a été possible d'interroger les indigènes et d'apprendre, au moins en partie, la

1 Nombreux sont les écrits montrant la richesse de cette tradition orale chez les peuples sans écriture et le respect porté à la parole de celui qui conserve l'héritage sacré de ses ancêtres. Cf. Jan Vansina, Oral Tradition, Chicago, Aldine Publishing Company, 1965, 228 p. et J.L. Fischer, The Sociopsychological Analysis of Folktales, dans Current Anthropology, Vol. 4, no 3, juin 1963, pp. 235-296.

INTRODUCTION

xviii

signification qu'ils leur accordent. Evidemment ces enquêtes menées sur place ne résolvent pas toutes les difficultés. Mais elles ont l'avantage considérable de nous aider à poser le problème aussi correctement que possible, c'est-à-dire à situer les mythes dans leur contexte socio-religieux originel.

La présente étude portera sur un mythe de tradition sacrée, qui semble encore bien vivace chez les Montagnais, et sur les rites qui le réactualisent. Dans cette révélation primordiale, nous avons découvert tout un ensemble de liens logiques. Nous avons essayé d'en saisir la signification.

En désirant comprendre la structure et la fonction des mythes montagnais, il ne s'agit pas seulement d'élucider une étape dans l'histoire de la pensée humaine, mais aussi de mieux comprendre une catégorie de nos contemporains: des voisins, des hommes qui ont des valeurs propres et des idéologies très valables.

Nous avons, autrefois, été frappée par certains rites d'apparence plutôt étrange. Nous pensons particulièrement à toutes ces festivités qu'occasionne, chez les Montagnais, la mort d'un ours. Plutôt que de les qualifier d'enfantines, de superstitieuses, nous préférons aujourd'hui chercher les antécédents mythiques qui les expliquent, les justifient et leur confèrent une valeur religieuse.

INTRODUCTION

xix

Dans une perspective historico-religieuse, certaines conduites, nous le verrons, se révèlent en tant que faits de culture; et il est difficile d'interpréter certains agissements insolites sans faire appel à leur justification mythique. Beaucoup de façons d'être ou d'agir sont déterminées, dans leur fond et dans leur forme, par des vues mythiques. Bien plus, le mythe peut donner une signification à l'existence humaine tout entière.

Un volume ne suffirait pas à reproduire une analyse complète des mythes et des rites montagnais. Il fallait nous limiter. Alors à la suite d'une étude sérieuse, deux personnages nous sont apparus comme particulièrement importants dans la mythologie montagnaise: l'ours et le carcajou. Le présent travail a dû cependant se contenter d'analyser les mythes et les rites centrés sur l'ours. Bien que les mythes autour de "Carcajou" nous ont énormément intéressée, nous avons dû les exclure de nos analyses: à eux seuls ils auraient constitué un volume tout entier.

Les mythes centrés sur l'ours ont donné naissance à tout un ensemble de rites et de cérémonies qui ont largement influencé la vie religieuse et sociale de ce peuple. Les pouvoirs mystiques de cet animal, de même que les charmes qu'on lui attribue, sont connus par la tradition, c'est-à-dire, en général, par les mythes qui, à toute occasion, surgissent dans l'esprit, et dont l'autorité est indiscutable.

INTRODUCTION

xx

En raison de leur grande importance, nous avons pensé traiter ces mythes dans un chapitre spécial.

La plus volumineuse partie de ce travail sera consacrée aux mythes centrés sur l'ours. Nous avons divisé en huit séquences un mythe recueilli sur la réserve indienne de Mingan et que nous considérerons, dans la présente étude, comme mythe de base. Ce mythe fut recueilli de la bouche de Charles Dominique (Indien de quatre-vingt-sept ans) et enregistré sur ruban magnétique.

Nous essayerons d'abord d'analyser la structure interne de chaque mythe, puis de l'éclairer par d'autres mythes montagnais déjà publiés; dans cette étude les facteurs "espace et temps" joueront un rôle primordial. Elargissant progressivement notre travail, nous établirons des comparaisons avec les mythes des tribus voisines: indiennes et esquimaudes. Nous verrons comment ces mythes sont réactualisés par des rites typiquement montagnais. Ces rites feront l'objet d'un chapitre particulier.

Avant d'entreprendre cette étude, il nous a paru bon, cependant, de présenter en un résumé succinct le milieu géographique et historique dans lequel a évolué le peuple montagnais, visant ainsi à favoriser une meilleure compréhension de leurs mythes et de leurs rites.

Ce travail est forcément incomplet. Nous n'avons pas la prétention d'avoir saisi tout le symbolisme de la

INTRODUCTION

xxi

tradition sacrée montagnaise. Le champ reste ouvert à d'autres chercheurs. La mythologie montagnaise est caractéristique, originale, et vivante. Pour ces raisons, il vaut la peine, il nous semble, de nous y intéresser.

CHAPITRE I

CONTEXTE SOCIO-CULTUREL DES MYTHES
ET DES RITES MONTAGNAIS

En 1492, Christophe Colomb et ses compagnons croyaient découvrir un monde nouveau. Ce monde était pourtant habité depuis des millénaires. Des êtres humains vivaient dispersés sur un territoire s'étendant de l'Arctique au Cap Horn.

Nos anciens manuels d'Histoire divisaient les aborigènes du Canada en trois grandes familles: les Esquimaux, les Algonquins, les Hurons-Iroquois¹. Les Montagnais, objet de la présente étude, étaient alors classés dans la famille linguistique algonkienne. Pour mieux comprendre la signification profonde des mythes et des rites de ce groupe, il semble nécessaire de connaître ses antécédents: ses racines historiques et géographiques, le contexte culturel dans lequel il a évolué, et les influences tant amérindiennes qu'européennes qui l'ont métamorphosé au cours des siècles récents.

¹ Frères des Ecoles Chrétiennes, Histoire du Canada, Montréal, 1893, p. 35.

1. Situation géographique et historique des Montagnais.

Quand, en 1534, Jacques Cartier² longea la Côte Nord du fleuve Saint-Laurent, il souligna la présence de Montagnais près de la Rivière Mingan. Les explorateurs se sont plus, par la suite, à décrire la culture de ce peuple, culture assez différente de la civilisation euro-asiatique. Les anthropologues attribuent ce fait à l'ancienneté de l'immigration; et tous s'entendent sur le fait de migrations primitives.

A. Le Montagnais dans l'Amérique préhistorique.

L'absence de documents écrits et de données archéologiques suffisantes oblige les anthropologues à se contenter d'hypothèses pour constituer l'histoire de l'origine de l'homme en Amérique du Nord. Le cas des Montagnais ne fait pas exception. Aussi serons-nous très brève sur cette question encore controversée.

a. Conjectures sur l'origine de cette tribu.- Tous les anthropologues admettent aujourd'hui que l'amérindien est originaire de l'Ancien monde.

² Paul Le Jeune et autres, Les Relations des Jésuites, vol. I, Québec, Ouvrage publié sous les auspices du Gouvernement canadien, 1858, Relations de 1642, p. 8.

L'étude anatomique révèle sans équivoque l'absence d'homogénéité des Amérindiens: ils possèdent tous, néanmoins de nombreuses caractéristiques de la race jaune, comme la couleur de la peau, allant du jaune au cuivré, les cheveux noirs et droits, la barbe rare, les yeux foncés et la tache bleuâtre au bas du dos. L'oeil en amande, sans être constant, se rencontre fréquemment chez les enfants. Le faciès est plutôt mongolique dans l'ensemble, malgré le nez aquilin parfois présent chez les Indiens de l'est. Les Esquimaux, sauf les groupes morphologiquement apparentés aux Algonquins, sont les indigènes les plus asiatiques et peut-être les derniers venus; parce que les Algonquins constituent l'élément le plus discordant, des anthropologues y voient les premiers immigrants³.

Cependant les recherches sur la parenté des différents groupes humains du Nouveau Continent n'ont donné que des résultats incertains et parfois contradictoires.

Il est curieux de constater que presque toutes les hypothèses anthropologiques relatives aux origines de l'homme américain sont fondées sur les caractères anthropologiques actuels des Indiens d'Amérique et des groupes dont ils sont sensés être issus. Or pour reconstituer une série évolutive, qu'il s'agisse de types humains ou de faits culturels, il nous faut ou connaître un certain nombre des termes de cette série, et si ces termes sont assez nombreux il est alors permis de remplir les blancs par des termes hypothétiques intermédiaires, ou connaître les lois de transmission des caractères étudiés, et en déduire les différentes étapes de l'évolution en remontant dans le temps à partir des caractères actuels. Normalement les deux méthodes se combinent et se recourent⁴.

³ Jacques Rousseau, Ces gens qu'on dit Sauvages, Les Cahiers des Dix, no 23, Montréal, Les Dix, 1958, p. 60.

⁴ Annette Laming-Empeaire, Le problème du peuplement de l'Amérique, dans André Leroi Gourhan, La préhistoire. L'histoire et ses problèmes, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 342.

Les solutions apportées jusqu'à date au problème des origines sont donc loin de nous satisfaire. Selon Annette Laming-Emperaire⁵, la question devrait être reprise à la base. La première étape pourrait consister à entreprendre des fouilles vraiment systématiques. De plus il faudrait tenir compte de la littérature existante même si celle-ci doit être constamment révisée.

Grâce à la méthode dite de radiocarbone, la chronologie pré-historique a fait de grands progrès. On peut maintenant affirmer que l'Amérique est peuplée d'êtres humains depuis au moins 33,000 ans et probablement davantage⁶. Mais lorsqu'il s'agit de décrire les premières années de vie humaine sur ce continent, il faut se contenter d'hypothèses.

Parmi les premiers venus en Amérique, les ancêtres des Algonkiens ont probablement connu la solitude de la toundra sur les rives du détroit de Behring et sur le littoral arctique. Poursuivant vers l'est la cueillette des bleuets, des airelles rouges et des plaque-bières, pourchassant le caribou craintif, ils sont venus, un jour, se buter contre la forêt d'épinettes; à moins, toutefois, qu'ils n'aient devancé les arbres et que ceux-ci ne soient venus les emprisonner lentement à mesure qu'ils s'emparaient de

5 Idem, ibid., p. 343.

6 P. Bosch-Gimpera, L'Amérique avant Christophe Colomb, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1967, p. 194.

l'ancienne toundra. Dans la forêt coniférienne, le primitif, dépourvu d'outillage, ne peut voyager qu'en empruntant le chemin des cours d'eau. Parce que l'Algonkien sut utiliser le bouleau et les résineux pour fabriquer des canots d'écorce mince, calfatés de résine, la forêt boréale s'ouvrit devant lui.

Au coeur de la grande famille algonkienne, se place le Montagnais.

b. Situation des Montagnais au sein de la famille linguistique algonkienne⁷.-- En tenant compte des similitudes linguistiques, Jennings⁸ classe ainsi les Algonquins de l'Amérique du Nord:

I. Centre-est:

A. Type central: Cree-Montagnais-Naskapi, Menomini, Fox-Sauk-Kickapoo, Shawnee, Peoria-Miami, Potawatomi, Ojibwa-Ottawa-Algonkin-Saulteaux, Delaware, Powhatan.

B. Type Nouvelle-Angleterre: Natick-Narragansett, Mohegan-Pequot, Penobscot-Abnaki, Passamaquoddy-Malecite, Micmac.

7 Jacques Rousseau a proposé l'adoption du mot "Algonkien" pour l'ensemble de la famille algonkienne. Il faut réserver le mot "Algonquin" pour une tribu algonkienne de l'ouest du Québec.

8 Robert F. Spencer, Jesse D. Jennings et al., The Native Americans, New York, Harper & Row, 1965, p. 105. Cf. C.F.L. Bloomfield, Algonkian, dans H. Hoijer, ed., Linguistic Structures... Viking Fund Publications in Anthropology, 6 (1946) p. 85-129.

CONTEXTE SOCIO-CULTUREL

6

II. Blackfoot

III. Cheyenne

IV. Arapaho-Atsina-Nawathi nehena

V. Wiyot, Yurok (Ritwan)

Les Cris, les Ojibwas et les Algonquins proprement dits nous intéresseront davantage, leur mythologie ayant beaucoup de traits communs avec celle des Montagnais. Quant aux Naskapis bien qu'ils soient presque les frères jumeaux des Montagnais - bien des auteurs parlent de Montagnais-Naskapis - ils n'en demeurent pas moins pour autant des ennemis implacables. Une simple visite à Schefferville où les deux villages de Montagnais et de Naskapis sont adjacents suffit pour s'en convaincre. Ce sont pourtant des membres d'une même famille.

Les Montagnais-Naskapis du Québec étaient subdivisés en plusieurs tribus: les Attikamègues, les Mistassins, les Naskapis, les Papinachois, les Bersiamites, les Escoumins, etc⁹.

Les Naskapis formaient une nation craintive, inconnue sous le régime français, se cachant sur les plateaux intérieurs du Québec et de l'Ungava. Aujourd'hui, cette nation est pratiquement disparue. Les quelques centaines

⁹ Gérard Malchelosse, Peuples sauvages de la Nouvelle-France (1600-1670), Les cahiers des Dix, no 28, Montréal, Les Dix, 1963, p. 66.

d'unités qui ont réussi à survivre aux fléaux de l'ivrognerie et de la tuberculose se trouvent à Schefferville et dans le nord du Québec. Les relations entre Montagnais et Naskapis sont froides et distantes.

Les Montagnais sont répartis en petites bandes, apparentées par le mariage, mais politiquement distinctes, et revendiquant chacune leur propre territoire.

c. Distribution géographique des Montagnais.- La tribu, telle que nous la connaissons actuellement, n'existait que théoriquement jusqu'à ces dernières années. Le chasseur s'installait dans la forêt avec sa famille pour dix à onze mois par année, et son plus proche voisin campait à plusieurs kilomètres de là. Cependant, chaque printemps, des groupes de parents et d'amis se réunissaient régulièrement sur le bord du fleuve St-Laurent mais en bandes tout à fait autonomes. C'était l'occasion de raconter les exploits de chasse, de renouer des amitiés solides, de raviver des traditions sacrées et surtout de partager ensemble les festivités centrées sur l'ours.

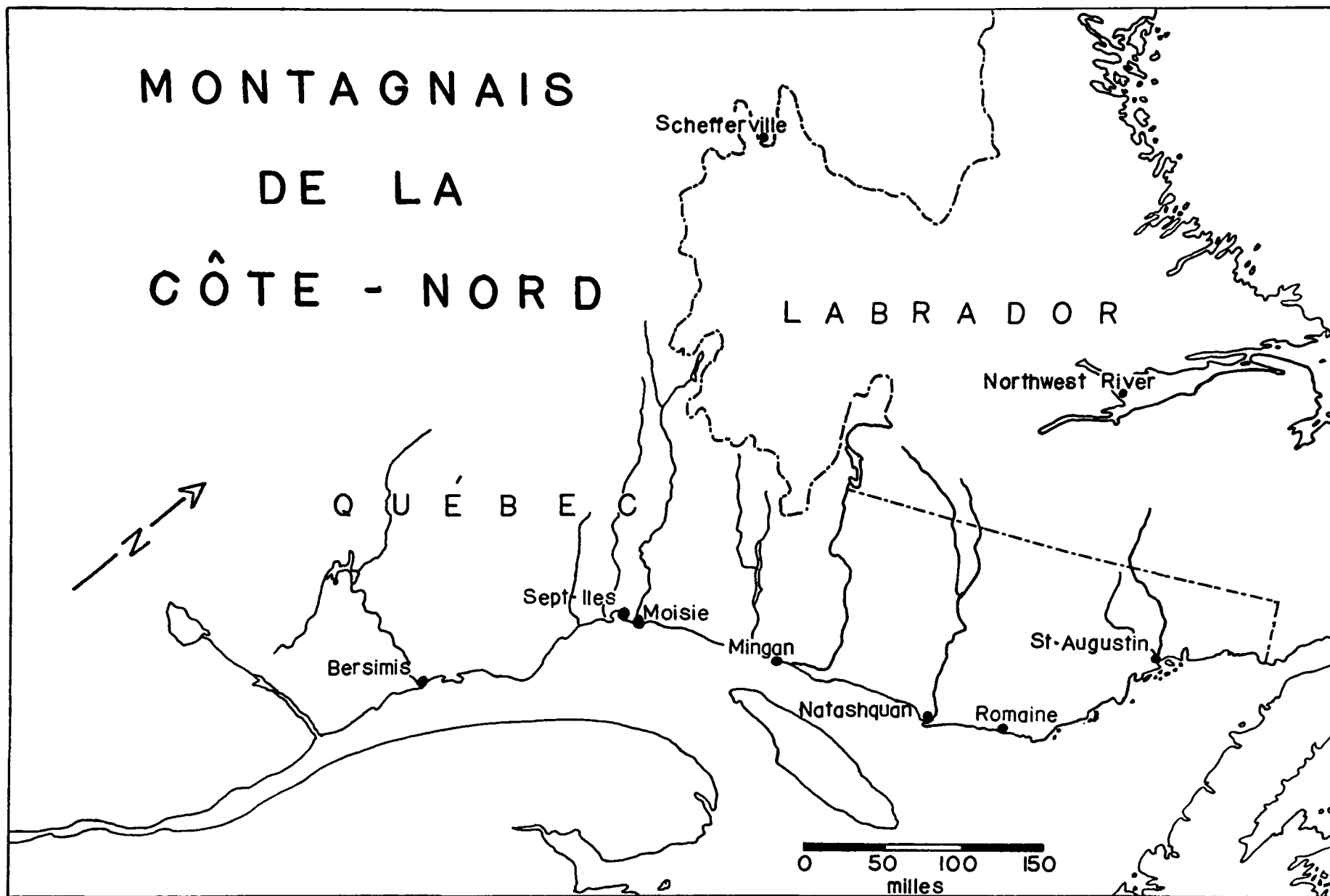
Un but utilitaire est certainement à l'origine de ces rassemblements: la chasse à l'ours et au caribou exige coopération, et le printemps est le moment favorable pour ces exploits en groupe. Ainsi se formaient, ce que l'on appelle communément, les bandes montagnaises. En 1931, Frank Speck rencontra dix de ces groupements le long de la

Côte Nord du fleuve St-Laurent¹⁰. Quatre de ces bandes sont pratiquement disparues: les bandes de Sainte-Marguerite et de Shelter-Bay ont probablement été absorbées par celle de Sept-Iles; le groupe de Godbout a essaimé soit à Sept-Iles ou à Bersimis; et la bande Saint-Augustin est depuis 1960 reliée à celle de la Romaine. Au cours de notre enquête ethnologique, nous avons visité, en longeant le fleuve St-Laurent, les réserves suivantes:

1. Réserve de Bersimis: d'environ 1,000 habitants qui demeurent dans de très jolies maisonnettes construites par le gouvernement.
2. Réserve de Maliotenam: toute récente, ouverte en 1948. Il s'agit d'une immigration de la bande de Moisie près de Sept-Iles.
3. Réserve de Mingan: située à quelque vingt milles du centre minier de Havre-Saint-Pierre. Depuis 1968 le gouvernement a remplacé les tentes par des maisonnettes bien pratiques.
4. Réserve de Natashquan: située à deux milles du village natal du poète Gilles Vigneault. La population est d'environ 250 habitants.
5. Réserve de la Romaine: c'est l'endroit où Blancs et Indiens forment une parfaite communauté. La population indienne s'élève à près de 400 habitants.

¹⁰ Frank Speck, Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula, dans American Anthropologist, vol. 33, 1931, p. 557-600.

MONTAGNAIS DE LA CÔTE - NORD



Puis, nous enfonçant dans l'immense forêt par voie aérienne, nous avons visité une sixième réserve indienne, celle de Schefferville où Montagnais et Naskapis se sont installés au service de la compagnie minière Iron Ore. Pour compléter ce voyage, il aurait fallu évidemment nous rendre au Lac Saint-Jean, chez les Montagnais de Pointe Bleue. Les Montagnais de Pointe Bleue font évidemment partie de la grande famille montagnaise: leur monde mythique est sensiblement le même. Jacques Rousseau ayant déjà abondamment écrit sur ce sujet, nous nous sommes servie de ses données d'une indiscutable valeur tout au long de ce travail. Les Montagnais que nous avons côtoyés tout le long du parcours s'éloignent ostensiblement du portrait fourni par Le Jeune dans les Relations des Jésuites. En fait, leurs contacts fréquents avec les autres groupes amérindiens, et surtout avec les missionnaires et les autres Blancs ont créé un nouveau type d'homme qui demeure profondément montagnais tout en s'accommodant lentement du progrès technique, industriel et culturel.

B. Le Montagnais au contact des diverses civilisations.

Il serait intéressant de connaître dans quel domaine précis chaque groupe qui est entré en communication avec le Montagnais a contribué à son évolution. Une telle recherche dépasse cependant la portée de ce travail. Nous nous

contenterons de montrer globalement que le contact avec différents groupes a pu contribuer à façonner un nouveau type de Montagnais - ce qui aura des répercussions sur les mythes et les rites montagnais, objet précis de cette recherche.

a. Les groupes amérindiens.- Les groupes amérindiens qui ont une mythologie apparentée à la mythologie montagnaise sont les Esquimaux, les Algonquins de Témiscamingue, les Ojibwas de Timagami et les Cris. Des recherches archéologiques sérieuses¹¹ nous apprennent que les Montagnais se tenaient autrefois à l'intérieur de la Péninsule du Labrador. Au XVII^e siècle, ils commencèrent à s'établir le long de la Côte et à la Baie James, sans doute attirés par les postes de commerce. Et la plupart des spécialistes de la question placent à cette époque le début des rivalités entre Montagnais et Esquimaux. Quoiqu'il en soit, ces deux peuples, s'étant fréquentés durant des siècles, se sont certainement influencés réciproquement.

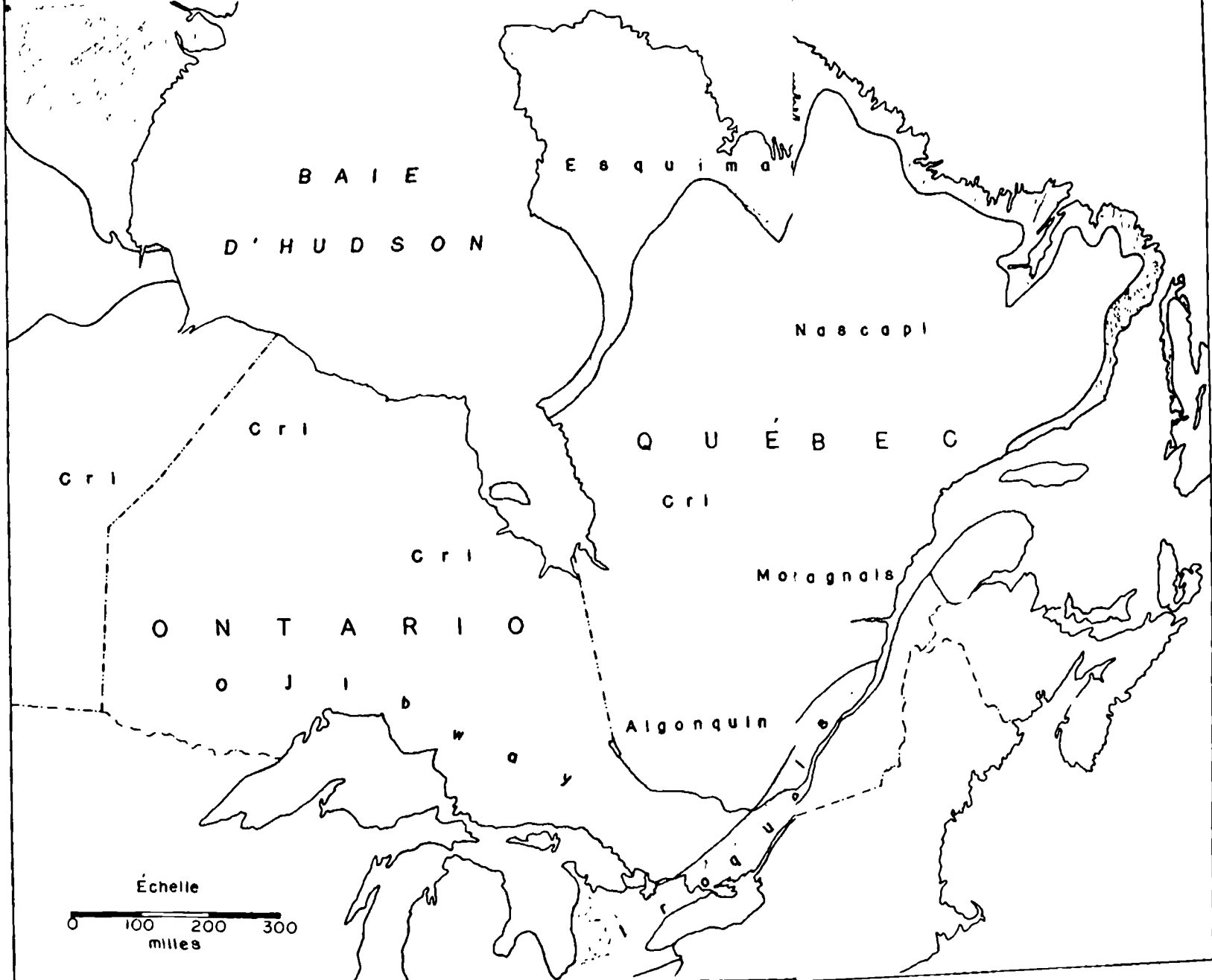
Les Ojibwas de Timagami et les Algonquins de Témiscamingue sont, comme les Montagnais, des membres de la grande famille algonkienne. Quant aux Cris, ils possèdent un langage pouvant être compris des Algonkiens. Mais pourquoi ces tribus ont-elles une mythologie si rapprochée de la

¹¹ Jacques Rousseau et Jean Malaurie, Le Nouveau Québec contribution à l'étude de l'occupation humaine, Bibliothèque Arctique et Antarctique-2, Mouton, 1964, p. 214-250.

mythologie montagnaise alors que d'autres groupes algonkiens s'en éloignent considérablement? Pour y répondre, il faudrait une étude approfondie des mouvements migratoires; ce qui suppose de longues recherches archéologiques, étude qui, par ailleurs, ne répondrait pas au but immédiat de ce présent exposé. Cependant, il est bon, pour le moment, de voir en quoi les européens, en particulier les missionnaires, ont modifié l'univers montagnais, avant de présenter plus en détails les quatre groupes ci-haut mentionnés.

b. Les Blancs.- On a reproché beaucoup de choses aux missionnaires: c'est toujours assez facile de critiquer une oeuvre après trois siècles de recul. Si ces apôtres ont essayé sans succès, selon les méthodes catéchétiques du temps, de détruire ce qu'ils appelaient des "superstitions", ils ont eu du moins le mérite de nous faire découvrir, presque à leur insu, l'enracinement profond de la vie mythique montagnaise et des rites qui l'exprime. Si leur oeuvre a semblé aboutir parfois à un échec, c'est qu'ils ont pensé bâtir à partir de zéro alors que le Montagnais avait déjà tout un univers religieux qui faisait, en quelque sorte, partie de son être. Parce qu'on n'a pas suffisamment tablé sur ce patrimoine, le Montagnais, aujourd'hui catholique, regrette souvent les jours d'autrefois: sa vie était tellement plus unifiée.

VARIANTES DES MYTHES RECUEILLIS



Wissler Clark, dans un livre intitulé Histoire des Indiens d'Amérique du Nord, parle de trois présents de l'homme blanc à l'Indien: le fusil, l'alcool et le cheval. L'apport de l'homme blanc ne s'est certainement pas limité à cela. Il a commercé avec le Montagnais, il a épousé ses femmes, il l'a employé dans ses industries minières; mais a-t-il vraiment saisi sa mentalité? Il a voulu former l'Indien à son "image et à sa ressemblance", mais heureusement le sang indien était trop vigoureux pour se laisser assimiler¹². L'homme blanc a tout de même apporté beaucoup de positif au peuple montagnais. Nous nous en rendrons compte davantage en comparant le portrait du Montagnais de l'époque des découvertes à celui d'aujourd'hui.

C. Le Montagnais de l'ère des découvertes face au Montagnais du XX^e siècle.

Le Montagnais est souvent désigné sous le nom "d'Algonquin inférieur". En fait, il n'existe aucun mot indigène pour désigner ce peuple si ce n'est Ilnout, ce qui signifie: les hommes, le peuple, et, vraisemblablement, le vrai peuple. Les Montagnais sont-ils des inférieurs ou des vrais hommes? Voilà ce que nous révélera un aperçu de leur économie, de leur culture, et de leurs croyances.

¹² Clark Wissler, Histoire des Indiens d'Amérique du Nord, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 313.

a. Economie.- Jusqu'à la seconde moitié de ce siècle, les Indiens montagnais de la Côte Nord du fleuve Saint-Laurent vivaient uniquement de chasse et de pêche. Ils menaient une vie nomade: ils étaient de bons chasseurs et d'habiles trappeurs¹³. Les rivières poissonneuses les attiraient particulièrement. C'est ainsi que l'on retrouve encore des bandes assez nombreuses le long des rivières Mingan et Natashquan particulièrement riches en saumon.

Actuellement les Montagnais de Bersimis, de Sept-Iles, des Escoumins et de Schefferville travaillent pour la plupart au service des compagnies minières, spécialement la Compagnie Iron Ore dont le centre est à Sept-Iles. Les bandes de Natashquan, de Romaine et de Saint-Augustin continuent de tirer leur subsistance des produits de la mer et de la faune canadienne. De plus, ils reçoivent de larges allocations du gouvernement canadien.

b. Genre de vie.- Le nomadisme a d'abord caractérisé la vie montagnaise. Lors de l'arrivée des Européens, ils voyageaient à travers le territoire borné par la rive nord du Saint-Laurent, entre la rivière Saint-Maurice et Sept-Iles, et, par la ligne de division des eaux, entre le fleuve

13 Kenneth Lane, The Montagnais Indians 1600-1640, dans The Kroeher Anthropological Society Paper, no 7, 1952, p. 6 et ss.

Saint-Laurent et la Baie James. Ils vivaient alors de chasse et de pêche.

La situation a changé. Les Montagnais de la Côte Nord mènent actuellement une vie presque totalement sédentaire. Les Indiens employés par les compagnies minières sentent encore le besoin de se plonger dans l'immense forêt en fin de semaine, mais leurs emplois ne leur permettent pas des déplacements prolongés. Même dans les réserves reculées de Mingan, de Pointe Parent, de Romaine, les familles doivent se tenir au village dix mois durant à cause de la fréquentation scolaire obligatoire pour les jeunes et des cours de perfectionnement pour les adultes.

Les Indiens de ces derniers postes ont conservé le costume traditionnel. Les dames ont la robe à la cheville, portent le capuchon et les mocassins; leurs couleurs préférées semblent être le rouge, le noir et le vert. Les hommes portent également les jambières et les mocassins. Les Indiens de Sept-Iles, de Bersimis et de Schefferville ont dans le domaine du costume, comme dans tous les autres, été marqués par les récents progrès de la technique et de l'industrie. Dans toutes les bandes, les jeunes d'âge scolaire imitent en tout leurs confrères de race blanche.

Quelques familles montagnaises de la Côte Nord vivent encore sous la tente, mais c'est plutôt par attrait personnel. Le gouvernement fédéral a fait construire des

maisonnettes très confortables sur chacune des réserves mentionnées. De plus, les différentes allocations distribuées par le fédéral et par les gouvernements provinciaux permettent à l'Indien actuel de vivre dans une certaine aisance:

Les Indiens ont droit aux allocations familiales, aux pensions de vieillesse, à l'assistance-vieillesse, aux allocations aux invalides et aux aveugles. Dans les provinces d'Ontario et de Québec, les mères indiennes indigentes sont admissibles aux allocations versées aux mères nécessiteuses. La Direction administre un programme de secours qui assure l'aide nécessaire à ceux qui ne sont pas admissibles aux allocations versées par les provinces, mais qui sont incapables, en raison de certaines circonstances, de pourvoir à leurs propres besoins et à ceux de leurs familles¹⁴.

Les Montagnais, dans l'ensemble, apparaissent encore comme des sous-privilégiés économiquement et anthropologiquement. Blâmer exclusivement le système de réserves ou les agissements du gouvernement fédéral, ou encore rejeter la faute sur les Indiens eux-mêmes, c'est réduire considérablement le problème. Celui-ci est complexe et il faudra du temps et des efforts sérieux pour le résoudre. Ce sera peut-être l'oeuvre des jeunes qui, actuellement, partagent les privilèges des Canadiens-Français en matière d'éducation et d'instruction.

c. Education.— En 1615, le père Dolbeau, récollet, ouvrit la première école canadienne. C'est près de

¹⁴ Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien, Les Indiens du Canada, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1968, p. 15.

Tadoussac qu'il érigea son pensionnat dans lequel il logeait, nourrissait et instruisait les jeunes Indiens. Ce projet avorta bientôt, la compagnie des Marchands craignant qu'il occasionne une diminution de fourrure.

Il a fallu du temps pour que l'intégration, la compréhension mutuelle, et la bonne volonté permettent à l'Indien d'accéder à l'alphabétisme. Habituer le Montagnais avide de liberté à la rude discipline de nos écoles canadiennes, c'était une oeuvre de patience. Des adaptations s'imposaient de part et d'autre; et si les résultats semblent avoir été tardifs, ils sont du moins consolants:

En 1962-63, 59 étudiants indiens étaient inscrits à divers cours universitaires. Et, pour la première fois, des Indiens recevaient leurs diplômes du Collège d'agriculture de l'Ontario et de la Faculté de droit de l'Université de la Colombie-Britannique¹⁵.

Chez les Montagnais de la Côte Nord, les filles accèdent de plus en plus à des diplômes supérieurs, soit du côté des sciences domestiques et hospitalières, soit du côté de l'éducation. Les garçons ne semblent pas encore complètement convaincus de la nécessité de l'instruction, d'autant plus qu'ils entendent souvent les Montagnais plus instruits se demander si l'instruction et l'éducation qu'ils reçoivent sont des biens supérieurs à la liberté qu'ils ont perdue.

¹⁵ Ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration, L'Indien entre deux mondes, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1964, p. 19.

Malgré une certaine acculturation le peuple montagnais est demeuré lui-même: il est resté attaché à son monde de culture et à sa religion.

d. Religion.- Habitué de vivre dans une civilisation technicisée, nous avons oublié la nature que connut l'Indien. Notre univers est presque tout entier construit de main d'hommes et inconsciemment nous sommes modelés par l'univers technique. Pour l'Indien, la situation était et est différente. Tout était vie autour de lui. Epiant les animaux, il connaissait leurs habitudes, leur adresse et cherchait à entrer en communication avec eux. Devant la nature, il se sentait à la fois plein de respect, de crainte et d'admiration sentant bien son infériorité en face d'elle: la famine, la mort, s'abattaient sur lui sans avertissement; rien ne lui permettait de prévoir de tels désastres.

Le Blanc n'a pas toujours su saisir les valeurs religieuses de l'Indien ni les respecter véritablement. R.W. Harris parle de pratiques ridicules et de cérémonies absurdes en vogue chez les Indiens¹⁶. Faut-il le répéter, le Montagnais a évolué dans un contexte très différent du nôtre.

16 R.W. Harris, The Cross-Bearers of the Saguenay, London and Toronto, J.M. Dent & Sons, 1920, p. 122.

Pour n'avoir pas su saisir les valeurs religieuses des Montagnais, nous les avons conduits à ce dualisme religieux dont parle Jacques Rousseau¹⁷: un christianisme de fabrication occidentale qu'ils assimilent difficilement et un héritage mythique et rituel qu'il ne peuvent conserver qu'en s'opposant à tout un nouveau contexte social. Pourtant si ce dualisme religieux persiste, l'Indien n'y voit qu'un demi-mal. Plusieurs soutiennent que pour avoir mal compris leur tâche évangélique, nombre de missionnaires ont contribué à détruire un héritage pourtant bien valable:

Beaucoup d'Indiens d'aujourd'hui soutiennent qu'en convertissant les Indiens, les Eglises ont tenté d'anéantir la culture indienne, qu'elles associaient au "paganisme". Chansons, danses et autres cérémonies furent déconseillées ou interdites. Entièrement supprimée par les Jésuites, la langue huronne n'est plus parlée ou est tombée dans l'oubli¹⁸.

En effet, comme l'a souligné Alfred Goldsworthy Bailey¹⁹, l'absence de prêtres, de temples, d'images ou d'autres signes visibles de culte a laissé croire aux premiers explorateurs qu'ils étaient en face d'hommes dépourvus

17 Jacques Rousseau et Madeleine Rousseau, Le dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale, Proceedings of the 29th Int. Congress of Americanists, Chicago, International Congress of Americanists, 1952, p. 118-126.

18 Pavillon des Indiens du Canada Expo 67, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1968, p. 8.

19 Alfred Goldsworthy Bailey, The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures 1504-1700, Second edition, Toronto, University of Toronto Press, 1969, p. 126.

de toute religion. Et les manifestations des Montagnais à l'égard du sacré étaient qualifiées de superstitions ou d'idolâtrie. On a pensé qu'il fallait "convertir" ces "païens".

Le Montagnais était cependant trop conservateur pour se laisser dépouiller aussi facilement. S'il est catholique aujourd'hui il continue en cachette ses pratiques de jadis. Le pacifique Montagnais ne tient pas à causer de problèmes aux curés; quant au Dieu de la forêt québécoise, Il est assez démocratique pour ne pas s'en offusquer.

Ce que l'Indien a conservé de proprement montagnais, c'est tout un langage religieux qui ne se traduit pas par des schèmes occidentaux. Sa religion dite "animiste" est soutenue par la croyance à des mythes encore bien vivants se traduisant en rites expressifs et englobant toute la vie religieuse, sociale et économique de la tribu.

e. Vie artistique et sociale.- Le Montagnais lors de ses premiers contacts avec le Blanc ignorait l'écriture, cependant il sut toujours trouver des moyens de communication. Il s'est d'abord servi de petits dessins tracés le plus souvent sur l'écorce de bouleau ou sur les arbres, pour raconter un événement. Déjà en ceci se manifestait son goût artistique qui se traduit encore aujourd'hui non seulement dans les peintures, mais aussi dans des travaux d'artisanat

et d'art décoratif. Les études sur l'art montagnais sont assez récentes et bien restreintes²⁰. Il aurait été intéressant de déceler jusqu'à quel point il révèle la vie religieuse de ce peuple. Le tambour, par exemple, fabriqué spécialement pour fins rituelles, est orné d'os d'animaux: les mythes montagnais insistent beaucoup sur l'os, symbole de vie. Dans le domaine de l'art décoratif sont souvent agencées des liaisons de ce genre: poisson, arbre, animal - trois sources vitales; nous pensons particulièrement aux truites de bois recouvertes de peaux d'animaux. Nous avons pu également admirer dans l'église catholique de Mingan un autel issu d'un tronc d'arbre et orné de poissons. Cette pièce d'architecture a peut-être été inspirée par le missionnaire; nous savons cependant qu'elle parle réellement à l'âme du Montagnais. Il faut ajouter que la vie nomade longtemps menée par ces Indiens ne favorisait guère l'épanouissement de la vie artistique. L'avenir réserve peut-être d'heureuses surprises.

La vie sédentaire a permis d'organiser diverses activités sociales. Les jeunes aiment se réunir dans les restaurants autour d'une table de pools ou, encore, s'accroupir

20 Jacques Rousseau, L'origine du motif de la double courbe dans l'art algonkin, dans Anthropologica, vol. 2, 1956, p. 218-221 et Idem, L'Art amérindien du Québec, dans L'art du Québec des origines à nos jours, Montréal (sous presse).

dans une maisonnette autour des vieux pour entendre raconter leurs exploits de chasse ou leurs mythes sacrés. La principale activité sociale est cependant, sans contredit, la danse.

Selon Harper²¹, en 1868, la "danse des oies" était en vogue chez les Cris et les Montagnais-Naskapis avaient une cérémonie semblable. Cet auteur soulignait également l'attrait des Montagnais pour la musique, le chant et la danse²².

D'autres chroniqueurs ont été frappés par la solennité de la danse qui suit la mort du caribou. Mais la danse préférée des Montagnais, c'est le Mokouchan: danse assez typique qui s'exécute au son du tambour immédiatement après le festin de l'ours. Les participants se tiennent en file, faisant des mouvements avant et arrière, un peu comme des personnes haletantes. On exécute cette danse en habits spéciaux; les filles doivent porter le joli bandeau de vison ou de phoque pour la circonstance.

Il faut avoir assisté à un mokouchan pour comprendre jusqu'à quel point les mots "en file indienne" expriment à la fois le goût de vivre, la mélancolie méditative et la foi

21 Francis Harper, The Friendly Montagnais and their Neighbors in the Ungava Peninsula, Northern Affairs Library, Kansas, University of Kansas, sans date, p. 305.

22 Idem, Ibid., p. 305.

en tout un monde sacré. Un regard superficiel pourrait laisser croire que lorsque les Montagnais dansent ils exécutent des bonds au hasard sans ordre ni dessein. Rien n'est plus erronné. La danse montagnaise suit un ordre rigoureux: elle exige beaucoup de précision et de science, ce qui ne vient qu'après un long apprentissage.

L'Indien s'exprime réellement par et dans la danse, les rites et les mythes. Les jeunes s'y attachent d'autant plus qu'ils les voient menacés par un monde suspect qui semble vouloir les étouffer. C'est toute la vie sociale qui est en danger. La danse noue des liens sociaux et exprime l'âme de ce groupe. Les mythes, et spécialement ceux que nous étudierons bientôt, révèlent et contiennent bien souvent les normes et le sens des comportements humains. Les rites réactualisent d'une certaine façon les mythes; la société tout entière y participe.

La présente étude s'intéresse particulièrement aux mythes montagnais et à certains rites qui jettent un éclairage particulier sur eux. Toutefois pour bien saisir les uns et les autres, il est nécessaire de connaître l'univers mythique montagnais.

2. Le monde mythique montagnais.

Les Montagnais possèdent deux sortes de mythes: les mythes de tradition sacrée et les mythes folkloriques²³.

Dans ces deux catégories de mythes, on trouve des mythes qui relatent des événements de l'âge que nous appellerons "héroïque". L'âge "héroïque" est cette époque où vivait les héros culturels ou civilisateurs.

Les mythes folkloriques ont été transformés, ils furent enrichis en fonction de préoccupations nouvelles. Ils peuvent plus facilement être modifiés. Les mythes de tradition sacrée demeurent de génération en génération substantiellement identiques.

L'intégralité du mythe de tradition sacrée est assurée par des prescriptions qu'aucun Montagnais ne songe à violer. Tout d'abord la mère indienne doit tous les soirs raconter ces mythes à ses enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté. Mais si chaque Montagnais de la tribu connaît ainsi ces mythes, un seul peut les raconter publiquement parce qu'il en a reçu l'héritage. Le récit se fait ordinairement le soir à voix basse, près du feu. La tribu est normalement convoquée pour cette occasion. Elle l'est obligatoirement lorsque ce geste est posé à l'occasion de

23 Henry Youle Hind, Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula, the country of the Montagnais Nasquapee Indians, Londres, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1863, p. 48-65.

la mort d'un premier ours, au printemps. Tout le temps que dure le récit, on écoute en silence, en faisant le moins de bruit possible. Puis quand le récit est terminé, si le conteur a fait quelque oubli ou s'il s'y est glissé une erreur, on s'empresse de corriger. Exceptionnellement un mythe peut se raconter l'après-midi surtout pour accomoder un Blanc que la tribu estime.

Les mythes de tradition sacrée traitent de l'origine des choses et des événements, puis de l'ensemble de la condition humaine. Ils ne sont pas une explication scientifique de l'ordre du monde, mais l'expression d'une compréhension intuitive, presque surnaturelle, de l'univers et de son destin. Dans ces mythes un héros civilisateur semble assumer la condition d'homme mortel et servir de modèle exemplaire.

Par contre, bien que les mythes folkloriques transcendent le temps, ils semblent permettre à l'âme indienne de s'exprimer continuellement par des ajoutes qu'il est parfois assez facile de cerner. Dans ces mythes, le héros viole les tabous pour satisfaire, semble-t-il, aux besoins et aux désirs de sa collectivité. Cette violation semble permettre de maîtriser de façon magique la condition humaine. Nous pensons, à titre d'exemple, au bouffon Carcajou qui tue par l'urine, etc.

Les nombreuses variantes des mythes folkloriques nous ont clairement montré que ces derniers (comme les mythes de tradition sacrée d'ailleurs) s'enracinent dans les profondeurs d'un passé et d'un monde qui nous échappe. Il importe de présenter brièvement l'univers mythiques du Montagnais afin de ne pas fausser la perspective des mythes que nous analyserons.

A. Vue d'ensemble de ce monde mythique.

Il faut se garder d'analyser la vie religieuse montagnaise à travers le filtre de nos convictions religieuses et philosophiques. L'Indien n'a que faire de nos spéculations philosophiques. Sa religion semble reposer essentiellement sur la tradition. Les concepts de divinité suprême, de dualisme religieux ou autres sont beaucoup plus clairs dans la tête de l'écrivain que dans celle du Montagnais. Ce dernier se préoccupe beaucoup plus des forces qui évoluent dans son milieu que des dieux lointains et inaccessibles. Il ne lui répugne absolument pas de croire, à la fois, aux dogmes chrétiens et à son héritage culturel. Il croit au Saint-Esprit, à la sainte Eglise catholique, et aussi à tous ces 'esprits' qui vivent dans les plantes, les rochers, les eaux et les animaux: esprits qui semblent parfois mourir mais pour revivre avec des élans nouveaux sous les formes les plus variées. Dans ce monde fantastique,

les animaux semblent occuper une place de choix.

A l'âge héroïque, le Montagnais l'admet, on pouvait communiquer librement avec les animaux: plusieurs d'entre eux appartenaient à la fois à la nature animale, humaine et divine. Il n'était pas impossible alors qu'un animal apparaisse sous une forme humaine et possède des pensées et des émotions semblables à celles de l'homme.

Nous avons été frappée par la puissance que les Montagnais confèrent aux animaux de l'âge mythique, spécialement aux quadrupèdes; cependant ce phénomène n'est pas exclusif à cette tribu. Par exemple, les Australiens

[...] comme presque tous les primitifs, diront de tel ou tel animal, qu'il sait et qu'il peut plus que les hommes. Savoir et pouvoir qu'il faut entendre à leur façon. Il s'agit du savoir qu'ils ambitionnent pour eux-mêmes: non pas de pénétrer la nature des choses et d'en déterminer les lois, mais de connaître d'avance ce qui doit arriver d'heureux ou de malheureux, si une entreprise réussira ou échouera, et surtout les "dispositions" favorables ou non des êtres visibles et invisibles qui les entourent. C'est parce que certains animaux "savent", que dans tant de sociétés on les consulte avidement. On attend d'eux des présages et des augures²⁴.

Jadis, disaient les anciens Montagnais, les animaux ne cédaient en rien aux humains. L'animal raisonnait, parlait avec et comme l'homme. Il n'a pas tout perdu de ses pouvoirs d'autrefois. Quelques Montagnais peuvent

24 Lucien Lévy Bruhl, La mythologie primitive, Paris, Librairie Félix Alcan, 1935, p. 55.

encore s'entretenir avec les esprits des animaux soit au moyen du tambour, soit par la tente tremblante. La cérémonie de la tente tremblante, jusqu'à ces toutes dernières années, se pratiquait encore à Sept-Iles²⁵. Quant aux Montagnais de Mingan, ils arrivent aux mêmes résultats en se servant du tambour. Nous décrirons longuement ces cérémonies au chapitre sur les rites.

Depuis toujours les animaux sont donc apparus aux Montagnais comme des êtres vraiment supérieurs et parfois doués d'attributs divins et de qualités psychiques particulières. Nous pouvons soupçonner l'importance de ces êtres dans la mythologie montagnaise. Cependant, deux d'entre eux semblent jouer un rôle particulièrement important: l'ours et Carcajou. Au cours de nos recherches, l'ours nous est apparu non seulement comme un ami des Montagnais, mais comme une puissance issue de la source première de vie et exerçant un rôle très important ici-bas. Pour cette raison il est le point central autour duquel convergent presque tous les mythes et les rites montagnais. Carcajou occupe aussi une large place dans la mythologie montagnaise; pour ne pas donner trop d'ampleur à ce travail nous avons dû l'exclure de nos analyses. Avant de nous attarder à la personnalité incontestable du monde animal montagnais,

25 Madame Grégoire Jourdain, mère de Madame Antoine Jourdain, de Sept-Iles, a déjà dirigé une tente tremblante.

l'ours, nous tenons à présenter quelques animaux du monde mythique montagnais.

B. Les animaux de ce monde mythique.

Presque toutes les tribus algonkiennes ont donné le nom de Grand Lièvre²⁶ à l'esprit qui leur paraissait supérieur; quelques-uns l'appellent Michabou, d'autres Atohocan. La plupart disent qu'étant porté sur les eaux avec toute sa cour, toute composée de quadrupèdes comme lui, cet esprit puissant forma la terre d'un grain de sable tiré du fond de l'océan; et les hommes, des corps morts des animaux²⁷. En essayant de retracer cette cour du Grand Lièvre, nous retrouverons les animaux les plus importants de la mythologie montagnaise. Douville, citant un mythe algonkien de création, présente le Grand Lièvre comme chef. Il souligne le rôle du castor, de la loutre et du rat musqué - ce dernier revient avec le grain de sable qui forme la terre. Les hommes naissent: les uns de l'ours, les autres de

26 R.W. Harris, op. cit., p. 128 et Ake Hulthkrantz, Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1963, p. 39.

27 François-Xavier Charlevoix, Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, vol. 6, Paris, Rollin, 1744, p. 173.

l'élan²⁸. Les membres du conseil du Grand Lièvre sont précisément les personnages importants de la mythologie montagnaise.

a. Le lièvre.- Le lièvre semble presque complètement disparu de l'univers religieux du Montagnais-Naskapi. Ce dernier admet que ses ancêtres considéraient le Grand Lièvre comme le premier des "manitous"; mais aujourd'hui, il ne s'intéresse plus à des êtres aussi lointains. Il préfère les mythes qui parlent du milieu immédiat et de l'action concrète des êtres surnaturels. Le lièvre demeure un animal que le Montagnais respecte et dont il apprécie la bonne chair, mais il ne fait plus mention de ses qualités de créateur ni dans ses mythes ni dans ses rites.

L'importance minime du lièvre dans la mythologie montagnaise nous a d'abord laissée perplexe. Puis en consultant l'ouvrage de Åke Hulthkrantz: Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique, nous avons pu constater que ce fait se répète dans l'ensemble de la mythologie amérindienne.

Ce n'est que très faiblement aussi que l'être suprême apparaît comme une réalité mythologique cernable. Si l'on excepte certains récits sur la création et quelques autres mythes sur l'origine

28 R. Douville et J.-D. Casanova, La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'Epoque de la colonisation française, Paris, Hachette, 1967, p. 95-96.

des temps, l'être suprême se situe en général hors du monde de la mythologie. Celui qui occupe sa place, c'est le héros civilisateur, souvent conçu comme "trickster" ou encore les jumeaux divins²⁹.

Elargissant la recherche, Mercia Eliade a relevé, chez les peuples primitifs,

la tendance des Etres Suprêmes de structure céleste à s'effacer du premier plan de la vie religieuse pour céder la place à des forces magico-religieuses ou à des figures divines plus actives, plus efficaces et d'une manière générale, en rapport plus direct avec la "Vie"³⁰.

b. Le castor.- Dans les mythes montagnais, le castor est plus qu'un animal. C'est une forme symbolique intégrée à tout un système symbolique. C'est un être qui vit sur un gros rocher (Mythe_{39n})³¹, donc dans un monde

29 Åke Hulthkrantz, op. cit., p. 32.

30 Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1968, p. 117.

31 Voici l'explication des coefficients qui accompagneront le numéro du mythe:

- M_{1mm} : mythe montagnais de Mingan recueilli par nous-même
- M_{1mse} : mythe montagnais de Sept-Iles recueilli par nous-même
- M_{1ms} : mythe montagnais de Speck
- M_{1ml} : mythe montagnais de Le Jeune
- M_{1m} : autre mythe montagnais
- M_{1o} : mythe ojibwa
- M_{1at} : mythe des Algonquins de Témiscamingue
- M_{1e} : mythe esquimau
- M_{1a} : mythe algonkien
- M_{1c} : mythe cri
- M_{1n} : mythe naskapi

supérieur. Il est très gros (Mythe_{39n}), mais il a constamment peur d'un aigle, qui symbolise vraisemblablement la mort (Mythe_{39n}). Des sorcières, que nous identifierons à l'obsession de la mort, lui grattent la peau (Mythe_{30o}). Cet être vit dans l'eau et l'ensemble des mythes permettra de dire bientôt: en pleine vie (Mythe_{28ms}). Quiconque dort s'expose à le perdre (Mythe_{27at}). Il est dangereux de s'en servir pour un mauvais usage (Mythe_{17o}), il peut faire mourir les gens (Mythe_{27mm} et Mythe_{30o}). Le castor n'est pas le créateur de la terre (Mythe_{3a}), mais il a restauré la terre (Mythe_{5a}). C'est un être dangereux mais maîtrisable (Mythe_{27mm} et Mythe_{30o}). Il est capable de produire la vie: il est mâle et femelle (Mythe_{27mm}). C'est le libérateur du soleil (Mythe_{40at} et Mythe_{41c}).

Tous ces éléments indiquent qu'il s'agit d'un puissant pouvoir restaurateur et libérateur qui existe au sein de l'univers et qui doit travailler à rétablir l'unité "primordiale".

Dans plusieurs mythes amérindiens, le castor semble s'intégrer au système symbolique solaire. Il complète la création; mieux, il la répare en y apportant feu et lumière.

Les Indiens Thompson disent que, primitivement, les hommes n'avaient pas de feu et devaient s'en remettre au soleil du soin de cuire leur nourriture. En ce temps-là le soleil était bien plus chaud qu'il ne l'est maintenant, et les hommes faisaient cuire leur nourriture en la montrant au soleil ou en l'étalant sous ses rayons. Cela ne valait pourtant pas un bon feu et Castor et Aigle décidèrent

de découvrir s'il y avait du feu dans le monde et de le conquérir si possible pour les hommes: ils s'entraînèrent dans les montagnes jusqu'à ce qu'ils fussent "remplis de mystères" et fussent capables, grâce à leurs sortilèges, d'embrasser le monde entier du regard, même jusqu'à ses limites. Ils découvrirent qu'il y avait du feu dans une hutte à Lytton et ils arrangèrent leur plan en conséquence. Ils quittèrent leur logis à l'embouchure du Fraser, et remontèrent cette rivière jusqu'à ce qu'ils arrivassent à Lytton. L'Aigle s'éloigna en planant, et découvrit enfin une coquille de palourde d'eau douce dont il s'empara. Le Castor se présenta à l'endroit où les hommes puisaient de l'eau dans la crique. Ils vivaient dans une hutte souterraine. Quelques jeunes filles qui allaient à la crique chercher de l'eau le matin revinrent en courant portant la nouvelle qu'un castor se trouvait à l'aiguade. Quelques jeunes gens y coururent avec des arcs et des flèches, l'abattirent et le rapportèrent chez eux. Ils commencèrent à le dépouiller. Pendant ce temps-là, le Castor pensait: "Oh! mon frère aîné tarde à venir. Je suis presque mort". L'Aigle se percha juste alors au sommet de l'échelle et attira immédiatement l'attention des gens, de sorte qu'ils oublièrent le Castor dans leur désir d'abattre l'Aigle, qu'ils ne purent tuer, bien qu'ils lui tirassent des flèches. Pendant ce temps-là, le Castor fit inonder la maison d'eau. Dans le désordre, l'Aigle laissa tomber la coquille de palourde jusque dans le feu. Le Castor la remplit immédiatement de feu, la mit sous son aisselle et s'enfuit dans l'eau. Il répandit le feu par tout le pays. Les Indiens purent après cela faire du feu avec des arbres. Certains disent que le Castor mit le feu dans toutes les espèces de bois et dans tous les arbres qui poussent près de son séjour, alors que l'Aigle le mit dans les arbres qui poussent dans les régions élevées ou lointaines du pays, loin des cours d'eau et des lacs³².

32 James George Frazer, Mythes sur l'origine du feu, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1931, p. 208-209.

A partir d'un mythe qui est, en somme, étranger au complexe que nous étudions nous ne voulons pas tirer de conclusion. Mais il est intéressant de noter l'association castor-soleil-feu-aigle que l'on retrouve aussi dans beaucoup de mythes amérindiens. Le castor semble compléter le soleil et prolonger en quelque sorte ses effets afin de briser ou réparer certaines situations pénibles³³.

c. La loutre.-- Dans la mythologie algonquienne la loutre semble être associée à l'eau, illustrant en quelque sorte l'antériorité de l'eau sur le feu³⁴. Cet animal est pourtant disparu de la mythologie montagnaise. Cerner les véritables causes de cette disposition nécessiterait une étude qui dépasse l'envergure de ce travail.

d. Le rat musqué.-- Les Montagnais ont conservé beaucoup d'estime et de vénération pour le rat musqué. Les anciens Montagnais avaient l'habitude d'être tristes après l'avoir tué³⁵. C'est à regret qu'ils tuaient cet animal si bon pour les Indiens. On sait que plusieurs mythes algonkiens relatent que le rat musqué aurait trouvé le grain de sable duquel est sortie la terre. Après la mort

33 James George Frazer, op. cit., p. 213-214.

34 Idem, Ibid., p. 217 et ss.

35 Madame Antoine Jourdain, op. cit.

de cet animal, on lui insuffle ordinairement, comme à l'ours, du tabac dans les narines. Ainsi l'on veut obtenir du rat musqué le pardon d'un meurtre nécessaire et regretté.

Le rat musqué a une chair parfumée. "La queue bouillie, pièce de choix, se compare à un petit salé qu'on aurait épiché³⁶. Il vaut la peine de conserver les bonnes grâces de cet animal qui fournit des repas si succulents. On accomplira parfois en son honneur certains rites normalement centrés sur l'ours.

Dans les mythes montagnais le rat musqué apparaît en deux circonstances particulièrement importantes: il découvre le grain de sable qui forme la terre (Mythe_{3a}) et il prévient le castor quand les hommes se conduisent mal. Ne serait-il pas une sagesse qui découvre les sources de fécondité et permet d'éviter les écueils?

e. L'ours.- Nous n'entreprendrons pas d'expliquer tout le symbolisme de l'ours dans la mythologie montagnaise. Nous préférons laisser aux mythes la tâche de présenter eux-mêmes cet animal que nous identifierons, en dernière analyse, à une puissance responsable de la vie du monde "d'en-bas", cet univers brisé par une rupture "primordiale".

36 Jacques Rousseau, Essai sur la gastronomie amérindienne, Les Cahiers des Dix, no 22, Montréal, Les Dix, 1957, p. 201.

L'ours, c'est vraiment le roi de la forêt amérindienne. Son corps massif, trapu, sa vie solitaire lui donnent de l'importance. Cet animal rusé, intelligent, prudent et d'une force extraordinaire jouit d'un grand prestige auprès des Montagnais. On essaie de créer avec lui des liens de parenté: on le nomme "grand-père", "grand-mère". Cette parenté à laquelle le Montagnais tient profondément semble appuyer la conclusion que nous émettrons plus loin selon laquelle l'ours serait issu de la source première de vie. Ce serait, en somme, cette vie en tant que répandue dans le "monde d'en-bas". Par de nombreux rites, le Montagnais désire se concilier les faveurs de cet animal qu'il tue toujours avec une certaine crainte. Mais malgré tous les risques qu'il peut encourir, le Montagnais ne laisse pas l'ours vivant quand l'occasion se présente. La fourrure de cet animal est précieuse, sa chair est succulente, sa graisse est utilisée comme remède, et ses griffes servent à des fins magiques.

Pour le Montagnais de la Côte Nord, l'ours est réellement un animal, mais encore faut-il s'entendre sur ce mot. C'est d'abord un animal qui ne meurt pas³⁷: sans croire à la réincarnation de l'âme de l'ours, les Montagnais sont persuadés de la survie de cet animal.

³⁷ Madame Antoine Jourdain de Sept-Iles nous l'a affirmé: "Un ours, ça ne meurt pas. Son corps paraît mort, mais il continue de vivre."

De plus, l'ours particulièrement avisé paraît nettement supérieur à l'homme. Les Montagnais le considéraient-ils comme un Dieu? Selon John Maclean, Dieu, pour un Indien, c'est un être capable de faire le bien et le mal, en même temps capable de suppléer en toutes choses aux besoins de l'existence humaine, ou encore de s'acquitter de farces drôles qui font rire les autochtones lorsqu'ils racontent ses exploits³⁸.

Dans la mythologie de bien des peuples, l'ours apparaît clairement comme un Dieu. Les Indiens de Rivière Klamath, par exemple, racontent que longtemps avant qu'il fut permis de contempler les merveilleuses beautés du monde, de voir le travail du Grand Esprit qui créa les oiseaux et les fleurs, les rivières et les lacs, les montagnes et les vallées et chaque chose vivante, l'ours était la règle de cette partie de la rivière Klamath: il était craint par le peuple et tous les animaux de l'endroit³⁹.

L'étude de Irving Hallowell, décrivant le culte de l'ours principalement en Amérique, en Europe et en Asie, a montré l'importance de cet animal sur notre planète⁴⁰.

38 John Maclean, Canadian Savage Folk, Toronto, William Briggs, 1896, p. 433.

39 Charles Graves, Lore and Legends of Klamath River Indians, Los Angeles, Press of the Times, 1929, p. 86.

40 A. Irving Hallowell, Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere, dans American Anthropologist, vol. 28, no 1, Janvier 1926, p. 1-175.

Les mythes des Montagnais de la Côte Nord diront eux-mêmes tout ce que l'ours représente pour un homme de cette tribu. Cependant un autre animal semble aujourd'hui lui faire concurrence: le caribou. Le conteur de mythes dira souvent: "L'ours ou le caribou, c'est la même chose". L'ours étant devenu très rare dans la région, le caribou en a pris la place dans la vie économique, sociale et même mythologique du Montagnais.

f. Le caribou.- Tout le langage montagnais démontre l'importance que prend actuellement le caribou. Nous avons recueilli trois noms pour désigner l'ours: Napesk, ours mâle; Uskuesk, ourse femelle; Napeskusse, le petit ourson; de son côté, Jacques Rousseau⁴¹ en a trouvé douze pour désigner le caribou.

| | |
|---|------------------------|
| Terme général: | <u>attik</u> |
| Le caribou naissant | <u>na: pétékush</u> |
| Le petit: | <u>attikus</u> |
| Le mâle d'un an ou deux: | <u>so: tshoteshish</u> |
| Le mâle de trois à six ans: | <u>so: tshoteow</u> |
| Pour les mâles de sept ans à trente ans, le nom change quatre fois au cours de l'année. | |
| Pendant l'hiver: | <u>ôpènoé</u> |

⁴¹ Jacques Rousseau, Notes et Communications, dans Anthropologica, no 1, 1955, p. 212-215.

| | |
|---|----------------------|
| Au début de l'été: | <u>ya: péotuk</u> |
| En été: | <u>Wishak</u> |
| A l'automne: | <u>minawsnéo</u> |
| La mère change de nom suivant son état: | |
| Si elle nourrit son petit: | <u>no: shétuk</u> |
| Si elle est enceinte: | <u>iskwétuk</u> |
| Si elle est jeune mère: | <u>now: shétukus</u> |

Plus un animal a de l'importance pour un groupe donné, plus ses noms se multiplient; Rousseau donne encore l'exemple suivant: ce que l'homme des villes appelle simplement cheval, devient à la campagne étalon, jument, poulain, pouliche. Le Montagnais de la Côte Nord tire durant une partie de l'année sa subsistance du caribou, il lui voue alors un certain culte, il le dévore selon des rites particuliers. Cet animal semble intimement lié à la vie économique, sociale et religieuse du Montagnais.

Enfin un autre animal, tout petit celui-la, est présent dans de nombreux mythes montagnais: c'est l'écureuil.

g. L'écureuil.- Rares sont les petits Canadiens qui un jour ou l'autre ne se sont pas amusés à faire la chasse à l'écureuil. C'est aussi un sport favori du bambin montagnais.

Presque chaque séquence du mythe de base que nous allons étudier débute par une chasse à l'écureuil: c'est un

magnifique symbole. Le héros voudrait pouvoir chasser l'ours aussi facilement qu'il chasse l'écureuil. Dans le mythe (M₁₅₀) il métamorphose, en effet, l'ours en écureuil. Mais le mythe (M_{13ms}) laisse entendre que l'écureuil c'est un monstre. Le héros Tsakapish doit créer pour le vaincre. C'est le symbolisme, semble-t-il, du mythe de création qui termine le mythe (M₁₅₀).

Nous connaissons maintenant les animaux du monde mythique montagnais. D'autres éléments méritent d'être soulignés vu leur importance dans les présents mythes.

C. Les éléments importants de ce monde mythique.

Nous ne désirons pas, pour le moment, détailler ce que les mythes se chargent de nous décrire avec éloquence. Nous voulons simplement souligner l'importance de certains éléments qui nous permettront de saisir immédiatement la structure des mythes montagnais. Nous pourrions les classer en cinq catégories: les liens entre deux mondes, les puissances de vie, les fantômes obsédants, le complexe frère-soeur, et enfin le symbolisme lune-soleil.

a. Les liens entre deux mondes. - Quatre éléments ont paru symboliser les liens entre deux mondes: les montagnes, les arbres, les rêves et les queues. Le castor (esprit libérateur) vit sur une haute montagne (Mythe_{38ms});

tous les dépassements de Tsakapish se font en pleine forêt; l'ouverture consciente au monde du réel (deuxième séquence) et l'entrée dans la vie sans fin (huitième séquence) se font au moyen du rêve; enfin l'ascension définitive s'exécute grâce à une longue queue (Mythe_{38ms}).

Un mythe fourni par les étudiants de la Faculté des Lettres de l'Université de Montréal présente la montagne comme le lieu de la vie pleine, lieu vraiment difficile à conquérir.

Ce dernier raconte qu'en un lieu mythique situé dans le nord de la péninsule du Labrador, il existe une montagne dont la blancheur est due au poil de caribou et qui possède une énorme cavité à l'intérieur de laquelle se rassemblent des milliers et des milliers de caribous pendant l'été. C'est à cette cavité que réfère le mythe: "J'ai vu un trou dans le sol l'hiver dernier [...] Ils se cachèrent dans le trou".

Dans cette montagne, tous les caribous vivent sous la domination de leur chef, un Indien devenu caribou. Cet homme-caribou (Atik Napeo) assigne aux chasseurs un certain nombre de ses sujets, quand ils quittent leur domaine d'été pour entreprendre leur migration d'automne. Les âmes-esprits des caribous tués par les chasseurs sont censées retourner dans cette espèce de paradis où elles sont réincarnées dans d'autres caribous.

Les abords de la maison des caribous sont considérés comme une région où tout est un danger: les mouches y sont de la grosseur des oiseaux, les renards y sont gros comme des loups, et les loups, gros comme des caribous. Toute la région environnante est formellement interdite et ceux qui risquent de s'y aventurer sont poursuivis par un énorme loup, gardien de la région prohibée⁴².

42 Andrée Michaud et autres, L'homme-caribou (Atik Napeo), dans Lettres et Ecritures, vol. 2, no 2, Décembre 1964, p. 24.

Ces loups qui entourent la montagne mythique, ne serait-ce pas ces nombreuses demi-morts qui doivent conduire à la vie pleine? Tout au long de ce travail nous appellerons demi-vie (v) toute vie vouée à des morts successives par opposition à vie pleine (V), cette vie qui est le triomphe définitif sur la mort. La demi-mort (m) sera une mort appelée à déboucher sur la vie (V ou v), et la mort totale (M) sera la somme des morts partielles (m) en tant que ces dernières, closes sur elles-mêmes, ne sont pas susceptibles de s'ouvrir sur une plénitude. Cette forme de pensée est typiquement montagnaise. L'Indien montagnais est ordinairement très calme à l'annonce de ce que les Blancs appellent "la" mort. Pour lui ce n'est que la dernière étape d'une suite ininterrompue de demi-morts et de demi-vies. La vie, il l'assimile, il la "mange" chaque jour par l'acceptation de sa condition humaine. C'est, il nous semble, ce que symbolise, par exemple, la graisse d'ours mangée jusqu'à en être malade. Le terme "manger" dans le sens de s'approprier la vie revient fréquemment dans la mythologie montagnaise.

L'arbre sert de lien entre la vie à demi (v) et la vie pleine (V). Il est présent du début jusqu'à la fin du mythe de base. Il semble interpeler constamment ceux qui vivent péniblement le mystère "mort-vie": l'enfant qui naît de la mort (M_{1mm}), le héros qui lutte vaillamment en

acceptant de nombreuses morts partielles (séquences deuxième et suivantes), enfin Tsakapish qui rejoint péniblement le soleil et la lune (huitième séquence).

La queue paraît jouer le même rôle que l'arbre, elle permet d'atteindre le soleil après de nombreuses difficultés (M_{38ms}). Elle sera également l'objet de rites précis.

Le rêve apparaît aussi comme agent de liaison entre la demi-vie et la vie pleine. Nous aurons occasion de développer longuement le symbolisme du rêve qui parle encore si fort à l'âme du Montagnais.

Par l'intermédiaire du rêve, l'individu reçoit des révélations de son âme-esprit concernant le lieu où se trouve le gibier, la méthode de chasse à employer, la façon de satisfaire l'esprit de l'animal abattu, etc. Même la naissance d'idées dans la réalité est interprétée comme une révélation de l'âme-esprit. Le nombre plus grand de rêves ou de révélations établit une plus grande communication entre l'individu et son âme-esprit⁴³.

Le rêve, la montagne, la queue, l'arbre symbolisent, d'une façon globale semble-t-il, l'éclatement d'une situation close, imparfaite, en vue d'une ascension vers un nouveau mode d'être, vers une plénitude.

Au niveau psychologique, par exemple, chacune de ces ascensions se traduira par une expérience de régénération. Ces données se préciseront davantage quand nous

43 Andrée Michaud et autres, op. cit., p. 23.

entrerons dans le monde mythique proprement dit.

Il aurait été intéressant de comparer les symboles de verticalité des Montagnais à ceux de certains autres peuples. Selon Sébastien Sterckx, chaque peuple a sa montagne sacrée; et universellement, l'arbre est à la fois:

Mystère de la verticalisation, de la prodigieuse croissance vers le ciel, de la perpétuelle régénération; c'est non seulement l'expansion de la vie, mais encore la constante victoire sur la mort; c'est l'expression parfaite du mystère de vie qui est la réalité sacrale du cosmos.

Il n'est pas de conception plus répandue que celle du cosmos vivant symbolisé par un arbre⁴⁴.

Le rêve aussi joue un grand rôle dans l'univers religieux de beaucoup de peuples primitifs⁴⁵. Dans la tribu des Ottawas⁴⁶, par exemple, les Indiens vénèrent un singulier animal qu'ils ne peuvent atteindre que par le rêve. Les Montagnais se serviront eux aussi du rêve pour rejoindre certains animaux particulièrement puissants. Ils diront qu'un castor géant est responsable des autres castors et ce premier ne se rejoint que par le rêve. Il serait intéressant d'étendre nos comparaisons sur ce point, forcément nous devons nous limiter.

44 Sébastien Sterckx, Le monde des symboles, Bayeux, Weber, 1966, p. 298.

45 Mircea Eliade, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957, p. 155 et ss.

46 Åke Hulthkrantz, op. cit., p. 75 et ss.

b. Les puissances de vie.- L'eau, les cheveux, le poisson, la tête, la graisse et les os nous sont apparus comme des puissances intimement liées à la vie et à la mort ou mieux à la conquête de la vie. Les mythes présenteront une vue générale de ces symboles. L'eau, réceptacle de tous les germes de vie, symbolise dans les mythes montagnais tantôt la nuit cosmique ou la mort régénératrice (Mythe_{3a}, Mythe_{9mm}, Mythe_{10o}), tantôt l'éternelle jeunesse ou la floraison de la vie (Mythe_{9mm}, Mythe_{20ms}). C'est de l'eau que sortira le grain de sable qui formera la terre (Mythe_{3a}); c'est dans l'eau que le héros prendra conscience de sa condition d'homme voué à la mort (deuxième séquence), et c'est encore de l'eau qu'il sortira plein d'une éternelle jeunesse (Mythe_{20ms}). L'eau est clairement une donneuse et une génératrice de vie, mais avant de se manifester comme telle, elle exige toujours une mort préalable.

Nous retrouvons cette foi en la force vivifiante de l'eau dans l'Amérique toute (sic) entière, dans les nombreux rites magiques qui ont pour but la régénération de la vitalité des êtres humains ou le retour des morts à la vie⁴⁷.

Le poisson conservera lui aussi la vie en feignant l'enlever (Mythe_{9mm}). Le héros Tsakapish après avoir été avalé, presque digéré dans les intestins du poisson, commencera une vie consciente au sein d'un univers qui aura

47 Åke Hulthkrantz, op. cit., p. 64.

pris un tout autre visage. Dans le mythe (M_{8ms}) le poisson semble signifier l'ensemble des éléments aptes à conserver la vie. En effet, pour dire que l'ours a protégé la vie de l'enfant, on affirmera simplement: "Il lui a donné du poisson". Nourrir de poisson serait donc procurer une alimentation complète et assurer la continuité de la vie.

La tête semble bien être le centre de toutes les parties vitales. Manger la tête de l'ours ce sera le dominer (Mythe $_{11mm}$). Et, dans la cinquième séquence, le héros Tsakapish se verra obligé de jouer avec une tête d'ours, c'est-à-dire de tirer le meilleur parti possible d'une vie dominée par le maître de la vie: l'ours.

Les cheveux nous sont apparus comme les symboles d'une vie naissante ou "en puissance" (Mythe $_{11mm}$ et Mythe $_{13ml}$) et comme des instruments de chasse pour conquérir la Vie pleine (Mythe $_{39n}$). Dans les rites montagnais dès la naissance de l'enfant on placera quelques-uns de ses cheveux dans un sac fait de peau d'ours. Nous reviendrons sur le symbolisme de ce geste au chapitre des rites.

L'immortalité, l'éternelle jeunesse, sera représentée par la graisse (Mythe $_{11ms}$, Mythe $_{32ml}$, Mythe $_{340}$). La graisse d'ours protégera la vie dans les menus détails de la vie quotidienne; c'est également en mangeant de la graisse d'ours qu'on remémorera périodiquement l'histoire des événements qui se sont passés au temps primordial. La

graisse est donc symbole à la fois de la vie sans fin et du souvenir éternel.

L'os représente la source même de la vie. C'est dans l'os que se concentre, semble-t-il, l'essence même de la vie (Mythe_{11mm}, Mythe_{20ms}, Mythe₃₄₀). A partir d'os renaissent et l'animal et l'homme (Mythe_{11mm}, Mythe_{170c}). A l'os on doit ordinairement ajouter le souffle pour produire la vie.

Nous savons que ces symboles ne sont pas exclusivement montagnais. Irving Hallowell⁴⁸ en étudiant le culte de l'ours à travers le monde entier a retrouvé ces mêmes éléments, l'os, la tête et la graisse, comme puissances vitales chez les peuples de Sibérie, chez les Aïnou du Japon, chez les Esquimaux, etc. Mais la présente étude tenait à demeurer à l'intérieur d'une symbolique particulière, en l'occurrence la symbolique montagnaise.

c. Les fantômes obsédants.- Trois fantômes obsédants semblent à prime abord empêcher la vie de s'épanouir: les sorcières, les cannibales et les géantes. Cependant leur rôle semble tellement identique que nous nous demandons s'il ne s'agit pas là d'une seule et même réalité.

48 Irving Hallowell, op. cit., p. 1-175.

CONTEXTE SOCIO-CULTUREL

49

| | CANNIBALES | SORCIERES | GEANTES |
|---------------------------------|--|--|-------------------|
| Elèvent des filles | M _{33ms} | M _{19mm} M _{20ms} | |
| Elèvent garçons et filles | M _{21ms} | | |
| Tuent les hommes et les mangent | M _{22ms} M _{33ms} | M _{19mm} M _{20ms} | M _{23ms} |
| Grattent les peaux | M _{22ms} | M _{22ms} | |
| Volent les enfants | M _{21ms} | | |
| Leurent les gens | M _{22ms} | | |

Les sorcières, les géantes et les cannibales nous sont apparues comme des êtres qui plus que d'autres vivent intensément le mystère "mort". Leur rôle est de rappeler à l'homme ce qui s'est passé au temps "primordial". L'homme est né de la mort et pour une vie qui semble l'aboutissement d'une suite indéfinie de morts et de survies. Pour assurer la continuité de la vie, pour assumer sa responsabilité dans le monde, l'homme doit tuer et être tué. Ce n'est pas là un comportement primitif, mais un ordre voulu par l'auteur même de la Vie. Tuer, c'est maîtriser les personnes, les choses, le cosmos tout entier; être tué, c'est accepter de mourir pour vivre plus intensément.

En outre, l'homme doit assumer sa sexualité jusqu'à l'extrême limite: l'orgie. Les sorcières et les cannibales offriront de la graisse (immortalité), le Montagnais devra

manger de cette graisse jusqu'à s'en rendre malade. C'est une nouvelle vie qu'il faut engendrer. Mais cette vie est offerte par un être qui donne la mort; n'est-ce pas dire que pour y arriver il faille assumer son destin. Les deux sexes devront accepter ensemble ce dur destin, et c'est pourquoi, dans les mythes, Tsakapish et sa soeur sont inséparablement unis.

d. Le complexe frère-soeur.- Deux puissances apparemment rivales auront le rôle principal tout au long des mythes qui doivent suivre. C'est d'abord un pouvoir créateur répandu au sein de tout l'univers et personnifié dans les mythes par le héros Tsakapish. La source de fécondité, la soeur, essaiera de retenir l'action du pouvoir créateur de crainte qu'il ne supprime la vie.

Dans la dernière séquence, ces deux puissances se réconcilieront pour produire la vie en abondance; nous constaterons alors qu'elles n'étaient que les éléments d'une même réalité. L'entrée dans la lune et le soleil symbolisera cette réconciliation.

e. Le symbolisme lune-soleil.- La solarisation de l'être suprême ne nous a pas semblé vouloir mettre en relief sa puissante actualité dans la vie religieuse, mais plutôt nous le présenter comme le "tout autre". C'est la soeur (source de fécondité) qui ira habiter le soleil, elle

ira avec son beau-frère: c'est le couple qui va produire la vie. Ce passage de créateur à fécondateur semble manifester l'importance envahissante de valeurs vitales. Et tout ceci s'accentue quand Tsakapish (créateur) se rend dans la lune (fécondité) avec des filles, donc pour féconder (huitième séquence). Ainsi lune et soleil cumulent à la fois les prestiges de la fécondité et les prestiges solaires.

Le système symbolique frère-soeur-lune-soleil sera présent tout au cours de cette étude. Nous pensons qu'un mythe esquimau pourrait déjà fournir des indications précieuses.

Mythe esquimau: Origine du soleil et de la lune

Dans un village de la côte vivaient jadis un homme et sa femme. Ils avaient deux enfants, une fille et un garçon. Quand les enfants furent grands, le garçon s'éprit de sa soeur. Comme il ne cessait de la poursuivre de ses assiduités, elle finit par se réfugier au ciel où elle devint la lune. Depuis lors, le garçon n'a cessé de courir après elle, sous la forme du soleil. Parfois, il la rejoint et réussit à l'étreindre, causant ainsi une éclipse de lune.

Après que les enfants l'eurent quitté, le père devint sombre et plein de haine pour l'humanité. Il s'en fut de par le monde, semant les maladies et la mort, et les victimes des maladies lui servaient de nourriture; cependant sa voracité devint telle qu'il n'arrivait plus à le satisfaire. Alors, il se mit à tuer et à manger aussi les gens bien portants⁴⁹.

⁴⁹ Claude Levi-Strauss, Le cru et le cuit, Paris, Plon, 1964, p. 302.

Tout au cours des mythes étudiés nous pourrons constater que la mort, la maladie, l'échec surviennent en l'absence de la soeur. Sa présence apporte toujours une nouvelle forme de vie. Et à la dernière séquence tous les éléments du complexe symbolique (soleil-lune-frère-soeur) s'uniront pour produire la vie.

Nous connaissons maintenant les principaux éléments du monde mythique montagnais. Ce monde a conservé des liens étroits avec celui des Cris, des Ojibwas, des Algonquins de Témiscamingue et des Naskapis. Nous aurons l'occasion d'établir des comparaisons avec la mythologie de ces tribus tout au cours de cette étude. Nous soulignerons également au passage quelques vestiges esquimaux qui mettront en relief les anciens liens d'amitié entre les Esquimaux et les Montagnais ou feront ressortir la profondeur de leur rupture.

D. Satellites du monde mythique montagnais

Si nous classons les satellites du monde mythique montagnais par ordre d'importance, c'est-à-dire selon que leurs mythes se rapprochent plus ou moins de ceux des Montagnais, nous obtenons: les Ojibwas, les Algonquins de Témiscamingue, les Cris, et les Esquimaux.

a. Les Ojibwas de Timagami.- Pour donner un aperçu de ce groupe, nous nous baserons principalement sur les

renseignements donnés par Speck⁵⁰. Les Ojibwas de Timagami sont assez peu nombreux. En 1913, Speck parle de 95 âmes. Nous savons que ce groupe existe encore; en été du moins, il habite l'île Ours situé dans le lac Timagami, au nord de l'Ontario. Cette bande serait, selon toute évidence, un détachement des Ojibwas des Grands Lacs. C'est un peuple de chasseurs. L'ours, le castor, le caribou et le vison sont leurs proies préférées.

Le totémisme est en honneur chez eux. Et les mariages exogames multiplient le nombre des clans. L'unité de base de ces clans est la famille. L'enfant prend de l'importance dès sa naissance. Il ne reçoit son nom qu'à l'âge d'un an; le nom, très poétique, exprime une qualité dominante. Une fête solennelle souligne cette imposition du nom.

L'activité principale de cette tribu est la chasse; et les tabous dans ce domaine ne manquent pas. On exécute aussi de nombreux rites envers les animaux. La danse, grande activité sociale, s'exécute surtout en l'honneur de l'ours et du canard.

Le groupe doit beaucoup à ses sympathiques voisins, les Algonquins du Témiscamingue.

50 Frank G. Speck, Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley, Mémoire 70, Anthropological Series No. 8, Ottawa, 1915, p. 1-30.

b. Les Algonquins de Témiscamingue. - Cette bande a élu domicile au nord de l'Ontario, soit à l'extrémité du lac Témiscamingue à la frontière Ontario-Québec. La population est d'environ 250 membres. Les mariages entre Ojibwas et Algonquins de Témiscamingue sont très fréquents. Nous comprenons dès lors que ces deux tribus se soient influencées l'une l'autre.

Ici, le totémisme occupe encore une large place. Ces Indiens ont la réputation "d'élever" les animaux sauvages. Les castors de l'île sont soigneusement comptés et on sait l'âge de chacun. Dans certaines contrées les caribous sont protégés durant un an; l'année suivante, on s'occupe d'une autre contrée.

Les enfants héritent du terrain de chasse de leur père, car, en fait, ils sont la propriété du père. La femme demeure chez son époux et on ne retourne voir le beau-père que si le terrain de chasse devient improductif. Ce sont les vieux qui s'occupent de toutes les questions matrimoniales.

c. Les Cris de l'est du Canada. - La mythologie des Cris du Nord canadien s'apparente à celle des Montagnais. Les Cris habitent l'est de la Baie d'Hudson, le Labrador, et le nord de l'Ontario. Leur langage peut être compris des Algonquins proprement dits et des Ojibwas.

La chasse au castor semble l'occupation préférée de cette tribu. Leur culte de l'ours est assez rapproché de celui des Montagnais⁵¹. Et Speck émet l'opinion que les mythes montagnais diffèrent plus de ceux des Wabanakis directement au sud du Saint-Laurent que de ceux des Cris⁵².

Ces trois tribus: Cris, Ojibwas et Algonquins de Témiscamingue appartiennent à la famille algonkienne. Quant aux Esquimaux, les Montagnais n'ont apparemment avec eux aucune parenté et pour eux aucune amitié.

d. Les Esquimaux.-- Les Esquimaux seraient, selon les études ethnologiques actuelles, les derniers venus en Amérique. En 982-983 un Islandais Erik le Rouge a trouvé, lors de fouilles archéologiques, des restes d'habitation et des vestiges de la culture des Esquimaux au Groënland⁵³.

Le mode de vie des Esquimaux présente des analogies avec celui des ancêtres paléolithiques de l'âge du renne. Selon Cazeneuve, il est possible que la race chancelade vivant en Europe à une époque préhistorique ait émigré avec des troupeaux de rennes, vers le nord, et se soit établie sur le littoral de l'Océan Glacial. Ainsi les Esquimaux

51 Irving Hallowell, op. cit., p. 1-175.

52 F.G. Speck, The Montagnais Naskapi Tales From the Labrador Peninsula, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 38, no 147, Janvier-mars 1925, p. 2.

53 Marius Barbeau, Comment on découvre les Indiens d'Amérique, Montréal, Beauchemin, 1966, p. 21.

seraient leurs descendants, héritiers de la culture Thulé⁵⁴.

L'existence des Esquimaux est liée à un rythme saisonnier. En hiver, on s'installe dans des huttes de neige, près de la côte pour chasser les morses et les cétacés; en été, on vit sous la tente près des rivières pour capturer le saumon. On chasse aussi le renne.

Comme les Montagnais, les Esquimaux ont des rites de chasse et de pêche et pratiquent le chamanisme. Quelques mythes montagnais semblent avoir subi une influence esquimaude, et, selon Speck, il n'est pas impossible que les relations entre Esquimaux et Montagnais aient été rompues au dix-septième siècle; les Montagnais d'alors auraient été extirpés du Grand Nord et chassés vers la Côte⁵⁵.

Dans l'ensemble, Montagnais et Esquimaux ont peu d'éléments communs dans leur mythologie alors que la ressemblance entre les mythes montagnais, algonkiens, ojibwas et cris est frappante. Presque chaque détail des mythes montagnais se retrouve dans la mythologie de l'une ou l'autre de ces trois tribus.

54 Marius Barbeau, op. cit., p. 48-51.

55 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales From the Labrador Peninsula, p. 1.

Jusqu'à présent les ethnologues⁵⁶ se sont efforcés de montrer la similitude étonnante des différents exploits accomplis par les héros culturels des peuples mentionnés. Nous pensons spécialement à l'étude de Margaret W. Fisher et à celle de Åke Hulthkrantz⁵⁷. Quant à nous, ce qui nous a particulièrement frappée au cours de cette étude c'est que le héros mythique, chez les Montagnais, ne semble pas acteur autonome. Ses gestes et ses attitudes sont en continuelle référence à l'ours. Le personnage principal de chaque séquence est l'ours, et c'est l'ours qui sera objet de rites. Nous découvrirons progressivement que le mythe de Tsakapish n'a été qu'un moyen de nous faire entrer dans la structure même de la divinité, l'ours devenant le symbole du Maître de la vie et de la mort dans un univers en devenir.

Le Montagnais de descendance euro-asiatique a évolué dans un contexte très différent de ses lointains ancêtres. Le rude climat, les conditions de vie plutôt pénibles, l'absence de communications intercontinentales

56 Margaret W. Fisher, The Mythology of the Northern and Northeastern Algonquins in Reference to Algonkian Mythology as a Whole, dans Man in Northeastern North America, par Frederic, Johnson, Papers of Robert S. Peabody Foundation for Archeology, vol. 3, Wisconsin, Philips Academy, 1946, p. 226-262.

57 Åke Hulthkrantz, op. cit., p. 33-47.

ont forgé un type d'homme robuste, calme, vivant dans un univers bien particulier.

Dépendant de la forêt amérindienne pour ses moindres besoins le Montagnais entretient avec elle des relations bien intimes.

Actuellement, l'Indien-Montagnais, voyant son existence menacée par l'envahissement des techniques, s'attache à son héritage culturel avec une ardeur accrue. Cet héritage quoique spécifique possède des liens étroits avec certaines tribus amérindiennes.

Ce préambule a pu paraître long; il était cependant un pré-requis nécessaire pour aborder la mythologie montagnaise sans en fausser la perspective.

CHAPITRE II

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

Dans la forêt algonkienne, avons-nous dit, l'ours trône en roi. Aucun animal ne commande autant de respect. On ne mentionne pas son nom véritable, Maskwa - les ours pourraient se venger en quittant immédiatement la région. Cet animal est sacré. Aussi la mythologie montagnaise lui a-t-elle réservé une place de choix. Ce chapitre tout entier lui sera consacré.

Un mythe recueilli à Mingan nous a particulièrement intéressée: on trouve plusieurs variantes de ce mythe intimement lié à certains rites typiquement montagnais. Ce mythe de tradition sacrée est récité chaque année à l'occasion du festin de l'ours.

Afin de faciliter et la présentation et l'analyse de ce mythe, nous l'avons divisé en séquences. Nous essaierons de comprendre la structure interne de chaque séquence. Les variantes retracées chez les Montagnais ou chez les tribus avoisinantes: les Ojibwas, les Algonquins de Témiscamingue, les Cris et les Esquimaux, aideront à cerner les sens symboliques et à mesurer quand ce sera possible certaines influences géographiques et historiques. Nous constaterons, par exemple, que dans certaines régions où l'ours est rare le terme "caribou" devient absolument

synonyme "d'ours" dans les mythes montagnais. En un sens, ce travail d'analyse permettra de voir comment ces mythes expriment dramatiquement ce que la philosophie ou la théologie exprime thématiquement.

Ici, il s'agit d'une histoire vraie, d'une histoire des réalités sacrées. Le mythe de Tsakapish, choisi comme mythe de base, dévoile un grand mystère: celui de la complémentarité des puissances divines et de la condition humaine tissée de morts et de résurrections - médiations nécessaires à l'achèvement de la vie pleine. Ce mythe nous hausse au niveau ontologique. Une situation singulière, vécue par un seul héros, se transforme en situation exemplaire et universellement valable.

Nous assistons à un drame en huit actes qui nous révèle la polarité de deux puissances divines destinées à s'unir à la fin des temps. En premier lieu, ce mythe élabore une réflexion sur la condition humaine. Nous constatons que la mort et la vie, la destruction et la restauration ne sont que des faces d'une même réalité qui, si elles sont assumées, conduisent toujours à un mode d'être plus élevé.

Le voile s'ouvre sur une mort génératrice de vie. Nous sommes en pleine forêt (vie), un ours tue le père et la mère d'un enfant (Tsakapish) qui naît ainsi, peu après, de la mort et pour des morts génératrices de vie. Dans une

seconde séquence, un monstre marin, un poisson, avale l'enfant qui est presque digéré dans les intestins de ce monstre. On croirait d'abord qu'il s'agit de mettre fin à une existence absurde, vouée à des morts successives. La mort apparaît pourtant comme le prélude d'une régénération. Cette naissance semble d'ordre intellectuel. L'homme prend conscience qu'il peut créer un ordre nouveau.

Dans la troisième séquence le héros va chasser l'ours. Tout d'abord il détruit l'arbre (le lien entre deux mondes), ensuite il frappe le rocher (le cosmos) puis enfin il tue l'ours. Il semble tout dominer. Mais dans l'ours, il trouve des cheveux et des os: face à ces puissances de vie, il demeure paralysé. Un mythe de création termine cette séquence: l'homme doit créer et trouver les moyens de rendre acceptable la condition humaine.

Des sorcières apparaissent à la quatrième séquence. Selon l'expression du mythe, elles "grattent les peaux et font mourir les gens": c'est l'obsession de la mort. Le héros vaincra les sorcières. Et nous le verrons à la cinquième séquence jouant habilement un jeu de balle, une tête d'ours servant de balle. Il accepte sa condition d'homme sous la direction du maître de la vie et de la mort, l'ours; il oriente habilement son destin. Le jeu de balle est un jeu collectif: c'est communautairement qu'il faut accepter son destin. Pour cela l'homme possède un

merveilleux pouvoir libérateur (des castors). La sixième séquence nous apprend que ce pouvoir est dangereux, il peut mener à la vie ou à la mort selon l'usage que l'on en fait. C'est ce pouvoir qui doit rétablir l'unité primordiale. Mais auparavant, le héros civilisateur devra revivre le commencement absolu, ce temps sans souillure. Pour cela, il passera par l'épreuve du feu. Cette mort "mystique" lui permettra de s'élever jusqu'au monde des esprits. Et nous pourrons conclure qu'au moment où se fait l'unité nous sommes réellement dans le domaine du sacré, du divin.

Tsakapish (pouvoir créateur) se rend dans la lune avec des femelles, et la soeur (puissance de vie) s'en va féconder le soleil. L'unité première est ainsi rétablie. L'ours, identifié au Maître de la vie et de la mort, n'apparaît même pas. Il n'y a plus que le Maître de la vie symbolisé à la fois par la lune et le soleil. Et nous entrons alors dans la structure même de la divinité, dans le domaine de la vie en plénitude.

Un mythe naskapi (M_{39n}) souligne l'antériorité de Tsakapish et de sa soeur sur la lune et le soleil, alors qu'ailleurs on identifie ces héros à la lune et au soleil. Nous en sommes arrivée à croire qu'ils sont les symboles d'une divinité androgyne, d'un être total, et que tout ce qui existe - cosmos, dieux, héros, vie - est appelé à se confondre en un tout bien unifié que nous avons nommé la

"Vie pleine". Nous retrouvons sur le plan des réalités terrestres les éléments essentiels de la source première de vie: un désir de garder son dynamisme et son identité et une volonté d'expansion. Ce détail du mythe de Tsakapish se comprendra mieux à la lumière du mythe du "plongeon cosmique" (Mythe_{3a}). Du mariage Lièvre-Terre naissent les hommes. Ces hommes possèdent en eux deux puissances symbolisées, il nous semble, par la soeur qui est vie et désire demeurer fidèle à cette vie, puis par le frère issu lui aussi de cette source première de vie qu'il veut rejoindre par des dépassements continuels. Ces deux puissances, frère et soeur, seront tout au long du mythe en rivalité constante.

C'est ce long drame cosmique que nous voulons étudier. Pour ce faire nous nous servirons d'un mythe de base divisé en huit séquences, tel qu'énoncé plus haut. A chaque séquence nous essayerons d'analyser les éléments importants du mythe, puis nous citerons les variantes amérindiennes qui peuvent favoriser une meilleure compréhension. Une deuxième partie de ce chapitre essaiera de montrer la relation étroite qui existe entre les mythes et les rites montagnais.

A. Première séquence.

Tsakapish entre par la mort dans une demi-vie

Le mythe de base s'ouvre par une mort génératrice de vie. Ce mystère fondamental de mort et de vie sera repris et revécu dans chacune des séquences.

a. Mythe_{lmm}¹ Tsakapish, l'orphelin².-

Une famille vivait dans la grande forêt. Il y avait le père, la mère et leur fille. La femme attendait un enfant. C'est l'histoire de ce petit gars que nous raconterons; mais au moment où commence le récit, il n'est pas encore né, sa mère était enceinte.

Un jour, le père et la mère partirent pour la chasse, et ils laissèrent leur fille seule à la maison. La fille attendit longtemps le retour de ses parents. Ni son père, ni sa mère ne revenaient. Elle alla donc voir ce qui était arrivé. Un ours avait tué ses parents: son père et sa mère. Vu que sa mère attendait un enfant, la fille pensa que son petit frère pouvait vivre encore dans le ventre de sa mère. Elle alla voir et, c'est ce qui s'était produit: l'enfant vivait encore, la mère n'était pas complètement morte. La soeur put sauver l'enfant.

1 Le mythe de base nous a été fourni par Charles Dominique, Mingan, 87 ans, d'origine montagnaise. Mathias Nolin, 45 ans, du même endroit, nous servit d'interprète. Nous avons conservé sur ruban sonore les versions montagnaise et française de ce récit.

2 Pour plus de clarté nous avons cru nécessaire de donner un titre à chaque mythe cité. Lorsque ce titre existait déjà nous l'avons conservé dans la langue originale.

Après avoir retrouvé son petit frère, la fille retourna à la maison, et ramena le petit avec elle. Dans le temps, les hommes faisaient des petits coffres en bois pour mettre le linge. Elle mit son petit frère dans l'un de ces coffres. Elle mettait toujours le couvert afin de savoir si son petit frère allait vivre. Elle n'osait pas aller voir trop souvent; mais elle savait que si l'enfant vivait, il allait lever le couvert avec ses mains. Un jour le petit bonhomme leva le couvert, et sa soeur fut bien contente de constater que son frère allait vivre. Le petit bonhomme grandissait toujours. Sa soeur réussissait à lui donner à manger, à boire, et à l'élever.

La soeur du petit bonhomme lui faisait des arcs et des flèches pour qu'il puisse jouer; mais à mesure qu'il grandissait, il cassait ses arcs et ses flèches. Un jour, il décida de se faire lui-même ses arcs avec des côtes de baleine, et de faire la chasse avec ça³.

b. Variante montagnaise.- Il est intéressant de pouvoir comparer ce mythe avec une version également montagnaise recueillie en 1638 par LeJeune⁴.

Mythe_{2ml}: Tchakabech

Un homme & vne femme eftans dans les bois, vn Ours vint qui fe ietta fur l'homme, l'éftrangla & le mangea: Vn lièvre d'efpouventable grandeur fe jetta fur la femme & la deuora: Il ne toucha point néantmoins à fon enfant qu'elle portoit encor dans fon ventre, dont elle eftoit prefte d'accoucher: Vne femme paffant en cét endroit vn peu apres ce carnage, fut fort eftonnee voyant cét enfant

3 Charles Dominique, op. cit.

4 Paul LeJeune, The Jesuits Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionnaires in New France 1610-1791, vol. 12, New York, Ruben Gold Thwaites, 1959, Relations de 1637, p. 281.

viuant, elle le prend, l'efleue comme fon fils, l'appellant néantmoins fon petit frere: auquel elle donna le nom de Tchakabech, cét enfant ne creut point en grandeur, demeurant toufiours comme vn enfant au maillot: mais il paruint à vne force fi epouuantable, que les arbres feruoient de flefches à fon arc⁵.

c. Essai d'analyse.- Dans le mythe (M_{2ml}) recueilli en 1638, on peut noter la présence du lièvre. Dans M_{1mm} raconté en 1969, il n'en est pas question. Nous avons déjà souligné que la plupart des mythes algonquins considèrent le lièvre comme créateur de ce monde. Nous aimerions approfondir quelque peu ce détail.

aa. Le lièvre.- Douville nous présente nettement le lièvre comme divinité première des Algonkiens:

Mythe_{3a}: La Création

Pour les Algonquins, le monde primitif était entièrement liquide. Sur cette vaste étendue flottait un radeau de bois où se trouvaient des animaux dont le Grand Lièvre était le chef. Le castor plongea pour chercher la terre en vain; la loutre à son tour, sans plus de succès. Le rat musqué revint avec un grain de sable. Ce grain fut multiplié et grossi indéfiniment par le Grand Lièvre, ce qui donna la Terre.

La création demeurait encore incomplète. Alors: les animaux se dispersèrent sur la terre: de leurs cadavres le Grand Lièvre fit naître les hommes, l'un d'un ours, l'autre d'un élan. Les hommes

5 Paul LeJeune, op. cit., p. 281.

créèrent l'arc et les flèches pour chasser et le feu. Le Grand Lièvre leur donna une femme et distribua les rôles.

"Toi, homme, tu chasseras et tu feras des canots, toi, femme, tu feras la cuisine, les peaux, les fils⁶."

Le scénario de ce mythe comporte trois points essentiels: au commencement n'existaient que les eaux; un certain jour un être supérieur ordonne de plonger pour chercher la terre; à la troisième immersion seulement naît cette terre d'un grain de sable. Or Mircea Eliade⁷ a déjà souligné que ces mêmes thèmes symboliques se retrouvent en Sibérie et en Asie centrale dans les mythes mettant en évidence le "plongeon cosmique". Dans la mythologie de ces peuples c'est un dieu qui fait le "plongeon" ou encore ordonne à un animal ou à un personnage mythique de le faire.

Nous n'avons pas suffisamment de données pour affirmer en ce moment que le Lièvre est ce dieu. Nous constatons cependant qu'il est non seulement Maître des animaux mais aussi des hommes. Il leur donne des ordres: "Toi, homme, tu chasseras" [...] De plus il est le créateur: d'un grain de sable, il fit la terre; et des cadavres des

6 R. Douville et J.-D. Casanova, La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'Époque de la colonisation française, Paris, Hachette, 1967, p. 95-96.

7 Mircea Eliade, Les mythes de création, dans Encyclopaedia universalis, vol. 5, Paris, Aron Raymond, 1968, p. 60.

animaux, les hommes. C'est lui qui voit à l'ordre de l'univers: à chacun, il distribue son rôle précis. Les quadrupèdes qui forment sa cour ont une grande importance dans la mythologie montagnaise. D'après Hartley Burr Alexander⁸, là ne s'arrête pas le rôle du lièvre.

Mythe_{4a}: Le village des âmes

Après ses labeurs le Grand Lièvre serait parti vers l'ouest où il construisit le village des âmes, avec sa grand-mère et son frère. Un jour, un Indien qui errait dans la forêt rencontra un homme si grand qu'il ne pouvait le décrire.

Le chasseur tremblant se cacha, mais le géant lui dit: "Mon fils, pourquoi as-tu peur? Je suis le Grand Lièvre qui t'a fait naître, toi et plusieurs autres des corps morts d'animaux variés. Maintenant, je vais te donner un compagnon." En conséquence il donna une femme à l'homme et il continua: "Toi, homme tu feras la chasse, et les canots et toutes les choses qu'un homme doit faire; et toi, femme, tu feras la cuisine pour ton mari, tu feras ses chaussures, tu tanneras les peaux d'animaux, tu coudras et tu feras les travaux propres à la femme⁹.

Le Grand Lièvre, on le voit, ne vit pas sur la terre, mais dans le village des âmes. C'est un être extraordinaire: "Si grand qu'il [le chasseur] ne pouvait le

⁸ Hartley Burr Alexander, North American Mythology, The Mythology of All Races, vol. 10, Boston, Marshall Jones, 1920, xvi-426 p.

⁹ Idem, Ibid., p. 49.

décrire". C'est le père des Indiens puisqu'il dit: "Mon fils". Ce mythe accentue également l'idée que le Lièvre a confié un rôle précis à l'homme et à la femme.

Selon John Maclean¹⁰, les Algonkiens croyaient encore que le Grand Lièvre avait fondé la médecine et continuait de dire aux Algonkiens durant leurs rêves où trouver les bons terrains de chasse. La notion de rêve comme moyen de communiquer avec le monde d'en haut est encore très forte chez les Montagnais de la Côte Nord.

Il est à noter ici, que jusqu'à ces dernières années le mot "médecine" était, pour un Algonkien, associé à medecine-man. Nous aurons l'occasion de parler plus tard de tous les pouvoirs d'un medecine-man.

John Maclean a assisté à une medecine-feast où deux chamanes se disputaient la suprématie de leurs dieux respectifs. Nous nous permettons de résumer le texte anglais vu le rôle que joue le Grand Lièvre, et ensuite parce que ce mythe n'est pas complètement disparu de la mémoire des Montagnais de la Côte Nord¹¹.

¹⁰ John Maclean, cité par R.W. Harris dans The Cross-Bearers of the Saguenay, London, Editions J.M. Dent & Sons, 1920, p. 128.

¹¹ Madame Antoine Jourdain nous a rapporté un récit presque identique en le christianisant. Kitcheoub portait le nom de Dieu et Kitchi-mijiki était converti en diable. Mme Antoine Jourdain, 64 ans, est résidente de la réserve indienne de Sept-Iles et propriétaire du restaurant Kish Kish à cet endroit. Son récit a été enregistré sur ruban sonore en décembre 1968.

Mythe_{5a}: Kitcheoub et Kitchi-mijiki¹²

Les Algonkiens étaient contents à la pensée que la terre et toute chose avaient été faites par Kitcheoub, le Grand Lièvre. En ce temps-là apparurent dans la forêt le grand tigre Kitchi-mijiki, qui dévorait les animaux et le grand buffalo, Midjibichiki, qui mangeait l'herbe et les plantes. Kitcheoub, craignant que le tigre et le buffalo dévorent toutes les choses, envoya un déluge qui détruisit toutes les choses vivantes y compris le tigre et le grand buffalo.

Quand vint Midjikine, la grande Tortue, elle alla chercher de l'eau dans les rivières et les lacs profonds, elle trouva le Grand Castor qui lui aida à restaurer la terre.

Quand le Grand Lièvre revint, il fut content de voir la terre si bien reconstruite. Mais pour montrer que tout lui appartenait, il coupa deux branches différentes qu'il se mit dans les oreilles. C'est pour cette raison que les Algonkiens représentent toujours le Grand Lièvre avec deux branches pour oreilles.

A partir de ce temps la querelle commença entre Kitcheoub et Midjikine. Le Grand Lièvre n'écoutait plus les appels du chamane de la Grande Tortue et vice versa.

12 R.W. Harris, op. cit., p. 128 et ss.

Tel était l'état des choses quand Maclean assista à la fête durant laquelle Ouabouss, le sorcier du Grand Lièvre, et Midkouades, le chamane de la Grande Tortue, firent un procès de force magique.

Après de nombreux rites minutieusement décrits, la cérémonie se termina ainsi: le chef des Ojibwas se leva et dit à haute voix, "Kitcheoub fit le monde, mais Midjikine le refit". Les Algonkiens acceptèrent l'affirmation en disant: "C'est vrai"¹³.

Après la lecture de ce mythe on peut se demander si le Grand Lièvre était réellement la seule divinité suprême des Algonkiens. Les Relations du temps sont éclairantes sur ce point:

Le Père Buteux entrant dans vne Cabane avec le Sieur Nicolet, qui entend fort bien la langue Algonquine, vn Algonquin qui fait du Docteur le inuita de s'affeoir aupres de luy, ce qu'ils firent; là deffus il leur dit que les Sauuages recognoiffent deux Manitous, mais pour luy qu'il en recognoiffoit vn troiefieme, qui préfidoit aux guerres¹⁴.

Le lièvre comptait certainement parmi ces divinités supérieures. LeJeune est clair à ce sujet: "Ce grand Lièvre estoit quelque Genie du Iour, car ils nomment l'vn de ces Genies, qu'ils difent estre grand caufer, du nom de

13 R.W. Harris, op. cit., p. 128 et ss.

14 Paul LeJeune, The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, vol. 9, Relations de 1636, p. 124.

Mitchtabouchiou, c'est à dire grand Lièvre¹⁵.

Chez les Montagnais de la Côte Nord, nous n'avons trouvé aucun rite se rapportant à cet animal et son nom n'est pas même cité dans les mythes. Nous avons déjà essayé d'expliquer ce fait en présentant le lièvre. Deux explications nous semblent plausibles: premièrement, les Montagnais reconnaissaient au Lièvre le rôle de créateur et de divinité suprême; les Relations, nous l'avons vu plus haut, nous assurent de ce fait, mais ne décrivent aucun rite en l'honneur de cet animal. Les Montagnais ayant été christianisés, le nom de Dieu a sans doute remplacé celui de Lièvre. En second lieu, nous croyons que la substitution de "l'ours", (forme riche, dynamique, dramatique), au "grand lièvre", (animal noble, mais trop délicat, trop lointain) entre bien dans le processus normal de l'évolution des divinités chez le peuple sans écriture.

A ce que l'on voit, la divinité céleste suprême cède partout la place à d'autres formes religieuses. La morphologie de cette substitution est assez variée; mais le sens de chaque substitution est en partie le même: le passage de la transcendance et de la passivité des Etres suprêmes aux formes religieuses dynamiques, efficaces, aisément accessibles¹⁶.

¹⁵ Paul LeJeune, op. cit., vol. 12, Relations de 1637, p. 32.

¹⁶ Mircea Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris, Payot, 1968, p. 57.

Chez les Montagnais le lièvre semble le maître du monde "d'en-haut" alors que l'ours joue le rôle de "Providence à courts termes".

bb. L'ours.- Le Mythe (M_{2m1}) a été recueilli en 1638. Il vient appuyer l'hypothèse déjà émise selon laquelle les Esquimaux n'auraient rompu avec les Montagnais qu'au XVIII^e siècle. Dans le Mythe (M_{2m1}), en effet, l'ours ne mange que l'homme et l'explication nous semble donnée dans le mythe qui va suivre:

Mythe_{6e}: Origine des choses vivant sur
la terre et dans les eaux.

Une femme qui avait perdu son mari vivait parmi les étrangers. Comme ceux-ci désiraient changer d'endroit pour leur habitation ils décidèrent de voyager dans une autre terre située à une certaine distance. La femme dépendait de leur charité et devint un fardeau dont ils désiraient se débarrasser. Aussi ils mirent ce qui leur appartenait sur une barque et quand ils furent en chemin, ils saisirent la femme et la jetèrent par-dessus bord. La femme se débattait pour regagner le bateau, mais quand elle put l'atteindre les autres lui coupèrent les doigts qui tombèrent à la mer. Le pouce devint une baleine, l'index un phoque, et le doigt du milieu un ours blanc.

L'ours blanc vit à la fois sur la terre et dans la mer, et quand il aperçoit un homme il devient rempli du sentiment de vengeance et il décide de détruire celui qui, il pense, a mutilé la femme du doigt duquel il est né¹⁷.

17 Lucien Turner, Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory, dans Eleventh Annual Report of Bureau of Ethnology, Washington, Government Printing Office, 1894, p. 261-262.

Les Canadiens-Français auraient-ils hérité d'une partie de ce mythe quand ils disent que le doigt de la mère sait tout? Le doigt de la femme, ce serait l'ours, divinité supérieure, maître de la vie et de la mort, comme nous aurons occasion de le démontrer. On a peut-être adopté l'expression indienne sans en connaître le sens.

Nous pourrions souligner au passage quelques détails typiquement esquimaux. La femme sans époux est rejetée. Nous sommes dans une tribu où la polyandrie est permise. Une femme qui n'a pas d'époux est une indésirée. Il y a certainement plus que ça. C'est le symbolisme même de la femme qui est mis en relief. La femme, c'est une source de fécondité, c'est sa seule raison d'être, semble-t-il. Autre détail: l'ours est blanc, c'est l'ours des glaces polaires. Le Montagnais chasse plutôt l'ours noir.

Mais ce qui nous intéresse par-dessus tout c'est le mystère dans lequel nous plonge ce mythe. On se croirait déjà en plein monde mythique montagnais. La femme (source de vie) meurt en donnant naissance à l'ours (Maître de la vie et de la mort). C'est toute la réalité dynamique des mystères mort-vie.

L'expression: "L'ours blanc vit à la fois sur la terre et dans la mer", nous invite déjà à faire le lien entre deux mondes. En effet, nous voyons un isomorphisme entre mer, eau primordiale, et source première de vie.

L'ours qui vit dans la mer et sur la terre sera, nous le verrons plus loin, la source première de vie en tant qu'exerçant son action dans le "monde d'en-bas".

Il faut souligner que le Montagnais a une vision très positive du monde, alors que certains groupes humains, comme les judéo-chrétiens par exemple, ont une vision linéaire de la condition humaine: péché original (donc culpabilité), puis réparation, et enfin ciel ou enfer. Le Montagnais pour sa part est engagé dans un système beaucoup plus dynamique: au point de départ c'est un mariage heureux (Lièvre-Terre) qui engendre la vie, puis c'est l'apparition de multiples morts porteuses de vie. Toutes ces vies convergent vers la source première pour l'enrichir considérablement.

Dans le mythe (M_{2m1}) le Grand Lièvre tue la femme: tuer serait prendre possession de cette femme, s'identifier à elle en quelque sorte. Cette femme ce sera d'abord la terre qu'il épouse (M_{3a}) puis qu'il tue (il se l'assimile) (M_{2m1}). De cette union naissent Tsakapish et sa soeur. C'est, semble-t-il, l'apparition sur terre de deux éléments essentiels de la source première de vie: désir de conservation et désir d'expansion.

Dans les séquences qui suivront la soeur sera essentiellement vie. Elle sera absente de toute mort même partielle. Elle serait le Grand Lièvre en tant que présent

dans le "monde d'en-bas". Tsakapish, au contraire, est appelé à vivre de nombreuses morts et régénérations, il s'identifie à une forme de vie en expansion (l'ours) appelé à des continuels dépassements qui exigent des morts et des survies.

L'ours se présente, en effet, à la fin du mythe esquimau comme un semeur de mort (M_{6e}). Pourtant dans bien des mythes montagnais il protège les enfants, les puissances de vie. Nous ne pensons pas qu'il y ait vraiment là coïncidence des opposés puisque les demi-morts que sème l'ours débouchent toujours sur un accroissement de vie. Un mythe de Richard Harris nous aidera à expliciter cette idée.

Mythe_{7m}: L'ours garçon

Il y a longtemps, très longtemps de ça, un Montagnais et sa femme allèrent dans la forêt chasser l'ours, et capturer le renard. Ils amenèrent avec eux leur petit garçon, et quand ils vinrent à l'endroit où croissaient les gros arbres, ils firent une tente d'écorce et d'arbres. Pendant que la femme était allée chercher de l'eau à la rivière et que son époux était parti à la chasse, un ours vint et emporta le petit garçon. A son retour la mère chercha et pleura en vain: impossible de retrouver l'enfant.

Six ans plus tard, l'Indien et sa femme chassaient dans les mêmes bois; il y avait deux chiens avec eux: un maigre et un gras. Le chien gras était gras parce que le chasseur l'aimait, cependant le chien maigre avait bon coeur alors que le chien gras en avait un mauvais. Un matin, le chien maigre dit au chien gras: "Si j'étais à votre place, je dirais à Kon-went-ha, votre maître où est la caverne de l'ours car Kon-went-ha vous nourrit bien, et il serait heureux de retrouver son petit garçon." Le chasseur et sa femme entendirent parler les chiens, et, par la suite,

Kon-went-ha les nourrit des entrailles de daim, et donna au chien maigre une double portion. Ainsi le chien maigre devint fort. Le chien gras en manifesta de la surprise et de la haine.

Trois jours après, l'indien alla chasser avec ses deux chiens. Quand ils vinrent à un certain endroit, le chien maigre s'arrêta et se mit à pleurnicher. Kon-went-ha examina les lieux soigneusement. Bientôt, il trouva un trou sur le côté de la colline, c'était l'entrée d'un repaire d'ours. Kon-went-ha enfonça une longue baguette dans le trou et fit beaucoup de bruit. Alors la mère-ours vint au dehors, et l'homme la tua; mais le chien continua de gémir. Kon-went-ha enfonça de nouveau sa baguette; des oursons sortirent, et il les tua tous. Une dernière fois, Kon-went-ha enfonça le long bâton. Alors il entendit une voix qui disait: "Père, je suis votre fils, ne me tuez pas." A l'instant, l'enfant apparut; il était tout recouvert de poil. Kon-went-ha lui tendit la main et le tira hors de la caverne. L'enfant cria et dit: "Ne laissez pas les chiens me mordre, ne les laissez pas me manger." L'enfant était rempli de poils, il marchait sur les mains et les pieds et il agissait comme un ours.

Avant de quitter la cave, la mère-ours avait dit au petit garçon: "Quand votre père verra que vous êtes rempli de poils, il ne vous aimera pas; aussi dites-lui de ramasser des petites graines rouges, spécialement des mûres, de les écraser, de les plonger dans l'eau, puis de vous laver avec cette eau; puis tous les poils disparaîtront". Le père suivit les conseils de la mère-ours, et les poils disparurent. Le garçon grandit et devint un grand chasseur et un grand guerrier. Parce que l'ours avait été bon pour lui, qu'il ne l'avait pas tué, sa tribu organise chaque année la danse de l'ours.

Telle est l'origine de la danse de l'ours; elle remonte si loin dans le passé qu'aucun homme ne peut s'en rappeler¹⁸.

L'ours apparaît donc comme celui qui veille sur la vie; il aurait pu enlever la vie à l'enfant (il est donc le

¹⁸ Richard William Harris, op. cit., p. 91-96.

Maître de cette vie), mais il l'a conservée, et pour cause. La vie que l'ours protège c'est celle d'un enfant, donc une puissance de vie - détail qui deviendra de plus en plus significatif. Et pour cela on danse chaque année en l'honneur de l'ours. Le Montagnais n'exécute pas la danse rituelle pour que le Maître de la vie le protège dans tel cas précis: il veut rappeler que dans le temps primordial le héros civilisateur (un grand chasseur) fut sauvé par l'ours (Maître de la vie et de la mort). Pour cela, chaque année un rite réactualise ce mythe, et le geste salvifique franchit l'espace et le temps en faisant vibrer de gratitude l'âme du Montagnais. On est ainsi dans le domaine de la gratuité: la danse est à la fois un hommage et un geste de reconnaissance.

La danse rituelle de l'ours, le Mokouchan, se fait actuellement chaque printemps à l'issu du festin de l'ours. De plus l'ours n'a pas perdu sa propriété de faire pousser le poil. Ainsi est-il encore d'usage à la fin du repas sacré de se verser un peu de graisse de cet animal dans les mains pour se huiler la chevelure. On est préservé de la calvitie grâce à ce lubrifiant! Certains Canadiens-Français ont même ajouté foi à la légende; pourtant, leur crâne brillant témoigne du succès relatif!

On insiste beaucoup dans ce mythe sur les bons services du chien. Sur la Côte Nord, tout en gardant beaucoup d'admiration pour ce fidèle serviteur, le Montagnais semble

l'avoir sorti de son monde sacré. Il n'en a pas toujours été ainsi. Après un séjour assez prolongé au milieu des Montagnais, Speck pouvait écrire:

Chaque enfant, en naissant, reçoit un petit chien en cadeau. Pour que l'animal s'habitue vite à son jeune maître, on lui attache autour du cou un fragment de vêtement déjà porté par l'enfant. Un même individu, au cours de son existence, peut posséder de nombreux chiens pour le plus grand avantage de sa vie future; car il est bien connu que dans l'au-delà à la traversée du ruisseau-frontière, l'âme des fidèles compagnons viendra le protéger¹⁹.

Ainsi, disons-le en passant, les rites de sépultures ne commencent pas à la mort, mais à la naissance du Montagnais. Dans cette séquence l'ours semble réellement bon pour les créatures faibles et innocentes que sont les enfants. Il veille sur les puissances de vie. Une variante du Mythe (M_{7m}), fournie par Madame Antoine Jourdain de Sept-Iles, appuie encore ces énoncés:

Mythe_{8mse}: L'ours et l'enfant

Un jour un enfant fut volé par un ours. Pendant longtemps ses parents le cherchèrent mais en vain. L'ours était bon pour la petite fille. Il avait peur qu'elle s'ennuie loin de ses parents. Alors l'ours dit au jongleur de la cabane tremblante de dire aux parents où se trouvait l'enfant.

Quand le père de l'enfant alla voir le jongleur ce dernier lui dit: "Ton enfant n'est pas mort. Il vit. Tu vas monter la petite côte que tu vois au loin, là il y a une cabane d'ours et c'est dans ça qu'il est ton enfant."

19 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, Les Cahiers des Dix, vol. 19, Montréal, Les Dix, 1954, p. 226.

Le père partit tout de suite. Quand il arriva à l'endroit que le jongleur lui avait dit il vit la cabane d'ours. Alors il resta tout près et dit: "Olewi Nemoshem", ce qui veut dire: "sortez grand-père". Alors l'ours dit à la petite fille: "Ton père arrive, ne perds pas confiance, regarde ce qui va se passer. Regarde surtout quand je vais monter la côte." L'ours sortit et la petite fille se dépêcha d'aller voir ce qui se passerait. L'ours tomba, son corps resta là. Mais la petite fille l'a vu se sauver en courant. Son corps était mort, mais l'ours vivait toujours.

Comme l'ours fut bon pour la petite fille, les Montagnais l'aiment, ils dansent en son honneur, ils font une fête quand ils tuent le premier ours à l'automne²⁰.

Le jongleur dont il est ici question est un homme nanti d'une mission spéciale au cours d'une révélation surnaturelle; nous en reparlerons plus loin.

Dans ce mythe l'ours semble à la fois bon et immortel "Son corps était mort, mais l'ours vivait toujours". Mort et vie sont inséparablement unies dans la pensée d'un Montagnais. La seconde séquence de ce mythe fera ressortir cette idée avec force.

Toutes les bandes montagnaises parlent de la bonté de l'ours pour les enfants. Chaque réserve a son mythe ou sa variante qui accentue cette idée. Frank Speck nous a transmis la version des Montagnais du Lac Saint-Jean.

Mythe_{9ms}: The Bear Abductor

Il y a longtemps un ours captura un enfant et le garda pour l'élever. Il le nourrit de poisson. Il le garda durant trois ans. Pendant ces trois ans, le père de l'enfant était à sa recherche.

20 Madame Antoine Jourdain, *op. cit.*

L'ours et le garçon étaient dans le repaire de l'ours. C'est là que le père alla pour chercher son fils. A ce moment le fils n'avait pas de vêtements. Mais l'homme lui en avait apportés afin de l'habiller. Quand le père fut rendu à la cabane, l'ours ne voulut pas donner l'enfant. Alors d'une flèche le père tua l'ours. Il habilla le petit et le ramena à la maison. En évoquant sa vie avec l'ours, le garçon se souvenait que lorsque quelqu'un les voyait, lui et l'ours, l'ours mettait l'enfant sur son dos et se sauvait de plus en plus loin²¹.

L'ours est encore ici le gardien de la vie: il prend soin de l'enfant, il l'élève. On semble vouloir insister sur la nature même de l'ours: il élève des enfants, donc des puissances de vie. On nous invite déjà à entrer dans un univers différent.

De plus, l'ours nourrit l'enfant de poisson. Nous avons vu que le poisson représente l'ensemble des éléments nécessaires à la vie. Un mythe Navaho "raconte que les animaux aquatiques proviennent des entrailles émergées d'un ours monstrueux²²". Nourrir de poisson serait donc assurer la continuité de la vie dont l'ours est une source.

Remarquons la précision: l'enfant est nu. C'est dire qu'il n'a même pas de forme concrète. Quand le père

21 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 38, no 147, Janvier-mars 1925, p. 27.

22 B. Haile et M.C. Wheelwright, Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite, Navaho Religion Series, Santa Fé, vol. 3, 1949, p. 77-78.

tue l'ours, il s'empare du Maître de la vie et alors la vie passe de la puissance à l'acte. On habille l'enfant: on semble donner une forme concrète à ces puissances que protège l'ours. Le facteur 'espace' joue aussi un rôle important. A ce moment, l'ours se sauvait de plus en plus loin des hommes: il semble être à la fois près et loin des hommes. On s'habitue progressivement à faire le lien entre deux univers différents.

Dans les mythes cités, l'ours est apparu jusqu'à présent comme celui qui peut enlever la vie et faire des orphelins; mais en même temps il protège les enfants (les puissances de vie), il les élève, les nourrit, les faisant ainsi passer de la puissance à l'acte. Ce passage se fait toujours à travers la mort temporaire. De plus, l'ours nous a semblé un être immortel sans être une divinité première: le Lièvre ou la Tortue aurait créé le monde (Mythe_{3a} et Mythe_{5a}); de l'ours seraient nés certains hommes. L'ours serait déjà prêt à entrer dans les catégories divines. Mais ne devançons pas, d'autres mythes essaieront de clarifier.

Pour l'instant, ne sommes-nous pas portés à croire que derrière ces réalités concrètes une perception préalable ou sous-jacente pourrait traduire le mode de penser original de l'Indien montagnais. L'ours apparaît à la fois comme source de mort et de vie. Mais tout au cours de ce mythe, la mort et la vie seront clairement les faces d'une même

réalité. Chaque demi-mort (nous appelons "demi-mort": toute mort devant déboucher sur une vie nouvelle) servira de médiation pour acquérir un degré supérieur de vie, jusqu'à l'acquisition de la "vie pleine" (V) lors de l'unification totale (huitième séquence). Ce sont les cheminements d'un héros intimement lié à ce drame cosmique qui retiendront notre attention au cours des prochaines séquences.

Certains éléments auront un rôle de premier plan dans le récit. Ainsi la soeur de Tsakapish sera présente dans les huit séquences de ce mythe.

cc. La soeur.- Deux puissances antagonistes semblent exister au sein de la source première de vie: un désir de conservation, et en même temps un besoin d'expansion. Ces deux éléments sont prolongés dans le monde d'en-bas par le symbole "frère-soeur". La soeur sera ce désir d'une vie intègre qui s'oppose expressément à toute mort, alors que le frère symbolisera une réalité dynamique sans cesse en quête de dépassements et assumant à cet effet toutes les morts partielles nécessaires.

dd. Les flèches.- Les flèches sont faites d'une matière puissante: d'un tronc d'arbre (vie) (M_{2ml}) ou d'os de baleine (M_{1mm}). Dans les deux cas, c'est une puissance de vie: os ou arbre. Le symbolisme demeure le même: la vraie vie s'acquiert par la vie; les flèches ne donnent la

mort que pour accroître la vie.

Il semble intéressant de souligner que dans le mythe de base les flèches ne sont pas faites avec n'importe quel os, mais bien avec celui des côtes. Lane nous en donne la raison²³: les Montagnais doivent faire attention à ce que les chiens ne mangent pas certains os des animaux autrement il deviendrait presque impossible de chasser avec succès l'animal dont les os auraient été profanés. C'est dans l'os qu'est concentrée l'essence ultime de la vie; c'est à partir de l'os que renaissent les animaux. Le croupion et les côtes peuvent être donnés au chien, mais les autres os doivent être brûlés ou suspendus aux arbres. Les flèches qu'on s'expose à perdre ne peuvent être faites qu'avec des côtes.

Les Montagnais ne mangent pas les vertèbres parce que précisément la moëlle contenue dans les vertèbres occasionne le mal de dos. Si on passait un bâton dans une vertèbre de l'animal, on sentirait dans son propre corps la douleur infligée²⁴. Nous voyons tout le symbolisme qu'il y a ici. L'homme ne peut "avaler" toute les puissances de vie. Il doit en répandre dans le cosmos. Une force si puissante écraserait son dos, causerait des douleurs. Si

23 Kenneth Lane, The Montagnais Indians, 1600-1660, dans The Kroeber Anthropological Society Papers, no 7, Fall 1952, p. 55.

24 Idem, Ibid., p. 45.

un bâton (arbre, vie) entre dans les vertèbres, c'est sa propre vie qui souffre. D'autres mythes préciseront cette idée, l'homme doit se contenter de sa condition humaine sans vouloir absorber plus de vie qu'il n'en est capable. En voulant atteindre rapidement l'immortalité, il peut même trouver la mort. La montée vers l'unification est une montée progressive.

Un détail apparaît dans le mythe (M_{1mm}) sans être mentionné dans le mythe (M_{2ml}): c'est la présence du coffre en bois.

ee. Le coffre en bois.- L'usage actuel de ce coffre en bois pourrait laisser croire à une ajoute récente. Sur la réserve indienne de Schefferville, nous avons pu voir ce coffre dans lequel repose l'enfant. Un tapis le recouvre en entier et sert de couvercle. Comme les chaises sont rares, les non-initiés peuvent s'attirer l'antipathie de la mère en prenant ces coffres comme sièges. Les Montagnais y attachent tellement d'importance que nous pensons qu'il s'agit là d'un symbolisme beaucoup plus profond. L'entrée dans le coffre représenterait la mort inhérente à la condition humaine. Cette mort pour la vie est encore mise en évidence par la découverte de l'enfant dans le sein de la mère défunte (M_{1mm}).

Les séquences qui suivent illustreront davantage cette notion mort-vie. Nous verrons que la Mort pour un

Montagnais n'est pas un arrêt mais un passage. Ces deux puissances antagonistes nous accompagneront tout au long de ces mythes pour finalement se réconcilier au moment de l'entrée dans le monde de la vie pleine (V).

ff. La mort.- Selon les Montagnais, la mort n'est jamais totale. D'ailleurs ceux-ci ne croient pas seulement en leur propre survie, mais aussi en l'existence spirituelle de chaque chose matérielle²⁵.

Nous avons l'impression que la vision de la mort chez les montagnais est optimiste. Elle pourrait être comparée à une réintégration provisoire du sein maternel, réintégration toujours suivie d'un regain de vitalité. Dans les mythes que nous allons étudier "vie, mort, survie" seront trois moments d'un même mystère et nous verrons qu'entre ces moments, le Montagnais ne voit pas de coupures²⁶.

25 Henry Youle Hind, Exploration in the Interior of the Labrador Peninsula, the Country of the Montagnais and Nasquapee Indians, vol. 2, Londres, Longan, Green, Longman, Roberts, Green, 1863, p. 13.

26 Madame Antoine Jourdain nous a raconté qu'un jour une martre avait demandé au jongleur de la tente tremblante de dire au chasseur où elle se trouvait car elle voulait aller visiter l'Expo de Montréal. Le chasseur a tué la martre, poursuit Madame Jourdain, il a fait sécher la peau et l'a expédiée à Montréal. Tout le monde la croyait morte. Mais rendue à Montréal, elle fit trembler son poil, tellement elle était heureuse de visiter l'Expo. Et Madame Jourdain d'ajouter: "Les animaux, ça ne meurt pas".

d. Tableaux synthétiques.- La première séquence de ce mythe nous a d'abord mis en présence de la mort: celle du père et de la mère de Tsakapish. Mais à côté de cette mort partielle on nous présente une quantité de puissances de vie. En étudiant les rites montagnais, un fait a particulièrement attiré notre attention: la vie est intimement liée à la chasse à l'ours. Le Montagnais devient adulte quand il tue son premier ours, ou à la naissance de son premier enfant. Tuer l'ours et donner la vie semblent deux actions analogues. Chasser l'ours serait aller à la conquête de la vie (devenir adulte). Les mythes se chargent de préciser eux-mêmes ces données.

Certaines parties de l'ours semblent particulièrement douées de puissance vitale: la tête, les os, les cheveux, la graisse. Nous avons repris chacun de ces termes pour savoir exactement quelle importance le Montagnais y attache. L'eau, la nourriture, l'arbre ont retenu également notre attention. Nous nous attendions de rencontrer certains éléments symbolisant la vie, et certains autres la mort. A notre grande surprise ils symbolisent à peu près tous à la fois et la vie et la mort. Mort et vie sont deux aspects d'une seule et même réalité que nous identifierons en dernière analyse à la réalité divine. Cette complémentarité se retrouve sur le plan des réalités vécues: l'ours en est le symbole concret.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

88

aa. Tableau d'ensemble I: La mort et la vie

| | M _{1mm} | M _{2ml} | M _{3a} | M _{7m} | M _{8mse} | M _{9ms} | M _{6e} |
|---|------------------|------------------|-----------------|-----------------|-------------------|------------------|-----------------|
| Liées à la chasse ou à un instrument de chasse: | mv | mv | | mv | mv | mv | mv |
| Liées à l'ours ou au caribou: | mv | mv | | mv | mv | mv | mv |
| Liées aux os: | | | | | | | v |
| Liées aux cheveux: | | | | mv | | | |
| Liées à la tête: | | | | v | | | |
| Liées à la graisse: | | | mv | | | | |
| Liées à l'eau: | | | v | | | | v |
| Liées au poisson: | | | | | | v | v |
| Liées à la nourriture: | mv | | | mv | | | |
| Liées à l'arbre: | mv | mv | | | | | |

Les deux puissances "mort et vie" s'entrecoupent, se fusionnent, affirmant ainsi qu'elles ne sont que les aspects d'une seule et même réalité, issues d'un principe premier. Chaque séquence fait également avancer dans la connaissance de l'ours et fait comprendre davantage la signification de ce symbole pour l'Indien montagnais.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

89

bb. L'ours: Tableau schématique I

| | M _{1mm} | M _{2ml} | M _{3a} | M _{6e} | M _{7m} | M _{8mse} | M _{9ms} |
|--|------------------|------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-------------------|------------------|
| Origine: née d'une femme | | | | | X | | |
| Existence dans le temps: | | | | | | | |
| Immortel | | | | | | | X |
| Existence dans l'espace: | | | | | | | |
| eau | | | | | X | | |
| terre | | X | X | X | X | X | |
| Rôle: | | | | | | | |
| Source de vie | | | | X | | | |
| Maître de vie | | X | X | | | X | |
| Protecteur des puissances de vie | | X | X | | | X | X |
| Essence: | | | | | | | |
| Maître de vie, en rupture temporaire avec la source de vie | | X | X | | | X | X |

Ce tableau est déjà très révélateur sur l'extension et la compréhension du concept "ours" dans l'univers mythique montagnais. Chacune des séquences apportera cependant de nouveaux éléments.

Tout au cours de ce récit, l'ours aura un rôle prédominant. Une autre personnalité, issue du même principe, sera constamment son rival: Tsakapish, Tchaka'bec ou encore

Tseqa'bec²⁷. D'après Frank Speck²⁸ aux Escoumins on prononce Tseqa'bec (homme fini) et au Lac Saint-Jean Tseka'bec (l'homme qui tire une corde derrière lui). A Mingan on le nomme Tsakapish (le petit homme). Ces divergences ne sont que plus expressives. L'homme fini, ce serait celui qui a atteint la parfaite maturité; le petit homme, celui qui jouit d'une éternelle jeunesse. Et si la queue ou la corde, est le symbole du lien entre deux mondes, nous constatons que cet être est présent simultanément dans deux univers différents.

Nous nous sommes longuement étendue sur le symbolisme de chacun des éléments de ce tableau. Essayons maintenant d'élaborer une synthèse.

Il s'agit de reconstituer le drame cosmique depuis la rupture primordiale jusqu'à l'unification définitive (l'ensemble des mythes montagnais doit nous conduire à cette découverte). Pour y parvenir on examine d'abord froidement la condition humaine. Un enfant, puissance de vie, naît de la mort et pour des morts successives. C'est plus que l'histoire du petit Tsakapish, c'est celle de toute la condition humaine. La soeur, source de fécondité, veut sortir

27 Une rue de la réserve indienne de la Rivière Romaine porte le nom de ce héros mythique.

28 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 3.

l'enfant de ce chaos. Elle semble l'inviter à assumer son destin. Pour cela il semble nécessaire d'abolir l'espace qui sépare le monde "d'en-haut" de celui "d'en-bas". La scène se passe en pleine forêt. Le symbolisme de l'ascension dans le monde d'en-haut par le truchement d'un arbre sera clairement illustré par la cérémonie secrète de l'initiation du chamane - jongleur dont il sera question au chapitre des rites. Ce passage exigera, nous le verrons dans la deuxième séquence, une mort préalable.

B. Deuxième séquence

Tsakapish prend conscience de sa condition

La première séquence nous a présenté le héros civilisateur, être né de la mort et voué à des morts successives, au milieu d'innombrables puissances de vie. Tsakapish est aux prises avec un indescriptible poids qui plane continuellement au-dessus de lui: la mort. En effet, l'Indien-Montagnais est sans cesse confronté avec la réalité mort-vie. Pour assurer son existence, il doit semer la mort parmi les animaux, ces êtres qu'il nomme "ses frères". La forêt amérindienne est remplie de forces puissantes qui constituent un danger pour sa vie. L'immense forêt, l'océan sans fin, la belle nature, tout l'invite à la vie. Cependant il doit, chaque jour, faire face à la mort.

Dans la première séquence, l'ours est à la fois symbole de vie et de mort. C'est déjà un élément puissant de tout le complexe "mort-vie" qui doit aboutir à la "vie pleine". Dans la deuxième séquence l'ours est relégué à l'arrière-plan du tableau. Tsakapish examine froidement sa condition et se rend compte que tout un potentiel de vitalité (arbre, eau, poisson) le voue à la mort. Une volonté de vivre en lui, volonté qu'il nommera soeur et qu'il identifiera à la lune dans la huitième séquence, lui aide cependant à poursuivre sa route.

Nous n'avons pas trouvé de variante de cette séquence dans les Relations des Jésuites de 1637, mais LeJeune nous en donne lui-même la raison: "Je ferois trop long de raconter toutes les aventures de cet homme-enfant²⁹". Son mythe est donc incomplet.

Nous avons été étonnée de ne pas rencontrer ce passage dans la collection montagnaise de Speck³⁰. Cependant la variante que le même auteur a recueillie chez les Ojibwas de Timagami diffère très peu du mythe de base.

29 Paul LeJeune, The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and explorations of the Jesuits Missionnaires in New France 1610-1791, vol. 12, Relations de 1637, p. 32.

30 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 1-32.

a. Mythe de base: Mythe_{10mm}: Tsakapish, le Jonas³¹

Un jour, le petit bonhomme fit un rêve qu'il raconta à sa soeur. Il dit que dans son rêve, il avait vu qu'il se faisait avaler par un poisson. Or sa soeur lui dit qu'il ne fallait jamais qu'il aille chercher ses flèches à la mer. Si ses flèches tombaient au large, il ne devait jamais aller les chercher à la nage. Un jour, il partit à la chasse à l'écureuil. Il commença à tirer sur l'écureuil mais il perdait toutes ses flèches à la mer. Quand il tira la dernière, il manqua encore son coup. C'était bien sa dernière. Il décida d'aller la chercher à la nage, mais il se fit avaler par un poisson, tel que prédit par sa soeur. Quand la fille vit que son petit frère ne revenait pas, elle alla à la pêche. Elle prenait toutes sortes de poissons, mais son frère n'était pas dans ça. Elle en prit un qui était assez gros et le ramena chez elle. Elle était sûre que c'était son frère. Elle prit le couteau pour ouvrir le poisson, et elle entendit son frère lui dire: "Pas trop vite, ma soeur, je suis dedans". (N.B. Il est impossible de dire combien de temps le petit bonhomme est resté dans le ventre du poisson car à ce moment il n'y avait pas de semaines)³².

Commentaires.- Le Montagnais souffre inconsciemment de la dénivellation qui existe entre le milieu et lui-même. Il y a dans son organisme une volonté de vivre (sa soeur), mais il y a également chez lui acquiescement à l'abandon et de la conscience et de la vie (la chasse): ces conquêtes pesantes, ces deux tensions qui l'ont amené à l'existence. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas exclusivement

31 Charles Dominique, op. cit.

32 Idem, Ibid.

montagnais³³. Cette conscience de tout le potentiel de vitalité qui existe en lui et autour de lui, il la nomme "soeur". La soeur est bien en relief sur la toile de fond utilisée pour chaque mythe. Dans la huitième séquence, elle sera identifiée à la fécondité, à la lune. C'est un élément que le héros admire et consulte et que, malgré lui, il rejette. Ainsi, et bien plus, c'est la "vie à demi" qu'il rejette. Cette vie, il s'expose à la perdre car il sait que par sa mort temporaire, il accédera à un niveau plus élevé d'existence. Dans son désir d'expansion le héros se séparera temporairement de sa soeur. L'entrée dans le monstre est un premier acte de libération.

L'entrée dans le ventre du poisson semble correspondre à ce qu'Eliade nomme la "nuit cosmique". Et nous avons affaire ici à un double symbolisme: celui de la mort, séparation, et celui d'un retour à l'état embryonnaire. Ce n'est pas seulement une mort suivie d'une résurrection mais la quête de l'immortalité par une descente dans un monstre qui serait les entrailles mêmes de la divinité. Il s'agit d'affronter la mort sans mourir, comme le feront les chamanes, les joueurs de tambour, ou les directeurs de sueries. Mais alors que le chamane en extase ne se rend qu'en esprit

³³ Stith Thompson, Motif, Index of Folk-Literature, Index 6, Indiana, Indiana University Press, 1958, 896 p. Sous le titre de "dualité" l'auteur nous fournit amples références sur le sujet.

dans le royaume des morts, le héros culturel ira en chair et en os. La similitude entre le rêve du héros et l'extase du chamane semble cependant évidente. Dans les deux cas il s'agit d'abolir l'espace et le temps pour rejoindre l'instant mythique qui a précédé la rupture première. Dans le présent mythe le héros Tsakapish veut trouver son identité, pour assumer à son propre compte sa condition humaine. C'est un premier pas vers la maturité, la libération. Pénétrer dans les eaux c'est réintégrer le stade pré-cosmique, c'est recommencer totalement.

Dans cette séquence, le héros est d'abord en présence de l'eau, à la fois élément de mort et de vie. Son potentiel vital (sa soeur) lui dit qu'elle porte la mort. Mais l'eau, c'est un élément de vie. C'est bien sûr un breuvage nécessaire à l'entretien de la vie, mais c'est surtout le lieu d'origine de la vie (Mythe_{3a}): la terre a pris naissance dans une masse liquide. L'eau pour un Montagnais est à la fois le principe de l'indifférentiel et du virtuel, le fondement de toute manifestation cosmique et un élément riche en puissances de vie. Pourtant elle peut donner et donne effectivement la mort.

Si l'eau a donné la vie au poisson, aliment destiné à entretenir la vie, ce poisson sera à son tour instrument de mort (Mythe_{10mm} et Mythe_{11o}) débouchant cependant sur une nouvelle vie. Et la mort et la vie sont encore

indissolublement unies.

Le héros mythique voudrait manger la vie, la faire sienne, mais par une fatalité inexplicable c'est la vie qui semble le manger, lui donner la mort. Cette mort devrait être totale: le héros est presque digéré dans les intestins (Mythe₁₁₀), mais un instinct vital (la soeur) l'aide à continuer sa route. Une fois de plus, la mort est génératrice de vie.

Cette vie est perdue à l'occasion de la chasse aux écureuils. Les écureuils sont pourtant les êtres sur qui Tsakapish a une certaine emprise. Lorsqu'il voudra s'emparer du maître de la vie (l'ours), le héros essaiera de le métamorphoser en écureuil (Mythe₁₆₀). Ainsi, même les vies que le héros domine le conduisent, temporairement du moins, à la mort.

Tsakapish est né en pleine forêt, au milieu d'arbres remplis de vie et pourtant il doit passer par la mort. Pour souligner l'importance de cet élément, dans le présent mythe, disons simplement que Tsakapish est né dans la forêt (arbres), qu'il sera en conflit toute sa vie, qu'il luttera avec des flèches (troncs d'arbres) et qu'il atteindra enfin la vie sans fin au moyen d'un arbre. Nous reviendrons sur ces thèmes à la huitième séquence. Un point, cependant, doit être souligné immédiatement: la lutte contre les monstres, lutte qui se fait au moyen de flèches, a de toute

évidence un sens initiatique; il faut que l'homme fasse ses preuves, qu'il devienne un héros, pour avoir le droit à l'immortalité. Il devra vaincre les monstres durant sa vie et au moyen de la vie (arbre) pour mériter l'immortalité. Ce sont précisément tous ces actes de preux qui conduiront progressivement Tsakapish au royaume de l'immortalité, royaume qu'il atteindra au moyen d'un arbre (Mythe_{35mm}).

C'est vraiment intéressant de trouver dans une même séquence, et en constante opposition, tous ces éléments à la fois de mort et de vie: l'arbre, la chasse, les flèches, l'eau, le poisson (aliment) et enfin la soeur. Et ce mythe n'est pas une invention récente. Speck en a trouvé une variante chez les Ojibwas en 1915.

b. Variante chez les Ojibwas; Mythe₁₁₀ The Giant Pike.

Deux garçons avaient l'habitude de tirer leurs arcs et leurs flèches pour jouer comme les garçons ojibwas font maintenant. Ils avaient l'habitude de jouer près d'un lac. Alors leur grand-mère leur dit: "N'allez pas nager dans ce lac. Il y a une anguille géante et elle peut vous avaler. Le plus âgé crut sa grand-mère, mais non le jeune. Aussi un jour qu'il jouait, le jeune garçon, par erreur, tira sa flèche dans le lac. Il la voyait flotter à la surface; alors, il enleva ses vêtements et voulut partir à la nage. Mais son grand-frère lui dit: "Tu sais ce qu'a dit grand-mère. La grosse anguille peut t'avalier". Le garçon partit à la nage quand même, disant "koga'miko" (avale dans l'eau) à chaque fois qu'il avançait dans l'eau. Pendant qu'il disait cela la grosse anguille vint et l'avala.

Son frère commença à pleurer et courrut dire à sa grand-mère qui était dans la tente: "Mon petit frère a été avalé dans l'eau". Alors sa grand-mère commença à pleurer, et les deux pleuraient ensemble. Peu après ils tendirent leurs lignes de nuit. Quand ils regardèrent vers le lac, trois jours plus tard, les bâtons flottaient ensemble; le garçon dit: "Nous avons un poisson". Mais la grand-mère pleurait et ne voulait pas regarder du côté du lac où son fils était mort. Bientôt elle se rendit en canot, pleurant et retirant la ligne. Au bout il y avait un très gros poisson, et elle vit que son estomac était rempli. Il était si gros qu'on pouvait à peine le monter dans le canot. Le garçon et la grand-mère y réussirent enfin; ils ramèrent vers la rive, et traînèrent le poisson à un endroit où ils purent le vider. Ils coupèrent la panse, laquelle était dilatée, et le petit frère sauta en dehors. "Je suis ébouillanté avec les intestins, cria-t-il. Je suis ébouillanté, j'ai été ici trois jours". Il avait déjà commencé à être digéré. La grand-mère était contente d'avoir retrouvé son fils³⁴.

c. Les éléments communs de ces mythes.- Nous pourrions mettre ces deux versions en parallèle avec le texte biblique de Jonas (Jon I, 1-16; 2, 1-11), nous y trouverions des éléments communs: refus d'obéir, garçon avalé par un poisson, retour à la vie. En dehors de ces éléments communs, cherchons plutôt ce qu'il y a de typiquement montagnais.

aa. Le rêve.- L'enfant avait d'abord été prévenu en rêve qu'il se ferait avaler par un poisson (Mythe_{10mm}).

³⁴ Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, Geological Survey, memoir 71, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1915, p. 65-67.

Nous verrons plus tard l'importance du rêve dans les rites de chasse. Rappelons que le jeûne onirique permet la manifestation de l'esprit protecteur. Sans cet esprit, personne ne peut devenir grand chasseur³⁵.

Chez les Montagnais le rêve nous apparaît clairement comme un moyen de communiquer avec le monde d'en-haut. Cependant cette pratique ayant été condamnée par les missionnaires, l'Indien d'aujourd'hui se sent culpabilisé quand il rêve. Pourtant renoncer au rêve pour un Montagnais c'est du même coup détruire une conception de l'homme et une vision du monde intimement liées au système de pensée montagnais.

Dans toute l'Amérique du Nord, à l'exception de la zone du Sud-ouest, on voit apparaître sous une forme ou sous une autre la croyance que l'homme possède deux jeux d'âmes: une ou plusieurs âmes corporelles qui donnent au corps la vie, la faculté de se mouvoir et la conscience, et une âme de rêve ou "âme séparée", identique à l'homme lui-même tel qu'il se manifeste sur un plan extra-corporel dans différents états de pénombre psychique. C'est cette dernière âme qui, lorsque le corps est immobilisé dans la passivité du sommeil ou de l'inconscience, erre dans l'espace et se rend en des lieux lointains, parfois même au royaume des morts³⁶.

Il ne sera question du rêve que dans deux séquences du mythe de base: d'abord au moment où le héros semble

³⁵ Werner Müller, et alii, Les religions amérindiennes, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1962, p. 224.

³⁶ Åke Hultkrantz, Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique, Stockholm studies in Comparative Religion, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1963, p. 127.

retourner au sein de la source première de vie par une mort symbolique pour naître de façon consciente dans une vie "en devenir" (deuxième séquence); et ensuite lorsque le héros entrera dans le monde d'en haut en rétablissant l'unité du temps "primordial" (huitième séquence).

Rêver c'est vraiment entrer en communication avec la source première de vie. En effet, rêver permet de recevoir du principe premier de tout être, la source de vie, des révélations, des indications sur la réalité. Les rites montagnais viendront confirmer cette assertion.

Le père Brébeuf a été vivement impressionné par l'importance des songes chez l'Indien:

Si les chrétiens, note-t-il, mettaient en exécution toutes les inspirations divines avec autant de soin que nos Sauvages exécutent leurs songes, sans doute ils deviendraient bientôt de grands saints. Ils prennent leurs songes pour des ordonnances et des arrêts irrévocables [...] Le songe est l'oracle que tous ces pauvres peuples consultent et écoutent, le prophète qui prédit les choses futures, le Cassandre qui les avertit des malheurs qui les menacent, le médecin ordinaire dans leurs maladies, l'Esculape et le Galien de tout le pays, c'est le maître le plus absolu qu'ils aient; si un capitaine parle d'un côté et un songe de l'autre, le capitaine a beau se rompre à crier, le songe est le premier obéi. C'est leur Mercure dans leurs voyages, leur économe dans leurs familles; le songe préside souvent à leurs Conseils; la traite, la pêche et la chasse s'entreprennent ordinairement sous son aveu, et ne sont quasi que pour le satisfaire; ils ne traitent rien de si précieux dont ils ne se privent volontiers en vertu de quelque songe; s'ils ont fait une heureuse chasse, s'ils retournent de la pêche leurs canots chargés de poissons, tout cela est à la

discrétion du songe; un songe leur enlèvera quelquefois leur provision de toute une année; il prescrit les festins, les danses, les jeux, en un mot le songe fait tout ici³⁷.

D'après Philip Garigue³⁸, les Montagnais croient que la grande âme de l'homme (c'est-à-dire celle qui est chargée de conserver les liens entre le monde d'en-haut et celui d'en-bas) se révèle dans les rêves. Ceux qui répondent à leurs rêves en y attachant une grande importance, en réfléchissant à leur signification, en essayant de les interpréter, peuvent arriver à un contact très étroit avec les esprits. S'ensuit l'obligation de suivre les indications reçues en rêve. La vie intérieure des Montagnais est dominée par l'étude personnelle des rêves. La cessation des révélations dans les rêves signifie une chasse manquée et, par conséquent, la famine. Afin de favoriser le rêve, le Montagnais ne doit jamais mentir ou provoquer des déceptions aux autres. Il doit au contraire se montrer généreux, bon et serviable envers tous.

Et Jacques Rousseau³⁹, à son tour, a constaté que l'interprétation des rêves pour un Montagnais n'est pas le

37 Père Brébeuf, cité par R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 101-102.

38 Philip Garigue, The Social Organization of the Montagnais-Naskapi, dans Anthropologica, no 4, 1957, p. 130.

39 Jacques Rousseau et Jean Malaurie, Le Nouveau Québec contribution à l'étude de l'occupation humaine, Bibliothèque Arctique et Antarctique-2, Sorbonne, Mouton & Co., 1964, p. 72.

résultat d'une connaissance personnelle, mais "une merveilleuse chose que le Grand Homme est équipé pour savoir"⁴⁰.

Plus loin Rousseau revient sur l'idée que le rêve est une sorte de prophétie. Rêver à quelque chose, c'est avoir une emprise sur cette chose et celle-ci doit arriver si le rêveur obéit précisément à ses rêves. L'explication réside sans doute dans le fait, poursuit l'auteur, que le rêve est une sorte de communication entre l'homme et le sentiment universel, lequel ne révèle que ce qui est divinisé⁴¹.

Le symbolisme du rêve semble beaucoup moins fort chez les Ojibwas. Aussi ce détail n'est pas mentionné dans leur mythe (M₁₀₀).

bb. Les sources de mort et de vie.- Dans les deux versions choisies, l'enfant est avalé par un poisson: il devrait être mort. Dans le mythe recueilli chez les Ojibwas, le petit bonhomme ira jusqu'à dire: "Je suis presque digéré"; pourtant il continue de vivre.

Dans l'esprit du Montagnais, il n'y a pas de mort complète; il n'y a pas non plus d'anomalie dans le fait qu'un mort continue de vivre. La mort totale est une

40 Jacques Rousseau et Jean Malaurie, op. cit., p. 72.

41 Idem, Ibid., p. 74.

réalité que l'Indien-Montagnais refuse d'accepter. A ce sujet nous laissons parler Jacques Rousseau:

Les premiers missionnaires ont tous noté que les sauvages croyaient à l'immortalité de l'âme et même à la présence d'âmes multiples chez le même individu. "Un vieillard nous disoit il y a quelque temps, écrit LeJeune, que quelques Sauvages avaient jusqu'à deux ou trois âmes, que la sienne l'avait quitté il y avait plus de deux ans pour s'en aller avec ses parents défunts, qu'il n'avoit plus que l'âme de son corps qui devait descendre au tombeau avec luy". C'est sans doute à cause de la multiplicité des âmes que mon ami Joseph Métawishish, mort pendant trois jours, un hiver, put reprendre le souffle en temps opportun et rester encore quelque temps dans le terrestre séjour⁴².

Ces âmes multiples, Hultkrantz⁴³ les a classées en deux catégories: une ou plusieurs âmes corporelles pour donner la vie au corps, et l'âme de rêve chargée des communications entre les deux mondes. La dernière mort survient lorsque l'âme de rêve est retenue définitivement dans le monde d'en haut; alors par l'haleine (le souffle) l'âme corporelle se libère de ses dernières attaches. C'est bien en soufflant sur l'arbre que le héros dans la huitième séquence atteindra le monde de la vie pleine se libérant ainsi de son âme corporelle, c'est-à-dire de tout ce qui est voué à la mort. Cette croyance en la multiplicité des âmes est

42 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 227-228.

43 Åke Hultkrantz, op. cit., p. 127-128, et Idem, Conception of the Soul among American Indians, Statens Ethnografiska Museum series, Publications no 2, Stockholm, 1957, 185 p.

demeurée bien vivace chez les Montagnais.

Henry Youle Hind⁴⁴ a même constaté que pour un Montagnais l'âme habite dans chaque objet comme une ombre. D'après cette croyance, quand les Montagnais mangent des choses cuites au feu ils attrapent une partie de l'âme des choses détruites. Ainsi non seulement les hommes et les animaux ne meurent pas, mais toute chose est immortelle. Et nous verrons, dans la huitième séquence, que dans le monde de la vie pleine on ne retrouve pas seulement les hommes et les dieux, mais mieux: tout ce qui est vie, c'est-à-dire le cosmos tout entier.

Le triomphe de la vie sur la mort se réalise d'abord, avons-nous dit, dans le rêve. Même quand l'homme se porte bien l'âme peut, sans nuire aucunement à l'Indien concerné, entreprendre des courses étonnantes. Ces voyages volontaires de l'âme s'accomplissent pendant le sommeil et alors l'âme peut voir et entendre des choses que l'homme ne peut avoir vues avec les yeux corporels ni entendues avec ses oreilles. L'âme garde le souvenir de tout ce qu'elle a éprouvé durant son voyage, et c'est pourquoi il est important de raconter ses rêves.

Résumant ce que nos premiers missionnaires ont rapporté sur le concept amérindien de l'âme, le Père Latourelle écrit:

44 Henry Youle Hind, op. cit., p. 13.

Durant le sommeil, alors que le corps est immobile, l'âme accomplit de multiples actions, aussi réelles que le réel extérieur lui-même; elle voyage, combat, aime, se réjouit, s'attriste, et surtout manifeste ses désirs, ses volontés. C'est dans le sommeil, et par le songe, que chacun des hommes entre en communication avec son oki (âme). Les forces mystiques, si l'on peut dire, opèrent alors sans contrainte et produisent l'effet d'une révélation directe, immédiate. Les songes ne sont donc pas seulement des conseils, des indications, des suggestions, des avertissements officieux, mais des impératifs, des ordres⁴⁵.

Tout ceci se situe dans le contexte d'une croyance en des âmes multiples. Durant son sommeil l'Indien communique avec son âme de rêve qui, elle, se tient en constante relation avec le monde d'en haut. Une mauvaise digestion pourrait nuire au travail de l'âme. Il est recommandé de jeûner en certaines circonstances pour favoriser les rêves, car il est important de garder de bonnes relations avec le monde d'en haut.

Le Montagnais assoiffé de vie est soumis à une foule de morts quotidiennes. Pourtant, il sait qu'il existe un monde où la vie doit un jour totalement s'unifier. Par le rêve, il entretient des relations étroites avec cet univers. Dans une troisième séquence, Tsakapish se rendra directement à la rencontre d'un "délégué" de ce royaume: l'ours. Avant de suivre les péripéties de ces aventures essayons de résumer cette séquence.

45 Jacques Rousseau, Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale, Les Cahiers des Dix, vol. 17, Montréal, Les Dix, 1952, p. 184-185.

d. Tableaux synthétiques. - Tsakapish vient de faire un pas vers la vie pleine. Pour cela il a dû lutter avec certains éléments porteurs à la fois de mort et de vie. Voyons jusqu'à quel point la variante corrobore à ce sujet le mythe de base.

aa. Tableau d'ensemble II: La mort et la vie

| | M _{10mm} | M ₁₁₀ |
|--|-------------------|------------------|
| Liées à la chasse ou à un instrument de chasse | mv | mv |
| Liées à l'ours ou au caribou | | |
| Liées aux os | | |
| Liées aux cheveux ou au poil | | |
| Liées à la tête | | |
| Liées à la graisse | | |
| Liées à l'eau | mv | mv |
| Liées au poisson | mv | mv |
| Liées à la nourriture | mv | mv |
| Liées à l'arbre | mv | |

L'eau, l'arbre, la femme, la chasse, le poisson, nous sont apparus comme un circuit anthropocosmique de vie et de mort. C'est fatal, Tsakapish doit y faire face.

Dans cette séquence, l'ours semble intentionnellement mis en retrait. Le héros examine froidement la condition humaine: dans un univers plein de puissances vitales

l'homme ne peut vivre qu'à-demi. Il doit assumer une foule de morts pour arriver à la vie pleine, la vraie vie. Dans une autre séquence, avons-nous dit, il se rendra à la rencontre du "Maître" de la vie d'ici-bas; mais pour le moment il a voulu examiner sagement la situation. L'absence de l'ours, au moment où Tsakapish retourne par une mort apparente au sein de la source première de vie, semble corroborer l'idée selon laquelle l'ours ne serait pas la source de vie mais son prolongement dans le monde d'en bas.

bb. Tableau schématique II: L'ours pour un Montagnais

Il est le prolongement ici-bas de la source première de vie.

C. Troisième séquence

Tsakapish décide de tuer le Maître de la vie.

Dans la première séquence Tsakapish nous est apparu comme un être voué à la mort (m); dans la deuxième séquence il a lui-même pris conscience de cette cruelle réalité. Et voici qu'il décide d'entreprendre maintenant une lutte meurtrière contre le maître de la vie.

a. Mythe de base (Mythe_{12mm}): Vengeance de Tsakapish

Un jour, le petit garçon partit pour la chasse. Il paraît que c'était encore la chasse aux écureuils. Il vit un chemin d'ours, mais ne savait ce que c'était. Il fit un bout de chemin, retourna chez lui afin de consulter sa soeur. Il lui raconta tout ce qu'il avait vu. Il lui dit, comme ça, qu'il avait vu un chemin et qu'il en avait fait un petit bout. Alors sa soeur lui dit qu'il ne devait pas retourner dans ce chemin car c'était le chemin de l'ours qui avait tué son père et sa mère. Il ne devait pas retourner parce qu'il pouvait se faire tuer lui aussi par l'ours.

Quand sa soeur lui raconta que c'était le chemin de l'ours qui avait tué ses parents, il dit à sa soeur que ça lui faisait peur d'entendre des histoires comme ça, et il promit qu'il ne retournerait pas. Mais le lendemain, il retourna pour la chasse. Il dit à sa soeur qu'il n'irait pas par le chemin de l'ours, mais qu'il prendrait une autre direction. Or il fit un petit détour pour aller prendre le chemin de l'ours. Il marchait en chantant: "Je m'en vais à la rencontre de l'ours qui a tué mes parents". Il rencontrait toutes sortes d'animaux sur son passage. Il voyait bien des ours mais pas celui qui avait tué son père et sa mère. Chaque fois qu'il rencontrait un ours, il disait: "Ce n'est pas toi que je cherche". L'ours qui avait tué ses parents n'osait pas se montrer, il avait peur du petit bonhomme. Le petit se coucha à terre pour attendre le passage de l'ours sans être vu, mais il avait mis son arc à côté de lui. L'ours ne voyant plus le petit bonhomme décida d'aller lui-même à sa rencontre. Le petit, voyant que l'ours s'en venait, continua à chanter jusqu'à ce que l'ours soit en vue. Quand il entendit ses pas (et il les entendit de très loin), il se cacha de nouveau. Quand l'ours passa sur son chemin il vit le petit bonhomme couché à terre. Il dit: "C'est ce petit bonhomme qui voulait me rencontrer". Lui, il était gras, et l'enfant était tout petit. L'ours poussa le petit de l'autre côté du chemin grâce à son énorme tête. Le petit bonhomme ne tomba pas très loin de son arc. Alors l'ours le poussa une seconde fois, et il tomba exactement sur son arc et sa flèche. Le petit bonhomme se mit alors debout bien droit et il dit que c'est lui qui

voulait rencontrer l'ours. L'ours se voyait bien gros devant ce petit bonhomme. Mais quand cet ours fut bien en face du petit gars, ce dernier commença à lui poser des questions.

L'ours se durcit et le petit bonhomme lui demanda: "Comme quoi es-tu dur?" Il y avait là un tronc d'arbre séché. L'ours dit alors: "Je suis dur comme ça quand je suis fâché". Le petit bonhomme prenant sa flèche tira sur cet arbre et le cassa en trois morceaux. Et le petit dit à l'ours qu'il le casserait de même s'il était fâché.

L'ours fut bien surpris. Le petit bonhomme lui demanda de nouveau: "Quand tu es vraiment fâché, comme quoi es-tu dur?" L'ours montra un cap de rocher. Il dit alors: "Je suis dur comme ça quand je suis vraiment fâché". Prenant encore sa flèche, le petit tira sur la montagne et cette montagne tomba en morceaux. Là, l'ours se sauva; il commençait à avoir peur. Le petit gars le suivit en courant. Il le tira d'abord sur la hanche gauche: l'ours ne put plus courir. Il le tira à nouveau cette fois sur la hanche droite et l'ours tomba à terre. Il tira ensuite sur tous ses membres. L'ours était fatigué de souffrir. Il dit: "Tue-moi donc tout de suite, tu me fais souffrir pour rien". Le petit gars répondit: "Tu ne penses pas que tu m'as fait souffrir quand tu as tué mon père et ma mère? Tu n'as jamais pensé que ma soeur et moi avons souffert beaucoup à cause de ça! Quand le petit gars vit que l'ours avait assez souffert, il le tua. Après ça, il lui ouvrit le ventre et il trouva des cheveux et des os de son père et de sa mère. Il mit tous les os ensemble. Le petit gars avait bien espoir de pouvoir faire revivre ou son père ou sa mère. Mais il lui manquait un os pour faire revivre soit l'un ou l'autre. Il avait aussi trouvé des cheveux. Son père avait des cheveux noirs et sa mère des cheveux blancs. Puisqu'il manquait un os pour faire revivre son père ou sa mère le petit gars avait dû abandonner son projet. Il prit donc les cheveux qu'il avait trouvés dans le ventre de l'ours et il les jeta dans les arbres. Et c'est depuis ce jour que l'on voit sur les arbres des poils noirs et verts, on appelle ça de la mousse, je pense. C'est bien ce que l'on voit sur les sapins, sur les pins, etc., mais jamais sur les bouleaux.

Après avoir débité son ours, le petit bonhomme en amena la tête chez lui. Rendu à la maison, il la donna à sa soeur pour la faire cuire au feu.

Elle devait être suspendue à une corde durant la cuisson. Le petit bonhomme dit à sa soeur de ne jamais se lécher les doigts après avoir tourné la tête de l'ours pour qu'elle cuise de tous les côtés; il pourrait se déposer de la graisse sur ses mains. Il dit: "Si tu lèches tes mains, tu auras la bouche fermée pour toujours. Tu ne pourras jamais l'ouvrir." Quand la soeur tourna la tête de l'ours, elle se lécha les doigts sans s'en apercevoir et elle ne put plus s'ouvrir la bouche.

La tête de l'ours sortit alors du feu et se mit à suivre le petit bonhomme qui marchait dans la forêt. A chaque pas, la tête de l'ours mordait les traces du petit bonhomme. Quand ce dernier s'en aperçut, il laissa la tête d'ours le dépasser et il se mit prêt à tirer dessus. Il retourna ensuite chez lui. Il savait bien qu'il était arrivé quelque chose à sa soeur. En arrivant, il vit bien que sa soeur ne pouvait plus ouvrir la bouche. Alors, il la lui ouvrit de force, mais il ne réussit à l'ouvrir que de trois doigts seulement. Alors il dit: "Tant que les hommes vivront, tout le monde aura la bouche grande comme ça." Et il poursuivit: "Personne désormais ne pourra ouvrir la bouche plus grande que de trois doigts et cela tant que les hommes vivront".

Le petit bonhomme mangea la tête d'ours et après il partit faire un tour à la chasse⁴⁶.

Commentaires.- Nous voyons clairement le héros culturel à l'oeuvre dans une lutte acharnée contre la mort. Son arme défensive est une puissance de vie: une flèche faite d'un tronc d'arbre (Mythe_{2ml}) ou d'os (Mythe_{1mm}). Suivons-le dans sa marche progressive.

Tsakapish s'attaque tout d'abord à l'arbre. L'arbre apparaît clairement comme le lien entre le monde d'en-haut et celui d'en-bas. Le héros naît dans la forêt (Mythe_{1mm})

46 Charles Dominique, op. cit.

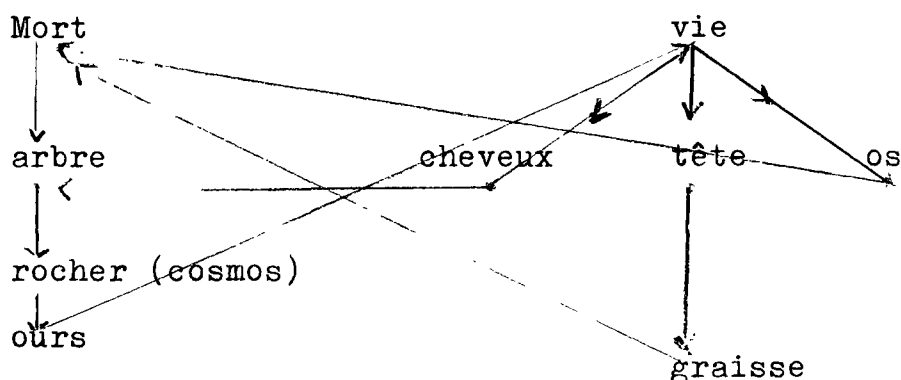
et il commence sa vie sans fin par le moyen d'un arbre (Mythe_{35mm}). Fendre le rocher, voilà la deuxième victoire: c'est, il nous semble, un triomphe sur le cosmos. Il reste la dernière étape, l'emprise sur le maître de la vie ici-bas identifié ici à l'ours. Tsakapish lui donnera la mort, mais cette mort sera elle-même génératrice de vie.

Dans l'ours mort se trouvent trois puissances de vie: les os, la tête, les cheveux. Les mythes montagnais nous diront eux-mêmes la qualité de cette force vitale. Avec les cheveux et les os, Tsakapish espérait raviver ses parents. Devant son impuissance à réussir son projet, il retourne le cheveu à l'arbre et semble vouloir renouer ainsi ses liens avec la source première de vie. La tête engendre la graisse, c'est la vie qui reproduit la vie. Mais cette vie aura, cette fois, un effet destructeur: elle apportera la mort partielle que Tsakapish tournera en vie par un geste créateur. C'est ce qui ressort, il semble de la paralysie de la soeur.

Et si la soeur personnifie un désir de vie qui est très fort dans le héros culturel et autour de lui, ainsi que le laissent entendre les mythes M_{10mm} et M₁₁₀, nous sommes en présence d'un réseau bien serré de filets logiques. Le héros, dans une lutte éperdue contre la mort, connaît d'abord de nombreux succès. Il triomphe sur une source de vie: l'arbre; puis sur le cosmos: le rocher ou la

montagne; enfin il vainc l'ours, le maître de la vie. Dans l'ours, il trouve os et cheveux, sources de vie: ce devrait être le succès complet. Hélas, au moment où Tsakapish semble en possession des éléments de vie et de mort son projet échoue. Son désir de vitalité (la soeur) est paralysé. Le héros ne pense nullement à capituler devant cet échec, il pose simplement un nouvel acte créateur: "Tout le monde aura la bouche grande comme ça".

Le schéma ainsi fourni est très révélateur:



C'est bien le portrait d'un homme aux prises avec des forces qui le dépassent et qui désire sortir d'un lamentable labyrinthe. L'objectif visé semble être l'ours, le maître apparent de ces forces. Après une vie de lutte, la réconciliation se fera, mais ne devançons pas. Essayons d'éclaircir ce mythe au moyen de variantes.

b. Variante Montagnaise citée par LeJeune.- LeJeune est très bref, en rapportant cette séquence. Nous répétons

la raison qu'il en donne en présentant le résumé qu'il fournit.

Mythe_{13ml} Vengeance de Tchaka'bec

Je ferois trop long de raconter toutes les aventures de cet homme-enfant: il tua l'Ours qui avoit deuoré fon pere, & luy trouua encore dans l'eftomach fa mouftache toute entiere: il fit auffi mourir le grand Lievre qui avoit mangé fa mère, ce qu'il recogneut à la trouffe de cheueux qu'il luy trouua dans le ventre⁴⁷.

Le Grand Lièvre, autrefois reconnu comme le créateur et le maître de tout, est présent dans le mythe de LeJeune. Le mythe recueilli à Mingan en 1969 n'en fait pas mention. Nous avons déjà discuté ce sujet. Les facteurs, temps et religion, pourraient expliquer partiellement ce retrait. Les Montagnais de la Côte Nord, nous l'avons dit, sont tous catholiques aujourd'hui. Ils attribuent maintenant à Dieu le rôle de créateur. Avec le temps, le mot "lièvre" est même disparu de la mythologie montagnaise. Mais nous avons vu que beaucoup d'autres peuples ont, comme les Montagnais, relégué au second plan leur divinité première pour la remplacer par des êtres plus accessibles.

Le détail fourni par LeJeune au sujet du Lièvre nous semble particulièrement important. Il se situe au

47 Paul LeJeune, The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791, vol. 12, Relations de 1637, p. 32.

moment où le héros vient d'entrer dans le monstre pour rejoindre le commencement absolu. En tuant le Lièvre et l'Ours, Tsakapish exprime sa propre identité: il est à la fois vie (Lièvre) et expansion de vie (Ours).

Nous avons essayé de comprendre pourquoi Speck qui, en 1925, raconte les deux dernières séquences de ce mythe ne fait pas mention des autres. C'est peut-être parce que le travail de Speck s'est fait aux Escoumins et à Tadousac, réserves situées près des grands centres, donc qui ont été les premières à subir le phénomène de l'acculturation. Pour notre part, nous n'avons trouvé le présent mythe qu'à Mingan, et c'est peut-être l'endroit qui a été le moins influencé par la technique moderne.

Speck a pourtant trouvé quelques vestiges de ce mythe au Lac Saint-Jean. Mais le nom de l'ours n'est même pas mentionné.

c. Variante chez les Montagnais du Lac Saint-Jean.-

Mythe_{14ms} Tseka'bec departs and promises
to return again

Tseka'bec tuait tous les mauvais monstres du monde quand il vivait ici-bas. Quand il entendait parler d'un monstre, il se rendait et le tuait. [...] Quand sa famille lui demandait ce qu'il allait faire alors qu'il se préparait à partir en voyage, il les décevait toujours. Il s'assoit et jouait avec la corde de son arc produisant une douce mélodie. C'était son habitude avant de partir en voyage. Alors quand sa soeur lui demandait s'il allait tuer quelque créature ou mauvais monstre, il répondait: "Je vais tuer des écureuils".

Pour quelque temps il chantait, et ensuite il se levait pour aller poursuivre et tuer quelque mauvais monstre. Sa soeur était bonne. Elle avait un coeur tendre et ne voulait tuer aucune créature au monde, pas mêmes les mauvaises. En fait elle lui disait toujours de ne pas faire ça. C'est peut-être pour cela qu'il ne lui disait pas ce qu'il était sensé détruire⁴⁸.

Les Montagnais du Lac Saint-Jean ont simplement retenu cet extrait. Nous avons l'impression que c'était autrefois comme un refrain qui revenait à chaque séquence de ce mythe. Encore actuellement on commence chaque partie par insister sur le fait que le petit gars agissait à l'insu de sa soeur. Ce thème revenait trop souvent pour que les générations qui ont suivi puissent l'oublier.

Soulignons simplement quelques détails. Tseka'bec veut tuer tous les mauvais monstres: tout ce qu'il y a de mal ici-bas y compris la mort. Son désir de vie, sa soeur, s'y oppose. Celle-ci accepte l'ordre des choses (elle ne voulait détruire aucune créature au monde). Tseka'bec sait qu'elle est sage, mais malgré lui il agit à l'insu de cette conseillère et à l'encontre de ses désirs. Cette soeur est une réalité statique, elle est vie et uniquement vie; alors que Tsakapish est une puissance dynamique toujours en marche vers de nouveaux dépassements, la soeur devrait s'en réjouir, mais elle semble réticente. Elle sait que toute

48 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 13.

vie nouvelle exige une mort préalable. Cette mort, Tsakapish veut la vaincre pour l'harmonie du monde. Il est significatif que Tseka'bec produise une douce mélodie avec son arc avant d'aller combattre la mort. Le symbole semble évident: sa lutte acharnée contre la mort est nécessaire pour l'harmonie du monde, pour l'unification définitive.

Les Ojibwas de Timagami ont également conservé un fragment de ce mythe.

d. Variante chez les Ojibwas.-

Mythe₁₅₀ The Man who transformed a Doll into a Woman and Followed Her into the World Above.

Un des ours blancs essaya de mouvoir le roc, et avec grand effort, il y réussit. "Maintenant, vous allez essayer, dit l'ours; si vous ne réussissez pas vous êtes un homme mort". L'homme prit son arc et sa flèche et tira. Le roc immédiatement se cassa en fragments. "En effet, vous êtes un grand homme, notre beau frère, vous pouvez rester ici, chasser et vivre avec nous", dit l'ours. Le vieil ours lui dit alors qu'il ferait mieux d'aller chasser car il allait s'ennuyer dans sa nouvelle vie⁴⁹.

Dans ce fragment comme dans le mythe de base, le héros est capable de fendre le roc. Mais ici au lieu de tuer l'ours, il devient son ami. Nous nous souvenons que le totémisme est en honneur chez les Ojibwas. Et dans la suite du présent mythe, il est dit clairement que le petit bonhomme était entré dans le clan de l'Ours.

49 Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 61.

Si nous revenons à notre plan d'ensemble, nous constatons que ce mythe appuie l'idée déjà émise selon laquelle l'ours domine le cosmos (le roc, ici). Le héros culturel arrive lui aussi au même résultat, mais il demeure cependant soumis à une force supérieure (l'ours), avec qui il crée des liens d'amitié. Cette amitié ne suffira pourtant pas à son bonheur parfait, la mort n'est pas complètement vaincue et ... il faut continuer de lutter.

Dans un autre mythe recueilli dans le même groupe ojibwa, pas dans le même clan probablement, le héros mythique se venge de l'ours en le transformant en écureuil.

e. Seconde variante chez les Ojibwas.-

Mythe₁₆₀ Nenebuc Transforms the Bear

Nenebuc dans ses voyages rencontra le grand Ours qui tuait et mangeait les Indiens; on craignait même qu'un jour il mange tous les Indiens. Aussi Nenebuc se rendit près de l'Ours et lui dit: "Vous mangez tant d'Indiens qu'il n'en restera plus bientôt. Maintenant, je vais vous rendre petit et inoffensif". Alors il changea l'ours en écureuil, et l'écureuil en ours. L'ours se sentait si mal dans la taille d'un écureuil qu'il pleura jusqu'à ce que ses sourcils deviennent gris. C'est la raison pour laquelle les écureuils ont des sourcils gris.

Maintenant, dit Nenebuc, que mangerez-vous? L'ours, devenu un écureuil, dit qu'il continuerait de manger les hommes; mais il était si petit qu'il ne pouvait plus rien leur faire. C'est bien, dit Nenebuc, maintenant, vous ne pouvez plus faire de tort aux Indiens. Mais vous feriez mieux de changer votre nourriture. Montez au spruce noir et goûtez aux graines des glands, ensuite vous saurez si vous désirez encore manger les gens. Vous êtes trop petit pour manger les gens, comme vous aviez

l'habitude de le faire. L'écureuil se rendit au spruce noir, il goûta la douce graine du cône. Il l'aima tant, elle goûtait si bon qu'il ne voulut plus rien avoir de meilleur. C'est encore sa nourriture d'aujourd'hui⁵⁰.

Commentaires.- Dans cette variante, l'ours mange les Indiens, il est même en train de les manger tous. C'est la force supérieure qui répand la mort de tous bords et de tous côtés. Devant cette situation dramatique, le héros culturel décide de métamorphoser l'ours en écureuil. La réalité ultime, la force par excellence, serait, par régression au niveau des petits animaux, soumise à l'homme. Il est intéressant de noter que le mythe Ojibwa transforme l'ours en écureuil: c'est l'animal qui, on le répète à chaque séquence des mythes montagnais, est chassé avec succès par Tsakapish. Le héros culturel voudrait dominer la puissance qui jette la mort autour de lui. C'est une de ses aspirations: le mythe de création qui termine le récit semble symbolique sur ce point.

Essayons maintenant d'analyser chaque élément de cette séquence.

f. Les éléments communs à ces variantes.- Au cours de l'étude de cette séquence nous avons pu apprendre quelques mythes d'origine: ils expliquent pourquoi l'homme a

50 Frank G. Speck, op. cit., p. 39.

une ouverture de bouche de trois doigts, pourquoi les écureuils ont des sourcils gris, pourquoi cet animal mange du spruce aujourd'hui et pourquoi on trouve tant de mousse sur les arbres. L'univers mythique du Montagnais lui donne une réponse aux grands "pourquoi" de l'existence.

aa. Les mythes d'origine. - Les Montagnais possèdent de nombreux mythes d'origine. Ces derniers semblent être du type "plongeon cosmique" (un animal plonge au fond de l'Océan "primordial" et rapporte un grain de sable qui forme la terre). Ils nous expliquent l'origine de chaque chose dans le monde. Ils semblent révéler à la fois les structures du réel et les multiples modes d'être dans le monde.

Pour bien comprendre ces explications sur l'origine des êtres, il faut se placer dans la mentalité du "primitif". Pour un Canadien-Français de la Côte Nord du fleuve Saint-Laurent, la situation est telle aujourd'hui parce qu'en 1534 Jacques Cartier a découvert le Canada; parce qu'ensuite, des blancs ont défriché la terre, et que récemment des compagnies minières ont contribué au progrès économique et social de la région. Le Montagnais moderne pourrait lui aussi raisonner d'une façon assez semblable, mais il n'a pas subi le phénomène de l'acculturation, il pense tout autrement. Il se doit de croire qu'il est tel aujourd'hui parce qu'une série d'événements ont eu lieu

dans les temps mythiques et l'ont inséré dans un drame dirigé par des êtres "surnaturels". La somme de ces événements constitue des mythes de tradition sacrée qu'il doit remémorer périodiquement.

Tandis que l'homme moderne ne se croit pas obligé de connaître l'histoire universelle dans sa totalité, l'homme "primitif" doit non seulement se remémorer l'histoire mythique, mais encore la réactualiser en partie, et périodiquement. L'Indien montagnais doit faire face à une situation humaine assez stable; pour réussir à l'assumer il a besoin de modèles exemplaires. Si pour nous, l'irréversibilité de l'Histoire apparaît comme un de ses traits caractéristiques, la chose n'est toutefois pas aussi évidente chez les peuples "sans écriture". Les personnes, les animaux et les choses parlent différemment à l'Indien et à l'homme blanc.

bb. L'ours.-- Dans cette séquence l'ours apparaît comme détenteur de la vie et de la mort. Le héros essaye en vain de le tuer (Mythe_{12mm}) ou de le métamorphoser (Mythe₁₆₀) en un être qu'il pourrait dominer. Devant son échec Tsakapish décide de manger au moins la tête de l'ours. Manger l'ours, n'est-ce pas s'assimiler la vie? La paralysie mettra fin à ses efforts.

cc. La tête de l'ours.-- Le héros mythique ne s'est pas contenté de n'importe quelle partie de l'animal: il a choisi la tête. La tête, c'est la vie, c'est l'esprit, le siège de la raison. Dans les rites cette partie constitue un mets réservé. Jacques Rousseau a été à même de le constater:

La tête de l'ours, que l'on cuit toujours dans un chaudron séparé, échoit au chasseur heureux et au "bonhomme". Chez les Montagnais parlant français, le mot "bonhomme" n'implique qu'une acception respectueuse. Il désigne une personne âgée, et plus particulièrement le doyen du groupe. Sauf en temps de famine, la tête est toujours réservée aux hommes, mais le coeur échoit aux femmes⁵¹.

Nous saisissons toute la portée symbolique de ces rites. L'homme veut la tête de l'ours, la femme désire le coeur. Nous sommes encore en présence de deux puissances: l'une active l'autre plus passive, plus stable (le coeur). La femme veut (la tête), la vie et l'homme l'expansion de la vie. L'idéal de l'homme montagnais semble être de s'assimiler la vie qui dans presque toutes les séquences est identifiée à la nourriture. Il veut la manger, la digérer pour qu'elle soit sienne. Le symbolisme semble double puisqu'on met également en relief la nécessité de l'alimentation engendrée par la rupture primordiale. Dans

⁵¹ Jacques Rousseau, Le partage du gibier dans la cuisine des Montagnais-Naskapi, dans Anthropologica, no 1, 1955, p. 215.

un mythe ojibwa, le héros culturel réussit à pénétrer dans le cerveau en se métamorphosant en fourmi; malheureusement ce cerveau avait été vidé auparavant.

Mythe₁₇₀ Nenebuc Gets Caught in the Bear's skull

Alors il [le héros culturel] devint fourmi et entra dans le cerveau. Quand il en eut assez, il redevint homme, mais il avait la tête dans le crâne de l'ours; ceci lui permettait de marcher mais non de voir. En conséquence, il n'avait aucune idée où il pouvait être [...] Il atterrit sur un roc poli, glissa et cassa le crâne de l'ours lequel tomba et libéra sa tête. Alors l'Ojibwa cria: "Ce n'est pas un ours! C'est Nenebuc!" Nenebuc était bien, il pouvait voir, aussi il courut car il ne voulait pas demeurer avec ces gens⁵².

Ici Nenebuc, le héros culturel, devient fourmi. Il envisage sa condition d'être mortel, voué à la pourriture et devenu la proie des fourmis. Il entre dans le cerveau de l'ours qui a été vidé auparavant: c'est le néant total. Il n'y comprend absolument rien. "Ceci lui permettait de marcher mais non de voir". Il est en face de sa condition absurde. Il doit avancer pas à pas complètement aveuglé par le non sens de la réalité.

Cette situation absurde de néant sans fin ne satisfait nullement Nenebuc; il revient à sa condition d'homme et se voit de nouveau prisonnier du cerveau, c'est-à-dire esclave du maître de la vie. Il se frappe sur le roc (sur

52 F.G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 33-34.

le cosmos): c'est bien lui, avec sa condition mortelle. Alors il se sauve pour essayer d'y échapper.

Pour bien saisir il faut encore ici se placer dans la mentalité du Montagnais. Ce dernier ne se sent en sécurité que dans un univers bien réglé, bien délimité, où lui-même et les choses sont faciles à saisir dans des classifications établies une fois pour toutes. Mais, en même temps, il sent qu'il y a quelque chose de plus fort et de plus élevé que ce qui est soumis à des règles et à des limitations. Le surnaturel se manifeste dans tout ce qui va à l'encontre des règles établies. Ce sont des forces qui le dépassent et que l'Indien n'arrive ni à contrôler, ni à saisir.

Examinons de plus près les quelques puissances porteuses de vie qui apparaissent dans ce mythe.

dd. La vie et la mort.- Nous avons présenté la tête comme un centre vital. La tête de l'ours sortit du feu et se mit à suivre le petit bonhomme qui marchait dans la forêt (Mythe_{12mm}). Le corps de l'ours apparaît réellement comme un "accident": on peut le tuer, on peut le métamorphoser, l'animal n'en continuera pas moins de vivre.

Il est intéressant de noter ici que la vie doit venir du rassemblement des os. On peut se demander ce que représente l'os pour un Montagnais. Ce que Hartley Burr

Alexander⁵³ constatait pour les sociétés totémistes en général trouve son application en cette tribu. D'après cet auteur, plusieurs tribus pensent que de ces os peuvent renaître les animaux. Les os du poisson jetés à la mer peuvent redevenir poisson. Nous aurons l'occasion de citer des mythes qui émettent clairement cette idée. C'est dans l'os que semble concentrée l'essence ultime de la vie.

Quoi qu'il en soit les Montagnais ne jettent pas au hasard les os d'un animal. Lane pense que, selon les Montagnais, si les chiens mangeaient les os des animaux, il deviendrait ensuite très difficile de tuer d'autres animaux⁵⁴. Chez certains Algonkiens, lancer au hasard les os d'un castor peut apporter maladie et malchance⁵⁵.

L'os pour un Montagnais semble être le siège de la partie la plus intime de l'âme. Dans l'os, il y a la moëlle qu'on peut associer à la moëlle épinière du cerveau, centre de l'esprit. De nombreux mythes algonkiens présentent l'os comme porteur de vie. Si l'homme est né d'os d'animaux morts, pourquoi ces os ne pourraient-ils pas produire

53 Hartley Burr Alexander, North American, The mythology of all Races, vol. 10, p. 293.

54 Kenneth S. Lane, op. cit., p. 44.

55 Education Section of the National Museum of Canada, The Algonkians, Indian Leaflet no 1, National Museum of Canada, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 1967, p. 8.

d'autres animaux, ou simplement reprendre vie? Les mythes Ojibwas ne répugnent pas à cette idée.

Mythe₁₈₀ Muskat Wars the Beaver

Les Indiens fêtaient, et quand ils lancèrent les os dans l'eau, un des petits castors est revenu à la vie et retourna vers ses parents. Il leur disait: "J'ai eu du bon temps, père. Ils m'ont suspendu au-dessus du feu, et j'ai dansé pour eux". Bientôt après tous les Castors revinrent et l'un d'eux dit: "Je suis très malade, père, on m'a maltraité". C'était le castor duquel le chasseur avait pendu l'os de la jambe d'en arrière. Il était très malade et dégoûté, et montra à son père la marque fraîche où l'os de sa patte avait été perdu. Les castors n'aimèrent pas cela et devinrent fâchés. Depuis lors, les Indiens avertissent les jeunes de ne jamais parler des castors, ni des projets qu'ils font avant d'attaquer leur colonie, autrement le rat musqué pourrait les entendre et le dire au Castor⁵⁶.

L'os apparaît encore ici comme source de vie. Un os perdu nuit à l'épanouissement de cette vie. La puissance vitale semble concentrée dans la moëlle.

Sous le titre de Atsen', the Cannibal Giant, Speck⁵⁷ relate un mythe, proprement montagnais cette fois, dans lequel les os de caribous auraient sauvé la vie d'un Indien. C'est l'histoire d'un chasseur qui vivait pauvrement dans la forêt avec ses deux enfants. Un jour qu'il se rendait à sa trappe, il vit Atsen' le cannibal; il ne fut

56 Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 72.

57 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 11.

pas effrayé quoiqu'il craignît que le géant ne fit du tort à sa famille. Il s'empessa d'aller au camp et d'envoyer sa femme et ses enfants en canot. Il entassa des os de caribous près du feu. Puis il pagaya aussi vite qu'il put.

Atsen' vint au camp, et trouva la famille partie. Il cassa donc les os du caribou et mangea la moëlle. Il se rendit ensuite à la côte et essaya d'appeler le chasseur, mais la famille pagayait toujours plus fort. Quand le chasseur retourna au camp, il trouva les os cassés, mais Atsen' n'y était plus⁵⁸.

Grâce aux os de caribou, l'Indien eut la vie sauve. Remarquons qu'Atsen', le géant, s'attaque directement à la moëlle. Quand le Montagnais suspend les os à un arbre, il est assuré que les mauvais esprits ne se rendront pas jusqu'à lui, ils s'arrêteront plutôt à déguster la moëlle, aliment qu'ils apprécient particulièrement.

L'os semble donc le symbole de la vie. Briser l'os, c'est enlever la vie; mais celle-ci peut réapparaître sous une forme nouvelle. Car, nous l'avons dit, pour un Montagnais un animal ne meurt pas totalement.

Dans la présente séquence la vie est également associée aux cheveux. Les rites montagnais nous apprendront toute l'importance que les hommes de cette tribu attachent

58 Frank G. Speck, op. cit., p. 11.

aux cheveux comme puissance de vie. Dès que l'enfant naît, ses cheveux sont recueillis dans un sac fait de peau d'ours. La vie est en quelque sorte emprisonnée par le maître de la vie. A la graisse, on attribue la propriété de faire pousser les cheveux, et, par conséquent, de conserver la vie. Cet élément joue un rôle important dans les mythes et les rites montagnais. Dans la huitième séquence, il apparaîtra comme le dernier instrument de chasse avant l'unification définitive.

Il faudrait voir maintenant jusqu'à quel point les mythes de la présente séquence font progresser l'ensemble.

g. Tableaux synthétiques. - Envisageons d'abord le tragique de la condition humaine insérée dans un réseau de mort et de vie.

aa. Tableau d'ensemble III - La mort et la vie

| | M _{12mm} | M _{13ml} | M _{14ms} | M _{15o} | M _{16o} | M _{17o} | M _{18o} |
|--|-------------------|-------------------|-------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|
| Liées à la chasse ou à un instrument de chasse | mv | mv | mv | mv | | | |
| Liées à l'ours ou au caribou | mv | mv | | mv | mv | mv | mv |
| Liées aux os | mv | | | | | | mv |
| Liées aux cheveux ou au poil | mv | mv | | | | | |
| Liées à la tête | mv | | | | | mv | |

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

128

| | M _{12mm} | M _{13ml} | M _{14ms} | M _{15o} | M _{16o} | M _{17o} | M _{18o} |
|-----------------------|-------------------|-------------------|-------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|
| Liées à la graisse | m | | | | | | |
| Liées à l'eau | | | | | | | mv |
| Liées au poisson | | | | | | | mv |
| Liées à la nourriture | v | | | | mv | | |
| Liées à l'arbre | mv | | | | v | | |

Au moment où le héros culturel décide de dominer la vie, remarquons l'insistance sur la chasse et sur l'ours. Le maître de la vie ici-bas, c'est bien l'ours, mais il ne peut être atteint qu'au prix d'une lutte incessante (chasse). Cette lutte constitue la totalité des demi-morts (m) et des demi-vies (v) qui sont nécessaires pour acquérir la vie pleine (V).

Dans cette séquence le héros culturel s'est lancé à la conquête de la vie. Il a tué l'arbre, le roc, l'ours: c'est-à-dire qu'il a dominé ces forces vives. Mais en présence de tous ces éléments, la vie lui échappe; il est un être voué à la mort.

L'ours est ainsi apparu comme un être impossible à saisir. Le Montagnais peut le tuer; ce Maître de la vie continuera toujours de produire des forces de vie qui ne peuvent s'épanouir que par la mort.

bb. L'ours pour un Montagnais: tableau schématique III

| | M _{12mm} | M _{13ml} | M _{15o} | M _{16o} | M _{17o} |
|---------------------------|-------------------|-------------------|------------------|------------------|------------------|
| Lien entre deux univers | X | | | | |
| Maître du cosmos (roc) | X | | X | | |
| Maître de la vie (en bas) | X | X | X | X | X |
| Maître difficile à saisir | X | X | X | X | X |

C'est fatal, Tsakapish doit passer par la mort pour atteindre le Maître de la vie. Pourtant, il croit encore trouver une dernière échappatoire: il essaye de tuer les fantômes de mort, les sorcières.

D. Quatrième séquence

Tsakapish chasse les fantômes de mort

Tsakapish est la proie de deux forces antagonistes: une volonté innée de vie et un désir de dépassement qui se transforme en une puissance indéfinissable, semeuse de mort. Ces deux éléments lui semblent incompatibles, il décide de tuer en lui ces voix terribles, ces fantômes de mort.

a. Mythe de base (Mythe_{19mm}) Tsakapish et les sorcières

Pendant qu'il marchait dans la forêt, Tsakapish entendit des voix de filles; c'était une sorcière qui élevait des filles. Il ne savait pas ce que c'était. La première fois qu'il les

entendit, il rebroussa chemin et il alla voir sa soeur pour se renseigner sur ce que c'était, car sa soeur, elle, savait tout.

Arrivé chez lui, le petit bonhomme raconta à sa soeur qu'il avait entendu des voix de femmes et de filles. Sa soeur l'avertit de ne pas retourner voir car il y avait là des sorcières qui élevaient des filles et qui tuaient tous ceux qui allaient là. Le petit bonhomme tout surpris dit alors: "C'est une histoire qui me fait peur encore, je ne retournerai plus les voir".

Le lendemain, il retourna dans le même chemin. Il fit encore croire à sa soeur qu'il allait ailleurs, mais il fit un détour pour aller voir les sorcières. Quand les filles le virent arriver, elles eurent du plaisir de voir un gars comme ça au milieu d'elles, mais elles ne le dirent pas à la sorcière. La sorcière s'aperçut bien qu'il se passait quelque chose d'étrange. Elle dit à ses filles: "Qu'est-ce qu'il y a? Est-ce qu'il y aurait un jeune homme avec vous?" Les filles dirent non. Mais les filles commencèrent à rire, et la sorcière se demanda ce qui se passait. Elle alla trouver ses filles, et elle vit le jeune homme avec elles. Les filles avaient raconté au jeune homme tout ce que leur mère faisait quand il y avait des gens qui arrivaient là. La sorcière les tuait tous. Les filles avaient raconté tout ce que leur mère faisait pour les tuer. (Depuis ce temps, chaque fois que les Montagnais mangent de la graisse d'ours, ils racontent cette histoire. Ce fut l'origine du Mokouchan. Et depuis, les vieux doivent toujours se rappeler l'histoire. Au printemps quand on tue le premier caribou, on fait une fête puis on raconte cette histoire. Après, on danse le Mokouchan).

La sorcière invita le jeune homme à manger, mais les filles l'avait prévenu qu'il ne devait pas manger la graisse que la sorcière lui offrirait. La sorcière dit au jeune homme: "Il faut que tu manges toute la graisse car c'est la graisse qui fait les hommes". Le jeune homme savait la vérité: si les hommes en mangent, ils deviennent faibles, et la sorcière peut faire ce qu'elle en veut. Alors comme il était convenu, le jeune homme ne voulut manger que la graisse que les filles donnaient et non celle que la sorcière présentait. Cette dernière voulut lui en donner de force, mais lui, il refusa toujours. Quand elle vit que le jeune homme ne prenait pas de graisse elle dit: "Il veut

peut-être se battre avec moi". Le jeune homme dit alors: "Oui, je veux me battre avec toi". Cette sorcière était forte, elle battait tous les hommes et les tuait. Le jeune homme se battit avec elle. Au début, il ne forçait pas: Il se laissait faire. Quand la sorcière vit ça, elle se dit: "Je vais faire quelque chose avec lui". Les filles avaient dit au jeune homme qu'il y avait là une roche d'enterrée. Elles l'avaient même informé que s'il se battait, la sorcière le jetterait dessus pour le tuer. Le petit bonhomme savait tout ça. Quand il approcha de la roche, il se mit à forcer à pleine capacité. La sorcière vit que le gars était solide et fort. Elle demanda à ses filles de venir l'aider à tuer le petit gars, mais elles refusèrent toutes. Le jeune homme demanda aux filles: "Voulez-vous que je tue votre mère?" Les filles répondirent: "Oui". Bien plus elles reprirent: "Tuez-la tout de suite, prenez un bâton et frappez-lui dans les pattes pour qu'elle se mette à danser. Alors le petit bonhomme fit danser la sorcière.

La sorcière supplia le petit bonhomme de ne pas faire ce que les filles disaient. Mais le petit bonhomme amena la sorcière sur la roche qu'il avait déterrée et il tua la sorcière dessus. Bien oui, au lieu du petit bonhomme, ce fut la sorcière qui périt sous la roche. Après avoir tué la mère, le jeune homme amena chez lui toutes les filles qui étaient au camp. Il leur dit que sa soeur s'ennuyait et qu'elle serait heureuse de les recevoir.

Arrivé à la maison, le petit bonhomme dit à sa soeur: "Je t'ai amené des compagnes". Sa soeur sut que c'étaient les filles de la sorcière. Elle demanda à son frère: "As-tu tué leur mère?" Le petit répondit: "Oui, je l'ai tuée pour amener les filles. La sorcière a tué assez de personnes. A mon tour, je l'ai tuée"⁵⁹.

Commentaires.- Avant d'interpréter cette séquence, il faudrait se demander ce qu'est une sorcière dans la mythologie montagnaise. Les mythes eux-mêmes nous renseignent.

59 Charles Dominique, op. cit.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

132

1. C'est quelque chose (quelqu'un) qui nourrit la puissance de vie les filles (Mythe_{19mm}).
2. C'est quelqu'un qui tue (Mythe_{19mm}).
3. C'est quelqu'un qui fait mourir en offrant trop de graisse (Mythe_{19mm}).
4. C'est quelqu'un que l'homme peut vaincre (Mythe_{19mm}).
5. C'est quelqu'un qui nuit à l'épanouissement de la vie: "Après avoir tué la mère, le jeune homme amena chez lui toutes les filles qui étaient au camp" (Mythe_{19mm}).
6. C'est quelqu'un qui gratte la peau de l'homme (Mythe_{20ms} et Mythe_{22ms}).
7. C'est quelqu'un qui fait bouillir les hommes avant de les manger (Mythe_{20ms}).
8. C'est quelqu'un qui leurre les hommes (Mythe_{20ms}).
9. C'est quelqu'un qui empêche de voler, qui tue l'oiseau (Mythe_{22ms}).
10. Ce quelqu'un est associé au monde des esprits (Mythe_{23ms}).

Ce quelqu'un, ce quelque chose, ne serait-ce pas l'obsession de la mort? Celle-ci torture l'homme: "elle gratte les peaux" et "fait bouillir l'homme avant de le manger", de le tuer. Cette obsession est toujours présente: elle nourrit les filles (puissances de vie), ainsi elle nuit à l'épanouissement de la vie. L'homme en général se

laisse leurrer par cette sorcière cruelle; seul le héros finit par en triompher. A la lumière de ces données, essayons d'interpréter le récit montagnais.

Tsakapish, le héros, a échoué au combat contre le Maître de la vie; il doit accepter sa condition d'homme né pour la mort. La vie lui est prêtée; il doit essayer d'en tirer le meilleur parti. Pour cela, il est nécessaire de chasser l'obsession qui le torture: la mort (la sorcière). Il le fera avec l'aide de sa soeur (son désir de vie).

Cet instinct vital lui dit de ne pas manger de graisse, élément d'immortalité. Cette graisse est offerte par une cannibale, une sorcière. On se souvient que l'homme, le Montagnais, est devenu ce qu'il est aujourd'hui à la suite d'un meurtre primordial: l'immolation du père et de la mère de Tsakapish (première séquence) qui a inauguré à la fois la nécessité de l'alimentation, la fatalité de la mort et la sexualité comme moyens d'assurer la continuité de la vie.

La vie du héros Tsakapish est le produit d'un assassinat (Mythe_{1mm}). C'est ainsi qu'il a été créé à l'aube des temps. En tuant les sorcières, Tsakapish semble rappeler l'événement initial qui l'a voué à la mort et accepter sa condition d'homme déchu contraint d'accepter des responsabilités dans le monde.

Le rôle de la sorcière semble précisément de rappeler ce qui s'est passé au commencement absolu. Elle voudrait le faire en gorgeant Tsakapish de graisse (immortalité). Tsakapish ne consomme pas la graisse mais tue la sorcière. Il prend une telle attitude parce qu'il sait qu'il ne peut accéder à l'immortalité que par étapes successives. Cependant en tuant la sorcière, il montre qu'il accepte cette profonde préoccupation des origines. Aussi retourne-t-il accompagné de "filles", c'est-à-dire rempli d'un nouvel élan vital.

L'emploi de la "ruse" par la sorcière a probablement ici un sens symbolique. Il semblerait que c'est précisément par l'emploi de la ruse que l'homme prend conscience de sa valeur intellectuelle. Son succès dans la vie dépend essentiellement d'une victoire sur la ruse - ici, sur la sorcière. Dans d'autres mythes, incapacité intellectuelle, manque de sérieux et insuccès iront de pair. De nombreux exemples appuieront cette affirmation dans la séquence qui suivra. Dans la mesure où la civilisation montagnaise estime que le succès mérite des efforts, la ruse apparaît comme un élément avec lequel il faut nécessairement se confronter.

La ruse a semblé un élément très important pour la réussite de ce peuple, et ici nous n'insinuons aucun jugement d'appréciation morale. La ruse, les Indiens l'exercent

quotidiennement à l'égard des hommes comme des animaux. On dit souvent pour cela qu'ils sont de grands diplomates. Dans l'aptitude à s'adapter aux autres, aptitude que l'Indien-Montagnais possède à un très haut degré, il y a toujours un élément de ruse, du genre de celle du chasseur trompant l'animal. L'Indien avant de chasser l'animal connaît ses habitudes, son mode de vie, ses intérêts, et il arrive ainsi à le capturer par les moyens les plus efficaces. De la même manière, il arrive à persuader les humains. Cette séquence nous apparaît d'ordre didactique et pédagogique: pour arriver à assumer sa condition humaine, l'homme devra pouvoir affronter la ruse. Il a besoin pour cela de puissances intellectuelles. Ce mythe semble lui faire prendre conscience de sa condition d'être raisonnable, intelligent, capable de dominer le monde des esprits. D'autres variantes viennent confirmer cette idée.

Speck cite presque textuellement le mythe de base. Sa version vient des Montagnais du Lac Saint-Jean. Les moindres détails coïncident dans les deux mythes; nous ne reprendrons pas cette version qui ne serait, en somme, qu'une répétition (M_{19ms})⁶⁰. La variante des Montagnais du

60 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 13-15.

Lac Mistassini diffère quelque peu, bien que les accents restent les mêmes⁶¹.

b. Variante chez les Montagnais de Mistassini.-

Mythe_{20ms} Tseka'bec Marries the Daughters of a Cannibal

Ce mythe est assez élaboré; nous devons le résumer: il y a bien longtemps, Tseka'bec prenait soin de sa soeur. Il lui demandait qui étaient les gens qui grattaient les peaux à quelque distance de là. Sa soeur le prévint que c'était une femme qui faisait bouillir les gens et les mangeait. Il se rendit quand même voir les filles. Ces dernières se mirent à rire bien fort. Alors les filles prévirent Tseka'bec qu'il était mieux d'avoir affaire avec n'importe qui excepté leur mère. La mère s'efforça de savoir qui était avec ses filles, elle trouvait qu'elle entendait un son comme une voix d'homme. Les filles répondirent que c'était le son de leurs gratteurs qu'elles lançaient à Whiskey-jack.

La mère se rendit donc et vit Tseka'bec avec ses filles; elle le jeta dans un chaudron d'eau bouillante. Elle désirait lui casser le dos, cela aurait été si facile dans le chaudron, mais Tseka'bec lui dit que si elle faisait ça, elle aurait moins de graisse. Il lui conseilla de le

61 Frank G. Speck, op. cit., p. 26-27.

faire bouillir en entier; de plus, il lui apprit que lorsque son oreille craquerait ce serait signe qu'il était cuit.

Avant de partir de la maison il avait demandé à sa soeur de lui laisser un sac de graisse et il l'avait mis dans sa chemise. Quand l'eau commença à bouillir, il répandit la graisse dans le chaudron et, en même temps, il fit craquer ses oreilles. Alors il dit à la mère: "Si vous êtes contente de votre dîner, serrez la bouilloire", ce qu'elle fit sans retard. Alors Tseka'bec sortit de la bouilloire et ébouillanta la sorcière et épousa ses deux filles⁶².

Commentaires.- La sorcière gratte les peaux: c'est l'obsession de la mort qui tue l'homme petit à petit. D'ailleurs ce mythe l'exprime clairement: "C'était une femme qui faisait bouillir les gens et les mangeait". Cette obsession brûle avant de tuer.

Le héros est jeté dans le chaudron. Le symbole du chaudron reviendra quelques fois au cours des mythes suivants. Ce chaudron sera ordinairement rempli d'eau (vie) ou de graisse (vie, immortalité). Selon Mircea Eliade:

La majorité des chaudrons mythiques et magiques des traditions celtiques ont été trouvés au fond de l'océan ou des lacs. [...] Le chaudron miraculeux de la tradition irlandaise, Murias, dérive son nom de muir, "la mer". La force magique réside dans

62 Frank G. Speck, op. cit., p. 26-27.

l'eau; les chaudrons, les marmites, les calices sont récipients de cette force magique, souvent symbolisée par une liqueur divine, ambroisie ou "eau vive"; ils confèrent l'immortalité ou la jeunesse éternelle, transforment celui qui les possède en héros ou en dieu⁶³.

Toute cette situation s'applique admirablement bien à notre récit. La liqueur divine que les chaudrons renfermeront ce sera surtout de la graisse d'ours, symbole d'immortalité. Et le héros Tsakapish sortira de ces chaudrons tout petit, c'est-à-dire plein d'une éternelle jeunesse. A la septième séquence le héros devra faire le passage de l'eau glacée au chaudron d'eau bouillante. Cette épreuve lui permettra d'accéder au monde des esprits.

Regardons de nouveau les éléments de cette variante. Tout un réseau de vie demande à s'épanouir: os, eau, chaudron, etc. Ces puissances ne peuvent échapper à un destin fatal: la sorcière. Le suicide pourrait mettre fin à cette situation tragique; mais en agissant de la sorte l'homme perdrait par le fait même une partie appréciable de sa vie (vous aurez moins de graisse). Il ne veut raccourcir cette vie à laquelle il tient par dessus tout (il conseille à la sorcière de le faire bouillir en entier). Alors il noie cette obsession lugubre et il décide de répondre à son instinct de vie (il épouse les deux filles).

63 Mircea Eliade, Traité d'Histoire des religions, p. 179.

Cette variante diffère très peu du mythe de base.

aa. Particularités locales.-- Dans le mythe de base la sorcière invite Tsakapish à manger de la graisse d'ours, graisse qui fait les hommes. Dans le mythe (M_{20ms}) le héros est sauvé grâce à la graisse d'ours. Nous retrouvons ici des accents bien locaux. Le premier mythe a été recueilli à Mingan où on attache une grande importance au festin de l'ours, à la graisse qu'il faut manger jusqu'à s'en rendre malade. Chez les Mistassins, l'huile et la graisse d'ours remplacent tous les médecins et les psychiatres; on ne mange pas la graisse, on s'en sert comme médicament. L'adaptation de ces mythes est donc évidente.

Au-delà des petites divergences une idée force ressort très clairement.

bb. Élément commun.-- La graisse semble bien ici le symbole de l'immortalité. "C'est la graisse qui fait les hommes" (Mythe_{19mm}). Et dans le mythe (M_{20ms}) Tseka'bec dit à la sorcière que si elle le tue immédiatement elle aura moins de graisse, moins de vie en somme.

Dans le mythe (M_{19mm}) Tsakapish refuse la graisse qui fait les hommes, il sait qu'il mourra s'il en mange; il ne peut s'approprier immédiatement l'immortalité, il préfère écouter sa soeur-sa puissance de vie - et tuer la sorcière: l'obsession de la mort. Dans le mythe (M_{20ms}),

c'est la graisse qui sauve le héros: son désir de vie, d'immortalité lui aide à continuer à vivre.

Cette graisse est dans un chaudron. Ce détail nous renvoie au symbolisme du "chaudron mythique", et celui-ci est associé aux symboles "mer" et "commencement absolu". Nous avons traité plus haut de cette question qui nous semble une autre façon d'exprimer l'immortalité.

Les Montagnais de Mistassini ont un autre mythe pour accentuer l'idée émise selon laquelle la graisse d'ours s'identifie au principe de vie, à l'immortalité. Comme ce mythe est assez long, nous n'en donnerons qu'un résumé.

c. Autre variante chez les Montagnais du lac Mistassini.-

Mythe_{2lms} Origin of the Beluga

Une femme cannibale avait deux fils très noirs et très laids. Une autre femme avait un seul fils, très beau, à peau brillante. La femme cannibale s'empara du beau garçon et l'éleva, et par un pouvoir magique le rendit très grand.

Un jour la mère du bel enfant tua un orignal; elle invita la cannibale à venir en manger de sorte qu'elle put reprendre son enfant. Pendant que la femme cannibale était allée chercher l'orignal, la mère de l'enfant blanc, restée

au camp, emplir de graisse d'ours la bouche des deux enfants noirs et les tua. Elle toucha également tous les objets avec la graisse d'ours afin qu'aucun d'eux ne puisse la trahir. Puis elle partit à travers les bois. Arrivée près du rivage, la mère de l'enfant blanc offrit de la graisse d'ours à un goéland qui lui fit traverser la mer avec son fils redevenu petit.

Quand la cannibale revint au camp elle trouva ses enfants morts et soupçonna la mère de l'enfant blanc. Elle partit à sa poursuite. Arrivée au bord de la mer, elle demanda, elle aussi, au goéland de la faire traverser. Celui-ci accepta mais rendu à mi-chemin, il la jeta à la mer. En nageant péniblement, la cannibale réussit à atteindre le rivage; mais là l'enfant l'attendait, il lui perça la tête avec une lance et la tua, puis elle se transforma en baleine blanche. Nous voyons encore aujourd'hui le trou de lance dans l'oreille de la baleine⁶⁴.

Commentaire.- Un passage d'un mythe esquimau nous aidera à mieux comprendre cette variante. Il s'agit de la création de l'homme par Carcajou et le Rat musqué:

Peu après un enfant naquit, Carcajou informa son épouse qu'il serait un homme blanc et le père de ce peuple. Cet enfant était ni par voie naturelle [...]. Après quelque temps naquit un

64 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 24-25.

cinquième enfant, et Carcajou décréta qu'il serait un noir et le père de cette race. Cet enfant était né par les oreilles⁶⁵.

Ce mythe s'intercale bien dans notre réseau logique. La cannibale, chargée de rappeler à l'homme sa condition primordiale et de l'inviter à vivre intensément le mystère mort-vie, engendre un enfant noir. Or selon le mythe esquimau que nous venons de citer cet enfant serait né par l'oreille. C'est une condition anormale, comme celle de la mort d'ailleurs. La situation n'est pas sans issue la cannibale devient baleine. Or nous avons vu dans la deuxième séquence que l'entrée dans le monstre aquatique équivaut à la réintégration d'un état pré-formel. C'est un premier pas vers l'immortalité. L'enfant blanc, lui, est né par voie naturelle. Aussi s'élève-t-il volontiers vers le monde d'en haut (l'oiseau accepte de le traverser); la suite du mythe nous apprendra que cet enfant demeure petit, c'est-à-dire plein d'une éternelle jeunesse. L'Indien qui a accepté son existence sait tout de même qu'il ne peut la conserver indéfiniment, il veut jouir d'une très longue jeunesse. La femme blanche met alors de la graisse (immortalité) dans la bouche des enfants noirs (obsession de mort), elle les tue - la volonté de vivre réduit à néant la puissance de mort. La cannibale, voyant ses enfants

65 Lucien Turner, op. cit., p. 333-334.

morts, part à la recherche de son adversaire. Elle tombe dans l'eau, source de vie. La cannibale, bien que péniblement, réussit à atteindre le rivage : il n'est pas facile de faire mourir l'obsession de la mort; l'enfant, cette vitalité en puissance, ce symbole d'éternelle jeunesse, y réussira du moins temporairement.

Aux Escoumins, Speck a recueilli une variante de ce mythe dans laquelle deux héros culturels (Whiskey-Jack et Tseka'bec) se rencontrent⁶⁶. A cause de petites divergences nous pensons qu'il peut être intéressant de traduire en entier ce mythe d'ailleurs assez court.

d. Variante chez les Montagnais de Escoumins.-

Mythe_{22ms} Whiskey-Jack and Tseka'bec Marry the Daughters of the cannibal Woman

Il y avait une fois une vieille femme qui avait deux filles qui vivaient avec elle dans un camp. Elle employait beaucoup de son temps à gratter des peaux de caribous. C'était une cannibale. Elle envoyait ses filles leurer les hommes et les amener au camp pour les attraper ensuite. Elle envoyait ses filles en dehors du camp lorsqu'elle faisait craquer les têtes d'hommes. Un jour Whiskey-Jack (Wiskedzanabe'o) vint à passer par là. Les filles réussirent à le leurer et à l'amener au camp, puis elles le laissèrent avec leur mère. La vieille femme grattait des peaux de caribou. Aussitôt que les pièces tombaient du caribou, Whiskey-Jack les ramassait et les mangeait. C'est pourquoi

66 Lucien Turner, op. cit., p. 6.

Whiskey-Jack, l'oiseau, fait actuellement ce que faisait à l'origine Wiskedzanabe'o. La vieille femme essaya de l'attraper et de lui fendre la tête sur les roches. Il saisit la femme et commença à la battre. Durant la bataille, il brisa toutes les choses du camp. A la fin, il prit la vieille femme par la tête et la tua.

Les filles amenèrent Tseka'bec dans la cabane de leur mère. Les filles n'étaient pas mauvaises, mais elles étaient obligées de faire le mal à cause de leur mère cannibale. Etant débarrassées d'elle, elles devinrent bonnes et marièrent l'une Whiskey-Jack et l'autre Tseka'bec⁶⁷.

Commentaires.- La femme cannibale (l'obsession de la mort) possède deux filles, donc deux éléments de vie: dans la conclusion de ce mythe les filles, libérées de la sorcière, se marieront, donneront la vie. Dans le mythe_{21ms}, les enfants de la cannibale étaient de nature masculine et ils ont trouvé la mort. Le présent mythe (M_{22ms}) se rapproche davantage du mythe de base. La puissance de vie est symbolisée par la femme. Remarquons que ce mythe a été recueilli par Speck aux Escoumins sur la Côte Nord. Le précédent originait du Lac Mistassini.

Pour la première fois nous rencontrons deux héros culturels dans le même mythe. Ce mythe a été recueilli aux Escoumins, peut-être à mi-chemin entre les Algonkiens de l'est et du Nord-est. Devons-nous y voir un autre symbole? Peut-être l'union de la vie et de la mort? Rien ne nous permet pour ce moment de l'affirmer.

67 Lucien Turner, op. cit., p. 6.

aa. Les héros culturels. - En somme, trois héros culturels dominent la mythologie de l'est et du nord-est: Gluskabe, Nanabozho et Tsakapish.

Gluskabe. - Selon Margaret W. Fisher⁶⁸, seuls les spécialistes de Wabanaki font une différence entre Nanabozho et Gluskabe; si Gluskabe est parfois enjoué, dans l'ensemble, il est sobre, grave, bon; tous les Indiens savent qu'il ne dit que ce qui est bon et sage.

Nanabozho. - Nanabozho appelé aussi Wiskedjak, ou Whiskey-Jack, est une figure pleine de contradiction. D'un côté, il est plus puissant que les manitous, capable de recréer la terre de quelques grains de sable; par ailleurs, il apparaît comme un bouffon grotesque et souvent victime de sa propre stupidité. Il est souvent identifié au Grand Lièvre ou à Carcajou.

Tsakapish. - (on verra aussi Tseqa'bec ou Tseka'bec ou Tcikapis). Fisher a l'impression que Tcikapis représente un concept mythologique plus ancien que ceux de Gluskabe ou de Nanabozho. A la suite d'études mythologiques faites

68 Margaret W. Fisher, The Mythology of the Northern and Northeastern Algonquins in Reference to Algonkian Mythology as a Whole, dans Man in Northeastern North America, par Frederick Johnson, Papers of Robert S. Peabody Foundation for Archeology, vol. 3, Wisconsin, Philips Academy, 1946, p. 228.

chez les Cris, le Dr Hallowell affirme que les aventures de Tsakapish prennent place avant les exploits du Grand Sorcier qui sauva les animaux et recréa la terre d'un grain de sable amené par un vison.

Ces héros culturels ont beaucoup en commun. Fisher⁶⁹ a présenté un tableau détaillé des différents traits de ressemblance.

Dans les mythes que nous venons d'étudier, il est également question d'un cannibal géant. Les Montagnais le nomme Atce'n ou Witigo, aussi Windigo ou Wi'ndigo; d'autres groupes algonkiens le désigneront sous le nom Mictabeo.

bb. Les géants.- Pour le moment, laissons Speck nous les présenter dans deux embryons de mythes recueillis au Lac Saint-Jean.

Mythe_{23ms} Atce'n

Atce'n est un géant qui mange les gens. Il erre ici et là, et quand il trouve des traces d'hommes il les suit jusqu'au camp et s'assoit dans la neige jusqu'à la nuit. Quant tout le monde dort, il entre dans le camp, coupe la tête des gens et les mange⁷⁰.

Et Witigo n'est pas moins à craindre

69 Margaret W. Fisher, op. cit., p. 238-254.

70 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 21.

Mythe_{24ms} The Witigo of "Cannibal"

Les Indiens campaient près d'un lac. Ils avaient demandé au sorcier de les instruire au sujet du Grand Sorcier car chaque année quand ils venaient là, ils y voyaient le Witigo. Un jour pendant que le sorcier était là à travailler, il dit à un Indien: "Nous devons tuer ce Witigo". L'Indien répondit: "Nous ne pouvons pas, notre pouvoir est trop faible". - "Je le ferai, mon frère viendra m'aider", répondit le sorcier. Aussi il le supplia et après quelque temps son frère bâtit une tente.

Il dit alors à sa femme: "Coupe assez de bois de chauffage pour deux jours, je pars". Alors il partit pour capturer le Witigo au loin. Il escada une montagne près d'un lac et de là il vit de loin le Witigo. Il dressa alors la tente de sorcier, et il appela l'esprit gardien. Alors il vit dans une vision un prêtre missionnaire qui était en chemin pour aller traiter avec les Indiens. Puis il cessa sa sorcellerie et alla près du prêtre qu'il rencontra près du lac. Il dit au prêtre: "Nous allons tous mourir car le Witigo est venu parmi nous et nous ne pouvons le tuer". Le prêtre répondit: "Oh! mon enfant, il n'est pas dangereux. Nous le tuerons". Alors le prêtre marcha près du lac et attendit le Witigo. Enfin, apparut le Witigo qui venait pour manger tous les gens. Le prêtre leva son crucifix, et le Witigo mourut à l'instant même⁷¹.

Les aventures d'Atce'n et de Witigo, même si elles ont été christianisées, sont demeurées bien vivaces chez les Montagnais de la Côte Nord. Tout le monde a entendu parler de ce cannibale géant. Plusieurs l'ont vu, paraît-il, mais inutile de chercher ces témoins oculaires.

Le mythe de base donne également l'origine du Mokouchan. A Mingan, le Mokouchan, c'est l'activité

71 Frank G. Speck, op. cit., p. 21.

sociale et religieuse de l'année. Mais qu'est-ce exactement ce Mokouchan?

cc. Le Mokouchan.- Laissons d'abord parler Jacques Rousseau.

Dans le dictionnaire français-montagnais de Lemoine (Boston, 1901), festin se dit makushan (qu'il faut prononcer mâkouchane, avec un a grave, mais bref) et je fais festin, ni makushan. Pour le festin à l'ours, j'ai relevé au lac Mistassini, mokouchan (le premier o se prononçant comme dans Rome, - donc sensiblement comme â, - et non au de la prononciation canadienne de jaune). Chez les Montagnais des Sept-Iles, le festin à l'ours est le mokouchano (le premier o comme dans Rome, mais long, le dernier, comme au dans la prononciation canadienne de jaune; accent sur la deuxième syllabe)⁷².

Et si nous pénétrons chez les Indiens de l'ouest:

D'après le Dictionary of the cree language as spoken by the Indians in the Provinces of Quebec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan and Alberta, de Watkins et Faries (Toronto 1938), fête se dit en cris mu kosa'win, qu'il faut prononcer mokoséwin. Dans le Dictionnaire français-algonquin de Lemoine (Québec, 1911), l'auteur donne magocewin, comme l'équivalent de festin chez les Algonquins du Témiskaming de Maniwaki et de l'ouest de la province en général. Enfin, le Dictionnaire de la langue des Cris, de Lacombe (Montréal, 1874) traduit festin à tout manger par mâkusewin⁷³.

Pour les Montagnais de la Côte Nord le Mokouchan est un festin à finir. Nous entrons dans ces détails au chapitre des rites. Disons simplement pour le moment que

72 Jacques Rousseau, Mokouchan, Notes ethnographiques, sans endroit, sans éditeur, 1954, p. 2.

73 Idem, Ibid., p. 2.

c'est un festin qui est longuement préparé, fortement goûté, et nécessairement continué dans des activités religieuses et sociales.

Essayons maintenant de grouper les différents éléments recueillis au cours de cette séquence.

Le héros devait assumer sa responsabilité dans le monde en chassant l'obsession de la mort, les sorcières. Voyons d'abord comment s'est effectué cet exploit dans l'ensemble des variantes.

aa. Tableau schématique IV

| Mythes | <u>Action</u> | <u>Médiation</u> | <u>Résultat</u> | |
|-------------------|-----------------------------------|-------------------|---------------------|---------------------------|
| M _{19ms} | Battre (chasse) | graisse d'ours | sorcières tuées | vie nouvelle (mariage) |
| M _{20ms} | Sortir du chaudron (chasse) | graisse | sorcières tuées | vie nouvelle (mariage) |
| M _{21ms} | Battre (chasse) | graisse d'ours | cannibales tuées | vie sauvée |
| M _{22ms} | Battre (chasse) | graisse | cannibales tuées | vie nouvelle (mariage) |

Ce tableau est vraiment significatif. La lutte contre la mort doit se faire par la médiation de la graisse d'ours. C'est en se servant de la vie (graisse) même de l'ours (maître de la vie) que le héros arrivera à l'immortalité.

Cette puissance de la graisse d'ours intervient dans les menus détails de la vie quotidienne des Montagnais. Nous avons réellement l'impression d'une providence à court terme. C'est certainement une puissance de vie, un symbole d'immortalité, et chacun cherche à se l'approprier par de multiples moyens. Cependant le héros sait que l'assimilation totale est impossible. Il préfère assumer sa condition humaine.

bb. L'ours pour un Montagnais: tableau d'ensemble IV

La graisse d'ours emblème d'immortalité.

Ce symbole sera particulièrement expressif dans les rites montagnais. Durant le Mokouchan, festin de l'ours, les participants doivent manger de la graisse d'ours jusqu'à s'en rendre malade: il ne faut pas en gaspiller une goutte. On assimile à pleine capacité, semble-t-il, les puissances de vie, d'immortalité.

E. Cinquième séquence

Tsakapish assume socialement sa condition humaine

Tsakapish a réussi à chasser l'obsession de la mort. Il a résolu d'assumer ses responsabilités dans l'univers. Son regard sur le monde a complètement changé. Maintenant il produit en abondance des oeuvres de vie: "Il a amené

beaucoup de filles à sa maison" (Mythe_{19mm}). C'est le moment de partager avec ses frères, les hommes, le secret de sa réussite.

a. Mythe de base (M_{25mm}) Tsakapish et le jeu de balle

Une autre journée, le petit bonhomme partit pour la chasse et, cette fois, il entendit encore des voix, mais c'étaient des voix d'hommes. Il semblait qu'il y avait un jeu, un jeu de balle. La balle, c'était une tête d'ours qui mangeait tous ceux qui manquaient le coup. Voici comment cela se passait. Chaque homme avait un bâton; un homme frappait la tête d'ours et l'autre devait la lui renvoyer en frappant également avec son bâton; si quelqu'un manquait son coup, il se faisait mordre par la tête. Le petit bonhomme se cacha et regarda comment les choses se passaient. Puis, il retourna chez lui et il raconta à sa soeur ce qu'il avait vu. Sa soeur lui dit de ne pas aller voir ça de nouveau car il pourrait se faire tuer. Comme d'habitude, il promit qu'il ne retournerait pas. Mais il prit un chemin détourné et il se rendit ainsi sur les lieux. En partant il avait dit à sa soeur: "Je n'ai aucunement envie de me faire tuer, je prendrai une autre direction."

Arrivé au camp, le petit bonhomme vit un groupe de jeunes gens qui jouaient ensemble. C'étaient des jeunes gens qui arrivaient de la chasse. Le petit gars alla jouer avec eux. Lui, il ne manquait pas son coup et il ne se faisait pas tuer. Finalement, il prit la tête de l'ours, lui serra les mâchoires et courut avec elle. Les gars le suivirent quelque temps, mais après ils l'abandonnèrent tous par la peur. Seul un jeune homme continua de le suivre. Le petit bonhomme se cacha d'abord pour voir qui le suivait, et il vit que le jeune homme était seul. Il jeta sa tête d'ours au loin, puis continua de courir. Alors il alla à la rencontre du jeune homme et lui dit: "Si tu voulais venir avec moi, tu resterais avec ma soeur; j'ai une soeur et tout un groupe de filles. Ma soeur est seule, elle n'a pas de gars avec elle. Je te donnerais ma soeur." Le gars accepta la proposition. D'ailleurs, il était seul, les autres étaient tous retournés.

Arrivé au camp, le petit bonhomme dit à sa soeur: "Je t'ai amené un compagnon, un jeune homme. La soeur était toute surprise de voir qu'il avait tué tous les autres. Le petit gars reprit: "Je ne les ai pas tués, ils sont tous partis par la peur." Et la soeur était contente de voir que son frère lui avait amené un gars⁷⁴.

b. Commentaires.- "Une autre journée, le petit bonhomme partit pour la chasse", est-il dit dans le mythe (M_{25mm}). Aller à la chasse, c'est vraiment permettre à la vie de s'épanouir. Les mythes cités jusqu'ici nous permettent déjà d'émettre cette opinion que les rites se chargeront de confirmer. En effet, le Montagnais devient adulte quand il tue son premier ours (par la chasse, il maîtrise la vie) ou à la naissance de son premier enfant (il donne la vie).

La mort et la génération ne sont pas liées uniquement par un lien logique; leur étroite interdépendance est une caractéristique essentielle de la vie. Le présent mythe met en évidence cet ordre aperçu dans le monde humain.

La lutte pour la vie s'apprend progressivement. Celui qui a été capable de chasser avec succès peut maintenant entreprendre le jeu et le faire avec ses semblables. Il faut se garder d'associer le jeu à "enfant" ou "pré-évolution". Les jeux sont une façon d'exprimer la

74 Charles Dominique, op. cit.

perception des choses de ce monde. Dans le jeu il y a un élément de ruse que l'on peut associer à la chasse. D'ailleurs le trait commun des jeux d'enfant est justement leur rapport avec le réel. Il est tout à fait caractéristique que l'acceptation de la condition humaine se fasse ici au moyen d'un jeu. Le jeu montre la nature créatrice de l'homme. C'est une activité libre, sans but utilitaire, mais tendue vers le succès.

Tsakapish a tué la sorcière dans la quatrième séquence. Il est donc libéré d'un je ne sais quoi d'indéfinissable qui "gratte la peau" et "fait mourir les hommes". Sa puissance de vie, sa soeur, craint qu'au contact des hommes il retrouve son obsession de mort. Mais Tsakapish tient à partager sa découverte avec ses frères. Il va jouer avec eux.

Ici deux objets apparemment pour le jeu: une tête d'ours et un bâton; en réalité, il y en a un troisième: l'ours lui-même. La tête c'est un symbole de vie, et l'ours nous est apparu comme le Maître de la vie ici-bas. Les hommes doivent jouer avec la vie (tête) toujours dominée par le maître de la vie. L'homme a soif de vie, d'immortalité, mais une puissance insaisissable le voue à la mort. Alors, il se déprend comme il peut, il frappe avec le bâton d'arbre et de vie, il joue avec l'ordre des choses, il assimile son expérience aux rythmes qui dominent

l'univers. Tsakapish sait comment frapper. Il a déjà vaincu la sorcière, obsession de mort (Mythe_{19mm}) et ainsi il peut produire la vie en dominant, temporairement du moins, le maître de la vie. Après avoir frappé plusieurs fois la tête avec succès, il la retient captive entre ses mains, montrant ainsi clairement à ses frères sa puissance de domination sur la vie et la mort.

Hélas ses frères ont peur. Ils refusent l'option de Tsakapish. Un seul le suit; ce dernier, en acceptant sa condition d'homme, produira des fruits de vie. Il demeurera avec la soeur de Tsakapish: "Et sa soeur était contente de voir que son frère lui avait amené un gars".

Ce mythe semble donc insister sur l'aspect social, sur la nécessité d'accepter communautairement sa condition d'homme mortel. Mais les hommes ne sont pas faciles à convaincre: un seul suit le héros (M_{25mm}). Il y aurait des comparaisons intéressantes à établir entre ce jeu de "tête" et la chasse rituelle "aux têtes" pratiquée surtout par les héros mythiques germaniques⁷⁵ et sibériens. Dans les deux cas on insiste sur l'aspect social de l'acte. C'est la communauté qui l'exige parce que voulu par l'ordre divin du monde. C'est une façon symbolique d'exprimer l'acceptation sociale des responsabilités du monde humain.

⁷⁵ Adolphe E. Jensen, Mythes et cultes chez les peuples primitifs, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1954, p. 188.

Nous n'avons trouvé qu'une variante de ce mythe. L'épisode commence au moment où une femme apprend à son mari que des hommes désirent le rencontrer pour jouer à la balle. De plus, elle lui annonce qu'il sera tué s'il perd. Et la femme conduisit son mari au village des Ours Blancs. Voici le texte:

c. Variante chez les Ojibwas.-

Mythe₂₆₀ The Man Who Transformed a Doll into a Woman and Followed Her into the World Above

C'était la grande maison de l'Ours Blanc et sa famille. Le vieil Ours organisa un jeu de compétition pour l'étranger. Il dit: "Vous prendrez la balle et vous ferez le tour du monde en courant. Un des Ours entrera dans la course avec vous pour savoir qui sera de retour le premier". Ils partirent donc. L'Ours mit la balle dans sa bouche, et aussitôt qu'il commença à courir l'homme lui sauta sur le dos et lui tira les oreilles: ce qui lui fit perdre la balle. Alors il lança la balle en avant. L'homme répéta le tour avec succès si bien qu'il arriva le premier. Quand il atteignit le point de départ, les Ours lui dirent: "Vous semblez un bien bon homme, mais il y a encore beaucoup d'autres tours dont vous devrez vous acquitter. Si vous gagnez, vous pourrez rester avec nous"⁷⁶.

Remarquons le terme "jeu" qui revient dans la variante. Encore une fois, il est synonyme de chasse, de ruse, de conquête: non pas d'une conquête quelconque - le jeu se fait autour du monde. Nous avons l'impression que

⁷⁶ F.G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 60-61.

c'est tout l'ordre cosmique qu'il faut maîtriser et cela socialement puisqu'il s'agit d'un jeu collectif.

Les mythes montagnais sont loin d'être des rêves enfantins. Ils posent la réalité si froidement qu'on dirait parfois qu'ils font abstraction d'un certain sommeil nécessaire à la vie. En effet, ce divorce entre l'homme et sa vie, entre l'acteur et la scène sur laquelle il doit jouer, nous montre jusqu'à quel point les "philosophes" montagnais ont été, eux aussi, confrontés avec toute l'absurdité de la condition humaine.

Parce qu'ils ont refusé l'option du suicide (séquence quatrième), ils doivent jouer avec les puissances de vie en sentant bien une menace suspendue continuellement au-dessus de leur tête. Dans cette variante, comme dans le mythe de base, le héros sort victorieux. Ici, cependant, une phrase paraît particulièrement expressive: "Il y a encore beaucoup d'autres tours dont vous devez vous acquitter". Il ne suffit pas d'accepter sa condition humaine, il faut de plus produire des oeuvres de vie.

Regardons ces éléments dans une vision d'ensemble.

d. Tableaux synthétiques. - Nous avons assisté dans cette séquence à une lutte, à une compétition dangereuse. Il s'agit de l'acceptation sociale de sa condition humaine. Et, détail intéressant, ce nouveau geste de maturité est encore intimement lié à l'ours: maître de la vie.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

157

Voyons ce que révèle l'ensemble de cette séquence.

aa. Tableau d'ensemble V

| Mythes | <u>Action</u> | <u>Moyen</u> | <u>Résultat</u> | |
|-------------------|--|-------------------------------------|--------------------------------|-----------------------------------|
| M _{26mm} | Chasse Jeu collectif Compétition | Balle qui est une tête d'ours | - Emprise sur la tête | + Nouvelle vie (mariage) |
| M ₂₇₀ | Jeu collectif Compétition | Balle | Lutte à poursuivre | Succès du héros |

On semble dire que l'ours (maître de la vie) est l'âme, l'esprit, la tête de la condition humaine. Savoir jouer sa vie, c'est l'assumer sous la dépendance du Maître de la vie. De plus, c'est communautairement qu'il faut jouer avec cette réalité.

bb. L'ours pour un Montagnais: Tableau schématique V

- C'est celui qui anime l'existence
- C'est un être avec qui il faut savoir trafiquer.

Pour satisfaire aux exigences du Maître de la vie et assumer ses responsabilités dans le monde, l'homme possède cependant un puissant pouvoir. La mythologie montagnaise le nomme "castor". Dans la séquence qui va suivre le héros veut s'en servir pour rétablir l'unité du temps "primordial".

F. Sixième séquence

Tsakapish veut rétablir l'unité primordiale

Après nous avoir fait prendre conscience de notre condition d'homme voué à la mort (première séquence), et de la nécessité d'accepter socialement cette condition (cinquième séquence), on nous présente maintenant un prodigieux pouvoir libérateur à la disposition de chaque être humain. Pour le découvrir examinons d'abord le texte de base recueilli à Mingan⁷⁷.

a. Texte de base Tsakapish et les castors (Mythe_{27mm})

Tous les jours le petit bonhomme allait à la chasse comme ça. Un matin il partit pour la forêt et il entendit des voix d'hommes. Il n'alla pas voir tout de suite, mais il retourna chez lui raconter à sa soeur qu'il avait entendu des voix. Alors sa soeur lui expliqua ce que c'était. Elle dit que c'étaient des gars qui étaient sur le lac là où il y avait une cabane de castors. C'étaient des castors géants qu'il y avait dans ça. (Lorsqu'on fait la chasse aux castors sous la glace, on les prend vivants. On les sort de la glace et on prend une carabine pour les tuer.) Tous les hommes qui avaient voulu tuer les castors avaient été eux-mêmes tués. Les castors les amenaient dans l'eau et les tuaient là. Le petit bonhomme dit à sa soeur: "C'est promis, je n'irai pas voir. C'est du monde dangereux. Ça me fait peur."

Il partit quand même. Quand il fut arrivé là-bas, les gars étaient contents de voir qu'un jeune homme était arrivé parmi eux. Ils dirent: "Nous allons lui faire la même chose qu'à ceux qui sont venus avant lui et qui ont été entraînés par les

77 Charles Dominique, op. cit.

castors." Alors les hommes demandèrent au petit garçon d'essayer de prendre les castors. Il accepta en disant: "Je vais essayer". Il y avait là deux castors: une femme et un mâle. Le trou où le castor était passé était fermé avec des bouts de bois. Les gars allèrent du côté opposé pour faire sortir les castors. Ordinairement les hommes prenaient les castors par la queue, et comme ils n'étaient pas assez forts, ils se faisaient entraîner et étaient noyés. Tous ceux qui étaient passés avant Tsakapish avaient eu le même sort. Le petit bonhomme sortit les castors et les tua. Il tua la femelle et le mâle. Après il leur attacha les pattes pour les apporter chez lui.

C'était Tsakapish qui avait tué les castors et il ne désirait nullement les donner aux gars. Mais quand ces jeunes hommes virent Tsakapish partir avec les castors ils se dirent entre eux: "Nous allons l'arrêter. Ces castors nous appartiennent." En effet, il y avait longtemps que les jeunes hommes prenaient soin des castors, mais personne ne pouvait les tuer.

Les gars voulurent enlever les castors des mains du petit bonhomme, mais ce dernier se mit à courir et les autres suivirent. Quand Tsakapish vit que les gars couraient plus vite que lui, il les laissa dépasser. Puis, il sauta sur eux et les battit tous. Il leur cassa même les membres: les bras, les jambes, les cuisses, etc.

Quand Tsakapish arriva chez lui avec les deux castors, sa soeur vit bien qu'il s'était rendu à la cabane. Alors sa soeur dit: "C'est certain que tu es allé là où tu avais entendu quelqu'un et que tu as tué quelques gars." Tsakapish répondit: "Oui, j'en ai tué, mais il en reste encore quelques-uns". Alors sa soeur l'assura que les gars viendraient sûrement les trouver à la maison pour les tuer⁷⁸.

Commentaires.- Ce mythe semble révéler la possibilité d'une restauration de l'unité primordiale. Le premier syndrome de cette restauration est ordinairement la domination retrouvée sur les animaux. Ici, il ne s'agit

78 Charles Dominique, op. cit.

pas d'un animal quelconque, mais du castor. Analysons d'abord le symbolisme du Castor dans la mythologie montagnaise.

- Cet animal n'est pas le Créateur (Mythe_{3a}).
- Il a cependant restauré la terre (Mythe_{5a}).
- Il a libéré le soleil (Mythe₄₀ et Mythe_{40c}).

Et dans chacun des mythes de cette séquence, le castor apparaîtra comme une puissance libératrice, restauratrice. Mais pour mieux percevoir son rôle, examinons chacun des éléments de la mise en scène.

Tsakapish part pour la chasse. La chasse nous est apparue comme un moyen de médiation, comme un passage. Si nous considérons l'existence humaine comme une suite de demi-morts (m) et de demi-vies (v) devant déboucher sur une vie pleine (V), nous constatons que chaque ascension à un degré supérieur de vie se fait par la chasse; et l'entrée définitive dans la vie pleine (V) sera également le résultat d'une chasse. Cette conception se reflète même dans la vie sociale du Montagnais - le passage à la vie adulte se fait ordinairement par une chasse heureuse: le meurtre d'un premier ours. Nous y reviendrons au chapitre des rites.

La chasse se fait ici dans la forêt (arbres) donc au milieu de la vie. Et comme l'arbre symbolise aussi le lien entre deux mondes c'est précisément à ce niveau que se

livrera le combat. Tsakapish a entendu des voix d'hommes, ce sont des adultes qui demeurent près d'un lac (eau); ils sont ainsi au coeur de la vie.

Les jeunes gens surveillent une cabane de castors. Or tous ceux qui ont voulu tuer les castors ont été entraînés par eux. Si le castor est, comme nous avons essayé de le démontrer, un pouvoir restaurateur, nous entrons dans un système symbolique intéressant. La puissance vitale de l'homme est brimée par l'obsession de la mort (quatrième séquence), mais l'homme possède en lui un merveilleux pouvoir libérateur. Pourtant, ce pouvoir le conduit ordinairement à la mort. Il l'utilise mal. L'homme est tué par ses propres créations. Remarquons que les castors sont au nombre de deux: un mâle et une femelle. C'est tout ce qu'il faut pour produire des oeuvres de vie. Mais par contre, cette vie semble acheminer vers la mort. "Le trou est fermé par des bouts de bois"; c'est la vie qui empêche la vie de se diffuser. Ce dualisme est constant dans la mythologie montagnaise.

Tsakapish prend le castor par la queue. Dans le mythe (M_{38ms}) la queue sera le lien entre le monde d'en-bas et le monde d'en-haut (huitième séquence). Dans les rites montagnais, cette queue de castor est réservée aux hommes; elle est la nourriture des forts. Tsakapish, le héros, apparaît donc ici comme un homme viril, solide. Il tue le

castor, ainsi il semble maîtriser ce pouvoir libérateur si puissant en lui. "Les hommes veulent l'arrêter", ceux-ci refusent de prendre son option. Depuis longtemps, ils (les hommes) prenaient soin des castors, c'est-à-dire qu'ils utilisaient cette puissance créatrice; mais, hélas, c'était pour s'acheminer vers la mort. Tsakapish rêve du temps primordial alors qu'existait l'être total, à la fois frère et soeur (Mythe_{39n}): source unique de vie. Il veut à tout prix le reconstituer, et pour cela il commence par détruire la vie vouée à la mort (il casse les os). Cette conquête ne se réalisera cependant que progressivement grâce au castor, ce grand pouvoir restaurateur. La puissance de vie (sa soeur) suggère de demeurer aux aguets: "les hommes peuvent revenir". Des variantes aideront à approfondir ces idées.

b. Variantes.- Il serait peut-être bon de nous arrêter d'abord à un texte de Speck recueilli chez les Montagnais du Lac Saint-Jean, pour comparer ensuite les deux versions.

aa. Variante Montagnaise et commentaires

Mythe_{28ms} Me'jo talks to himself

Me'jo se parlait toujours à lui-même. Un jour il alla le long d'un lac et vit des pistes de castors. "Oh! quelle quantité de castors! J'en aurai plusieurs à manger." Finalement il en

rencontra un qui dormait sur la grève; il se rendit à lui. "Ah! un mort, je le rôtirai." Il lui attacha son sac de chasse au cou pour le marquer (en prendre possession) et alla faire un feu pour le rôtir.

Pendant qu'il était parti, le castor s'éveilla, sauta, puis plongea dans la rivière avec le sac. Me'jo le vit et dit: "Ah! il y a un autre castor. Je l'attraperai; alors, j'en aurai deux." Mais quand il vit le castor avec un sac autour du cou, il lui dit de venir rapporter son sac. Le castor ne fit que rire et plongea en frappant sa queue⁷⁹.

Une autre partie de cette même variante nous semble également intéressante, même s'il n'est plus question de castors.

Quand Me'jo alla sur une grosse montagne il trouva soudainement un ours. L'ours sauta et Me'jo dit: "Qu'est-ce que vous allez faire?" "Vous manger" dit l'ours. "Oh! attendez un moment. Ne faites pas cela immédiatement. Je viens ici pour jouer, faisons cela en premier". L'ours accepta. Me'jo construisit une tente pour la suerie et chauffa les pierres à mettre dedans. Alors il entra dans la tente et montra à l'ours où aller. Il dit à l'ours: "Voici où je m'assoie, vous, assoyez-vous là".

Ils entrèrent à l'intérieur et commencèrent à chanter. Les pierres lançaient une grande chaleur. Bientôt l'ours fut emporté par la chaleur et tomba mort. Alors Me'jo le fit cuire et obtint son repas. Ceci est l'origine de la suerie qui est utilisée parmi les Montagnais pour appeler les ours afin que les chasseurs puissent les tuer.

Alors il alla au camp parmi les beaux bouleaux qui étaient recouverts d'une écorce lisse: pas de yeux ni de noeuds. Il regarda les bouleaux et dit: "C'est trop facile pour les Indiens de se faire des canots, des camps et des récipients avec de tels bouleaux"; aussi il saisit le bouleau, le secoua et

79 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales, from the Labrador Peninsula, p. 17.

causa ses noeuds. Alors il prit un bâton de spruce et le fouetta durement en faisant des rayures et encore des noeuds. C'est pourquoi même si l'écorce des bouleaux n'a pas une texture parfaite elle sert aux Indiens pour des buts utiles⁸⁰.

Commentaires sur cette variante.- Le décor de cette séquence est sensiblement le même que celui du mythe de base. Ici, cependant, Me'jo, le héros, est un homme peu sérieux, il n'aura aucune emprise sur le castor. Le castor (puissance restauratrice) dort, il ne produit aucune oeuvre valable.

Cette séquence apporte un éclairage très intéressant sur le mythe de base. En effet, on complète cette aventure au sujet des castors par l'origine d'une suerie, alors que les rites montagnais accordent à la queue de castor des pouvoirs curatifs. Le castor aurait bien pour rôle de réparer, de restaurer.

De plus, remarquons la présence des éléments: feu - manger - eau. Nous avons l'impression que le héros veut faire l'unité entre le monde primordial (représenté ici par l'eau) et le monde de la vie pleine (le soleil). Pour cela il fait cuire des aliments, il veut manger, assimiler la vie. Il ne réussit pas du premier coup, mais un pouvoir restaurateur (le castor) reste, demeure dans le monde

80 Frank G. Speck, op. cit., p. 17-18.

d'en-bas, il s'agit de savoir le chasser, se servir de sa médiation.

Le mythe de base ne fait pas mention de la suerie. Cette pratique rituelle, largement décrite par Jacques Rousseau⁸¹, a grande vogue chez les Montagnais du Lac Saint-Jean. Sur la Côte Nord, bien que les Indiens admettent avoir pratiqué la suerie, ils en parlent difficilement et avec une certaine gêne. Peut-être parce que le recours plus fréquent à la médecine moderne leur montre cette pratique comme ridicule et que la fin divinatoire peut être atteinte par la tente tremblante ou le tambour. Nous aurons l'occasion de décrire ces deux procédés utilisés par les Montagnais pour connaître les terrains de chasse. Pour le moment, nous nous contenterons de présenter en quelques mots cette cérémonie de la suerie qui se pratique encore secrètement sur la réserve indienne de Pointe Parent.

La suerie: qu'est-elle? Laissons d'abord parler Jacques Rousseau:

Chez les Amérindiens, le bain d'étuve n'a pas seulement des fins médicinales mais également propitiatoires. Avec la tente tremblante et le mokouchan, il constitue l'un des principaux rites collectifs de la forêt boréale. Moins hermétique que le premier, il n'en fait pas moins partie de l'héritage animiste de la vie indienne. En effet, comme me l'avouait sur un ton confidentiel mon

⁸¹ Jacques Rousseau, De Menus rites païens de la forêt canadienne, p. 187-232.

guide montagnais Marcel Jourdain, - qui n'avait rien de commun avec monsieur Jourdain, de prosaïque mémoire, - "le mitshan c'est un peu mittayo"; autrement dit, "la suerie, c'est un peu la jonglerie"⁸².

Jacques Rousseau a assisté à une de ces manifestations à la rivière George au coeur de l'Ungava. Elle avait pour but de déceler le caribou invisible depuis plusieurs jours, et fut, selon l'auteur, couronnée de succès. Nous résumerons l'expérience de cet auteur et celle de Frank Speck décrite dans Naskapi. The savage hunters of the Labrador Peninsula⁸³. Nous y ajouterons les renseignements donnés par Madame Antoine Jourdain de Sept-Iles.

Pour organiser une suerie, il faut d'abord une tente. Jacques Rousseau⁸⁴ nous décrira encore cette tente.

La suerie exige une tente spéciale, ressemblant à la coupole de l'Institut de France [...]. La cabane a trois pieds de haut, et de trois à six pieds de large, selon le nombre de personnes. On plante dans le sol, en cercle, à vingt pouces l'une de l'autre, des tiges souples de saules ou d'aulnes. Recourbées, et plantées à l'autre extrémité, elles forment une coupole qui peut être revêtue de toile de tente ou d'épaisses couvertures. Autrefois, on recourait à l'écorce de bouleau et

82 Jacques Rousseau, Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie, Les Cahiers des Dix, no 18, Montréal, Les Dix, 1953, p. 148.

83 Frank G. Speck, Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula, Norman, Oklahoma, 1935, p. 248.

84 Jacques Rousseau, Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie, p. 148-149.

aux robes de caribous et d'orignaux. L'important est d'obtenir une cellule aussi hermétique que possible. Pour y pénétrer, le patient soulève le pan de la paroi, il s'insinue entre deux perches. Un support placé près de la paroi, et consistant en deux rangées de morceaux de bois superposés, doit recevoir des cailloux chauffés préalablement dans un feu de camp à l'extérieur. Une tente de deux personnes exige sept cailloux de huit à dix pouces de diamètre; une tente de six personnes, une quinzaine⁸⁵.

Qui dirige la cérémonie? Celui qui en a la vocation et qui, de plus, a reçu la formule d'un esprit. Cette formule n'est pas secrète mais elle est réservée à l'auteur. Elle consiste en des chants qui sont de véritables invocations de l'ours, du caribou, de l'outarde, etc. Un assistant chauffe ordinairement les cailloux et les apporte dans la tente, puis commence la cérémonie:

Les pierres placées, l'officiant entre avec les patients, qui n'ont pas besoin, eux, d'une initiation préalable. Porteurs chacun d'une tasse d'eau, entièrement nus, ils s'accroupissent, la tête sur les genoux, orientés vers le centre. Quand l'officiant, - et lui seul, - verse l'eau sur les cailloux en chantant, ils ruissellent dans la vapeur suffoquante. Les patients y restent une heure, mais la chaleur est telle parfois que l'assistant, sur demande, doit relever le pan de la tente⁸⁶.

La chaleur enlève la maladie de quelque nature qu'elle soit. Les hommes et les femmes ne peuvent prendre part à une même suerie. Une femme ne peut pas non plus diriger une suerie d'hommes, et vice versa.

85 Jacques Rousseau, op. cit., p. 148.

86 Idem, Ibid., p. 150.

Les spectateurs en cercle autour de la tente ont toujours hâte de connaître l'issue de la cérémonie. C'est d'elle que dépend l'obtention d'une chasse heureuse.

Les chasseurs chrétiens ont abandonné la pratique de la suerie sans cesser d'y croire. Pourtant si une maladie devient trop sérieuse une suerie semble nécessaire pour compléter les soins médicaux. On y recourra aussi si la chasse risque d'être un échec total.

Nous voyons jusqu'à quel point les rites montagnais réactualisent les mythes. Dans les temps anciens, Me'jo au moyen d'une suerie a réussi à faire mourir l'ours, à l'obtenir comme nourriture. Actuellement, les Montagnais du Lac Saint-Jean en répétant la même cérémonie revivent cet événement et peuvent par ce moyen découvrir le repaire de cet animal qui doit leur servir de nourriture.

Le héros culturel Me'jo est une figure pleine de contradictions. Il tue l'ours (le Maître de la vie), mais ne réussit pas à vaincre le castor (sa propre puissance restauratrice).

Chez les Algonquins de Timiskaming, le bouffon Wiske'djak ne pourra non plus capturer le castor.

bb. Variante chez les Algonquins de Témiscamingue et commentaires.-

Mythe²⁹at Wiske'djak Pursues the Beaver

Wiske'djak voyageait en quête d'aventures. Quoiqu'il fit, il ne réussissait jamais. Il ne faisait jamais bien, et il avait toujours faim. Dans ses voyages il alla à ki We'goma (Lac Dumoine). Il n'avait pas de canot, mais il était un grand nageur. Quand il vint à ki We'goma, il trouva que c'était trop vaste pour traverser à la nage. Alors il marcha autour du lac. Il voulait chasser le castor. D'un côté du lac, il vint à une haute montagne qui ressemblait à une cabane de castors. En face de cette cabane, il trouva une eau profonde, comme il y en a d'ordinaire en face d'une cabane de castors. A quelque distance de la côte, il vit une île avec beaucoup d'herbe, comme lorsque le castor amasse sa quantité d'herbe verte pour l'hiver près de sa loge. Wiske'djak voulait attraper ce gros castor, mais il ne savait comment. Alors il pensa d'assécher le lac; aussi il se rendit à la partie la plus basse et enleva la digue pour que l'eau s'échappe. Bientôt l'eau commença à baisser; Wiske'djak flâna autour, attendant que l'eau soit assez basse pour capturer le castor. Puis, il fit un somme. Quand il s'éveilla, il était trop tard. Il se rendit en hâte à la montagne, seulement pour constater que le castor était parti. Puis il pensa que le castor pouvait avoir passé par-dessus la digue avec l'eau, aussi il retourna sur ses pas et évidemment il vit le castor passer par-dessus la digue⁸⁷.

Et tout au long de cette variante, Wiske'djak poursuit le castor sans succès. Il s'aperçoit même qu'en voulant poursuivre le castor il poursuit ses propres traces.

Wiske'djak ne réussit donc pas à capturer les castors. Mais Wiske'djak, nous l'avons dit, c'est un bouffon, un imprévoyant qui, ici, dort au lieu de surveiller la descente des eaux.

87 Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 2-3.

Jetons simplement un coup d'oeil sur la mise en scène. Le fait se passe encore sur un lac, donc au milieu de la vie (eau). Ce lac est situé sur une haute montagne. La montagne, comme l'arbre, avons-nous dit, est le symbole du lien entre deux mondes. Nous entrons dans le domaine de l'esprit. Et nous sommes ainsi, une fois de plus, justifiés d'identifier le castor à une puissance libératrice.

La scène se passe ici en eau profonde. C'est le symbole, il semble, de l'eau primordiale. Le héros refuse la chasse (moyen de médiation), il ne veut pas traverser le lac; il évite également l'une et l'autre rive, il préfère assécher l'eau. Il semble ainsi vouloir éviter le monde primordial, rejeter son passé et tous les conditionnements tant macrocosmiques que microcosmiques (les courants). Il veut arriver à la vie (l'herbe, arbre de vie), mais il refuse la mort préalable. C'est pourquoi, semble-t-il, il est voué à l'échec.

Nous entrevoyons jusqu'à quel point ce mythe corrobore les commentaires du mythe de base. Pour refaire l'unité cosmique et trouver la vie en plénitude, le héros doit accepter ce qui semble être une chute dans l'existence, mais qui en somme n'est qu'un passage, une demi-mort qui s'ouvre sur la vie.

Et nous pouvons continuer d'approfondir ce symbolisme en nous servant d'un mythe recueilli par Speck en

1915. Le héros se nomme Tcaka'bis: nom certainement de la même famille étymologique que Tsakapish.

cc. Variante chez les Ojibwas de Timagami et commentaires.-

Mythe₃₀₀ Tcaka'bis

Tcaka'bis vivait avec sa grand-mère. Un jour il fit un long voyage, il était parti pour assez longtemps. Il se rendit là où il y avait des femmes géantes qui grattaient des peaux de castors gelées. Il revint à la maison et dit à sa grand-mère: "J'ai entendu des femmes géantes qui grattaient des peaux de castors". "Ne va pas là", dit la grand-mère. Et elle répéta souvent cet avertissement à Tcaka'bis.

Cependant, un jour il retourna et entendit les femmes géantes, et quand il atteignit le lac, il les vit là, chassant le castor sous la glace. Quand il arriva, elles le reconnurent et crièrent: "He! viens, viens, Tcaka'bis!" Aussi il se rendit à elles et elles lui dirent: "Il y a un castor là et tu dois le retirer". Tcaka'bis était petit, et elles pensaient que le castor l'entraînerait dans le trou de glace. Mais il attrapa le castor par la queue et le tira jusqu'à lui sans difficulté. Alors elles lui demandèrent de rester avec elles, mais il se retira après avoir volé la queue du gros castor - elle était de six pieds de long. Il retourna chez sa grand-mère. Quand il arriva à la maison, il montra la queue à sa grand-mère et elle lui demanda: "Tu l'as volée?" "non, non", répondit-il. Alors avec cette queue ils firent la porte de leur cabane.

Bientôt la femme géante vint où vivait Tcaka'bis, et elle cria: "Tcaka'bis, vous êtes un homme mort!" Elle venait dans le but de manger Tcaka'bis et sa grand-mère. Alors la grand-mère dit: "Je t'avais dit de ne pas aller là. Maintenant, on dit que tu es un homme mort". Mais Tcaka'bis dit: "Ne vous effrayez pas grand-mère. Je vais prendre soin de vous". Alors il prit son fétiche magique et le lança dans la cabane, et la cabane entière devint

en pierres. Il ne resta qu'un petit trou sur le dessus pour que la fumée puisse s'échapper. La pierre était si épaisse qu'ils étaient incapables d'entendre les femmes géantes frappant sur le côté. Alors les femmes géantes s'en allèrent, et Tcaka'bis reposa dans la tente en sécurité. Mais il était un peu malade car il avait trop mangé de gras de castor⁸⁸.

Cette variante vient enrichir considérablement le mythe de base. La soeur est ici remplacée par la grand-mère - c'est, il nous semble, la puissance de vie (élément féminin) rendue à une plus grande maturité. Jusqu'à la fin, elle s'oppose à toute mort, même partielle.

Tsakapish, hanté par ce désir d'arriver à la totalité de l'être, à l'unification définitive, se rend à la chasse. Il réussit à s'emparer de la queue de castor. Dans la huitième séquence, la queue apparaît comme le lien entre deux mondes. Ici, ce serait le monde primordial et le monde définitivement restauré. De plus, le castor est encore considéré comme un pouvoir restaurateur. Grâce à cette puissance d'énergie, les demi-morts semblent des facteurs positifs qui conduisent vers une plénitude. C'est un lien dynamique qui progressivement conduit vers l'unification complète.

Cette unification ne peut se réaliser dans le monde d'en-bas. La présence des sorcières (des cannibales) et la maladie du héros semblent appuyer cette affirmation. Les

88 Frank G. Speck, op. cit., p. 54-55.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

173

cannibales nous sont déjà apparues comme des personnes qui plus que d'autres vivent ce mystère de mort. Mais le monde d'en-bas a ses limites, et à vouloir brusquer les étapes on détruit (le héros est malade).

Les Naskapis ont un mythe assez apparenté à celui des Ojibwas. Mais avant d'apporter cette variante, nous préférons présenter un tableau illustrant les influences des facteurs, espace et temps, sur ces différentes variantes déjà citées.

| Bande indienne | Année où le mythe a été recueilli | Nom du héros culturel | Caractéristiques du héros culturel | Dénouement de la séquence |
|------------------------------|-----------------------------------|-------------------------|------------------------------------|---------------------------|
| Ojibwa | 1915 | Me'jo | genre carcajou: voleur, méchant | échec |
| Timiskaming | 1915 | Tcaka'bis | un véritable héros | fin heureuse + maladie |
| Montagnais du Lac Saint-Jean | 1925 | Wiske'djak | bouffon, imprudent | échec |
| Montagnais de la Côte Nord | 1925 | Pas mention de ce mythe | | |
| Montagnais de la Côte Nord | 1969 | Tséka'bec | un véritable héros | fin heureuse + crainte |

Ce tableau semble significatif. Seul le héros sérieux réussit à faire l'unité ici-bas. Mais l'unité définitive ne sera possible que dans le monde d'en-haut: malgré le succès du héros, notons la présence de maladie ou de crainte. Ce n'est que progressivement que le pouvoir libérateur et énergétique qu'est le castor doit conduire au point critique de la convergence finale.

Voici maintenant la variante provenant des Naskapis. Là, le héros culturel au lieu de triompher par sa force personnelle le fait grâce à la solidarité de ses frères. Ce mythe a été recueilli par Speck en 1915:

dd. Variante chez les Naskapis et commentaires.-

Mythe_{31n} The Giant Carried off by the Eagle

Il y avait une fois un Castor géant qui avait sa maison sur le sommet d'un gros rocher au bord d'un lac. Ce Castor avait environ cent pieds de long, et sa cabane était très large. Près de lui vivait un géant qui avait l'habitude de chasser le Castor, mais qui vivait dans la peur d'un aigle monstre qui le surveillait continuellement pour l'emporter. Cet aigle était si large qu'il pouvait prendre le géant aussi facilement qu'ordinairement un aigle apporte un rat, quoique le géant fut plus grand que le plus gros arbre et proportionnellement plus large.

A la fin, sa famille était si affamée que le géant décida d'aller à la chasse: il prit son ciseau à glace et alla couper la glace près du Castor géant. Il éloigna le Castor de son nid, puis le cerna et le tua. Alors il l'installa sur son dos et partit pour la maison. Sur le chemin l'Aigle le vit venir; s'abattant sur lui, il saisit le chasseur et le castor aussi facilement qu'il

aurait pris deux lapins. Bien haut il vola avec eux sur une montagne rocheuse où il avait son nid, des mille pieds au-dessus de la vallée. Son nid était très gros et il y avait de jeunes aigles dedans. Quand il arriva il commença par dépecer le Castor pour se nourrir lui-même et ses petits. Il garda le géant en sécurité dans le nid jusqu'à ce que le Castor soit tout mangé.

Quelques jours plus tard il ne restait plus rien du Castor, et l'Aigle était prêt à tuer le géant. Il se leva haut dans l'air, puis s'abattit pour frapper le géant avec ses ailes et ses pattes. Alors le géant prit son ciseau et tint la lame en haut - ainsi quand l'aigle s'abattrait, il se frapperait contre la lame. De fait, chaque fois que l'aigle s'abattait, il se frappait sur le ciseau, et se coupa la poitrine. Après plusieurs essais l'Aigle tomba mort dans le nid. [...]

Pendant ce temps, quand la famille du géant vit qu'il ne revenait pas, ils partirent sur ses traces. Ils le suivirent jusqu'à l'endroit où il avait tué le Castor et allèrent plus loin. Ils vinrent bientôt à l'endroit où ses traces disparaissaient soudainement. Alors ils retournèrent à leur camp. Les vieillards dirent: "Notre fils a été apporté par quelque créature. Nous devons l'aider par nos pensées". Aussi ils attendirent et "désirèrent" qu'il revienne sauf. A la fin, le géant arriva et raconta ses aventures; mais le vieillard lui dit: "Ce n'est pas ta finesse ni ta force qui t'ont sauvé, mais la force de nos pensées"⁸⁹.

Commentaires.- Tous les éléments de ce mythe semblent s'allier parfaitement au tableau d'ensemble fourni par les autres variantes. Il s'agit encore d'un castor géant, d'une puissance formidable. Ce castor habite le sommet d'un rocher, donc un monde différent du nôtre. Il

⁸⁹ Frank G. Speck, Some myths from Little Whale River, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 28, no 107, janvier-mars 1915, p. 74-75

demeure sur le bord d'un lac, en pleine vie (eau). Près de ce castor vivait un géant. C'est un être du temps primordial. D'ailleurs le mythe insiste: "le géant était plus grand que le plus gros arbre et proportionnellement plus large".

Le géant vit dans la peur d'un aigle. On sent qu'il ne peut refaire l'unité immédiatement: certaines puissances cosmiques lui échappent. Par la mort de l'aigle c'est le monde entier qui semble entrer symboliquement dans la nuit cosmique pour être régénéré ensuite. Et cette séquence sert ainsi le préambule à la suivante.

c. Tableaux synthétiques. - Essayons de regrouper les différents éléments de cette séquence, ils n'en seront que plus significatifs.

aa. Tableau d'ensemble VI

Il s'agit d'arriver à reconstituer l'unité primordiale. Grâce à un pouvoir restaurateur (le castor), il est possible d'arriver à cette unification. Cependant ce n'est que progressivement que se réconcilieront des forces apparemment antagonistes: la mort et la vie.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

177

| Mythe | <u>Départ</u> | <u>Médiation</u> | <u>Résultat</u> | |
|-------|---------------|------------------|-----------------|---------------------------------------|
| 27mm | eau glacée | chasse | + castor tué | - crainte |
| 28ms | lac | chasse | feu | perte du castor |
| 29at | eau profonde | chasse | | castor perdu |
| 30o | eau glacée | chasse | castors tués | maladie |
| 3ln | lac glacé | chasse | castor tué | le héros emporté par l'aigle |

Ce tableau semble très révélateur. Mircea Eliade⁹⁰ nous apprend que chez les Asiatiques "primitifs" des épreuves initiatiques propres au chamanisme comporte la capacité de résister aussi bien au froid extrême qu'à la température de la braise. Et cette "maîtrise du feu" donne accès à un certain état extatique ou à un état non conditionné de parfaite liberté spirituelle.

Les Montagnais sont d'origine asiatique; nous pensons que ce détail peut apporter lumière. D'ailleurs lors du Mokouchan, chez les Montagnais, le chamane devait passer au-dessus du feu. Nous reviendrons sur ce détail. Dans cette sixième séquence on essaie de faire le lien entre le monde primordial (l'eau glacée, l'eau profonde) et le monde d'en-haut (feu, soleil, eau bouillante). Pour

⁹⁰ Mircea Eliade, Mythes, rêves et mystères, Les Essais, Paris, Gallimard, 1957, p. 134 et ss.

y réussir on s'efforce de s'emparer du castor (sa queue servira de lien entre les deux mondes dans la huitième séquence), de manger, c'est-à-dire d'assimiler, d'absorber la vie, de vaincre les puissances cosmiques (l'aigle). Les résultats ont pourtant un certain accent négatif (crainte, perte du castor, maladie). Avant d'arriver à l'unité totale le héros devra s'élever à un degré supérieur: celui de l'extase en passant par l'épreuve du feu, de l'eau bouillante; c'est le thème de la septième séquence.

Apparemment, l'ours (maître de la vie) semble prendre un certain recul. Pourtant le mythe de l'origine de la suerie (M_{28ms}), placé à la suite du présent épisode, nous paraît particulièrement significatif. La suerie, qui guérit apparemment tous les maux, est liée au culte de l'ours. Le véritable "guérisseur", le vrai restaurateur, ne serait pas le castor, mais l'ours.

bb. L'ours pour un Montagnais: Tableau schématique VI.-

- C'est le véritable restaurateur.

En effet, il nous est apparu que la puissance restauratrice qui agit au sein de l'univers (le castor) n'est qu'une partie intégrante du maître de la vie ici-bas (l'ours), c'est dans l'univers de celui-ci, que doivent nous introduire les séquences à venir.

G. Septième séquence

Tsakapish purifié par le feu accède à l'univers des esprits.

Tsakapish a essayé de rétablir l'unité fondamentale. Son succès ne fut que relatif. Il lui manquait un dernier pas à faire: se hausser jusqu'au monde des esprits. Cette expérience mystique se fera par la médiation du feu (eau bouillante) et par l'aide de la graisse d'ours. Ces esprits, semble-t-il, habitent l'univers du Maître de la vie. Les rites viendront corroborer cette affirmation puisqu'au festin de l'ours, le président du festin devait autrefois marcher pieds nus sur le feu servant à cuire l'animal. Notons que le mythe de base nous vient de Mingan où la graisse d'ours est employée à de nombreuses fins médicinales et propitiatoires.

a. Mythe de base Tsakapish se balance (Mythe_{32mm})

Un jour, le petit bonhomme alla de nouveau à la chasse et il entendit encore des voix. Il ne savait pas ce que c'était. Il retourna chez lui et il raconta à sa soeur ce qu'il avait entendu. Sa soeur savait ce que c'était. Il dit à sa soeur qu'il avait entendu des voix et il ajouta qu'il lui semblait que c'étaient des personnes qui se balançaient. Sa soeur lui expliqua que c'était des bêtes qui balançaient tous ceux qui étaient arrivés. Il y avait là un chaudron d'eau bouillante; les bêtes coupaient la corde et tous ceux qui se balançaient tombaient dans le chaudron. Et les bêtes mangeaient toute la graisse qui sortait de la personne. Quand la soeur eut fini l'histoire

le petit bonhomme promet qu'il ne retournerait pas voir les bêtes. Le lendemain, il ne le dit pas à sa soeur, mais il ne put s'empêcher d'aller voir ce qui se passait là-bas et ce qu'on pouvait lui faire. Quand il arriva à l'endroit en question, les bêtes le firent balancer. Il était avec son beau-frère. Il avait apporté avec lui une poche de graisse d'ours qu'il avait tués auparavant. Cette graisse était dans la vessie de l'ours. Il avait bien caché tout ça sous ses vêtements. Rendu sur le terrain, il dit à son beau-frère de ne pas le suivre, car il allait se faire balancer. Le beau-frère se retira et se cacha dans les broussailles.

Quand les bêtes virent que le petit bonhomme se balançait et ne pouvait plus s'arrêter, elles coupèrent la corde. Le petit bonhomme tomba dans le chaudron où il y avait de l'eau bouillante. Rendu dans l'eau bouillante, le petit bonhomme déchira la poche de graisse d'ours. Toute la graisse sortit et les bêtes furent surprises de voir qu'il y en avait autant dans son corps. On le croyait mort, mais il vivait toujours. Quand les bêtes s'approchèrent, le petit gars renversa le chaudron et les brûla⁹¹ toutes. Il resta alors seul avec son beau-frère⁹¹.

Commentaires.- Reprenons certaines expressions qui nous paraissent particulièrement importantes pour essayer d'en découvrir tout le symbolisme.

Tsakapish va à la "chasse". Se balancer n'est donc pas un jeu, mais une chasse, une conquête, une médiation. Nous pouvons d'ailleurs associer les mots "chasse" et "jeu" à l'idée de "ruse" en vue d'une conquête. Ces médiations permettront d'atteindre un "degré d'être" supérieur.

91 Charles Dominique, op. cit.

Le héros entend des bêtes (M_{32mm}) et ces bêtes coupent la corde. La corde semble l'instrument du jeu, de la chasse. Ne serait-elle pas aussi l'emblème de la queue qui permettra d'atteindre le soleil (huitième séquence)? Ici les bêtes coupent la corde; dans le mythe (M_{31n}) l'aigle devait tuer le castor. Si nous nous rappelons que la queue de castor doit servir de lien entre les deux mondes (huitième séquence), la bête et l'aigle nous apparaissent comme des puissances qui empêchent l'unification.

Dans le drame cosmique le Montagnais ne considère comme vrai que ce qui remonte aux événements qui trouvent leur modèle exemplaire dans le monde mythique. Tout le reste doit être brûlé avant d'entrer dans le monde des esprits: le héros doit se rappeler ce qui s'est passé dans le temps primordial (eau) et "brûler" tout le reste (eau bouillante). Au moment où se fait l'unité définitive, le rôle des bêtes semble être de rappeler le premier assassinat (celui du père et de la mère de Tsakapish) qui déboucha sur une première vie tendue vers une plénitude. En projetant ainsi le héros au "commencement des temps" on semble vouloir poser un premier geste d'unification. Il reste à rejoindre le monde d'en haut. Auparavant il faudra pénétrer dans un nouvel univers que nous appellerons l'univers extatique ou religieux. Il est particulièrement significatif que le passage se fasse grâce à la graisse d'ours

(Maître de la vie et de la mort).

Différentes variantes viendront enrichir ces données.

b. Variantes.- Examinons d'abord quelques variantes de cette séquence en essayant de les situer dans les différentes aires culturelles.

aa. Variante Montagnaise et Commentaires.- Dans cette variante Tséka'bec semble se sauver par ses propres forces plutôt que par la puissance de la graisse d'ours.

Tséka'bec, the Swing, and the Two Beautiful
Cannibal Girls (M_{33ms})

Deux jolies filles vivaient sur une montagne. Elles étaient des cannibales qui avaient l'habitude de manger la chair humaine; surtout elles préféraient la chair des jeunes gens. Elles avaient une balançoire qui s'élançait au-dessus d'un creux profond à un certain endroit. Quand la victime était invitée à balancer, les filles la laissaient tourbillonner si haut qu'elle tombait dans le trou et mourait. Le fond du trou était profond et tout couvert avec des os de jeunes hommes qui avaient été tués par les filles. Elles disaient à la victime: "Viens! Réjouissons-nous en balançant. C'est plaisant de balancer si haut. Nous nous balancerons les premières, et ensuite ce sera votre tour. Venez et essayons."

Tséka'bec connaissait ces filles. Comme il désirait libérer ce monde des cannibales, il alla un jour les rencontrer sur leur montagne. Elles dirent à Tséka'bec: "Venez! Venez! Balançons-nous. C'est plaisant. Vous essayerez le premier et nous vous balancerons. Ensuite vous pourrez nous balancer. C'est si plaisant."

Alors il monta sur la balançoire et elles commencèrent à l'envoyer bien haut. Quand finalement il fut assez haut et était prêt à tomber dans

le trou, il sauta et atterrit sur la montagne. Alors il dit: "En effet, c'est plaisant. Maintenant laissez-moi vous balancer."

Elles ne pouvaient refuser, mais elles proposèrent de balancer une à la fois. "Ce sera trop pesant si nous sommes deux sur la même balançoire, dirent les filles, aussi, tu es mieux d'en essayer une à la fois."

"Pas précisément, répondit Tséka'bec. Je puis vous balancer toutes les deux. Ce sera plaisant de cette manière".

Elles montèrent dans la balançoire et il commença. Il les balança immédiatement en tourbillon, de sorte qu'elles tombèrent dans le trou⁹² et furent tuées. Elles ne mangèrent plus de gens.

Commentaires.- Dans cette variante le héros semble se sauver par ses propres forces alors que dans le mythe de base il l'était grâce à la puissance de la graisse d'ours. Ce mythe est pourtant proprement montagnais. Nous pensons pouvoir résoudre ainsi le problème: à Mingan nous aurions une synthèse de deux mythes recueillis par Speck au Lac Saint-Jean - celui que nous venons de citer, et un autre intitulé: Tséka'bec Marries the Daughters of Mictabeo. Nous présenterons ce dernier en appendice. Nous n'ajouterons que quelques mots à ce commentaire.

Ce mythe dans son essence demeure fidèle au mythe de base. La balançoire nous apparaît encore comme une ruse, une chasse. Le héros au lieu de retourner dans l'eau doit, ici, descendre dans un trou, au sein de la terre. Le

92 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 15.

symbolisme semble le même. On retourne au temps primordial. Toutefois la purification dans cette variante, au lieu de se faire par le feu, semble se réaliser au contact d'os cassés. C'est tout ce qui est périssable, tout ce qui n'a pas son modèle dans le temps primordial qui doit être détruit. La demi-vie doit être remplacée par la vie pleine, les os cassés (les demi-morts) doivent précisément conduire à l'unité définitive.

Dans le mythe recueilli chez les algonkiens de Témiscamingue, l'idée de la balançoire est absente, mais le petit (héros culturel) est sauvé par la graisse:

bb. Variante chez les Ojibwas de Timagami.-

Mythe₃₄₀ Beaver Gives a Feast

Après quelque temps, Tcaka'bis retourna vers les femmes géantes, et il les trouva broyant les os d'originaux et les faisant bouillir pour faire de la soupe. Comme il arrivait, une des femmes le saisit et le jeta dans le chaudron. Là, il resta longtemps, bouillant et tourbillonnant dans le chaudron, mais toujours en vie. Lorsque les femmes géantes eurent besoin de graisse, elles sortirent Tcaka'bis avec une cuillère de bois et le lancèrent dehors. Alors, Tcaka'bis retourna vers sa grand-mère. Il était très maigre parce qu'il avait bouilli si longtemps, il n'avait plus que la peau et les os. C'était la fin. Il était un petit homme⁹³.

93 Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 55.

Commentaires.- Le mythe éclaire avantageusement les deux précédents. Nous retrouvons et les os et l'eau bouillante. Il s'agit bien d'un éclatement, d'une brisure en vue d'une purification (eau bouillante). La vie d'en-bas est complètement disparue: le héros n'a plus de graisse (vie). Ce dépassement est provoqué encore par des cannibales qui semblent vouloir répéter le geste exemplaire du meurtre primordial. La mort débouche sur une nouvelle vie; la perte de la graisse symbolise, il nous semble, que l'ancienne est disparue, et l'eau bouillante nous introduit dans l'univers des esprits où l'entrée exige une purification par le feu, avons-nous dit plus haut.

Le passage peut se faire grâce à la graisse d'ours. Nous verrons au chapitre des rites que lors du festin annuel de l'ours le Montagnais doit manger de la graisse de cet animal à s'en rendre malade. L'unification ne semble possible que par une participation très grande à la substance même du maître de la vie, à sa graisse.

Un autre détail semble révélateur: à la suite d'une purification par le feu, le héros culturel devient petit. Nous avons vu dans la première séquence que chaque bande montagnaise a sa propre traduction du mot Tsakapish. Ce sera: le petit homme, celui qui tire une corde, l'homme de la lune, ou l'homme fini. Et nous avons pu apprendre des Montagnais que l'homme fini c'est l'homme adulte, et le

petit homme est celui qui jouit d'une éternelle jeunesse. L'homme dans la lune nous apparaîtra comme celui qui jouit de la vie pleine dans le monde d'en-haut; et la corde symbolise le lien entre deux mondes. Nous arrivons donc à la conclusion que dans le monde d'en-haut l'homme adulte jouit d'une éternelle jeunesse, d'une vie toujours renouvelée. Nous venons de franchir la dernière étape avant l'unification définitive. Essayons de synthétiser.

c. Tableaux synthétiques. - Le passage de l'eau glacée (sixième séquence) à l'eau bouillante (feu) permet donc l'entrée dans l'univers extatique.

Examinons bien ces élans vers la vie pleine.

aa. Tableau d'ensemble VII

| <u>Mythes</u> | <u>Epreuve</u> | <u>Médiation</u> | <u>Résultat</u> | |
|-------------------|------------------------|-------------------------------|---------------------|---------------------|
| M _{32mm} | eau bouillante | chasse (graisse d'ours) | - bêtes tuées | + Vie sauvée |
| M _{33mm} | trou + os | chasse (ruse) | bêtes tuées | vie sauvée |
| M _{34o} | os + eau bouillante | chasse (graisse) | perte de graisse | vie re- nouvelée |

On semble vouloir détruire les cadres "profanes" de la sensibilité (os brisés, eau glacée suivie d'eau bouillante) pour créer un milieu sensoriel ouvert au

"surnaturel". On obtient ainsi une "sensibilité mystique" qui équivaut à un dépassement de la condition humaine. On symbolise de façon brutale l'agonie de la mort qui précède la résurrection dans le monde des esprits. Ce n'était pourtant qu'un maillon de plus à la chaîne ininterrompue de morts et de résurrections que le héros culturel a dû assumer. C'est en participant à la vie (graisse) même de l'ours (le maître de la vie) que le héros a pu effectuer ce dépassement.

bb. Tableau schématique VII

| | M _{32mm} | M _{33ms} | M _{34o} |
|-----------------------------------|-------------------|-------------------|------------------|
| La graisse est source de vie | X | | X |
| Briser l'os c'est purifier la vie | | X | |

Ce symbolisme de l'os et de la graisse vaut en général pour tous les animaux du monde mythique montagnais. Il atteint son ultime signification lorsqu'il s'agit des os du maître de la vie: l'ours. On est vraiment alors en présence de "l'immortalité".

H. Huitième séquence

Tsakapish entre dans la vie pleine en reconstituant l'unité primordiale

Cette séquence a été la mieux conservée. Speck la retrouve à peu près identique chez les Montagnais du Lac

Saint-Jean, chez les Algonquins de Témiscamingue, chez les Naskapis du lac Mistassini, et même chez les Cris. Chez les Montagnais de la Côte Nord il existe au moins trois variantes.

C'est le dernier acte de ce long drame. La vie doit s'immortaliser, la puissance créatrice s'épanouir totalement. C'est l'apothéose: une vie nouvelle va commencer, mais il faudra auparavant passer par la mort, l'obscurité (le soleil et la lune seront pris au piège). Une fois de plus nous constatons le lien indissoluble entre la génération (vie nouvelle) et la mort. Laissons d'abord parler les mythes.

a. Mythe de base et commentaire sur ce mythe.-

Mythe_{35mm} Tsakapish dans la lune

Un jour, le petit bonhomme rêva qu'il était allé à la chasse et qu'une de ses flèches était restée dans un arbre. Il avait rêvé aussi qu'il était monté pour chercher sa flèche. Chaque fois qu'il soufflait, l'arbre se rallongeait. Il s'était rendu ainsi dans la lune. Il était bien tenté d'essayer ça sans le dire à sa soeur.

Un jour, il partit pour la chasse, sans rien dire à sa soeur. Il tirait sur tous les arbres. Un jour sa flèche resta prise dans un arbre. Il voulut aller la chercher et il se souvint de son rêve. Il soufflait sur l'arbre et, chaque fois, l'arbre grandissait. Rendu au bout, il souffla encore et il s'aperçut qu'il était rendu dans la lune. Dans l'ancienne croyance les gens pensaient que le soleil tournait autour de la terre et qu'il pouvait y avoir une autre terre plus haute. Le petit bonhomme s'est rendu où passait le soleil et

la lune et il a tendu des collets. Il a pris le soleil dans son collet, et la noirceur s'est répandue partout. Quand le petit bonhomme s'aperçut qu'il faisait noir, il alla voir ce qui s'était passé. Et il constata qu'il avait bien pris le soleil dans son collet. Il avait beaucoup d'os d'animaux qu'il avait tués. Je sais qu'il avait des os de souris, de crapauds, de grenouilles, et beaucoup d'autres. Il soufflait sur un os et ça devenait vivant, puis il envoyait cet os pour couper le collet du soleil. Mais chaque fois les os s'émiettaient, et le petit bonhomme n'était pas plus avancé. A la fin, il ne lui restait plus que les os d'une souris. Il souffla encore, ça devint vivant et il lança avec un dernier espoir. Le petit bonhomme tout heureux vit que le soleil continuait son chemin: la souris avait coupé le collet.

Alors le petit bonhomme retourna sur la terre. Il voulait aller chercher sa soeur et son beau-frère. Toujours en soufflant sur l'arbre, il alla conduire sa soeur et son beau-frère dans le soleil. Lui, il resta avec sa femelle dans la lune. On le voit parfois dans la lune. Vous autres les Blancs vous dites que c'est le bonhomme qui scie du bois, mais c'est ça⁹⁴.

Commentaires.— Cette séquence semble à la fois le complément et la synthèse de toutes les autres. Il vaut la peine, il nous semble, de nous attarder sur chacun de ses éléments.

Nous avons d'abord été mis en présence d'un monde brisé, voué à des morts successives mais aboutissant cependant à une vie complètement unifiée. Cette montée vers l'univers de la "vie pleine" a été lente et progressive. Chaque nouveau degré d'être, de vie, fut acquis par une chasse (une mise à mort), qui a pris parfois la forme d'un

94 Charles Dominique, op. cit.

jeu. Cependant, nous avons montré l'isomorphisme des deux expressions jeu = ruse = chasse. La conquête définitive s'exécute encore par l'intermédiaire de la chasse.

Cette chasse se fait en vue de rétablir l'unité du temps primordial, de relier le monde d'en-bas à celui d'en-haut. Les liens symboliques entre ces deux univers ont été jusqu'à présent: l'arbre ou la montagne puis le rêve. Dans cette dernière séquence, tous ces symboles sont repris et trouvent leur plénitude de signification.

L'arbre cosmique redevient le moyen concret d'accès à l'univers de la "vie pleine" (V) où se trouve le Maître de cette vie. Hultkrantz⁹⁵ associe ce symbole à celui de l'arbre des "âmes" des peuples de la Sibérie orientale et des Battaks de Sumatra. Il y aurait des relations intéressantes à établir avec de nombreuses mythologies qui rapportent que le soleil serait le fruit de l'arbre du monde. Il aurait quitté son arbre au début d'un cycle pour venir s'y reposer à la fin⁹⁶.

L'arbre est apparu en chacune des séquences voulant rappeler, semble-t-il, la nécessité de rétablir le lien entre les deux univers. Dans la huitième séquence, on le dit bien clairement, grâce au souffle (vie) l'arbre rejoint

95 Åke Hultkrantz, op. cit., p. 30.

96 René Guenon, Symboles fondamentaux de la science sacrée, Mayenne, Gallimard, 1962, p. 236.

le soleil. Ce lien était déjà très fort: on le rend encore plus expressif en ajoutant l'idée de rêve (huitième séquence). Nous nous souvenons que "l'âme de rêve" est chargée d'établir le lien entre les deux mondes.

Les armes de combat sont ici des flèches et des collets. Les flèches, avons-nous dit, sont faites de bois (arbre, vie) ou d'os, élément qui contient la moëlle, essence même de la vie. Le collet est, pour sa part, identifiée au cheveu (Mythe_{39n}) autre puissance de vie. Ceci semble bien indiquer que c'est par la vie terrestre (v) que s'obtient la plénitude de vie (V). En effet, les instruments de chasse sont toujours des puissances de vie, nous le vérifierons bientôt dans un tableau-synthèse.

Remarquons que c'est la souris qui a libéré le soleil. C'est le "petit". Et nous avons vu que "petit" signifie pour le Montagnais "éternellement jeune", "adulte", ou encore "celui qui traîne sa corde" (assume ses responsabilités). Nous reviendrons sur ce symbolisme de la souris.

Le dernier niveau de l'existence vient d'être franchi - c'est le moment de la réconciliation parfaite. Le frère (créateur) et la soeur (fécondité) s'unissent définitivement pour produire des oeuvres de vie (le double mariage est symbolique en ce sens).

L'apparente séparation ne fait que mieux souligner la totalité de la réconciliation. En 1915, Speck⁹⁷ a recueilli deux variantes de ce mythe chez les Montagnais des Escoumins sur la Côte Nord. Dans la première variante, Tsakapish capture le soleil et est lui-même métamorphosé en soleil. Dans la deuxième, après avoir pris la lune au piège, il devient le bonhomme dans la lune. Ceci nous laisse déjà entendre que la lune, la soeur, la fécondité, le soleil - le pouvoir créateur, et le héros, sont tous éléments d'une même réalité. Nous analyserons bientôt ces variantes plus en détail.

Tsakapish habitera la lune et sa soeur le soleil. Mais les Montagnais nomment la lune "soleil de nuit". Cette application, qui n'est d'ailleurs pas exclusive aux Montagnais⁹⁸, semble vouloir souligner l'androgénéité de la source première de vie. Cette source, à la fois Lièvre (vie) et Terre (expansion de vie), engendre Tsakapish et sa soeur qu'on nomme également Lune (puissance de vie) et Soleil (puissance créatrice de vie). C'est un filet très complexe: le pouvoir créateur et la fécondité (puissance de vie) sont intimement liés.

97 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 5.

98 Claude Levi-Strauss, Le cru et le cuit, Mythologiques, Paris, Plon, 1964, p. 299.

MYTHES ET RITES CENTRES SUR L'OURS

193

Essayons de schématiser ces données à la lumière des mythes mentionnés.

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| SOLEIL (puissance créatrice) | LUNE (fécondité) |
| LA SOEUR (fécondité) | TSAKAPISH (puissance créatrice) |
| BEAU-FRERE (puissance créatrice) | FEMELLES (fécondité) |

Ainsi le pouvoir créateur devient source de fécondité, et la puissance fécondante devient pouvoir créateur. Chaque séquence par la médiation d'une mort temporaire nous fait passer à un degré supérieur de vie. A la septième séquence nous étions dans le monde des esprits, et nous sommes justifiée, croyons-nous, de dire que le nouveau palier que nous venons de franchir nous introduit dans la source première de vie. S'agit-il vraiment d'insister sur l'androgénéité? Nous serions portée plutôt à conclure qu'il s'agit de l'être total. C'est tout ce qui est vie qui semble unifié: frère, soeur, soleil, lune, arbre, esprits, dieux - ou mieux, cosmos, dieux, humanité. Tout cela c'est la vie en plénitude. Remarquons que le frère et la soeur sont mariés au moment où ils entrent dans les planètes, c'est le symbole de la vie pleine et continuée.

Les variantes de ce mythe sont très nombreuses.

b. Variantes.- Examinons d'abord la version de Speck recueillie chez les Montagnais de la Côte Nord en 1915. A cette époque, cette séquence faisait l'objet de

deux mythes: l'un raconte comment Tséka'bec devint le bon-homme dans la lune, et l'autre présente l'enfant capturant le soleil et étant transformé lui-même en soleil. Le premier s'intitule: Tséka'bec Snares the Moon and Gets into It, Becoming the Man in the Moon⁹⁹.

aa. Chez les Montagnais de la Côte Nord en 1915: Tséku'bec Snares the Moon and Gets into It, Becoming the Man in the Moon.

(Mythe_{36ms})

Tséqa'bec vivait avec sa soeur. Il avait une bonne route de chasse. Un jour il s'apprêtait à quitter le camp en quête de proies. "Où allez-vous?" lui demanda sa soeur. "Je vais seulement attraper quelques lièvres", répondit-il. Et il partit. Il alla à l'endroit où se lève la lune (au bord du monde) et là il plaça ses pièges. Quand la lune se leva elle fut prise au piège. Quand Tséqa'bec arriva et vit ce qui était arrivé, il fut content. Il aimait tant la lune qu'il entra à l'intérieur. Après il la libéra du piège; et maintenant c'est là qu'il regarde car il est devenu l'homme dans la lune¹⁰⁰.

Commentaires.- Ce mythe corrobore le mythe de base tout en l'enrichissant. Au moment où Tsakapish s'apprête à gravir le monde d'en-haut il est question d'une chasse. Il

99 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 5.

100 Idem, Ibid., p. 5.

s'agit d'une chasse, d'une dernière conquête, et c'est une chasse aux lièvres. Or, on se souvient que dans la première séquence le lièvre est apparu clairement comme la divinité suprême des Algonkiens. C'est dire que nous entrons réellement dans le domaine du divin.

Avant d'entrer dans la source première de vie (le lièvre) Tsakapish capture la lune. Il s'identifie à la lune. Son oeuvre de création semble achevée, il veut être uniquement vie même ici-bas. Il ne semble pas avoir d'opposition dans le fait qu'au mythe (M_{36(b)ms}) le héros s'identifie au soleil (pouvoir créateur). Tsakapish a voulu "créer" en acceptant la mort afin d'accroître la vie. C'est le moment d'entrer dans cette vie.

La capture du soleil, avons-nous dit, est aussi présentée dans un mythe recueilli par Speck¹⁰¹ sous le titre de Tséqa'bec Snares the Sun, and Becomes Transformed into It (Mythe_{36(b)ms}). Comme ce mythe est passablement long, nous le transcrivons en appendice. Pour le moment nous nous contenterons de quelques remarques.

Ce mythe mentionne que le père de Tséqa'bec était le maître des oiseaux et des animaux, qu'il avait pleine autorité sur eux. C'est son fils Tséqa'bec qui captura le soleil. Mais le "petit Tséqa'bec", fils de ce dernier, prit

101 Frank G. Speck, op. cit., p. 3-5.

son père au piège. Le grand Tséqa'bec tourna en soleil.

Nous nous instruisons toujours sur la structure de la divinité. Tséqa'bec (le petit), le héros culturel identifié au soleil, avait pour père Tséqa'bec le maître des oiseaux et des animaux. Mais Hultkrantz¹⁰² présente précisément le Grand Lièvre comme le Maître des animaux chez les Algonkiens. De plus il nous apprend que chez les Montagnais il existe des animaux qui ont des tâches bien spécifiques: le grand castor doit s'occuper de tous les castors, etc. Le lièvre n'apparaît qu'à la première et à la dernière séquence: au moment de la rupture primordiale, c'est-à-dire lors de l'acte cosmogonique par excellence, et ensuite lors du recouvrement de l'unité rompue (huitième séquence). Son domaine spécifique serait donc le monde d'en-haut, alors que l'ours aurait pour mission de veiller à la vie répandue dans le monde d'en-bas. En scrutant les rites montagnais, nous avons réellement l'impression que l'ours joue le rôle de Providence à court terme. Et tout ceci ne fait qu'appuyer les mythes étudiés.

Les Relations des Jésuites nous fournissent également de généreux détails.

bb. Variante chez les Montagnais de la Côte Nord en 1637.-

102 Åke Hultkrantz, op. cit., p. 28 et ss.

Mythe_{37ml} Tchakabech dans la lune

Pour abreger, ce Tchakabech voulant aller au Ciel, monte fur vn arbre, eftant quafi à la cime il fouffle contre cét arbre, lequel s'efleua & grandit au fouffle de ce petit Nain, plus il montoit, plus il fouffloit & plus l'arbre s'efleuoit & grandiffoit, en forte qu'il paruint iufques au Ciel: où il trouua le plus beau pays du monde; tout y eftoit rauiffant, la terre excellente, & les arbres tres-beaux: ayant bien tout confideré, il vint rapporter la nouvelle de tout cecy à fa foeur pour l'induire à monter au Ciel & y demeurer à jamais. Il defcend donc par cét arbre, dreffant dans fes branches des Cabanes d'efpaces en efpaces, où il logeroit fa foeur en remontant. Sa foeur au commencement faifoit la retieue, mais il luy representa fi fortement la beauté de ce pays-là, qu'elle prit resolution de formonter la difficulté du chemin. Elle mene avec foy vn sien petit nepueu, & monte fur cét arbre, Tchakabech allant apres à deffein de les retenir s'ils tomboient, à chaque gifte ils trouuoient toufiours leur Cabane faite, ce qui les foulageoit fort. En fin, ils arriuerent au Ciel, & afin que perfonne ne les fuiiuit, cét enfant rompit le bout de l'arbre iufques affez bas, en forte qu'on ne peut atteindre de là au Ciel. Après auoir tout admiré le pays, Tchakabech s'en va pour tendre des lacets, ou comme les autres les nomment des colets, eferant, peut-efre, de prendre quelque animal: la nuict fe leuant pour aller voir à fes lacets, il les vit tout en feu, & n'en ofa approcher: Il retourne à fa foeur, & luy dit, ma foeur, ie ne fçay qu'il y a dans mes lacets, ie ne voy qu'vn grand feu, duquel ie n'ay ofé approcher: Sa foeur fe doutant de ce que c'eftoit, luy dit, ah! mon frere, quel malheur, affeurément que vous aurez prins le Soleil au lacet: allez vifte le defgager, peut-efre que marchant la nuict, il s'eft jetté là dedans fans y penfer: Tchakabech bien eftonné, s'en retourne, & ayant bien confideré, trouue qu'en verité il auoit prins le Soleil au colet: il s'efforce de le deliurer, mais il n'en ofe approcher. Il rencontre par cas fortuit vne petite fouris, la prend, la fouffle & la faict deuenir fi grande qu'il s'en feruit pour d'etendre fes colets, & defgager le Soleil: lequel fe trouuant libre, continua fa courfe à l'ordinaire. Pendant qu'il fut arrefté dans ces lacets, le iour manqua ça bas en terre: de dire combien de temps, ny qu'eft

devenu cet enfant, c'est ce qu'ils ne fçaient pas & qu'ils ne fçauroient fçaouvoir. Je me fuis laiffé dire que les Mahometans croient que la Lune tomba jadis du Ciel & fe rompit. Mahomet voulant remedier à ce defordre la prit, la fit paffer par fa manche, & par ce ouement la refit & la renuoia en fa place. Ce conte de la Lune eft autant croiable que celui que ie viens de rapporter du Soleil. Pour conclufion, Beati oculi qui vident quoe nos videmus. Bien heureux ceux que la bonté de Dieu a appelé à l'efchole de la verité. Que rendront-ils à fa Majefté pour ce bien fait? Vne confiance en la Foy, & vne refolution ferme de viure conformément aux maximes qu'elle nous enfeigne, puis que ceux qui ne fuiuent pas les fentiers que ce flambeau leur defcouure, meritent de cheminer dans les tenebres¹⁰³.

Commentaires.- Il est vraiment intéressant de constater jusqu'à quel point le mythe de base recueilli en 1969 est conforme à ce texte de Lejeune datant de 1637. Cette variante nous montre à la fois la haute fidélité de la littérature orale et la profondeur de l'enracinement de ce thème mythique. Les divergences sont vraiment minimes. LeJeune mentionne l'arrivée au Ciel du héros culturel. Le mot "ciel" appartenait, croyons-nous, au vocabulaire du missionnaire et non à celui des Montagnais de l'époque. Dans les mythes de 1915 et de 1969 on parle simplement de lune et de soleil. LeJeune, tout pris par sa tâche évangélique, aurait converti ces planètes en ciel.

103 Paul LeJeune, The Jesuit Relations and Allied Documents Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France 1610-1791, vol.12, Relations de 1637, p. 32-34.

Les versions récentes affirment que le héros culturel est encore dans la lune, alors que LeJeune nous dit qu'il ne sait pas combien de temps Tchakabech est demeuré dans la lune et qu'il ne faut pas le savoir. Il ne faut pas le savoir parce que par les mythes on obtient la "rupture de la durée" et concouramment la "sortie du temps". C'est un détail que chaque Montagnais connaît et vit profondément.

Chez les Montagnais du Lac Saint-Jean cette séquence est très brève.

cc. Variante chez les Montagnais du Lac Saint-Jean et Commentaires.-

Mythe_{38ms} Tséka'bec Departs and Promises to Return Again

Quand Tséka'bec eut fini ses travaux dans le monde, il prit sa mère et sa femme et grimpa sur le sommet d'une haute montagne. Il y avait là un grand arbre. Ils montèrent. Tséka'bec monta avec eux prenant une flèche. Il plaça sa bouche en arrière de la flèche et souffla. La flèche avança en grande vitesse en laissant une queue avec laquelle il transporta sa famille, les conduisant au royaume où ils vivent maintenant.

Sa femme était la fille de Mictabe'o, homme puissant qui lui-même était un géant cannibal redouté¹⁰⁴.

Commentaires.- Tséka'bec grimpa sur le sommet d'une haute montagne. La montagne est souvent apparue dans les

¹⁰⁴ Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, p. 13.

mythes étudiés comme le lien entre le ciel et la terre; ici le symbolisme de ce lien est double. Nous nous souvenons que dans la deuxième séquence lorsque Tsakapish entreprit de faire l'unité entre les deux mondes, il voulut se procurer (chasser) des queues de castors. Le castor nous apparaissait alors comme une puissance capable de reconstituer l'harmonie du monde. Dans cette variante, sa queue serait le lien entre les deux mondes, l'univers d'en-bas étant définitivement restauré.

Tsakapish se rend dans le soleil avec les filles des cannibales. Nous avons vu précédemment (séquence quatrième) que les cannibales sont des êtres qui, plus que d'autres, vivent le mystère de mort. Elles ont pour rôle de rappeler ce qui s'est passé aux "origines" et d'inviter les hommes à assumer leurs responsabilités humaines. Il est donc intéressant de les voir apparaître au moment où Tsakapish, après avoir franchi héroïquement tous les degrés d'existence, s'appête à entrer dans la vie pleine. C'est la fin de la mort: tout s'unit pour la vie.

Tsakapish se rend avec sa mère et sa soeur dans le monde de la vie pleine. Il serait peut-être bon de reformuler le mythe montagnais à la lumière de cette donnée. Le mariage ciel (lièvre = soleil = père) - terre (mère) engendre une première rupture: c'est la naissance de Tsakapish (vie sur terre: génération - mort - régénération, ou

conservation et expansion de vie) et de sa soeur (fidélité à la source première de vie). Cette première rupture a amené également, nous l'avons vu, la fatalité de la mort, la nécessité de l'alimentation et de la sexualité comme moyen d'assurer la continuité de la vie. La condition humaine a été assumée par le héros.

Tsakapish s'apprête à entrer dans l'univers de la vie pleine. Il y amène sa mère (terre) et sa soeur (fidélité à la vie). La brisure des commencements a été réparée. Tout ce qui est vie se retrouve et s'unifie pour produire la vie pleine.

Dans un mythe recueilli dans la bande des Naskapis du Lac Mistassini le héros domine totalement les astres. C'est lui qui détermine leur course.

dd. Variante provenant de la bande Naskapi du Lac Mistassini.-

Mythe_{39n} Tseka'bec Snares the Moon

A cette époque, il n'y avait pas de nuit. Le soleil et la lune avaient leur sentier dans le ciel et l'un d'eux était au-dessus de l'horizon et tout le temps. Tséka'bec décida de changer ça. Sa soeur lui donna quelques cheveux de sa tête et lui dit: "Quand tu voudras obtenir quelque chose, obtiens-le par ça." Un jour Tséka'bec commença à chanter et à demander pour un autre cheveu. Sa soeur lui dit: "Tu es en train de préparer quelque chose." Il répondit: "Non". Alors elle lui donna un autre cheveu qui devint un piège. Il plaça le piège à l'un des bouts du chemin de la lune et l'attrappa. Il fit noir pendant quelque temps.

Alors Tsaka'bec se rendit auprès de sa soeur et il pleurait parce qu'il avait agit ainsi.

Il avait, quelque temps auparavant, pris tous les petits animaux et les avait mis dans un sac: souris, taupes, écureuils, musaraignes, insectes, et autres petites créatures. Il demanda à sa soeur de lui apporter son sac de petits animaux. Elle dit: "Que veux-tu faire?" "Oh! rien, mais apporte-le-moi". Il le prit et partit pour libérer la lune du piège. Il essaya les animaux les uns après les autres, mais ils mourraient tous, jusqu'à ce que la musaraigne réussisse, et la lune monta comme elle fait maintenant. Le soleil et la lune suivirent leur course comme ils font maintenant; le jour et la nuit sont réglés pour le bien de l'homme¹⁰⁵.

Commentaires.- "A cette époque, il n'y avait pas de nuit", rapporte le présent mythe. De son côté, le Mythe (M_{36(b)}ms) parle lui aussi d'un temps où le soleil était toujours très fort. Ce semble une allusion à l'époque "paradisique" alors qu'existait l'unité totale. Tsakapish a voulu changer cela. Les Esquimaux¹⁰⁶ font également allusion à une telle décision de l'Être Suprême. La crainte d'un surpeuplement de la terre aurait causé cette décision qui voua l'homme à la mort. C'était la rupture de l'unité "première".

A partir de ce moment l'homme dut chasser, lutter. Le cheveu (puissance de vie) devient dans le présent mythe instrument de chasse. C'est que la chasse doit se faire

105 Frank G. Speck, op. cit., p. 26.

106 Madame Antoine Jourdain, op. cit.

dans cette vie et par cette vie. Les rites montagnais corroborent ces données. Les mères montagnaises s'inquiètent de l'absence de cheveux à la naissance de l'enfant. Si le nouveau-né est coiffé, il sera fort, et habile à surmonter les difficultés, etc. Nous reviendrons sur ces détails au chapitre des rites.

Ce mythe tout en demeurant, dans son essence, fidèle au texte de base nous révèle donc un autre point intéressant: c'est un mythe d'origine; on y trouve l'origine du jour et de la nuit. D'après un dicton montagnais "toute chose a son histoire". D'ailleurs cette bande indienne connaît aussi l'origine de l'Etoile du Nord et de la constellation de la Grande Ourse. Pour ne pas alourdir le texte, nous renvoyons à l'appendice 4 le texte de ce mythe.

La mythologie des Algonquins du Témiscamingue conserve, elle aussi, le souvenir de la capture du soleil. Ce mythe se rapproche beaucoup du texte de base, mais cette fois c'est le castor qui remet le soleil en liberté. Cette version se termine elle aussi par un mythe d'origine.

ee. Variante chez les Algonquins de Témiscamingue.-

Mythe_{40at} Snaring the Sun

Il y avait une fois un petit garçon qui avait l'habitude de tendre des pièges pour vivre. Un jour, il vit une trace où la neige fondait, et après quelques instants, il décida de tendre ses pièges pour attraper l'animal qui avait fait ces

traces. Ainsi il tendit ses pièges et partit. Cette piste était la piste du soleil, et quand le soleil se leva le jour suivant il fut pris au piège. C'était l'obscurité absolue. Les gens commençaient à être intrigués. "Où avez-vous tendu vos pièges," demandèrent-ils. Le petit gars le leur dit et les gens allèrent regarder. Là ils virent le soleil capturé, mais personne ne pouvait aller assez proche pour le libérer; de nombreux animaux essayèrent, mais ils furent tous brûlés. Le castor-souris réussit à couper le piège avec ses dents et à libérer le soleil. Mais ses dents brûlèrent par la chaleur et devinrent brunes comme elles le sont aujourd'hui; mais le soleil est ici et nous avons le jour¹⁰⁷.

Commentaires.- Dans cette séquence, nous voyons que pour réparer le meurtre du héros culturel, il a fallu quelqu'un de petit (c'est le symbole de la vie, de l'éternelle jeunesse): une souris (Mythe_{35mm} et M_{37ml}), un castor-souris (Mythe_{40a}), une musaraigne, animal carnassier de la grosseur d'une souris (Mythe_{39m}), et enfin Tséka'bec, le petit homme (Mythe_{36ms}). Mais le petit c'est aussi le fils du grand Tséqa'bec (Mythe_{36(b)ms}) qui en libérant le soleil a rétabli l'ordre primordial et rejoint son père. Tout ceci nous paraît extrêmement important. Le grand Tséqa'bec c'est le Maître des animaux ou Grand Lièvre, et c'est le soleil (M_{36ms}).

L'unification définitive se réalise donc par une puissance issue de la source première de vie. Au moment de

107 Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Algonquins and Timagami Ojibwa, p. 69.

cette ultime restauration, notons la présence du castor. Dans la mythologie indienne nous retrouvons continuellement le castor parmi les divinités premières se dévouant pour le bien de l'homme. Le Castor c'est celui qui restaure, qui répare ou qui libère. Dans les rites cet animal sera servi lors du festin donné à la naissance d'un enfant.

Le mythe de la capture du soleil est largement élaboré chez les Cris. Nous ne retiendrons que la partie où le castor entre en jeu pour réparer l'erreur du héros Weskaychak.

ff. Variante chez les Cris et commentaire sur cette variante.-

Mythe_{41c} Wesakaychak Snares the Sun

Le castor, quoique utile, auparavant passait pour un animal insignifiant. On ne lui portait nulle estime dans le monde animal. Il avait seulement quelques dents, et sa fourrure était clairsemée et à poils raides comme celle du porc. Il était cependant une de ces créatures qui sont toujours en avant, et son plus grand désir était de dépasser les autres dans la vie. Il offrit audacieusement de délivrer le soleil. Il y eut un éclat de rire et un regard de doute dans la figure de Wesakaychak, mais comme il avait demandé quelqu'un de volontaire, il fut obligé d'accepter l'offre du Castor.

Le castor partit en trotinant gauchement et tous les animaux le surveillaient avec anxiété. Quelques-uns disaient que ce fou n'irait jamais près du soleil, et les autres ajoutaient que ce sont souvent les fous qui surpassent les autres en faisant des choses qu'aucune créature saine ne pourrait faire. Soudainement ils virent la grosse balle du soleil se lever majestueusement du lieu de sa captivité. [...]

Le castor faisait pitié à voir quand il revint. Trois chicots noircis: c'était tout ce qui lui restait de ses dents brûlées, et une peau à moitié rossie. Wesakaychak en gratitude le revêtit d'un beau manteau de fourrure et lui donna un ensemble joli de dents plates, aiguisées et larges, admirablement faites pour couper les arbres dans le but de construire.

Il faisait envie à ceux qui s'étaient moqués de lui. En souvenir de l'action du castor, ses dents furent faites de couleur brune comme si elles avaient été brûlées. Elles sont encore comme ça aujourd'hui, et qu'est-ce qu'il y a de plus joli que la fourrure de cet animal, et quoi de mieux adapté pour couper les arbres que ses dents? Le castor n'a pas abusé de ses nouveaux dons, mais il a réussi à faire oublier son ancienne réputation en menant une vie tranquille dans sa retraite et en travaillant incessamment¹⁰⁸.

Commentaires.- Alors que, chez les Montagnais, le castor apparaissait comme un être supérieur, chez les Cris le héros culturel semble le maître du castor. L'expérience quotidienne oblige sans doute l'Indien de cette région à penser en ce sens. Selon Robert Bell la chasse aux castors est une des principales occupations et le grand moyen de vivre parmi ces Indiens. Bien plus, cet auteur ajoute:

Ils attribuent la sagacité et l'industrie du castor, et les moyens de protection personnelle qu'il adopte, à l'enseignement de Che-che-puy-ew-tis, et quand ils sont déroutés dans leur attente de capturer cet animal, ils ne considèrent pas que ceci est dû à un manque d'habileté ou de travail ardu de leur part, mais à l'intervention de ce héros¹⁰⁹.

108 E. Ahenakew, Cree Trickster Tales, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 42, no 166, octobre-décembre 1929, p. 328.

109 Idem, Ibid., p. 329-330.

Chez les Cris, on retrouve également un mythe dans lequel le héros culturel atteint la lune, mais à l'aide d'une grue¹¹⁰. Au lieu d'y élire demeure il en revient. Lors de sa descente sur une surface mollette, il se salit. Il maudit alors la terre qui le reçoit et l'appella muskake. Cette terre existe encore aujourd'hui et elle est sans valeur apparente pour l'homme, dit le mythe que nous reproduisons en appendice 5. Dans ce mythe, Wesakeyd'jak se dit explicitement créateur de la terre. Il semble donc valable d'avoir identifié le héros culturel, à une puissance créatrice ou au soleil.

Il serait peut-être bon de résumer les idées émises dans cette séquence.

c. Tableaux synthétiques.— Cette séquence synthétise toutes les autres en les corroborant. Il nous semble donc opportun en ce moment de visionner l'ensemble des huit séquences.

¹¹⁰ Robert Bell, The History of the Che-Che-Puy-Ew-Tis dans The Journal of American Folk-Lore, vol. 10, no 36, janvier-mars 1897, p. 2.

aa. Tableau d'ensemble VIII

| Séquence | Lien entre les deux mondes | Action | Objet de médiation | Fin terme - | Fin terme + |
|----------|---|------------------------------|--|--|---|
| 1 | Forêt soeur absente: mort soeur présente: vie | Chasse | L'ours tue La soeur donne la vie | mort des parents | Naissance de l'enfant |
| 2 | Rêve soeur consultée non obéie | Chasse | flèches eau poisson | Avalé par un poisson | Vie conscien- te des héros |
| 3 | Forêt Voix soeur consultée non obéie | Chasse | flèches cheveux os | mort de l'ours sans vie paralytie | Acceptation de l'ordre divin mousse des arbres |
| 4 | Forêt Voix soeur consultée non obéie | Battre (chasse) Manger | Bâton (arbre, vie) | sorcière tuée refus | Mythe de création Acceptation de sa condi- tion humaine vie sauvée |
| 5 | Voix Terrain de chasse | Chasse | Bâton, tête d'ours | Tête do- minée | Acceptation sociale de la condition hu- maine |
| 6 | Forêt soeur consultée non obéie | Chasse | Castor eau glacée | Tue le castor | Succès du hé- ros Premier pas vers l'unité primordiale |

| Séquence | Lien entre les deux mondes | Action | Objet de médiation | Fin terme - | Fin terme + |
|----------------------------|---|---|------------------------------------|-----------------------------------|---|
| 7 | Voix Terrain de chasse soeur consultée non obéie | Balancer (jeu, ruse, chasse) | Corde eau bouillante | Bêtes tuées | Accès au monde des esprits |
| 8 monde d'en bas | Rêve Arbre Flèche Souffle Montée | Chasse aux lièvres + montée | Flèches Arbres Souffle | l'abandon du monde d'en-bas | Accès dans le monde du divin |
| 8 monde d'en haut | | Chasse | Cheveux pièges os collets | capture du soleil, de la lune | Libération du soleil, de la lune: Vie pleine |

Le présent mythe vient de nous dévoiler un grand mystère: celui d'une rupture primordiale qui a fondé la structure du monde en y introduisant la mort, puis la nécessité de la sexualité et de l'alimentation comme moyens d'assurer la continuité de la vie.

Il fut un temps qu'Eliade¹¹¹ nomme "temps primordial" où l'unité parfaite existait: c'était l'univers de la vie pleine; le soleil et la lune étaient confondus, le père du petit Tseqa'bec (le Grand Lièvre) vivait dans le monde d'en haut. Puis s'est produit un premier meurtre. Le lièvre (père des animaux, père du petit Tsakapish) a tué la femme (terre) (M_{2m1}): il s'en est emparé, l'a épousée. Il s'ensuivit une première brisure grâce à laquelle Tsakapish fut engendré. C'était un être voué à la mort. L'ours (maître de la vie dans le monde d'en-bas) tua l'homme. Puis l'homme pour se venger tua à la fois et l'ours et le lièvre (la rupture entre le monde d'en haut et celui d'en-bas semble alors totale). Pourtant après avoir détruit l'ours, le héros se trouve comme paralysé devant les puissances de vie; une seule issue possible: reconstituer l'unité primordiale; Tsakapish retourne le cheveu à l'arbre: c'est la chasse (la lutte) pour reconstituer l'unité qui commence.

¹¹¹ Mircea Eliade, Traité d'Histoire des Religions, op. cit., 396 p.

C'est cependant une oeuvre progressive. Nous n'en voyons la réalisation qu'à la huitième séquence.

Ce mythe ne nous a donc pas haussés à un régime ontologique quelconque: il nous a révélé tout l'univers religieux montagnais. Tous les détails semblent importants; c'est pourquoi périodiquement ils seront réactualisés par des rites sacrés.

L'ours n'apparaît plus dans cette séquence. Son rôle sur la terre est terminé, il s'identifie maintenant à la totalité de vie. Voyons ce que les mythes nous ont révélé à son sujet.

bb. L'ours pour un Montagnais: Tableau VIII

PREMIERE SEQUENCE

Origine
 né d'une femme
 Existence dans le temps
 immortel
 Existence dans l'espace
 eau
 terre
 Rôle
 source de vie
 Maître de vie
 protecteur des puissances de vie
 Essence
 Maître de vie, en rupture temporaire
 avec la source de vie

DEUXIEME SEQUENCE

Il est le prolongement ici-bas de la source première de vie.

TROISIEME SEQUENCE

Il sert de lien entre deux univers
Il est maître du cosmos
Il est maître de la vie d'en bas
Il est un maître difficile à saisir

QUATRIEME SEQUENCE

Sa graisse est l'emblème de l'immortalité

CINQUIEME SEQUENCE

C'est un être avec qui il faut savoir trafiquer

SIXIEME SEQUENCE

C'est le véritable restaurateur

SEPTIEME SEQUENCE

L'os de l'ours, c'est le siège de vie

HUITIEME SEQUENCE

L'ours participe à la vie d'en haut à laquelle
il s'identifie enfin totalement.

Voilà donc, en résumé ce que peut représenter le
concept "ours" pour un Montagnais. Nous avons l'impression
que l'ours veille judicieusement sur la vie d'en bas. On
dirait une "providence" à courts termes.

Quand, dans les rites, nous rencontrerons la réalité
"ours", nous penserons à un élément (Maître de la vie et
de la mort) qui entre dans un ensemble complexe: source de
vie, cause de mort, maître d'une vie en devenir.

Selon une expression montagnaise, l'ours est un animal qui n'a pas de "boss"¹¹², il participe donc à l'essence même du Grand Lièvre. Il nous semble, en quelque sorte, être le Grand Lièvre lui-même en tant qu'il exerce son action dans le monde d'en-bas. Il est, en effet, essentiellement vie: il est source de vie (séquences 1, 7, 8), protecteur de vie (séquence 1), restaurateur de vie (séquence 6), enfin il sert de lien entre deux vies (séquences 3, 8).

Ainsi, ce mythe nous a révélé mieux que ne l'aurait fait un raisonnement logique la structure même de la divinité, qui est vie par excellence. On nous a montré que cette vie n'est pas tout d'abord un donné parfait. Elle se laisse réaliser par l'homme, d'une façon progressive. Tsakapish a d'abord accepté la condition humaine, puis il a dirigé son effort vers l'unification du cosmos tout entier: il a capturé le soleil et la lune. Il a refait vitalement l'unité primordiale d'avant la Création. Il a réuni dans un mariage heureux les dieux, les esprits, les héros, le cosmos; et tout cela a constitué l'univers de la vie pleine où tout est fécondité (le frère et la soeur sont mariés).

112 Åke Hulthkrantz, Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique, op. cit., p. 61.

2. Rites axés sur l'ours

Le mythe de Tsakapish fait revivre à lui seul tout le drame cosmique tel que le présente la mythologie montagnaise. Résumons-en le sens symbolique. Il s'ouvre d'abord sur un meurtre primordial, puis c'est la rupture avec les Êtres surnaturels (l'ours et le lièvre). Devant cette brisure le héros sent son impuissance (sa soeur est paralysée: troisième séquence); puis, il comprend la nécessité de reconstituer "l'être total": il retourne la vie (cheveu, sève) à l'arbre. Il rétablit ainsi le lien avec la source première de vie.

Le lièvre apparaît comme le chef du monde d'en haut. Le gardien de la vie ici-bas serait l'ours, on semble lui attribuer le rôle de "Providence" à court terme; aussi est-il l'objet de rites bien précis de la part du Montagnais pourtant christianisé.

Depuis sa conversion au catholicisme, le Montagnais n'a jamais été saturé par les rites chrétiens. Au début, il ne voyait le prêtre qu'une fois l'an, lorsqu'il descendait à la Côte pour la grande mission; le missionnaire ne pouvait le suivre dans ses pérégrinations à travers l'immense forêt.

L'Indien d'ici, très conservateur, n'a donc pas cru nécessaire de se défaire de ses anciennes pratiques. Le temps ne lui manquait pas pour y vaquer. D'ailleurs,

c'était une partie de son patrimoine.

Si le missionnaire zélé a réussi parfois à faire sombrer dans l'oubli certains rites, aujourd'hui, l'Indien, envahi par la civilisation technique, sent le besoin de récupérer ces valeurs qui lui permettront de rester vraiment lui-même.

C'est ainsi que la mort de l'ours est l'occasion de manifestations bien précises. C'est l'expression d'un culte qu'on ne peut ignorer si l'on veut saisir l'âme de ce peuple. L'ours est présent tout au long du cycle de vie d'un Montagnais. Il sera là lorsque des rites spéciaux célébreront la naissance de l'enfant, son entrée dans le monde adulte, ou encore les activités économiques et sociales de la tribu; en tout temps, il servira de remède et, enfin, il accompagnera le chasseur et sa famille jusqu'au repos éternel.

L'étude des mythes montagnais a déjà laissé soupçonner l'enracinement profond des rites et leur signification actuelle, rites sur lesquels l'Indien ne se pose même pas de questions car ils vont de soi.

Depuis la création du monde, la forêt renferme des dieux hautement spécialisés. Aucun formulaire ne catalogue les règles d'étiquette présidant aux relations des mortels avec les esprits qu'ils rencontrent quotidiennement. Le long apprentissage de la vie supplée à l'enseignement livresque. Plus on vieillit, plus on a de chances d'apprendre. D'ailleurs, des êtres aussi démocratiques que les

divinités mistassines ou montagnaises n'exigent jamais rien d'impossible.

Pas de sanctuaire, ni de temple pour les animistes de la forêt boréale. La construction d'églises n'a provoqué aucun schisme chez eux¹¹³.

Nous avons, à dessein, laissé de côté dans le présent travail la question de savoir si tel rite précis existe encore actuellement dans telle bande montagnaise particulière. Il nous suffisait, pour l'intérêt de la présente étude, de connaître qu'un jour ces rites ont existé dans les groupes montagnais de la Côte Nord et de constater jusqu'à quel point ils réactualisent les mythes cités. Nous ne nous sommes pas attardée non plus à l'antériorité de ces mythes sur les rites ou vice versa, nous avons simplement souligné la complémentarité des mythes et des rites.

Nous nous sommes donc servie des textes déjà publiés, puis de notre expérience de vie auprès des Indiens de la Côte Nord pour décrire les rites qui accompagnent le Montagnais de sa naissance à sa mort. Ces rites, nous l'avons dit, sont centrés sur le Maître de la vie ici-bas: l'ours.

A. Rites d'entrée

La mère montagnaise ne se préoccupe pas de monter un gros trousseau pour la naissance de l'enfant. Le seul

¹¹³ Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 201.

article fabriqué avant sa venue sera un petit sac. Ce sac sera de peau d'ours ou de caribou, il aura environ un pouce carré et devra être brodé dans le haut. Son but est de recevoir les premiers cheveux de l'enfant.

Le cheveu, puissance de vie, devait donner la vie (troisième séquence). Mais à cause de la rupture avec les Êtres surnaturels, cette vie fut temporairement paralysée. C'est en retournant le cheveu à l'arbre, c'est-à-dire en renouant les liens avec le monde d'en-haut, que le cheveu peut redonner la vie. Ce cheveu est aussi présenté comme un instrument de chasse, un collet (huitième séquence), qui permet d'obtenir la vie pleine. Il est significatif que ce cheveu doit, dès la naissance de l'enfant, être placé dans un sac de peau d'ours.

Au lieu d'essayer d'interpréter séparément la valeur symbolique de ces éléments, il est nécessaire, semble-t-il, de les regarder dans l'ensemble complexe qui les contient. La tête apparaît comme le symbole de la vie emprisonnée dans le Maître de la vie (Mythe_{25mm}). Les cheveux qui poussent d'eux-mêmes sur cette tête ne symboliseraient-ils pas à leur tour les oeuvres de vie produites à la fois par la vie (l'homme) et le Maître de la vie?

Le cheveu, c'est un instrument de chasse nous apprend la huitième séquence. Pour être bon chasseur l'Indien devrait-il posséder cet arme dès sa naissance?

Quoi qu'il en soit le Montagnais sent le besoin de nourrir continuellement ses cheveux de graisse d'ours. C'est la vie (le cheveu) nourrie d'immortalité (graisse).

Il ne suffit pas à la mère indienne de savoir que son nouveau-né est coiffé. Elle s'inquiète encore de la couleur des cheveux du petit, même s'ils sont invariablement noirs¹¹⁴.

Serait-ce uniquement le cheveu noir, à la fois couleur de poil d'ours et de cheveux montagnais, qui est puissance de vie? La question est posée.

Il faudrait peut-être envisager la possibilité d'une influence du mythe esquimau¹¹⁵ selon lequel l'enfant noir né par les oreilles serait voué à une condition anormale qu'il doit assumer totalement. La mère indienne tient probablement ainsi à ce que dès sa naissance l'enfant soit à l'écoute des modèles exemplaires.

Dès le lendemain, ou parfois le surlendemain de la naissance, la mère est en parfaite condition; si c'est l'été, on peut procéder aux rites d'entrée. Nous laissons à Philip Garigue le soin de les décrire.

114 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 221.

115 Lucien Turner, op. cit., p. 338.

Après sa naissance l'enfant est apporté sur le terrain de chasse, et les parents et amis sont invités à la célébration. Si c'est possible, on fêtera avec de la viande de castor, viande de la plus haute qualité. Des amulettes de bonne chance sont aussi suspendues au berceau¹¹⁶.

Dès son entrée en ce monde, l'enfant est apporté sur le terrain de chasse. Ce rite a certainement un sens initiatique. C'est toute sa vie durant que l'enfant devra chasser, c'est-à-dire lutter pour la conquête de la vie, la vraie vie, l'immortalité.

Si l'enfant est né en été il aura dans les années à venir le privilège de faire venir l'été (vie). Lorsque les Montagnais veulent devancer cette saison, ils brûlent un arbre après avoir observé tout un rituel. La vie purifiée (arbre brûlé) donne la vie (été). Celle qui doit allumer le feu est une jeune fille (fécondité) née à l'été et qui s'est distinguée par son bon comportement. La fillette née en hiver pourra jouir de ce privilège aussi, car parfois il faudra devancer la saison froide et elle sera choisie pour allumer le feu.

Autre détail à souligner: lors du festin donné à l'occasion de la naissance de l'enfant, on sert du castor. Il est vrai que la chair du castor est délicieuse, mais il y a beaucoup plus que ça. Le castor est apparu dans les

116 Philip Garigue, op. cit., p. 118.

mythes comme une puissance libératrice, restauratrice (sixième et huitième séquence). L'enfant qui naît est appelé lui aussi à assumer ses responsabilités dans le cosmos, à travailler pour reconstituer l'unité primordiale. La présence symbolique d'un puissant pouvoir restaurateur (le castor), semble, dès l'entrée dans ce monde, rappeler toutes ces réalités.

B. Rites d'enfance

Dès son jeune âge, le garçon est instruit par son père et les hommes âgés de la bande sur les moyens de devenir bon chasseur. Il apprend plusieurs secrets de chasse: on l'instruit de la qualité des terrains de chasse, des façons de tirer l'animal, de le dépecer, etc. Les filles, elles, apprennent à faire les raquettes, les bottes en peau de phoques, les étuis à couteaux, etc. C'est à la femme que revient le soin de confectionner tous ces instruments utiles pour la chasse. Cette chasse sera présentée comme un acte sacré, auquel les deux éléments, masculin et féminin, doivent participer.

Il ne s'agit donc pas d'une initiation à la vie économique. L'enfant devra s'habituer au jeûne propre à introduire dans l'univers onirique; il devra connaître les rites et les prières aptes à apaiser les esprits des animaux tués, etc.

C. Rites d'initiation

Selon Philip Garigue¹¹⁷, chez les Montagnais, l'âge adulte pour une jeune fille est déterminé par ses premières menstruations (elle peut donner la vie). Ce détail corrobore l'interprétation du symbolisme de la soeur dans la mythologie montagnaise. Dans les rites la femme adulte est celle qui peut donner la vie, alors que les mythes la présentent essentiellement comme une puissance de vie. Quant au garçon il ne sera reconnu adulte qu'en tuant un premier ours. Si les ours sont rares dans une région donnée, le Montagnais devra attendre la naissance de son premier enfant pour jouir des privilèges de l'adulte.

Il n'existe pas de cérémonie spéciale pour signifier que le garçon a tué son premier ours. Cependant, à partir de cet instant il est considéré comme étant pleinement adulte. C'est tellement vrai que dès ce moment la Compagnie de la Baie d'Hudson à l'époque de la colonisation, permettait au Montagnais de la Côte Nord d'ouvrir un compte de fourrure séparé de celui de son père.

Nous nous permettons ici d'ouvrir une parenthèse. On reproche souvent au Montagnais de ne pas payer ses dettes. C'est la Compagnie de la Baie d'Hudson qui a favorisé ce défaut. Si un Indien était reconnu comme bon

117 Philip Garigue, op. cit., p. 63.

chasseur, on lui faisait beaucoup de crédit; les membres de la Compagnie étaient sûrs de se payer au printemps suivant par les fourrures rapportées. Donc quelqu'un qui avait beaucoup de dettes par le fait même avait du prestige, c'était un bon chasseur. L'Indien a gardé cette mentalité.

Passons maintenant à ce qui constitue le centre de la vie économique, sociale et religieuse du Montagnais: la chasse à l'ours et les festivités qui en découlent.

D. Rites de chasse: l'ours, centre de la vie économique, sociale et religieuse

a. Moyens de favoriser la chasse.- Après avoir dégusté un animal, le Montagnais doit suspendre les os à un poteau ou au sommet d'un arbre. Les bonnes grand'mamans christianisées depuis longtemps disent qu'il ne faut rien gaspiller de ce que donne le bon Dieu. Si nous remontons quelque peu en arrière nous retrouvons beaucoup plus sous ce symbole.

Il faut soustraire à la vile dent des chiens les os des animaux tués. De fait, ces os doivent supplier les esprits des animaux de favoriser la chasse¹¹⁸. Si l'on se réfère à un mythe provenant de la péninsule du Labrador¹¹⁹,

118 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 204-205.

119 Andrée Michaud et autres, L'homme-caribou (Atik Napeo), dans Lettres et Ecritures, vol. 2, no 2, décembre 1964, p. 24.

la montagne du caribou (ours) est entourée de loups. Selon William Harris¹²⁰, dans l'esprit du Montagnais, les chiens devraient précisément aider à faire ce passage difficile à travers les loups pour arriver à la montagne sacrée, lieu de la vie pleine. On se souvient que dans le mythe de l'ours-garçon (M_{7m}), le chien sauva l'enfant (puissance de vie); pourtant, l'enfant craignait quand même de se faire mordre par le chien. Le chien semble donc symboliser une puissance qui peut être à la fois néfaste et bénéfique, et qui, de toute façon, doit servir à l'acquisition de la vie.

L'Indien ne se contente pas d'une seule garantie. Les Indiens de Moose Factory¹²¹ portent habituellement un "sac à cheveux", c'est-à-dire une toute petite sacoche renfermant les cheveux d'un parent défunt. Ces cheveux recueillis au moment de la naissance et utilisés après la mort du parent dans un rite de chasse semblent très symboliques. La chasse est plus qu'un moyen d'assurer l'existence matérielle: elle apparaît comme une médiation nécessaire à l'unification définitive.

120 R. William Harris, op. cit., p. 91-96.

121 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 206.

Dans les Relations des Jésuites¹²², LeJeune parle de petits ornements faits de pattes d'ours portés par les Montagnais lors de la chasse. Ce serait signifier, il semble, que la lutte pour l'unification doit se faire avec l'ours (maître et gardien de la vie dans le monde d'en-bas). Les Montagnais de la Côte Nord ont conservé ces pratiques qu'ils ont christianisées jusqu'à un certain point¹²³.

b. Choix du territoire de chasse.- La bande indienne du Canada est certainement le plus grand groupe social sans organisation politique. La délimitation des territoires de chasse se fait ordinairement à l'amiable. Philip Garigue constate que pour cet acte l'aide des esprits est souvent nécessaire. Il a noté que, selon les Montagnais, les animaux chassés sont les réels propriétaires du terrain de chasse; les chasseurs seraient les serviteurs des principaux esprits de ces animaux. Aussi, ils doivent suivre certaines règles pendant, avant, et après la chasse pour sauvegarder leur propre subsistance. Et voici comment on règle les problèmes:

122 Paul LeJeune, Les Relations des Jésuites, vol. 1, Québec, Ouvrage publié sous la direction du Gouvernement canadien, 1858, Relations de 1636, p. 37.

123 Madame Arthur Volant, indienne de Schefferville, nous disait l'an dernier que pour faire venir les animaux son époux tirait du fusil, fusil qu'il avait fait bénir auparavant par le missionnaire.

Une personne qui a chassé au-delà de son propre territoire et n'a pas observé la parenté spéciale qui a été créée dans ce terrain entre l'esprit de l'animal et le droit de chasse dans ce terrain, souffrira une sorte de punition¹²⁴.

Les Montagnais répètent souvent que dès que les Blancs commencent à s'immiscer dans leurs affaires, la vie devient compliquée. A ce sujet, une étude traitant des Indiens contemporains du Canada nous fait davantage comprendre leurs propos.

Les conventions passées avec le Manitoba, l'Alberta et la Saskatchewan, clause confirmée par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1930 et selon laquelle la province assure aux Indiens le droit:

de chasser et de prendre le gibier au piège et de pêcher le poisson, pour se nourrir en toute saison de l'année, sur toutes les terres inoccupées de la Couronne et sur toutes les autres terres auxquelles lesdits Indiens peuvent avoir un droit d'accès...

Cette clause s'est révélée litigieuse sous deux aspects. Premièrement, il a fallu établir ce que désignent les expressions "terres inoccupées par la Couronne" et "toutes les autres terres auxquelles lesdits Indiens peuvent avoir un droit d'accès"¹²⁵.

Vraiment avec l'acculturation, les problèmes commencent. On bouleverse des conceptions religieuses, des mentalités que les siècles ont forgées. Dans le cas du

¹²⁴ Philip Garigue, The Social Organization of the Montagnais-Naskapi, p. 67-68.

¹²⁵ H.B. Hawthron et autres, Etude sur les Indiens contemporains du Canada, première partie, Ottawa, Direction des affaires indiennes, 1966, p. 257.

Montagnais, c'était tellement plus naturel de tout laisser régler par les esprits.

c. Pratiques divinatoires pour déceler le repaire de l'ours.- Il existe différents moyens grâce auxquels l'Indien peut entrer en contact avec les esprits des animaux pour connaître exactement l'endroit de leur refuge. Les plus connus sur la Côte Nord sont le rêve, la tente tremblante, le tambour.

aa. Le rêve.- Tuer l'ours entraîne de lourdes responsabilités pour le chasseur. Douville¹²⁶ a décrit comment les Montagnais se préparent à cet acte presque sublime.

Plus un animal est gras, dangereux et rusé, plus la chasse a d'importance. Pour la chasse à l'ours, par exemple, tout un cérémonial s'impose.

Un chef habile invite d'abord tout un groupe de chasseurs à se joindre à lui. Et l'on commence un jeûne de huit jours; il est même interdit de boire. Les chasseurs chantent à pleine voix durant tout le jour.

Les Montagnais ne jeûnent pas pour des motifs identiques aux nôtres:

Pourquoi jeûnent-ils? Parce que l'estomac vide est propice aux songes. Les chasseurs doivent s'y appliquer pour découvrir, grâce au contact avec les esprits, le terrain de chasse

126 R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 182.

où les ours seront nombreux. Certains, pour provoquer les confidences de leurs génies, n'hésitent pas à se taillarder la chair. Il faut aussi adresser des vœux aux âmes des bêtes tuées au cours des chasses précédentes¹²⁷.

Les Montagnais ont abandonné certaines pratiques particulièrement étranges pour nous: se taillarder la chair par exemple. Leur foi au rêve comme moyen de communiquer avec le monde d'en haut est encore bien vivace.

Rêver, c'est accomplir un acte religieux. S'intéresser à ses songes, essayer de les interpréter, c'est établir des contacts intimes avec les esprits. Alors ceux-ci envoient d'autres rêves. Selon Jacques Rousseau¹²⁸, le rêve n'est pas un acte réservé: tous les Indiens de la famille algonkienne savent que chacun possède en lui le "grand homme" dont le langage est le rêve. Puisque chacun possède cette âme, chaque Montagnais peut et doit rêver. Le rêve semble donc le grand moyen de communication avec le monde d'en haut.

Selon Madame Antoine Jourdain, même les femmes peuvent rêver. Cette puissance de vie (c'est ainsi qu'apparaît la femme dans les mythes montagnais) serait en contact avec les deux univers. Il existe chez les Montagnais toute

127 R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 182.

128 Jacques Rousseau, Les Indiens de la forêt québécoise, dans La Patrie, Montréal, 17^e année, no 26, 1^{er} juillet 1951, p. 22, col. 1.

une diététique, une médecine du rêve. La description donnée par Jacques Rousseau semblait familière aux Montagnais de Schefferville et de Mingan particulièrement.

En buvant la graisse de l'animal tiré à la chasse, en mangeant certains mets, en absorbant des tisanes connues, on provoque des rêves abondants. La viande consommée en quantité est particulièrement effective. [...] En mangeant la chair, on mange quelque chose de la vie. Elle provoque donc dans le sommeil la visite d'animaux. De toutes les médecines, aucune ne vaut l'eau-de-feu pour établir la communication avec l'au-delà¹²⁹.

Un volume de François Vachon de Belmont intitulé L'histoire de l'eau-de-vie au Canada publié pour la première fois en 1840 vient de réapparaître partiellement. Il corrobore le texte de Douville. Parlant de l'eau-de-vie absorbée par les Indiens l'auteur conclut:

C'est de là que viennent toutes les jongleries et invocations des esprits que ceux qui ne sont pas Chrétiens pratiquent en leur pays. Pour sçavoir, par exemple, qui est celui qui a jeté le sort qui tue un malade quatre vieilles femmes, presque nues, dansent en cérémonie contrefaisant les possédés sur des charbons sur lesquels elles jettent de l'huile qui s'enflamme, portant un masque épouvantable¹³⁰.

Il ne suffit pas de rêver, il faut interpréter le rêve. Douville¹³¹ décrit la démarche à suivre. Si

¹²⁹ Jacques Rousseau, Les Indiens de la forêt québécoise, p. 22, col. 1.

¹³⁰ François Vachon de Belmont, L'histoire de l'eau de vie en Canada, dans Informations sur l'alcoolisme et les autres toxicomanies, vol. 4, no 1, janvier-février 1968, p. 16.

¹³¹ R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 180.

plusieurs chasseurs ont vu l'ours sur un même terrain, c'est là qu'il faut aller chasser à moins qu'un excellent chasseur n'affirme l'avoir vu lui-même plusieurs fois dans un endroit différent. Dans ce cas, tous les chasseurs s'efforceront de rêver à ce lieu. De cette façon, chacun est satisfait.

Dans les milieux où le jeûne a précédé la chasse, il faut récupérer les forces perdues. Le chef de chasse offre un grand repas où l'on mange sobrement. Les chasseurs doivent auparavant se jeter à la rivière pour un bain purificateur. A la fin du repas, il est d'usage d'invoquer les esprits des ours défunts¹³².

Chez les Montagnais de Sept-Iles on avait recours à un rite plus compliqué pour connaître les terrains de chasse: la tente tremblante.

bb. La tente tremblante.-- Parmi les manifestations collectives de la vie nous pouvons citer: la suerie qui existe surtout dans la région du Lac Saint-Jean et à Natashquan, la tente tremblante, et le mokouchan ou festin de l'ours. La cérémonie de la tente tremblante ou Wabano est le rite le plus secret. L'ethnologue devra passer plusieurs années avec les Montagnais et vivre réellement leur vie pour être admis à cette cérémonie.

132 R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 180.

Une cérémonie de tente nécessite d'abord un jongleur. D'après Douville¹³³, les jongleurs servent d'intermédiaires entre les hommes et les esprits. Ils sont nantis de pouvoirs spéciaux qui leur permettent d'interpréter les songes.

Il n'est pas facile d'obtenir une division claire des fonctions des spécialistes du sacré. Selon Mircea Eliade:

Les Ojibwas connaissent deux sortes de chamanes: les Wâbĕnò' (l'"homme de l'aurore", l'"homme oriental") et les Jĕs'sakkĭd', prophètes et voyants, appelés aussi "jongleurs" et "révélateurs des vérités cachées". [...] Les uns comme les autres s'affilient pourtant volontiers à la Midĕ'wiwin: le Wâbĕnò', quand il s'est spécialisé dans la médecine magique et les incantations, le jĕs'sakkĭd', quand il veut augmenter son prestige dans la tribu. [...]

L'important dans ce cas, c'est que la confrérie de la "Grande Médecine" elle-même dénonce une structure chamanique. D'ailleurs ses membres, les midĕ, sont appelés "chamans" par Hoffman, bien que d'autres auteurs les appellent à la fois chamans et medicine-men, prophètes, voyants et même prêtres¹³⁴.

Ce phénomène n'est pas exclusif aux Ojibwas; aussi, il semble impossible de trouver une terminologie unique concernant les intermédiaires entre le profane et le sacré chez les Montagnais de la Côte Nord. Les premiers missionnaires de cette région employaient indifféremment les termes

133 R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 103.

134 Mircea Eliade, Le Chamanisme, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1968, p. 252-253.

"jongleur" et "sorcier" l'un pour l'autre. Selon LeJeune¹³⁵
 "Jongleur ou sorcier [était le] nom donné par les missionnaires Jésuites à l'homme qui exerçait dans la tribu les fonctions de prêtre-médecin".

Cependant chez les Montagnais, le sorcier semble se distinguer nettement des spécialistes du sacré par son rôle anti-social. La différence essentielle entre les sorciers et les inspirés serait que les premiers ne sont pas possédés par des dieux ou des esprits mais ont à leur disposition un esprit qui fait pour eux un travail magique.

Dans les réserves indiennes que nous avons visitées il existait deux sortes de chamanes: les chamanes-prêtres, que nous nommerons simplement chamanes au cours de ce travail, et les chamanes -jongleurs, que nous avons appelés jongleurs pour nous conformer à la terminologie de Jacques Rousseau¹³⁶.

Les chamanes-prêtres jouissent d'un grand prestige dans la tribu. Cependant ils ne semblent exercer aucune fonction sociale. Leur rôle serait essentiellement de

135 R.P.L. LeJeune, Dictionnaire général de biographie, d'histoire, littérature, agriculture, commerce, industrie, et des arts, sciences, moeurs, coutumes, institutions politiques et religieuses du Canada, Ottawa, Université d'Ottawa, 1931, p. 844-845.

136 Jacques Rousseau, Comment on devient jongleur, dans La Patrie, Montréal, 17^e année, no 16, 29 avril 1951, p. 32, col. 1.

servir de liens entre le profane et le sacré. Grâce au chamane les animaux protecteurs seront au courant des malheurs de la tribu et pourront y porter remèdes. Les chamanes-prêtres sont les héritiers des mythes sacrés. Et les techniques mythologiques se retrouvent dans les rites chamaniques: vol, rêve, extase, etc. En dirigeant une suerie, par exemple, le chamane en extase s'efforce de reproduire exactement la scène mythique de l'époque originelle.

Le chamane-prêtre exerce ses fonctions sacerdotales à l'occasion du festin de l'ours spécialement; c'est lui qui préside les rites collectifs propres aux chasses communes. Le chamane peut exercer la fonction de médecine-man, mais il ne le fera jamais en son nom personnel. Le succès ou l'insuccès d'une intervention chamanique dans le domaine de la médecine aura toujours un effet heureux ou malheureux sur toute la tribu. Les chamanes-prêtres ont reçu le dépôt sacré des mythes par héritage et sont initiés par les esprits dans la forêt: les parties essentielles de cette initiation sont le gravissement de l'arbre et l'apprentissage du langage chamanique.

Les chamanes-Jongleurs ont également la sympathie des bandes montagnaises. Leur mission est aussi surnaturelle. Nous décrivons plus loin comment elle est révélée subitement au cours d'une randonnée dans la forêt. La différence essentielle entre le chamane-prêtre et le jongleur

est que ce dernier n'exerce aucune fonction sacerdotale et ne peut réciter les mythes sacrés.

La distinction qu'Eliade fait entre magicien, medecine-man, et chamane est tout à fait applicable au groupe montagnais étudié.

Magie et magiciens, se rencontrent un peu partout dans le monde, tandis que le chamanisme accuse une "spécialité" magique particulière sur laquelle nous insisterons longuement: la "maîtrise du feu", le vol magique, etc. De ce fait, bien que le chaman soit, entre autres qualités, un magicien, n'importe quel magicien ne peut pas être qualifié de chaman. La même précision s'impose à propos des guérisons chamaniques: tout medecine-man est guérisseur, mais le chaman utilise une méthode qui n'appartient qu'à lui. Quant aux techniques chamaniques de l'extase, elles n'épuisent pas toutes les variétés de l'expérience extatique attestées dans l'histoire des religions et l'ethnologie religieuse; on ne peut donc pas considérer n'importe quel extatique comme un chaman; celui-ci est le spécialiste d'une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales¹³⁷.

137 Mircea Eliade, Le Chamanisme, p. 22-23.

Le chamane-prêtre et le chamane-jongleur ont tous deux le pouvoir de diriger une tente tremblante. Dans un article publié dans La Patrie du 29 avril 1951, Jacques Rousseau explique comment on devient Jongleur:

Les attributs des jongleurs ne se transmettent pas par apprentissage ou par initiation humaine; les jongleurs ne sont pas des prêtres dépendant d'une hiérarchie religieuse ou initiés par l'étude à un rituel plus ou moins compliqué. Ce sont des oracles choisis directement par des esprits et nantis de pouvoirs personnels au cours d'une révélation, des prédestinés qui pourront par la suite avoir des contacts passagers avec leurs esprits tutélaires et même les voir au cours de la cérémonie de la tente tremblante. Si l'apprentissage est inexistant, les pouvoirs peuvent toutefois se transmettre exceptionnellement en héritage¹³⁸ du père à l'un de ses fils. Il le convoque alors à son chevet avant de mourir et lui "transmet les secrets des esprits". Et le fils est consacré jongleur.

Cette fonction religieuse n'étant pas élective, une bande indienne peut compter un grand nombre de jongleurs¹³⁹.

Si le jongleur n'a pas reçu son charisme par héritage, il découvrira sa destinée vers l'âge de dix-sept ou dix-huit ans au cours d'un rêve, ou à l'état de veille. C'est encore Jacques Rousseau¹⁴⁰ qui décrit la révélation de cette divine mission.

138 D'après Madame Grégoire Jourdain de Sept-Iles, seul le chamane-prêtre recevrait ses pouvoirs par héritage.

139 Jacques Rousseau, Comment on devient jongleur, p. 32, col. 1.

140 Idem, Ibid., p. 32, col. 2 et 3.

Lorsque le futur jongleur marche seul dans la forêt poursuivant la visite de ses pièges il entend une voix étrange. Sa mission est révélée à l'occasion d'une chasse. La voix vient du faite d'un arbre ou d'un rocher. On se souvient que les mythes ont présenté l'arbre et le rocher comme des liens entre le monde d'en-haut et celui d'en-bas. La voix apprend au nouveau jongleur une prière tellement secrète qu'il préférerait mourir plutôt que de la divulguer même à un autre jongleur. D'ailleurs, aucune hiérarchie n'existe dans les groupes de jongleurs: chacun jouit d'une autonomie complète.

Dès son retour de la chasse, le nouveau jongleur annonce aux siens la bonne nouvelle. Lors d'une cérémonie de "tente tremblante" (différée souvent de quelques années) il devra démontrer qu'il possède des pouvoirs supra-terrestres.

Bien qu'il n'ait aucune connaissance médicale le jongleur est souvent appelé à guérir toutes sortes de maladies. Il ne suffit pas d'avoir un jongleur à portée de la main pour qu'une cérémonie de la tente agitée s'organise. Ce rite n'a lieu qu'en certaines circonstances spéciales. Il est difficile à un Blanc d'y prendre part. Si un Wabano (cérémonie de la tente tremblante) doit avoir lieu, il faut d'abord construire la tente.

Philip Garigue¹⁴¹ se contente de dire que cette tente doit être de petit diamètre. Jacques Rousseau¹⁴² livre plus de détail. On demande d'abord l'aide de cinq jeunes gens pour la construction de la tente. Le premier travail consiste à aller chercher dans la forêt cinq arbres: trois épinettes noires, un mélèze et un bouleau, puis à les ébrancher. Les troncs de douze pieds de long sont enfoncés dans le sol à un pied de profondeur et à égale distance l'un de l'autre, autour d'un cerceau de quatre pieds de diamètre. Ce cerceau, fait de mélèze et d'épinette, est suspendu à trente pouces du sol. Un autre cerceau de même nature, mais deux fois plus étroit, réunit le faisceau de perches à huit pieds de terre. Quand la "charpente" est terminée on la recouvre d'une toile solidement attachée. Le jongleur ne doit prendre part à aucun préparatif.

Quand le travail de construction est fini le jongleur entre dans la tente. Selon Jacques Rousseau¹⁴³, même si la tente est hermétiquement fermée, le jongleur voit alors un lac où se mire le ciel. Il reste d'abord immobile, puis par une prière il attire les esprits qui hantent les

141 Philip Garigue, op. cit., p. 77.

142 Jacques Rousseau, Rites païens de la forêt canadienne, Les Cahiers des Dix, no 18, Montréal, les dix, p. 134-135.

143 Idem, Ibid., p. 135.

plantes, les animaux, etc. Il voit les esprits et les reconnaît. Malgré leur taille minuscule, ils revêtent souvent des formes humaines. L'auditoire les reconnaît: quand l'esprit de l'ours se promène sur les parois, on distingue nettement ses griffes sur la toile.

L'officiant peut suggérer aux esprits, venus de villages éloignés, d'amener avec eux l'âme d'une personne dont on désire des nouvelles; et le messenger s'acquitte de sa mission à l'insu de l'intéressé¹⁴⁴.

Ce sont les esprits qui sont les acteurs durant la cérémonie. Les chants, les dialogues, les incantations leur appartiennent, mais ils emploient un langage inconnu des mortels: seul le chamane peut saisir. L'officiant comprend les esprits, mais ne traduit pas leurs messages. Seul un esprit interprète peut faire des révélations: ce dernier parle un langage que tout Montagnais comprend.

Souvent cent à deux cents Montagnais entourent la tente tant que dure la cérémonie. Elle peut durer de neuf heures du soir à deux heures du matin. Il ne faut jamais qu'elle empiète sur le dimanche car c'est le jour des chrétiens.

144 Selon Madame Antoine Jourdain ce fait s'est produit souvent à Sept-Iles. Le chamane communiquait avec des Indiens de Mingan ou des chasseurs éloignés.

L'incantation est presque toujours sur le même ton grave. La consultation divine s'amorce en une langue inconnue de l'auditoire. La voix grave des esprits ressemble à celle du jongleur; on dit que c'est à cause d'une certaine parenté spirituelle. A intervalles réguliers de nouveaux esprits s'annoncent par un tapotement de la tente.

L'esprit-interprète ne se trompe à peu près jamais. Il ne prend pas de gros risques. Il annoncera, par exemple, le retour d'un chasseur attendu, le beau temps après plusieurs jours de pluie, la maladie du jongleur, et d'autres événements qu'une bonne intuition peut déceler.

Les esprits ne dédaignent pas les mots d'humour. Mais au rire, jamais inconvenant durant les rites, succède un recueillement profond. Pendant la cérémonie personne ne peut toucher à la tente. Ce sacrilège serait puni d'un châtement effrayant que personne n'a encore défini.

Cette cérémonie de la tente tremblante n'est pas une invention récente. On en fait mention dans les Relations des Jésuites de 1634¹⁴⁵. Cette pratique subsiste encore malgré les attaques des missionnaires de l'époque.

Pour connaître le bon terrain de chasse, il reste un dernier moyen, pratiqué surtout à Mingan: le tambour.

145 Paul LeJeune, The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionnaires in New France 1610-1791, vol. 6, New York, Ruben Gold Thwaites, 1959, Relations de 1634, p. 162-172.

cc. Le tambour ou tam tam.- Le tambour est un cerceau de bois dont le flanc est recouvert d'une peau tendue; des osselets retenus par une corde de nerfs émettent un son bien particulier. Nous avons appris peu de choses sur la cérémonie du tambour. Notre interprète, Mathias Nolin, fut volontairement sobre à ce sujet. Pour bien réussir cette cérémonie, le Montagnais croit fermement qu'il vaut mieux ne pas être bon catholique.

Selon Nolin, le tambour jouerait le rôle de la tente tremblante. Le joueur de tambour cependant n'admet pas de spectateurs. Toute la nuit, il joue au bord d'un lac ou d'une rivière. Il alerte les esprits des animaux et même des personnes habitant à plusieurs milles de là. Parfois, il s'arrête une dizaine de minutes, puis reprend son chant. Quand il s'aperçoit que des chasseurs approchent de l'ours ou du caribou, il chante fort, très fort: on peut alors l'entendre de la réserve. Nous ne savons pas par quel procédé le joueur entre en relation avec les esprits. L'instrument et le chant qui l'accompagne conduisent vraisemblablement à un état extatique car le son bourdonnant et vibrant du tambour favorise l'état de transe pendant lequel le joueur quitte son corps pour pénétrer dans l'au-delà et jeter ainsi un pont entre le monde des esprits et celui de l'homme.

Plusieurs auteurs, notamment LeJeune¹⁴⁶, décrivent ce rite. Les Relations des Jésuites nous apprennent que les Montagnais utilisent le tambour parce qu'un Indien a appris en songe qu'il ferait mieux d'agir ainsi. L'Indien voit dans le tambour un être vivant, parlant et comprenant les paroles humaines. Cette pratique aurait été transmise par les Indiens de Gaspé qui, ajoute l'auteur, sont encore plus superstitieux que ceux de la Côte Nord.

Selon Werner Müller¹⁴⁷ le "tambour" est étroitement lié au chaman; on peut dire qu'il est son principal moyen d'action.

Monsieur Charles Dominique nous a gracieusement communiqué ce qu'il pense des joueurs de tambour.

Quand j'étais jeune je ne savais pas ce que c'était que le rêve et le tambour. J'en avais entendu parler mais je ne croyais absolument pas à ça. Un jour je dus aller à la chasse avec quelques autres. Un vieux demanda qu'on lui fit un tambour afin de découvrir le terrain de chasse. Un Indien répondit à son désir sans trop y croire tout comme moi. Le vieillard demanda qu'on le laisse seul et toute la nuit il chanta sans arrêt. Parfois, il chantait bas, sur un ton mélancolique, mais à certains moments il y avait de l'enthousiasme dans sa voix.

Le lendemain le vieux nous dit avec joie: "J'ai vu un ours seul dans telle direction. Rendez-vous-y, vous le tuerez, et ensuite vous verrez des pistes de caribou, suivez-les". La

146 Paul LeJeune, op. cit., vol. 9, Relations de 1636, p. 120.

147 Werner Müller et autres, op. cit., p. 225.

même journée, exactement à l'endroit prédit, les jeunes tuèrent l'ours. Puis ils se rappèrent que le vieillard avait parlé de pistes de caribou. Ils les trouvèrent aussitôt et tuèrent le caribou. Depuis ce temps je crois que les joueurs de tambour disent vrai. Tous ceux que j'ai connus ont toujours dit la vérité¹⁴⁸.

Bien que les joueurs de tambours aient la réputation d'être francs, on ne leur attribue pas pour autant toutes les qualités. Mathias Nolin nous apprenait que probablement de mauvais esprits habitaient en eux, si bien qu'ils pouvaient s'entretuer.

Quant au tambour, n'en possède pas qui veut. C'est un objet sacré. Avant d'en obtenir un, il faut prouver l'authenticité de sa mission. Gérard Michel, Montagnais de Sept-Iles, disait jusqu'à quel point les Indiens étaient surpris de ce que même des enfants jouent dans nos orchestres. Chez eux, pour toucher à un instrument de musique, il faut l'expérience de la vie.

Ce sont les adultes qui découvrent le terrain de chasse au moyen du tambour. Le tambour est un objet qui permet d'entrer en communication avec le sacré et il faut être adulte pour s'en servir.

Une fois le terrain de chasse trouvé par l'un ou l'autre des moyens cités, il faut partir.

148 Charles Dominique, op. cit.

d. La chasse à l'ours.- Le meilleur temps pour la chasse est le commencement du printemps. La tanière de l'ours peut alors être découverte par la couleur de la neige qui environne le trou de sortie ou par une vapeur qui s'en échappe.

Le départ du chasseur est accompagné de rites solennels. Il se fait ordinairement au milieu des acclamations du village¹⁴⁹.

Les chasseurs ont vite dépisté l'ours. Dès leur arrivée sur le terrain, ils demandent toujours poliment à l'ours de sortir de sa cabane en reconnaissant leur dépendance, leur filiation. Ils s'adressent en ces termes: Olewi Nemoshèm, ce qui signifie: "Sortez grand-père"; si l'ours ne sort pas, c'est tout simplement qu'il y a eu erreur sur le sexe. On doit reprendre la demande: Olewi mokàm, c'est-à-dire: "Sortez grand-mère". Si l'ours grogne à la troisième demande, c'est sûr que les chasseurs l'auront.

Si un jeune garçon a la chance de tuer l'ours, toute sa vie se trouve changée. Il est vraiment considéré comme un adulte, même s'il n'y a pas de cérémonie spéciale en cette occasion.

Dès que l'ours est tué, on doit procéder à tout un cérémonial:

149 R. Douville et F.-D. Casanova, op. cit., p. 180.

Le chasseur "lui met entre les dents le tuyau de sa pipe allumée, souffle dans le fourneau et remplissant ainsi la gueule et le gosier de l'animal de fumée, il conjure son esprit de n'avoir aucun ressentiment de ce qu'il vient de faire à son corps¹⁵⁰.

Le chasseur coupe alors immédiatement le filet que l'ours a sous la langue. Puis, il le jette au feu dès son arrivée à la tente. Si ce filet brûle, ce sera la preuve de l'absence du ressentiment dans l'esprit de l'ours.

La symbolique montagnaise est très complexe. Si lors de la première chasse, par exemple¹⁵¹, l'ours tué est un mâle, c'est un signe de malchance. Si c'est une femelle, c'est signe de chance. Rappelons que dans le mythe (M_{2ml}) le Grand Lièvre a d'abord tué la femme. N'est-ce pas cet événement mythique qu'on se croit obligé de revivre?

Si l'animal est tué l'hiver, il est nécessaire que durant la nuit la neige recouvre le sang répandu sinon la famine est à craindre. Si la neige a recouvert le sang, c'est que le Montagnais a exécuté une mort purificatrice, une mort qui doit conduire à la vie. S'il a tué l'ours sans nécessité, il peut s'attendre à tout. Et le signe ne retarde pas à se manifester sur ce point: le sang demeure visible.

150 R. Douville et F.-D. Casanova, op. cit., p. 182.

151 F.W. Waugh, Seven-Island Notes, cité par Jacques Rousseau, dans De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 224.

Henry Alexander¹⁵², à la suite de randonnées dans les parages du lac Supérieur à la fin du dix-huitième siècle, a décrit des rites que l'on retrouve presque inchangés dans les réserves montagnaises de la Côte Nord.

Quand l'ours est tué les assistants prennent la tête dans leurs mains, et tout en déambulant, l'embrassent et lui demandent mille pardons. Lors de l'arrivée à la tente, la tête de l'ours est ornée de toutes sortes de colifichets et déposée sur un échafaudage. Elle recevra alors une réception solennelle.

F.W. Waugh¹⁵³ a souligné un autre rite pour cette occasion: quand l'ours est tué, le chasseur le roule avec son pied et dit: "Je vais te donner un peu de tabac à fumer". Après l'offrande du tabac, le Montagnais coupe l'ours le long du ventre, le vide, prend une branche de spruce et la dépose en forme de croix sur son corps. Les tripes sont nettoyées et retournées afin d'être remplies de gras. Elles sont alors apportées à la cabane, séchées et fumées. Après que la branche est placée, le chasseur quitte le corps et le précède dans la cabane. Il tend sa pipe au premier homme qu'il rencontre dans la cabane.

¹⁵² Henry Alexander, Travels and Aventures in Canada and the Indian Territories between the years 1760 and 1776, Toronto, Editions du Bain, 1960, p. 136-138.

¹⁵³ R.W. Waugh, Seven Island Notes, 1929, cité par Jacques Rousseau, dans De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 198-199.

En 1864, Nicolas Perrot notait une prière spéciale qui devait accompagner l'offrande du tabac:

Aie pitié de nous, lui disait-il, tu es notre manitou, nous te donnons à fumer. Nous sommes souvent malades, nos enfants meurent, nous avons faim: écoute-moi, manitou, je te donne à fumer. Que la terre nous fournisse du blé, et les rivières du poisson; que la maladie ne nous tue point, et que la famine ne nous maltraite plus si durement¹⁵⁴.

Remarquons l'expression: "Tu es notre manitou". Une fois de plus nous sommes justifiée d'avoir identifié l'ours au Maître de la vie, au "manitou" de ce monde. Sacrifier du tabac en faveur de l'ours, ce n'est pas un acte quelconque. Jacques Rousseau nous explique tout ce que cela représente pour un Montagnais: "Avec le thé, aucune substance n'est aussi précieuse pour les Indiens forestiers que le tabac¹⁵⁵. Et il explique: le chasseur montagnais n'est pas assez fortuné pour en accumuler suffisamment pour lui et son épouse. Le tabac est donc pour lui un objet bien précieux¹⁵⁶.

A notre avis, il s'agit plus que d'un simple sacrifice. C'est un rite qui réactualise un mythe cité par Champlain et dont le Montagnais n'a jamais perdu souvenir.

154 Nicolas Perrot, Mémoire sur les Moeurs, Coustumes (sic) et Religion des Sauvages de l'Amérique septentrionale, Bibliotheca Americana, Leipzig & Paris, Frank, 1864, p. 276.

155 Jacques Rousseau, Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale, p. 199-200.

156 Idem, Ibid., p. 200.

Mythe_{42m} Le don du tabac

Un homme avait un supplément de tabac. Un être surnaturel vint à lui et lui demanda où était sa pipe. L'homme lui donna sa pipe et l'être surnaturel fuma pendant quelque temps. Alors il cassa la pipe en plusieurs morceaux. L'homme lui demanda pourquoi il avait cassé la pipe car il n'en avait plus d'autre. L'être surnaturel prit une de ses propres pipes et la donna à l'homme en disant d'aller la porter à son chef et de lui dire de la garder. Si le chef la gardait soigneusement, les Indiens auraient de tout en abondance. Plus tard le chef perdit sa pipe. Depuis ce temps il y a des famines périodiques chez les Indiens¹⁵⁷

Nous comprenons alors tout le sens profond du rite sacré. Parce qu'au temps primordial l'Indien après avoir donné du tabac à un être surnaturel, probablement au Maître de la vie, se vit comblé de toutes choses, le Montagnais actuel, en répétant le même acte, en réactualisant le fait, espère arriver au même résultat.

Dans un mythe recueilli chez les Montagnais de Témiscamingue, Speck montre la puissance du tabac contre les ennemis; il s'agit d'une épisode des aventures de Wemicus, le héros mythique.

Mythe_{43ms} Wemicus

La glace devenait mauvaise, aussi, ils restèrent au camp quelque temps. Bientôt Wemicus dit à son beau-père: "Nous serions mieux d'aller glisser. Ils allèrent alors sur une colline où

157 Kenneth S. Lane, op. cit., p. 56.

il y avait des serpents venimeux. L'épouse prévint son mari de la présence de ces serpents et lui donna un bâton plié, contenant un certain tabac magique, qu'elle lui dit de mettre devant lui afin que les serpents ne lui fassent aucun mal. Alors les deux hommes allèrent glisser. Au sommet de la colline, Wemicus dit: "Suis-moi"; il avait l'intention de passer près d'un repaire de serpents. Quand ils glissèrent, Wemicus passa sans être blessé et l'homme tint son bâton de tabac devant lui, ainsi, il se protégea des serpents¹⁵⁸.

Nous pensons que les Montagnais ont été influencés également par ce mythe. Ils ne sacrifient pas le tabac uniquement pour connaître un avenir heureux, mais aussi pour apaiser l'esprit de l'ours et pour chasser les esprits qui pourraient venger la mort de l'ours. Ce semble un excellent moyen, car chez les Montagnais on ne connaît pas d'esprits qui n'aiment pas le tabac¹⁵⁹.

François Vachon de Belmont¹⁶⁰ pour sa part associe le tabac au rêve et il ajoute: "Ils [les Indiens] s'enyvroient de tabac". Le Montagnais essaie de garder continuellement contact avec le monde d'en-haut.

Ce rite terminé, on se dirige vers la tente.

158 Frank G. Speck, Myths and Folk-Lore of the Temiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, p. 45.

159 Jacques Rousseau, Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale, p. 203.

160 François Vachon de Belmont, op. cit., p. 16.

e. Arrivée à la tente.- Si un Canadien-Français tue un animal quelconque, il ne rapporte à la maison que la bonne chair. Il n'en est pas ainsi dans les coutumes montagnaises: on apporte l'animal en entier, c'est-à-dire sans le vider. On coupe alors la peau de la bête en morceau de trois ou quatre doigts de large. Tout est cuit: la viande, le sang, la tête, la fressure, les tripes. Le sang est cependant assaisonné de graisse d'ours préalablement fondu¹⁶¹.

Quand l'ours est apporté dans la tente, les jeunes filles et les dames qui n'ont pas encore d'enfants doivent se recouvrir la figure de façon à ne pas voir l'arrivée de la grande nourriture, car elles pourraient devenir malades. L'on se souvient que, dans les mythes montagnais, à chacune "des chasses" du héros la soeur était absente. Autre détail: la mère fut tuée avant le père de Tsakapish (M_{2ml}). Nous avons l'impression que la femme n'est que vie: tout ce qui est mort lui est extérieur.

Puisque la chasse à l'ours est un acte communautaire, le festin de l'ours se doit de l'être aussi. On partage avec les familles du village, et s'il s'y trouve des étrangers, ils sont invités également¹⁶². Ces renseignements fournis par Nicolas Perrot gardent toute leur actualité.

161 Nicolas Perrot, op. cit., p. 67.

162 Idem, Ibid., p. 67.

Nous aimerions maintenant détailler quelque peu les rites de ce festin.

f. Festin de l'ours.- Ordinairement le festin de l'ours se divise en deux parties. Pendant les cérémonies secrètes de la deuxième partie, les femmes peuvent être admises à faire le service mais elles en sont théoriquement absentes. Les Mokuchano réservés aux hommes se nomment napépunano dans la langue montagnaise. Cette coutume est ancienne. Nicolas Perrot a réussi de nombreux détails sur celle-ci:

On fait deux banquets de cet ours, l'ayant fait cuire en deux chaudières, quoyqu'en un mesme temps. On invite les hommes et les femmes âgées au premier festin, lequel achevé, les femmes sortent, puis on dépend l'autre chaudière¹⁶³.

Avant le festin, certains rites doivent être observés.

[...] le doyen jette dans le feu, en gage de bonheur, une bouchée de chair cuite et une cuillerée de graisse fondue, le chasseur qui a tué l'animal procède le premier à la dégustation, s'attaquant à un morceau du cou. Puis les commensaux se mettent allègrement de la partie¹⁶⁴.

Si l'hôte n'est pas arrivé, son attente se fait au milieu de célébrations. Le chamane entonne quelques chants dans lesquels passent d'anciennes légendes.

163 Nicolas Perrot, op. cit., p. 200.

164 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 196.

Puis vient le récit du mythe de Tsakapish qu'il faut écouter avec respect et silencieusement. Quand le récit est terminé, on rectifie, s'il y a lieu, les erreurs ou les oublis du conteur.

Un orateur inaugure alors le festin en disant le but qui l'a motivé, puis en énumérant tout ce qui se trouve dans le chaudron. A chaque pièce nommée, l'assistance répond "ho". Ce "ho" sera répété lors du Mokouchan. Les Delawares¹⁶⁵ expliquent pour leur part que ce "ho" correspond au sifflement des arbres à l'automne. Si nous ajoutons que dans plusieurs mythes il est question de voix dans la forêt, que le jongleur reçoit sa mission d'une voix sortant du sommet d'un arbre, ce "ho" serait vraisemblablement adressé aux esprits.

Ensuite l'orateur donne les nouvelles de la réserve; puis le chamane procède à la distribution des morceaux¹⁶⁶.

Perrot¹⁶⁷ constate que seulement trois ou quatre personnes peuvent manger la tête de l'ours, son sang, sa fressure. La tête, c'est l'esprit de l'animal; la fressure et le sang, c'est sa vie.

165 K. Krickeberg et autres, Les religions Amérindiennes, Les religions de l'humanité, Paris, Payot, 1962, p. 238.

166 R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 146.

167 Nicolas Perrot, op. cit., p. 68.

Chacun des autres invités doit consumer une aiguillette de ce lard de la longueur d'une brasse. Les convives sont, de plus, obligés de boire entre eux toute l'huile ou la graisse qui reste au-dessus du bouillon. Les Montagnais avalent cela comme du vin. Ainsi, semble-t-il, ils renouvellent leurs potentialités vitales en assimilant une portion d'immortalité, une partie du Maître de la vie.

Ce n'est pas sans grands efforts, que les invités passent à travers le menu. Quand ils ne peuvent plus mâcher, et que les morceaux ne peuvent plus passer, ils prennent quelques cuillerées de bouillon pour les faire couler; il ne faut perdre aucune goutte de vie, d'immortalité. Quand un invité a tout mangé il est, selon Perrot¹⁶⁸, considéré comme un homme. On le loue, on le félicite, l'assurant qu'il n'appartient qu'à l'homme généreux d'avoir fait son devoir en de telles occasions.

Ces excès semblent difficilement acceptables pour les Indiens christianisés. Mais les Relations des Jésuites expliquent comment la casuistique de 1640 s'est frayé un chemin dans la forêt de l'Amérique septentrionale.

Une bonne-femme nouvellement baptisée, estant inuitée à un festin, voyant qu'on parloit de tout manger, suiuant leur ancienne superstition, se voulut retirer, disant, qu'il n'estoit pas permis aux Chrestiens d'entrer aux banquets, où Dieu estoit offensé. Celle qui faisoit le festin luy dit: "Les

168 Nicolas Perrot, op. cit., p. 68.

Pères ne vous défendent pas d'assister à ces festins, mais bien d'en faire". Les Pères, répondit-elle, défendent nos excès. Hé bien donc, fit celle qui l'auoit conuié, ne faites aucun excès, ne mangéz que ce qu'il vous plaira. La bonne-femme s'y accorde protestant qu'elle ne vouloit contreuenir à aucune des lois de son baptesme¹⁶⁹.

D'après Fernand-Michel¹⁷⁰, l'usage de ces banquets serait une importation du pays des Cris. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas y manquer. Ce festin se termine ordinairement par des danses, des chants, du tambour. Au temps de Marc Lescarbot ces danses avaient quatre fins:

[...] ou pour agréer à leur Dieu (qu'on les appelle diables si l'on veut, il ne m'importe) [...], ou pour faire fête à quelqu'un ou pour se réjouir de quelque victoire, ou pour prévenir les maladies¹⁷¹.

Le festin doit nécessairement se terminer par la danse. Pourquoi? Parce que, dans le mythe montagnais de l'ours-garçon (Mythe_{6m}), l'ours a été bon pour le petit gars et la tribu doit organiser une danse en son honneur. Cette danse est exécutée dans plusieurs tribus indiennes. Chez les Pawnees, un mythe raconte que ce serait l'ours lui-même

¹⁶⁹ Père Buteux, cité par LeJeune, dans les Relations des Jésuites, vol. 1, Ouvrage publié sous la direction du Gouvernement canadien, 1858, Relations de 1641, p. 32.

¹⁷⁰ Fernand-Michel, Dix-huit ans chez les Sauvages, Voyages et Missions de Mgr Henry Farand, Paris, Librairie Catholique de Perisse Frères, 1866, p. 357.

¹⁷¹ Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 190.

qui aurait enseigné les techniques de la danse¹⁷².

La danse s'accompagne ordinairement de chant et de tambour. Les Montagnais ne battent pas le tambour comme les européens. Ils le tournent et le remuent pour faire du bruit avec les pierres qui sont dedans. Ils en frappent la terre, tantôt avec le bord, tantôt en le mettant à plat, au milieu d'un tintamare terrible. On fait danser les jeunes enfants, puis les jeunes filles, les vieillards, les malades. Tout le monde doit participer. A cette occasion plusieurs malades recouvrent la santé: ne l'oublions pas, il s'agit d'un festin en l'honneur du Maître de la vie.

Puis, à l'issue du festin, le Montagnais doit se soumettre à tout un ensemble de prescriptions qu'il serait malheureux d'enfreindre. Tout d'abord on attache, comme il a déjà été mentionné, le crâne et certains os de l'ours à un poteau ou au sommet d'un arbre. Le Maître de la vie est ainsi placé entre deux mondes puisque l'arbre sert de lien entre le ciel et la terre.

Le crâne de l'ours est à ce moment rempli de tabac. Dans les temps anciens un être surnaturel avait appris que grâce à ce rite le Maître de la vie donne la nourriture nécessaire à la vie (Mythe_{42m}). Le Montagnais fait généreusement ce sacrifice, mais en cas de besoin il saura trafiquer

172 George Bird Grinnell, The North American Indians of To-Day, Londres, C. Arthur Pearson, 1900, p. 21.

gentiment avec l'ours. Jacques Rousseau¹⁷³ eut l'occasion de constater que les chasseurs qui, au début de l'hiver, ont placé du tabac dans les crânes de l'ours ne manquent jamais au printemps de visiter leur précieux fumitoire. Si les esprits se sont contentés de renifler le tabac, c'est qu'ils ont voulu le réserver pour les visiteurs à venir. Alors pourquoi ne pas profiter d'une telle magnanimité? Le Montagnais n'y manque jamais.

Puis certaines parties de l'animal sont brûlées. C'est un moyen de connaître si la chance ou la malchance attend le chasseur. Un os pris dans le genou de la jambe arrière de l'ours est placé dans un poêle chaud. Si l'os reste sans changement c'est signe de malchance; s'il tordille, saute et tombe c'est un heureux présage¹⁷⁴. Aucun os cependant n'offre la valeur de l'omoplate.

La lecture de l'omoplate, ou scapulimancie, dont la pratique semble d'origine asiatique¹⁷⁵, constitue l'un des principaux traits culturels des Amérindiens de l'est du Canada.

173 Jacques Rousseau, Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale, p. 203.

174 F.W. Waugh, cité par Jacques Rousseau, dans De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 224.

175 Irving A. Hallowell, Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere, dans American Anthropologist, vol. 28, no 1, Janvier 1926, p. 2-176.

On place d'abord l'os dans un feu, et il s'y forme des craquelures suggérant des rivières, des lacs. Leur direction et leur enchevêtrement fournissent des indications géographiques. Les plus savants "lecteurs" voient dans les points noirs, des personnages, des campements, et même des idées aussi photogéniques que la mort, le succès, la famine, l'abondance, la maladie, la prudence et que sais-je¹⁷⁶.

Là ne s'arrêtent pas les propriétés magiques de l'ours. Les Montagnais attribuent à certaines parties de cet animal des pouvoirs curatifs.

E. Propriétés médicinales de l'ours

L'usage du merveilleux dans la médecine montagnaise n'est pas disparu complètement; ainsi le fiel de l'ours est employé pour le traitement de la toux et même de la tuberculose. Les dames catholiques prennent une double assurance: dès que le malade a absorbé le fiel, elles lui font toucher une croix qu'elles ont reçue le jour de leur mariage, et qu'elles portent encore bien en évidence sur leur poitrine.

Mais selon Jacques Rousseau¹⁷⁷, il est nécessaire de connaître les propriétés de ces remèdes et la manière de les utiliser. Le fiel de l'ours mâle ne guérit que les femmes et celui des ourses, les hommes seulement. De plus le fiel d'ours doit être absorbé par petites doses: trois gouttes

176 Jacques Rousseau, De menus rites païens de la forêt canadienne, p. 223.

177 Idem, Ibid., p. 207.

dans un verre d'eau, tous les trois jours, pendant neuf jours.

Nous avons déjà parlé des effets merveilleux de la graisse d'ours mais elle occupe trop de place dans la médecine montagnaise pour ne pas y revenir.

Toutes les nations aborigènes connaissent la valeur thérapeutique et domestique de la graisse d'ours. Le premier historien de la Virginie, Beverley, dont l'ouvrage fut traduit en français dès 1712, nous renseigne ainsi sur l'usage externe que les aborigènes faisaient de ce produit: "Les Indiens pulvérisent les racines d'une espèce d'orchanette jaune qu'ils appellent ouccoon, et d'une sorte d'angélique sauvage, qu'ils mêlent ensemble avec de l'huile d'ours, et en font un onguent dont ils se frottent tout le corps après s'être baignés. Ils en deviennent plus souples et plus agiles et cela sert d'ailleurs à fermer les pores, en sorte qu'ils ne perdent que peu d'esprit par la transpiration¹⁷⁸.

Esprit, serait ici, il nous semble, synonyme de vie. Nous avons vu dans la sixième séquence que la cabane de castor était fermée par des bouts de bois. C'était la vie (bois) qui retenait la puissance créatrice. Ici, c'est encore la vie (huile d'ours) qui retient la vie (esprit).

Douville¹⁷⁹ souligne que les Indiens de la Nouvelle-France utilisaient la graisse d'ours dans le même dessein. Ils s'enduisaient la figure, les mains et toutes les parties du corps pour se préserver des piqûres des maringouins. Ou

178 R. Douville et J.-D. Casanova, op. cit., p. 192.

179 Idem, Ibid., p. 191.

encore ils s'en oignaient les membres glacés ou accablés de fatigue et même blessés. Cette graisse servait à de nombreux usages.

C'est cette huile qui était la cause de la forte senteur que les Blancs de la Côte Nord nommaient souvent "odeur de sauvage". Les jeunes ont évidemment abandonné cette pratique. On renonce cependant difficilement à la graisse d'ours comme moyen de se préserver de la calvitie.

L'ours qui a été présent tout au cours de la vie de Montagnais est encore là aux funérailles.

F. Présence de l'ours aux funérailles des Montagnais

Quand une personne meurt, une pièce de chair d'ours est jetée dans le feu pour nourrir son âme¹⁸⁰; puis le mort est recouvert d'une peau d'ours. C'est, il nous semble, le symbolisme de l'entrée dans la vie même de celui que nous avons identifié au Maître de la vie et de la mort.

Philip Garigue¹⁸¹ nous décrit un cérémonial qui n'existe plus aujourd'hui mais qui est tout de même très révélateur. Tous les morts sont placés sur une plate-forme au sommet d'un arbre, et leurs tombes sont ornées avec les têtes et les os des animaux qu'ils ont ou tués ou préparés

180 Madame Antoine Jourdain, op. cit.

181 Philip Garigue, op. cit., p. 64.

comme nourriture ou dont ils ont habilement travaillé les peaux. Les voix messagères du monde d'en-haut sortaient du sommet des arbres. Les têtes que l'on plaçait au même endroit sont maintenant sur les tombes avec les os: n'est-ce pas le symbole des vies qui s'unifient graduellement dans le royaume de la vie pleine.

Quand un Montagnais meurt, tout ce qui lui appartient est emmagasiné pour un an. C'est tabou que d'en disposer avant cette période. Alors ses habits sont présentés à une vieille personne qui ne doit pas être un membre de la famille, et la famille peut à cette occasion vendre l'un de ses fusils. Selon W. Harris¹⁸², quand un chasseur meurt, on enterre avec lui même ses instruments de chasse. Les explications que nous avons pu recueillir sur le symbolisme de ce geste sont assez contradictoires. Un fait reste sûr: l'idée de chasse, de lutte, de conquête, demeure très forte et dans les mythes et dans les rites montagnais.

Dans les mythes montagnais centrés sur l'ours la vie humaine nous est apparue comme une suite d'épreuves, de morts et de résurrections. Les rites nous ont répété sur un autre plan, avec d'autres moyens, le scénario exemplaire.

Dans les mythes, comme dans les rites, l'ours a été intimement lié à la vie du Montagnais depuis la naissance

182 R.W. Harris, op. cit., p. 135-136.

jusqu'à la mort. Tout le rituel du cycle de vie montagnaise a été centré sur un personnage à la fois attirant et redouté: l'ours. Les puissances de vie: os, tête, graisse, cheveux, sont demeurées les mêmes et ont acquis de l'importance dans les rites. Le Castor, (pouvoir libérateur) a été choisi comme mets principal dès la naissance de l'enfant: on a voulu clairement signifier que l'enfant possède en lui tout ce qu'il faut pour faire face à la situation dans laquelle il doit entrer. La soeur, la raison, la fécondité, semble bien symbolisée par la femme montagnaise qui doit s'abstenir de participer à certains rites, se couvrir à l'arrivée du Maître de la vie, etc.

La dialectique des hiérophanies nous a donc permis la redécouverte de certaines valeurs religieuses montagnaises: Les mythes eux-mêmes et toute la vie rituelle des montagnais se sont présentés comme des expériences existentielles. Lorsqu'il raconte ou écoute un mythe, lorsqu'il le réactualise dans les rites, le Montagnais se retrouve et se comprend parce que ces mythes et ces rites proclament des événements qui pour lui sont réellement vitaux.

CONCLUSION

Les mythes et les rites montagnais ne nous ont pas défini le sacré en l'opposant au profane, mais ils ont semblé nous révéler que l'intégralité du Cosmos constitue une manifestation du sacré. Que cette vie vienne des hommes, des animaux ou des plantes, c'est toujours la Vie qui est communiquée et communicable. Cette vision s'enracine dans une expérience religieuse authentique et profonde.

Nous avons d'abord présenté au peuple d'origine euro-asiatique qui, depuis plusieurs siècles, évolue dans un contexte bien particulier: ce sont les Montagnais de la Côte Nord du fleuve Saint-Laurent. Nous avons accepté que les manifestations religieuses des Montagnais sont significatives et méritent d'être prises au sérieux: leurs mythes et leurs rites manifestent l'expérience et la vision religieuse caractéristiques de ce peuple.

Un mythe de tradition sacrée, celui de Tsakapish, se récite encore annuellement lors du grand festin que les Montagnais organisent à l'occasion de la mort d'un ours. Nous avons pu l'enregistrer sur ruban sonore. Au cours de cette étude, il nous servit de mythe de base. L'ours nous est apparu comme le Maître de la vie dans le monde d'en-bas, c'est-à-dire de la vie en progression vers une plénitude.

Ce mythe montagnais, compris à l'aide des nombreuses variantes, nous a appris que l'homme doit vivre quotidiennement quantités de morts et de résurrections. Il meurt continuellement pour renaître. Vivre, c'est accomplir le passage des demi-vies et des demi-morts pour survivre dans une surabondance de Vie. L'Univers est un tout où finalement la dualité et le passage s'estompent devant l'unique plénitude: l'éclat de la vie qui rayonne. Le Montagnais participe au sacré, à cette vie pleine. Manger la graisse d'ours c'est s'insérer dans l'immortalité, la vie pleine.

Tsakapish veut nous apprendre que l'immortalité n'est pas un don post-terrestre. C'est une situation qu'on crée, qu'on prépare et à laquelle on participe dès maintenant. L'économie d'un tel schéma implique la métamorphose du divin en humain et de l'humain en divin.

Celui qui sait chaque jour accepter les morts et les résurrections inhérentes à la condition humaine jouit d'une éternelle jeunesse: Tsakapish demeure petit. C'est plus qu'une durée dans le temps: c'est un détachement définitif de la mort (Tsakapish tue les Montagnes) et la participation à la vie pleine (il capture le soleil). C'est en quelque sorte l'entrée dans la sphère du divin où toute vie est unifiée et parfaitement épanouie.

En fait, après une première brisure avec le monde d'en haut, nous avons assisté à la lutte d'une conscience déchirée. C'est l'homme en train de refaire l'unité primordiale. Pour un Montagnais la mort ne semble pas un arrêt, mais un rite de passage: on meurt toujours à quelque chose qui n'est pas essentiel, à une demi-vie. Génération, mort, régénération, sont trois moments inséparables d'un même mystère, et tout l'effort spirituel et humain du Montagnais consiste à montrer qu'entre ces moments il ne doit pas exister de coupures.

La répétition périodique de cet ordre voulu par le divin a constitué ce que nous avons appelé "les rites montagnais". Dans le présent volume nous avons évité d'étudier les phénomènes religieux du point de vue historique, il nous importait peu de savoir si tel rite précis existe encore dans tel groupe particulier. Toutefois, il faut noter le haut degré de conservatisme des mythes et des rites au moins dans leur forme essentielle. Les rites peuvent avoir subi de nombreuses modifications: il n'en demeurent pas moins une réactualisation des mythes et l'expression d'une expérience religieuse authentique.

Ces systèmes symboliques n'étaient pas faciles à dépister. Les rites et les mythes devaient eux-mêmes nous en dévoiler le sens. Nous n'avons pas l'impression d'y être arrivée totalement. Il faudrait maintenant connaître

l'ensemble de la mythologie amérindienne et même celle du monde entier pour comprendre davantage les Montagnais. Aucune synthèse n'a encore été faite en ce sens. Nous avons simplement l'impression d'avoir apporté notre humble contribution à une oeuvre qu'il faudra peut-être des siècles à compléter.

BIBLIOGRAPHIE

1. Livres.

Alexander, Henry, Travels and Aventures in Canada and the Indian Territories between the years 1760 and 1776, Toronto, Editions du Bain, 1960, 138 p.

Barbeau, Marius, Peaux rouges d'Amérique, Indiens d'Amérique, Montréal, Beauchemin, 1965, 131 p.

Bosch-Gimpera, P., L'Amérique avant Christophe Colomb, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 340 p.

Bouyer, Louis, Le Rite et l'Homme, Lex Orandi, no 32, Paris, Cerf, 1962, 305 p.

Brinton, Daniel G., Myths of the New World, Philadelphia, David MacKay, 1905, xii-362 p.

Browne, P.W., Where the Fishers Go. The Story of Labrador, London, T. Werner Laurie, Clifford's inn, 1909, 374 p.

Cazeneuve, Jean, L'Ethnologie, Encyclopédie Larousse de poche, Paris, Larousse, 1967, 384 p.

Charlevoix, François-Xavier, Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique Septentrionale, Paris, Rollin, 1744, 308 p.

Cooper, John M., The Northern Algonquian Supreme Being, The Catholic University of America, Anthropological Series, no 2, Washington, D.C., The Catholic University of America, 1934, 78 p.

Couper, W.M., Investigations of Naturalist Between Mingan and Watchicouti, Québec, Morning Chronicle, 1868, p. 1-15.

Curtis, Nathalie, The Indian's Book, New York, Harper, 1923, xxxvii-581 p.

Dionne, N.-E., Jacques Cartier, Québec, Imprimerie Emile Robitaille, 1933, 157 p.

Douville, R., et J.-D. Casanova, La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française, Paris, Hachette, 1967, 317 p.

Education Section of the National Museum of Canada, The Algonkians, Indian Leaflet no 1, National Museum of Canada, 1967, 28 p.

Eliade, Mircea, Aspects du mythe, Paris, Gallimard, 1963, 257 p.

-----, Images et symboles, Paris, Gallimard, 1963, 239 p.

-----, Le sacré et le profane, Idées, Paris, Gallimard, 1965, 193 p.

-----, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1967, 312 p.

-----, Les mythes de création, dans Encyclopeadia Universalis, vol. 5, Paris, Aron Raymond, 1968, p. 60-66.

-----, Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1968, 396 p.

Fernand, Michel, Dix-huit ans chez les Sauvages, Voyages et Missions de Mgr Henry Farand, Paris, Librairie Catholique de Périsse Frères, 1866, 460 p.

Fisher, Margaret W., The Mythology of the Northern and Northeastern Algonquins in Reference to Algonkian Mythology as a Whole, dans Man in Northeastern North America, par Frédéric Johnson, Papers of Robert S. Peabody Foundation for Archeology, vol. 3, Wisconsin, Philips Academy, 1946, p. 226-262.

Fox, Sherwook William, Greek and Roman, vol. 1, The Mythology of All Races, Boston, Marshall Jones, 1926, lxii-310 p.

Frazer, J.G., Balder the Beautiful, vol. 2, The Golden Bough, London, Macmillan, 1913, xi-394 p.

-----, Spirits of the Corn and of the Wild, vol. 1, The Golden Bough, London, Macmillan, 1912, xvii-323 p.

-----, Spirits of the Corn and of the Wild, vol. 2, The Golden Bough, Macmillan, 1912, xxii-378 p.

Frazer, J.G., Taboo and Perils of the Soul, vol. 2, The Golden Bough, London, Macmillan, 1911, xv-450 p.

-----, The Dying God, The Golden Bough, London, Macmillan, 1912, xii-310 p.

Gifford, Edward W., and Gwendaline, Harris Black, Californian Indian Nights Entertainments, Texas, Clark, 1930, 328 p.

Glaserapp, H. de, Croyances et rites des grandes religions, Traduit de l'Allemand par L. Jospin, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1966, 212 p.

Graves, Charles S., Lore and Legends of the Klamath River Indians, Los Angeles, Press of the Times, 1929, 162 p.

Grenfell, Wilfrid, Labrador the Country and the People, New York, Macmillan, 1910, xii-204 p.

Grinnell, Georges Bird, The North American Indians of To Day, London, Arthur Pearson, 1900, 188 p.

Guindon, Arthur, p.s.s., En Mocassins, Montréal, Imprimerie de l'Institution des Sourds-Muets, 1920, 242 p.

Haile, B. et M.C. Wheelwright, Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward. Reaching Rite, Navaho Religion series, Santa Fé, vol. 3, 1949, p. 77-78.

Harper, Francis, The Friendly Montagnais and Their Neighbors in the Ungava Peninsula, Kansas, University of Kansas, (sans date), 122 p.

Harris, Dean, Prehistoric Man in America, Toronto, Ryerson Press, (sans date), 115 p.

Harris, R. Richard William, The Cross-Bearers of the Saguenay, London et Toronto, Dent, 1920, 206 p.

Hawthorn, H.B. et autres, Etude sur les Indiens contemporains du Canada, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1968-69, 2 vol.

Hind, Henry Youle, Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula, the country of the Montagnais and Nasquapee Indians, Londres, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1863, 2 vol.

Hodge, F.W., Handbook of Indians of Canada, vol. 2, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1913, 634 p.

Hostie, R., Des mythes à la religion, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 368 p.

Hultkrantz, Åke, Conceptions of the Soul Among American Indians, Statens Ethnografiska Museum series, Publications no 2, Stockholm, 1957, 185 p.

-----, Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique, Stockholm, Anmqvist & Wiksells, 1963, 160 p.

Jenness, Diamond, The Indians of Canada, 4^e éd., Anthropological Series no 15, Bulletin 65, Ottawa, National Museum of Canada, 1955, xii-452 p.

Jensen, Adolf E., Myth and Cult among Primitive Peoples, traduit par Mariana Fox Choldin et Wolfgang Weissleder, Chicago, University of Chicago Press, (sans date), 352 p.

Kardiner, Abram et Edward, Preble, Introduction à l'ethnologie Idées, Paris, Gallimard, 1966, 384 p.

Keller, W.P. Phillip, Canada's Wild Glory, Toronto, Foster & Scott, 1961, 237 p.

Krappe, A.H., La genèse des mythes, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1952, 367 p.

Leach, Maria, Dictionary of Folklore Mythology and Legend, New York, Funk & Wagnalls, (sans date), 534 p.

Levin, M.G. and L.P. Potapow, The People of Siberia, Chicago, University of Chicago Press, (sans date), 850 p.

Levi-Strauss, Claude, Le cru et le cuit, Mythologiques, Paris, Plon, 1964, 406 p.

-----, Du miel aux cendres, Mythologiques, Paris, Plon, 1966, 454 p.

-----, La pensée sauvage, Mythologiques, Paris, Plon, 1962, 399 p.

Levy Bruhl, Lucien, La mythologie primitive, Paris, Alcan, 1935, xlvii-236 p.

Lubbock, John, Les origines de la civilisation, Paris, Ballière, 1877, iii-608 p.

Mac Culloch, John Arnott, The Mythology of All Races, vol. 8, Boston, Marshall Jones, 1928, xii-419 p.

Maclean, John, Canadian Savage Folk, Toronto, William Briggs, 1896, viii-644 p.

Malchelosse, Gérard, Peuples sauvages de la Nouvelle-France (1600-1670), Les Cahiers des Dix, no 28, Montréal, Les Dix, p. 63-93.

Mauduit, J.A., Manuel d'Ethnographie, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1960, 320 p.

Mc Feat, Tom F.S., Museum Ethnology and the Algonkian Project, Anthropology Papers no 2, Ottawa, National Museum of Canada, Department of Northern Affairs and National Resources, 1962, 80 p.

Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien, Indian of Quebec and Maritime Provinces, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1967, 36 p.

-----, L'Indien entre deux mondes, Ottawa, Imprimeur de la Reine, (sans date), 24 p.

-----, Les Indiens du Canada, Imprimeur de la Reine, 1967, 18 p.

-----, Linguistic and Cultural Affiliations of Canadian Indian Bands, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1967, 28 p.

Montagu, Ashley, Les premiers âges du monde, Bibliothèque Marabout, Université, Verviers, Marabout, 1968, 198 p.

Morisseau, Norval, Legends of my People the Gual Ojibway, Toronto, The Ryerson Press, 1967, 132 p.

Mountford, Ch. P., Mythes & Rites des Aborigènes d'Australie centrale, Paris, Payot, 208 p.

Müller, W. Max et James George Scott, Egyptian Indo-Chinese, The Mythology of All Races, vol. 12, Boston, Marshall Jones, 1928, xiv-453 p.

Perrot, Nicolas, Mémoire sur les Moeurs, Coustumes (sic) et Religion des Sauvages de l'Amérique Septentrionale, Bibliotheca Americana, Leipzig & Paris, Librairie A. Franck, 1864, 341 p.

Pouliot, L., Etude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672), Des Studia, Paris, Desclée de Brouwer, 1940, xii-423 p.

Radin, Paul, Le monde de l'homme primitif, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, 1962, 336 p.

Reinach, Salomon, Cultes, mythes et Religions, vol. 1, Paris, Ernest Leroux, 1922, vii-470 p.

Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France, Québec, A. Côté, 1858, 3 vol.

Rochette, Edgar, Notes sur la Côte Nord du Bas St-Laurent, Québec, Imprimeur Le Soleil, 1926, 132 p.

Rogers, Edward S. and H. Rogers, The Individual in Mistassini Society from Birth to Death, in Contributions to Anthropology, 1960, Part. 2, Anthropological Series No. 60, Bulletin 190, Ottawa, National Museum of Canada, Department of Northern Affairs and National Ressources, 1963, 266 p.

Rousseau, Jacques, Ces gens qu'on dit Sauvages, Les Cahiers des Dix, no 23, Montréal, Les Dix, 1958, p. 54-91.

-----, De menus rites païens de la forêt canadienne, Les Cahiers des Dix, no 19, Montréal, Les Dix, 1954, p. 187-232.

-----, Essai sur la gastronomie amérindienne, Les Cahiers des Dix, no 22, Montréal, Les Dix, 1957.

-----, Mokouchan, Notes ethnographiques, (sans endroit), (sans éditeur), 1954, 7 p.

-----, Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale, Les Cahiers des Dix, no 17, Montréal, Les Dix, 1952, p. 183-208.

-----, Rites païens dans la forêt québécoise, Les Cahiers des Dix, no 18, Montréal, Les Dix, 1953, p. 129-155.

Rousseau, Jacques et Madeleine Rousseau, Le dualisme des peuplades de la forêt boréale, dans Proceedings of the 29th Int. Congress of Americanists, Chicago, International Congress of Americanists, 1952, p. 118-126.

Rousseau, Jacques et Jean Malaurie, Coupe biogéographique et ethnologique de la Péninsule Québec-Labrador, dans Le Nouveau Québec contribution à l'étude de l'occupation humaine, Bibliothèque Arctique et Antarctique-2, Paris, Mouton, 1964, p. 29-41.

Speck, Frank, Catawa Texts, New York, Columbia University Press, 1934, xviii-94 p.

-----, Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley, Mémoire 70, Anthropological series no 8, Ottawa, 1915, p. 1-31.

-----, Myths and Folk-Lore of Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa, Ottawa, Government Printing Bureau, 1915, 94 p.

-----, Naskapi The Savage Hunters of the Labrador Peninsula, Norman, Oklahoma, 1935, 248 p.

Thompson, Stith, Motif Index of Folk Literature, Index 6, Indiana, Indiana University Press, 1958, 896 p.

Swaton, J.R., The Indian Tribes of North America, Bulletin 145, Washington, 1952, Smithsonian Institution, 293 p.

Turner, Lucien, Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory, dans Eleventh Annual Report of Bureau of Ethnology, Washington, Government Printing Office, 1894, p. 167-361.

Uno, Harva, Les représentations religieuses des peuples altaïques, L'espèce humaine, Paris, Gallimard, 1961, 440 p.

Pavillon des Indiens du Canada expo 67, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1968, 38 p.

The Eskimo and Indian, dans Le Nouveau-Québec, Contribution à l'Etude de l'Occupation humaine, Bibliothèque Arctique et Antarctique-2, Paris, Mouton, 1964, p. 214-249.

The Jesuits Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionnaires in New-France 1610-1791, The orig., French and Italian texts..., Ed. by Reuben Thwaites, Pageant, 1959, 73 v.

Wissler, Clark, Indians of United States, Garden City, Doubleday & Company, 1967, 384 p.

2. Articles, journaux et revues.

Ahenakew, E., Cree Trickster Tales dans The Journal of American Folk-Lore, vol. 42, no 166, octobre-décembre 1929, p. 309-353.

Bell, R., History of Che-Che-puy-ew-tis, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 10, no 36, janvier-mars 1897, p. 1-8.

Burgesse, J.A., Tribal Laws of the Woodlands, dans The Beaver, no 272, mars 1942, p. 18-22.

Carpenter, Edmund, The Timeless Present in the Mythology of the Aivilik Eskimos, dans Anthropologica, vol. 3, 1956, p. 1-4.

Farmer, F. Malcolm, The Arctic-North Atlantic as a Prehistoric Migration Route dans Anthropological Journal of Canada, vol. 2, no 4, octobre 1964, p. 2-5.

Garigue, Philip, The social Organization of the Montagnais-Naskapi, dans Anthropologica, no 4, 1957, p. 107-133.

Gibson, Gordon D., A Bibliography of Anthropological Bibliographics: The Americas, dans Current Anthropology, vol. 1, no 1, janvier 1960, p. 61-76.

Hallowell, A. Irving, Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere, dans American Anthropologist, vol. 28, no 1, janvier 1926, p. 2-176.

Jeness, Diamond, Canadian Indian Religion dans Anthropologica, no 1, 1955, p. 1-17.

Lane, Kenneth S., The Montagnais Indians 1600-1640, dans The Kroeber Anthropological Society Papers, No. 7, Fall, 1952, p. 1-63.

Leacock, Eleanor, The Montagnais Hunting Territory and Fur Trade, dans American Anthropologist, vol. 56, no 5, octobre 1954, p. 19-60.

Leechman, Douglas, Loucheux Tales, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 63, no 248, avril-juin 1958, p. 158-162.

Leitch, Adelaïde, Montagnais of the Côte Nord, dans The Beaver, no. 287, Summer 1956, p. 19-23.

Michaud, Andrée et autres, Un mythe montagnais: L'homme caribou dans Lettres et Ecritures, vol. 2, no 2, décembre 1964, p. 19-27.

Radin, Paul, Literary Aspects of North American Mythology, dans Canada Geological Survey, Museum Bulletin no 16, June 15th, p. 1-52.

Renaud, André, Les Canadiens de descendance indienne, dans Anthropologica, no 4, 1957, p. 139-158.

Rousseau, Jacques, Comment on devient jongleur, dans La Patrie, Montréal, 17^e année, no 16, 29 avril 1951, p. 32, col. 1-4.

-----, Les Indiens aussi rêvent pour être heureux, dans La Patrie, Montréal, 17^e année, no 26, 1^{er} juillet 1951, p. 22, col. 1-4.

-----, Le partage du gibier dans la cuisine des Montagnais-Naskapi, dans Anthropologica, no 1, 1955, p. 215-217.

-----, Notes et communications, dans Anthropologica, no 1, 1955, p. 212-215.

Savard, Rémi, La différenciation des activités sexuelles et alimentaires (Représentations mythiques esquimaudes et indiennes), dans Anthropologica, Nouvelle série, vol. 7, no 1, mai 1965, p. 39-58.

Speck, Frank, Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula, dans American Anthropologist, New series, vol. 33, 1931, p. 557-600.

-----, Some myths from Little Whale River, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 28, no 107, janvier-mars 1915, p. 74-75.

Speck, Franck, The Montagnais, and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, dans Journal of American Folk-Lore, vol. 38, no 147, janvier-mars 1925, p. 1-33.

Teit, James A., Stories of Bear, dans The Journal of American Folk-Lore, vol. 39, no 151, janvier-mars 1926, p. 450-460.

Turner, Victor W., Themes in Symbolism of Ndembu Hunting Ritual, dans Anthropological Quarterly, vol. 35, no 2, avril 1962, p. 37-58.

Vachon de Belmont, François, L'histoire de l'eau de vie en Canada, dans Informations sur l'alcoolisme et les autres toxicomanies, vol. 4, no 1, janvier-février 1968, p. 15-19.

APPENDICE 1

MYTHE DE BASE, VERSION MONTAGNAISE-FRANCAISE¹

Une famille vivait dans la forêt. Il y avait le père, la mère
 PEIK OTEO INIOUIPANT NTE MINASKOUAT. TEPAN O'TAOUMAO OKAOUMAO
 et une fille. La femme attendait un enfant. C'est l'histoire du
 MAK PEIK ISKOESS. ISKOUEO ASHOAPAMEPAN PEIK AOASS. EOKONE TIPATHIMON
 petit garçon que nous raconterons; mais au moment où commence le récit
 APISHASHO NAPESS THINANO TSHETIPATHIMAK; MOUKMA MIAM TSHETHIPANIT
 il n'est pas encore né: sa mère était enceinte.
 TIPATHIMON, OUIIN APO MINOAT INIOUT: OKAOUI APOT MINOUEINIUNIT.

Un jour le père et la mère partirent pour la chasse tous seuls
 PEIK THISHOUK O'TAOUMAO MAK OKAOUMAO THITOTET TSHETHI NATAOUIT
 et ils laissèrent leur fille seule à la maison. La fille attendit
 KASSINO MOUKPEIK MAK OUIINOJAO NAKATEOUT OTANISHOUAO MOUKPEIK NTE
 longtemps le retour de ses parents. Ni son père ni sa mère ne reve-
 MITSHOUAPIT. ISKOESS ASHOUAPAMEO MINAKASH TSHETHIKAOTAKOSHINIT
 naient. Elle alla donc voir ce qui était arrivé. Un ours avait tué
 OUIKANISH. KIE O'TAOUI KIE OKAOUI APO TAKOUSHINNIT. OUIIN ITOUTEO
 ses parents: son père et sa mère. Vu que sa mère attendait un en-
 (donc: pas de mot) SHATSHOUAPMEO TSHEKOUAN ETINIT. PEIK MASK NIPIEPAN
 fant la fille a pensé que son petit frère pouvait vivre encore dans
 OUIKANISH: O'TAOUI MAK OKAOUI. THISTSHETAKOUN OKAOUI ASHOUAPAMEPAN

1 Charles Dominique, 87 ans, Mingan, traduction de Mathias Nolin, 45 ans, du même endroit.

le ventre de sa mère. Elle alla voir et c'est ce qui s'était pro-
 PEIK AOASS ISKOUESS ITENITAMOAPAN OSHIMISHA THIPATHI INNIOU MINOUAT
 duit: l'enfant vivait encore, la mère n'était pas complètement morte
 NTE OUSKATANIT OKAOUI. OUIIN ITOTEU SHATSHOUAMEO MAK EOKON TSHEKOUAN
 encore. Elle a pu sauver l'enfant.

ESPANIT: AOASS INNIOUIPAN MINOUAT OKAOU MAO APOTESK MINOU NIPIT
 MINOUAT. OUIIN THI INNIPITSHEO AOASS.

Après avoir retrouvé son petit frère la fille retourna chez
 KATHI MISKAOUAT OUSHIMISHA ISKOUESS THIOUEO OUTHIOUAT NTE
 elle, à la maison et ramena le petit avec elle. Puis, dans le temps,
 MITHIOUAPIT MAK THIOUETIEO APISHASHO MAMO OUIIN. EKO NTE OUESKAT
 les hommes faisaient des petits coffres en bois pour mettre le linge.
 NAPEOUT TOTAMOUPANT APISHASHINT MIOUSH MISTOUK TSHETH ASTAT MATSHOUÉ-
 Elle mit son petit frère dans ce coffre. Elle mettait toujours le
 NISH. OUIIN ANEO APITHITHISHINT OSHIM NTE MIOUITIT. OUIIN ASTAPAN NAN-
 couvert afin de savoir si son petit frère allait vivre. Elle n'osait
 TAM THIPAIKAN TSHETHI THISTSHENIMAT TSHETHI APITHITHISHINT OSHIM
 pas aller voir trop souvent mais elle savait que si l'enfant vivait il
 TSHETHI INNIOUNIT. OUIIN APOTHI APO ITOUTET SHATSHOUAMAT SHAKOUTA
 allait lever le couvert avec ses mains. Un jour le petit bonhomme
 MOUKMA OUIIN THISTSHENIMEPAN TSHETHI AOASS INNIOUIT OUIIN THIKA OUPINAM
 leva le couvert et sa soeur fut bien contente de constater que son
 THIPAIKANOU MAMOU OUTHITHI. PEIK THISHOUK KAIAPITHITHISHIT NAPEO
 frère allait vivre. Le petit bonhomme grandissait toujours, sa soeur
 OUPINAK THIPAIKANOU MAK OUMISH MISTEMINOUE ENTAMINOUE TSHETSHENIMAL

réussissait à lui donner à manger, à boire et à l'élever.

OUSHIMISHA TSHE INNIUNIT. KAIAPITHITHISHITNAPEO NITAOUTHIPAN NANTAM
OUMISH THITOUTAMOUPAN OUIIN MINAT MITSHOUNIT MINIT MAK KANAOUENIMAT.

La soeur du petit bonhomme lui faisait des arcs et des flèches
OUMISHIMAO KAIAPITHITHISHITNAPEO OUIIN TOUTAMOUPAN ATSHAPIA MAK
pour qu'il puisse jouer mais à mesure qu'il grandissait, lui, cassait
AKASKOUA TSHETHI OUT METOUEENIT MOURKMA ASKAOU EPISH NITAOUTHIT OUIIN
ses arcs et ses flèches. Un jour il s'est décidé de se faire lui-même
PIKOUNEPAN OUTATSHAPIA MAK OUKASKOUA. PEIK THISHOUK OUIIN TAPOUETATI-
ses arcs avec des côtes de baleine, et de faire la chasse.
SHO TSHETHI TOUTOUAT OUIIN OUETHIT OUTATSHAPI MAMO OUSPITSHEKAN MIS-
TAMEK MAK TSHETHI NATAOUATSHET.

Un jour, le petit bonhomme fit un rêve qu'il raconta à sa soeur.
PEIK THISHOUK KAIPITHITHISHITNAPEO TSHEK PEIK PEOUAMOUT TEPA-
Il dit que dans son rêve il avait vu qu'il se faisait avaler par un
THIMOUSTOUAT OUMISH. OUIIN ITEO ISHINAK OUPOUAMOUN OUIIN OUAPMISHOPAN
poisson. Or sa soeur lui dit qu'il ne fallait jamais qu'il aille cher-
OUIIN KOUNOU KOUT NTE PEIK NAMESH. EKO ETOKOT OUIIN OMISH OUIIN EKA NITA
cher ses flèches à la mer, si ses flèches tombaient à la mer, au
OUIIN NATAT NATAOAT OKASKOA NTE NIPIT EKO OKASKOA PASTHINIT NTE NIPIT
large. Un jour il partit à la chasse à l'écureuil. Il commença à
NTE TAOUKAM. PEIK THISHOUK THITOUTEO NTE NATAOT NTE ANOUKOUTSHASH.
tirer sur l'écureuil mais il perdait toutes ses flèches à la mer.
OUIIN THIATHIPANIT PENOUTAKOET NTE ANOUKOUTSHASH MOUK OUIIN OUANIEPAN

Quand il tira la dernière, il décida d'aller la chercher à la nage
 KASSINO OKASKOA NTE NIPIT MIAM OUIIN PEMO TAKOUEET MASTEN EKOUI TIAPOE-
 mais il se fit avaler par un poisson tel que sa soeur avait prédit.
 TATISHOT THETHI NATAOAT OUAT NTE PIMISKAT MOUK EKOUI ESHIKOUSH
 Quand la fille vit que son petit frère ne revenait pas, elle alla à
 KONOKOT PEIK NAMESH MIAM KAITOUKOUT OMISH OUITAMINIT. MIATENIMAT
 la pêche. Elle prenait toutes sortes de poissons mais son frère
 ISKOUESS OAPAMAT EKA OUSHIM KAIAPITHISHIT EKA TEKOUHINIT APO OUIIN
 n'était pas dans ça. Elle en prit un qui était assez gros et le ramena
 ITOUTETET KOUSTSHET. OUIIN NIPIEPAN KASSINO ESHINAKOUSHNIT NAMESH
 chez elle. Elle était sûre que c'était son frère. Elle prit un
 MOUKMA OUSHIM APOTANIT APO NTE NE. OUIIN NIPIAT PEIK OUIEN ETAT ISPANIT
 couteau pour ouvrir le poisson, mais elle entendit son frère qui
 MISHISHTIT EKO THIOUETIAT OUIITHIT. OUIIN TEPAN TAPOTATISHOPAN EOKOUN
 dit: "Pas trop vite, ma soeur, je suis dedans".
 OUSHIM. OUIIN OUTINAK PEIK MOUKOMANO THETHI TATOUSHOAT NAMESH MOUKOMA
 OUIIN PETOUEOU OUSHIM OUIEN INIT EKA SHOUK THINIPIIT NIMISH NITITAN OUTE.
 N.B. Il est impossible de dire combien de temps le petit bonhomme
 APOTHI ISHINAKOUT TAKAN TANISPLISH TAKOUT KAIAPITHITHISHIT NAPEO ESHTAT
 est resté dans le ventre du poisson car à ce moment il n'y avait pas
 NTE OUSKATEI NAMESH TANTE MIAM NE APO TAKOUT NINASKAN.
 de semaines.

Un jour, le petit garçon partit pour la chasse aux écureuils.
 PEIK THISHOUK KAIAPITHITHISHIT NAPESS THITOUTET THETHI NATAOUT

Il vit un chemin d'ours, mais lui il ne savait pas ce que c'était.
 NENO ANOKOTSHASH. OUIN OUAPATAK PEIK MESKANAO MASK MOUKOUMA OUIN APOT
 Il marcha un bout, dans ce chemin, puis il retourna chez lui afin de
 THITHENITAK THEKOUAN NENOU. PEMOUTET PEIK APISHISH NTE NE MESKANAO
 consulter sa soeur. Il lui raconta tout ce qu'il avait vu. Il lui
 EKO OUIN THIOUET OUIITHIOUAT THETHI KOUTHIMAT OUMISH. OUIN OUITAMOUAT
 dit comme ça qu'il avait vu un chemin et qu'il l'avait suivi. Alors,
 KASSINO THEKOUANO ESPISH OUAPATAK. OUIN OUITAMOUAT MIAM NE KATHI
 sa soeur lui dit qu'il ne devait pas retourner dans ce chemin, car
 OUAPATAK PEIK MESKANO MAK APISHISH MITIMET. EKOUMAK OUMISH OUIN ITOUKO
 c'était le chemin de l'ours qui avait tué son père et sa mère. Il ne
 EKAOUIN ITOUTE APO THIOUET NTE NE MESKANO OUEST EKOUN MESKANO MASK
 devait pas retourner parce qu'il pouvait se faire tuer lui aussi par
 OUEN KANIPIATI OUTAOUI MAK OUKAOUI. EKAOUIN APOU THIOUET POUT THIPATHI
 l'ours.
 TOUTASHO NIPIKOUT OUIN KIE NENO MASK.

Quand sa soeur lui raconta que c'était le chemin de l'ours qui
 ESPISH OUMISH OUIN ITOUKOUT EKOU NOUNE MESKANO MASK OUEN KANI-
 avait tué ses parents il dit à sa soeur que ça lui faisait peur d'en-
 PIANIT OUIKANISH ITEO OUMISH NENO OUIN TOUTAKOU KOUSTAM PIETAK TIPA-
 tendre des histoires comme ça et il promit qu'il ne retournerait pas.
 THIMON MIAM NE MAK OUIN TAPOUET EKOUIN NITATHETHI THIOUET APO.

Mais, le lendemain, il retourna pour la chasse. Il dit à sa
 MOUK OUIAPANNIT OUIN THIOUE THETHI NATAOUT. OUIN ITEO OUMISH

soeur qu'il ne s'en allait pas dans le chemin de l'ours, mais qu'il EKAOUIN KAO ITOUTET APO NTE MESKANAO MASK MOUK OUIN OUTINAM KOU TAK prenait une autre direction. Or, il fit un petit détour pour aller ISHIKAPOUNNO. EKO OUIN TOUTAM PEIK APISHASNIT OUANOUTEO THETH ITOUTET prendre le chemin de l'ours. Il marchait en chantant: "Je m'en vais OTINAK MESKANANO MASK OUIN PIMOUE NIKA MOUTEO NITHITOUTEN NINATAOU- à la rencontre de l'ours qui a tué mes parents". Il rencontrait toutes NATHIAO MASK OUEN KANIPIAT NIKANISHA NATHIEOU KASSINO ESHINAKOSHMIT sortes d'animaux sur son chemin. Il voyait bien des ours, mais pas AOUESHISHI NTE OU MESKANAT. OUIN OUME MIAM MASHOUA MOUK APO NEOUIN celui qui avait tué son père et sa mère. A chaque fois qu'il rencon- OUEN KANI PIANIT OUTAOUI MAK OUKAOUI. MOUKMAK OUIN TATOUAO OUIN NATHI- trait un ours, il lui disait: "Ce n'est pas toi que je cherche". AT PEIK MASK OUIN ITEPAN NAMAIEO APO THIN THE NANTOUAPANITAN.

L'ours qui avait tué ses parents n'osait pas se montrer: il avait MASK OUEN KANIPIMAT OUIKANISHINO APOUI APO NOUKOUISHOUT OUIN KOUSTA- peur du petit bonhomme. Le petit s'enterra donc pour attendre le THIPAN KAIAPITHITHISHINIT NAPEO. KAIAPITHITHISHIT ANASKAMAKOUISH THETH passage de l'ours sans être vu; mais il avait son arc à côté de lui. ASHOUAPAMAT PIMOUTENIT MASKOUA NAST ETAT OUAPMOUKOUT MOUKMA OUIN ANEPAN L'ours ne voyait plus. Le petit bonhomme décida d'aller lui-même à OUTATHAPI OPME OUIN. MASK APO OUAPMAT. KAIAPITHITHISHITNAPEO TAPOUIE- sa rencontre. Le petit voyant que l'ours s'en venait continua à chan- NTAK ITOUTE OUIN OUETHIT NTE NATAOUNATHIAT. KAIAPITHITHISHIT OUPAMAT

ter jusqu'à ce que l'ours soit en vue puis il se cacha à nouveau.

NE MASK PETOUTENIT EKOSHOK NEKAMOUT NASTESPISH NENO MASK THE NOUKOUSHIT

Quand il entendit ses pas, et il les entendit de très loin, il s'est

EKO OUIN KASHOUT MINOUATTAPOE MIAM OUIN PIETAMOUEAT ETOUEOUESHINIT MAK

donc caché. Quand l'ours passa sur son chemin, il vit le petit bon-

OUIN OUSTITAMOUEOU MISTE KATAK OUIN EKOMAK KASHOT. MIAM MASK PEMOU-

homme couché à terre. Il dit: "C'est ce petit bonhomme qui voulait

TENIT TAKOUT OUMESKANAT OUIN OUAPMEO KAIAPITHITHISHINIT NAPEO NENISHI-

me rencontrer". Lui, il était gros et le petit bonhomme était tout

NIT ASTHIT. OUIN IOU EKOUN NE KAIAPITHITHISHIT NAPEO OUEN KAOUI

petit. L'ours poussa le petit de l'autre côté du chemin grâce à son

NATAONATHISKAOT. OUIN, OUIN TEPAN MISHITIPAN MAK KAIAPITHITHISHIT NAPEO

énorme tête. Le petit bonhomme ne tomba pas très loin de son arc.

TEPAN KASSINO APITHITHISHO. MASK OUEPAOUEO KAIAPITHITHISHIT KOUESTE

Alors l'ours le poussa une seconde fois et il tomba exactement sur son

THETHE MESKANAT OSTAKOAN APASTAO MISHANIT OSTOKOUAN. KAIAPITHITHISHIT

arc et sa flèche. Le petit bonhomme se leva alors debout bien droit

NAPEO OPO SHOK KATAK PASTSHIN OTATSHAPIT. EKOU MASK DUEPAOUAT PEIKOUA

et dit que c'était lui qui voulait rencontrer l'ours. L'ours se voyait

MINOUAT MAK OUIN PASSINO MIAM TAKOT OTATSHPIT MAK OUKASKOUA. KAIAPI-

bien gros devant le petit bonhomme. Mais quand cet ours fut bien en

THITHISHIT NAPEO PESHOKOT EKOU NANIPOUT MIAM KOUASK MAK IOU EKOUN OUIN

face du petit gars, ce dernier commença à lui poser des questions.

OUEN KAOUI NATAOUNATHIAT MASKOUA. MASK OUAPMISHO MIAM MISHISHTO OUS-

TIKAOU KAIAPITHITHISHIT NAPEO. MOUK MIAM NE MASK ISHINAKOUSHIT MIAM

OUSTISKO KAIAPITHITHISHIT NAPESS NE MASTEN THIATHIPANIT OWIN KOUTHIMAT THEKOUANO.

Quand l'ours commença à se durcir le petit bonhomme lui demanda
MIAM MASK THITHIPANIT MASKAOUANIOUT KAIAPITHITHISHIT NAPEO

comme quoi il était dur. Il y avait là un morceau de bois
OWIN KOUETHIMAT TANSPISH TSHEKOUAN OWIN ETAT MASKAUSHIT. NTE THI
sec. L'ours dit alors: "Je suis dur comme ça quand je suis fâché".
MASHOPAN PEIK TSHEKOUAN MESTOOK PASHOT. MASK IOU EKOU NIN MASKAUSHI-
Le petit bonhomme prenant sa flèche tira sur cet arbre et le cassa en
AN NIN MIAM NE MIAM THISHO APIAN. KAIAPITHITHISHIT NAPEO OUTINAT OU-
trois morceaux. Et le petit dit à l'ours qu'il le casserait de même
KASKOUA PEMOUTAKOUATAT TAKOUT NENO MESTOUKOUA MAK NATOUAOUAT NEST
s'il était fâché.

TETAEOE. MAK APISHIT ITEO MASKOUA OVEN OWIN NATOUAOUAT PEIKOUN OUI
ETAT THISHOUAPIT.

L'ours fut bien surpris. Le petit bonhomme lui demanda encore:
MASK MISTE MIAM SHATHIKOUTHICO. KAIAPITHITHISHIT NAPEO OWIN
"Quand tu es fâché, comme quoi es-tu dur"? L'ours montra un cap en
KOUTHIMEO MINOUAT. MIAM THISHOUAPINI MIAM THEKOUAN ESPISH MASKAUSHIN.
roches. Il dit alors: "Je suis dur comme ça quand je suis vraiment
MASK OUAPATNEO PEIK MATHITHEOUESHEKAN. OWIN IOU EKOU NIMASKAUSHIN
fâché". Le petit bonhomme prit encore une flèche. Le petit tira
MIAM NE MIAM THISHOAPIAN THITSHOUE THISHOPIT. KAIAPITHITHISHIT NAPEO
la montagne et cette montagne tomba en morceaux. Là, l'ours se
OUETHINAT MINOUAT PEIK AKASK. KAIPISHISHIT PEMOUTAKOUET OUATHINO MAK

sauva car il commençait à avoir peur. Le petit gars le suivit en
 NE OUTSHO PETHITIK PIKOU PANIT. EKO MASK THIATISHIMOUT DUESH OUIIN THI-
 courant. Il le tira d'abord sur la hanche gauche. L'ours ne put plus
 THIPANIPAN EKOUSTATHIT. KAIAPITHITHISHIT NAPESS NASHAOUAT OUIATSHA-
 courir; il lui tira à nouveau sur la hanche droite et l'ours tomba à
 OUIT. OUIIN PETAKOATEO NISTAM NTE OUTAKOUNIT NASPATHIOUN. MASK EKATHI
 terre il tira ensuite sur tous ses membres. L'ours était fatigué de
 OUIATSHAOUIT OUIIN PEMOUTAKOATAT MINOUAT NTE OUTOUKOUAN OUMINOUN MAK
 souffrir. Il dit: "Tue-moi donc tout de suite, tu me fais souffrir
 MASK PETSINIT ASSIT. OUIIN PEMOUTAKOATAT MINOUAT NTE KASSINO AIANES-
 pour rien". Le petit gars répondit: "Tu ne penses pas que tu m'as
 KOUTSHET. MASK TEPAN AIESKOSHIOU NAN EKATHIOUT. OUIIN IOU NIPI
 fait souffrir quand tu as tué mon père et ma mère?" Tu n'as jamais
 ANOUTHISH-OUENASK THIN THITOUTAOUN NAN EKATHIOUT APOTSHEKOUAN. KAIAP-
 pensé que ma soeur et moi avons souffert beaucoup à cause de ça".
 THITHISHIT NAPESS ITEOU THIN APO-ITENTAMAN THIN KATOUTOUIN NAN EKATHITN
 Quand le petit gars vit que l'ours avait assez souffert, il le tua.
 TAISPISH THIN KANIPITAOU NOUTAOU I MAK NIKAOU I? THIN APO NITA ITENITAMAN
 Après ça, il lui ouvrit le ventre et il trouva des cheveux et des os
 NIMISH MAK NIN NINAN NAN EKATENTAMAT MISTE NE OUT NE. TAISPISH NAPESS
 de son père et de sa mère. Il mit tous les os ensemble. Le petit
 OUIAPAMAT NENO MASK KANAOUETAK ISPANIT NAN EKATHIOUT OUIIN NIPIAT. KATHI
 gars avait bien espoir de pouvoir faire revivre ou son père ou sa mère.
 NE OUIIN SHENAMOUAT OUSKITI MAK OUIIN MESKAK PISKOUEON MAK OUSKAN OUTAOU I

Mais il lui manquait un os pour faire revivre soit l'un ou l'autre.
 MAK OUKAOUI. OUIIN ASTAT KASSINO OUSKAN MAMOU. NAPESS KANAONENTAMOUPAN
 Il avait aussi trouvé des cheveux. Son père avait des cheveux noirs
 MIAN POUKOUSHENTAMOUN TSHETHI TOUTAK KAOINIOUT KIE OUTAOUI KIE OUKAOUI.
 et sa mère avait des cheveux blancs. Puisqu'il manquait un os pour
 MOUK OUIIN APOTAKOUNIT PEIK OSKANO TSHETHI TOUTAK KAOINIOUNIT TSHETHI-IT
 faire revivre son père ou sa mère, le petit gars avait dû abandonner
 PEIK KIE KOUTAK. OUIIN KANAOUETAMOUPAN KIE MESKAMOUPAN PISKOUEOUNA.
 son projet. Il prit donc les cheveux qu'il avait trouvés dans le ven-
 OUTAOUI KANAOUETAMINIPANIT PISKOUFOUNI KASTEOAN MAK OUKAOUI KANAOUEN-
 tre de l'ours et il les jeta dans les arbres. Et c'est depuis ce jour
 TAMINIPAN PISKOUEON OUAPANIT OUESHMA APOTAKOUNIT PEIK OUSKANO THETHI
 que l'on voit sur les arbres des poils noirs et verts. On appelle ça,
 TOUTAK KAOINIOUNIT OUTAOUI MAK OUIKOUÏ NAPESS KANAOUENTAMOUPAN. OUEPINAK
 je pense, de la mousse. C'est bien ce que l'on voit sur les sapins,
 OUITTENTAMOUN. OUIIN OUETINAK PISKOUEON OUIIN KANAOUENTAMOPAN MESKAK
 les pins mais jamais sur les bouleaux.
 NTE OUSKATANIT MASKOUA MAK OUIIN OUPIMITAK NTE MESTOKOUT. MAK EOKON
 OUEST NE THISHOOK OUAPATAMAK NTETAKOUT MESTOKOUT OUPIOUI KASTEOUAT MAK
 SHIPEKOUT. ISHIKATAKANO NE NITENTEN MINAPAKOUNA. EOKON MIAM NE OUIA-
 PATAMAK NTETAKOUT INASTIT OUSKATOUKOOT MOUK APONITA NTETAKOUT OUAS-
 KOUAT.

Après avoir débité son ours, le petit bonhomme amena la tête
 KATHI KANAOUTAK PAKOUNAT OUMASKOUMA TSHAKAPISH THIOUESTAT

chez lui. Rendu à la maison il la donna à sa soeur pour la faire cuire OUSTOUKOUANOU NTEOUINOUIHIT. NTE-ETAT MITSHOUAP OUI MINAT OUMISHA au feu. Elle devait être suspendue à une corde durant la cuisson. Le TSHETHI TOUTAKANIT THISSAKANIT ISKOUTET. OUI THIPATHI TEPAN SHAKA-petit bonhomme dit à sa soeur de ne jamais se lécher les doigts après POUET NTE PEIK PISHANIAP ESPISH THISTET. TSHAKAPISH ITEO OUMISHA EKA avoir tourné la tête de l'ours pour qu'elle cuise de tous les côtés NITA SHOPATAMINIT OUTHITHNO KATHI KANAOUETAMINIT KOUESKAKOUTANIT OUS-car il pourrait se déposer de la graisse sur ses mains. Il dit: " Si TOUKAN MASKOUA TSHETHI OUI THISTET KASSINO ESPISHANIT OUESMAOUI THI-tu lèches tes mains tu auras la bouche fermée pour toujours. Tu ne PATHI TSHAKAMOUNO PIMINO NTETAKOUT OUTHITHIT.OUINITEO: "THIN SHOPATA-pourras jamais l'ouvrir". Quand la soeur tourna la tête de l'ours elle MANI THITHITHI THINKANAOUENTEN THITOUN THIPOUPANO TSHITHI NANTAM. THIN se lécha les doigts sans s'en apercevoir et elle ne put s'ouvrir la APONITATHIKATHI SHENAMAN". TAIPI SH OUMISHIMAO KOUIESKAKOUTAT OUSTOU-bouche.

KOUANO MASKOUA OUI SHOPATAM OUTHITHI EKA PISTSHETAK-AOUAT MAK OUI APOTHI TAOUTIT OUTOUN.

Et la tête de l'ours sortit alors du feu et se mit à suivre le MAK OUSTOUKOUAN MASK OUENOUIPANIT EKO ISKOUTET MAK ESTAT NEOUA-petit bonhomme qui marchait dans la forêt. A chaque pas la tête de OUAT TSHAKAPISH PEMOUTET NTE MINASKOUAT. MOUKTATOUAOU OUTAMET OUSTOU-l'ours mordait les traces du petit bonhomme. Quand ce dernier s'en KOUAN MASK MAKOUATAMOUPAN MESKANANOU TSHAKAPISHA. TAISPI SH NE MASTEN

aperçut il laissa la tête de l'ours le dépasser et il se mit prêt à MIATENTAK OUIIN APONOUSTAT OUSTOUKOUAN MASK OUEMAOUKOUT MAK OUIIN THISHAT tirer dessus. Il retourna ensuite chez lui. Il savait bien qu'il AISKAOUIOU TSHEPMOUTAKOUET TAKOUT. OUIIN THIOUET MINOUAT OUITSHOAT. était arrivé quelque chose à sa soeur. En arrivant il vit bien que sa OUIIN THISTSHENIMEPAN MIAM OUIIN ETAKOUNIT PAPANIT TSHEKOUANOU NENOOMI- soeur ne pouvait plus ouvrir la bouche, alors il lui ouvrit de force SHA. TEKOUSHINT OUIIN OUPMEO MIAM OUMISHA APOTHI SHEMAMINIT OUTOUNOU mais il ne réussit à l'ouvrir que de trois doigts seulement. Alors il EKOU OUIIN SHENAMOUAT OUSKAOUISTAMOUAT MOUK OUIIN APO PIKOUTAT SHENAMOUT dit: "Tant que les hommes vivront, tout le monde aura la bouche grande MOUK-NESTOUTIT MOUKTHIAM. EKOMAK OUIIN IOU: "TSHEISPISH NAPEOT INIOU- comme ça". Et il poursuivit: "Personne, désormais, ne pourra ouvrir NIT KASSINO AOUEIN THIKA-KANAOUENTAM OUTOUN MISHANT PEIKOUN. MAK OUIIN la bouche plus grand que de trois doigts et cela tant que les hommes ANISKOUTAPITHEK: "APOAOUEIN MOUKANOUTHISH APO ANOTHIKATHI SHENAK vivront".

OUTOUN ANOU MISHAT MAK NEST OUTIT MAK NE TSHEISPISH NAPEOUT INIOUIT".

Le petit bonhomme mangea la tête de l'ours et après l'avoir TSHAKAPISH MITSHOU OUSTOUKOUANOU MASKOUA MAK KATHI MITSHOUAT mangé, il partit faire un tour à la chasse. Pendant qu'il marchait OUIIN THITOUTEO TOUTAK PEIK PEMOUTET NATAOUT. ESPISH OUIIN PEMOUTET NTE dans la forêt il entendit des voix de filles. C'était une sorcière MINASKOUAT OUIIN PETAM AIAMINIT ISKOUESSA. EKONE PEIK ATSHEN-ISKOUESH

qui élevait des filles. Il ne savait pas ce que c'était. La première KANAOUENIMEPAN ISKOUESSA. OUIN APOT THISTSHENTAK TSHEKOUANOU NENO. fois qu'il les entendit il rebroussa chemin et il alla voir sa soeur ENOUSH TATOUAOU OUIN PIETOAT OUIN ASHAOUIOU MESKANAOU MAK OUIN ITOUTEOU pour se renseigner sur ce que c'était car sa soeur, elle, savait tout. SHATSHOUAPMEO OUMISHA TSHETHI NATAOUPETAK NTE NE TSHEKOUANOUNENOU OUESHMA OUMISH OUIN TSHISTSHETAMOUPAN KASSINOUTSEKOUANO.

Arrivé chez lui, le petit bonhomme raconta à sa soeur qu'il TEKOUHINT OUIHIT TSHAKAPISH TEPATHIMOUSTOUAT OUMISHA OUIN avait entendu des voix de femme et de fille. Sa soeur l'avertit de ne KANAOUENTAK PETOUAT AIAMINIT ISKOUEOUA MAK ISKOUESSA. OUMISHA OUITA- pas retourner voir car il avait là des sorcières qui élevaient des MAKOUT TSHETHIEKA KAOUITOUTET SHATSHOUAPAMAT OUESH TEPAN NTE ATSHENIS- filles et qui tuaient tous ceux qui étaient là. Le petit bonhomme KOUESHAT KANAOUENIMATAOU ISKOUESSA MAK NIPIATAOU KASSINO AOUENO ETA- tout surpris dit alors: "C'est une histoire qui me fait peur encore, NIT NTE TSHAKAPISH KASSINO SHETSHO ITEO EKOU: "EOKOUN PEIK TIPATHI- je ne retournerai plus les voir".

MOUN .SHIETHIKOUIAN MINOUAT APO MINOUATHIKOUTHIOUEIA SHATSHOUAPAMAKAOU".

Le lendemain il retourna dans le même chemin. Il fit encore OUIAPAK OUIN THIOUEUEKAOU NTE PEIKOUNO MESKANANO. OUIN TOUTAM croire à sa soeur qu'il allait ailleurs, mais il fit un détour pour MINOUAT TAPOUETAKOUT OUMISHA OUIN ITOUTET NTAMOUC MOUK OUIN TOUTAK PEIK aller voir les sorcières. Quand les filles le virent arriver elles OUANOUTEOUNOU TSHETHI ITOUTET SHATSHOUAPAMAT ATSHENISKOUESHA. MIAM

eurent du plaisir de voir un gars comme ça au milieu d'elles, mais elles ISKOUESSAT OUIAPAMATAOU TEKOUSHINIT OUINOUAOU MINOUATAMOUAT OUIAPAMAT ne le dirent pas à la sorcière. La sorcière s'aperçut bien qu'il se PEIK NAPEO MIAM NENOU TETAOT OUINOUAOU MOUK OUINOUAOU APO OUITAMOUAT passait quelque chose d'étrange. Elle dit à ses filles: "Qu'est-ce NENO ATSHENISKOUESHA. ATSHENISKOUESH MATENIMEOU MIAM ETOUKOUNNIT TSHE- qu'il y a? Est-ce qu'il y a un jeune homme avec vous"? Les filles KOUANO NATAMOUK TSHEKOUANOU MEKATENITAKOUNNIT. OUIIN ITEOU OUTISKOUES- dirent non. Mais les filles commençaient à rire et la sorcière se de- SIMA. TSHEKOUAN EKOU TEOUA AOUEN PEIK OUSTINISTSHOU MAMOU THINOUAOU. mandait ce qui se passait. Elle alla trouver ses filles. Et elle ISKOUESSAT IOUT MAOUAT. MOUK ISKOUESSAT THITHIPANOUT EOUSHINAK MAK vit le jeune homme avec elles. Les filles avaient raconté au jeune ATSHENISKOUESH MAMITOUNENITAM TSHEKOUANOU ETOUKOUNNIT. OUIIN ITOUTEOU homme tout ce que leur mère faisait quand il y avait des gens qui arri- SHATSHOUAPAMEOU OUTISKOUESSIMA. MAK OUIIN OUAPAMEOU OUSTINISTSHOU MA- vaient là. La sorcière les tuait tous. Les filles avaient raconté MOU OUINOUA. ISKOUESSAT OUITAMOU EPANT OUSTINISHOUA KASSINO OUKAOUIOU- au jeune homme tout ce que leur mère faisait pour les tuer. (Depuis AOUA ETOUTAMINIT MIAM ETANITAOUEN AOUENTSHENT TEKOUSHENIT NTE. ATSHE- ce temps chaque fois que les Montagnais mangent de la graisse d'ours NISKOUESH NIPIAN KASSINO. ISKOUESSAT TIPATHIMOUSTOUEPANT OUSTINIST- ils racontent cette histoire. Ce fut l'origine du makouchan. Et SHOU KASSINO OUKAOUIOUAOUA ETOUTOUANIT TSHETHI NIPIANIT. (ESPISH

depuis les vieux doivent toujours se rappeler l'histoire. Au printemps quand on tue le premier caribou, il y a de la graisse, on fait OUME TIPATHIMOUN EKON OUESTAKOUT THITHIPANIT MAKOUSHAM. MAK ESPISH une fête puis on raconte cette histoire, après on danse le mokouchan.) THISHENOUT THIKAOUI NANTAM THISTHITAMOUT TIPATHIMOUN. SHAKOUNNIT MIAM NEPIAKANT OUSKAT ATISK AKOUE TAKOUT PIMI TOUTAKANOU PEIK TSHISHOOK (ou) ISPITINITAKOUT EKOU TEPATHIMOUNANOUT OUME TIPATHIMOUN KATHI EKOU NIAMINOUT MAKOUSHAM.)

La sorcière invita le jeune homme à manger. Mais les filles ATSHENISKOUESH OUSHAMEOU OUSTINISTSHOU TSHETHIMITSHOUNIT. MOUK l'avaient prévenu qu'il ne devait pas manger la graisse que la sorcière ISKOUESSAT SHASH OUITAMOUEPANT EKAOUIN TSHETHI APOU MITHIT PIMINOU NENO lui offrait. La sorcière dit au jeune homme: "Il faut que tu manges ATSHENISKOUESH OUI MIANOUKOUT. ATSHENISKOUESH ITEO OUSTINITSHOU toute la graisse que les jeunes filles vont t'apporter car c'est la THIKAOUIN MITHIN KASSINO PIMI ISKOUESSAT TSHEPETOUASKAOU OUESHMA EOU-graisse qui fait les hommes." Le jeune homme savait la vérité. Si les KOUN PIMI ETOUTOUAT NAPEOUA. OUSTINITSHOU THISTSHENTAMOUPAN KATAPOUA-hommes en mangent ils deviennent faibles et la sorcière peut faire ce NOUNTI. EKO NAPEOUT MIATHITAOU OUI NOUAOU KAOU APOSHAPISHITAOU MAK qu'elle veut avec. Alors comme il était convenu, le jeune homme ne ATSHENISKOUESH THI TOUTOUEOU NENO OUI OUA MAMO. EKOUMAK MIAM OUI voulait que la graisse que les jeunes filles donnaient et non celle que ETAT OUESTAT OUSTINITSHOU OUI MITHIPAN PIMINO NENO ISKOUESSA MIANOUKOUT

la sorcière présentait. Cette dernière voulut lui en donner de force, MAK MAOUAT NENO ATSHENISKOUESH OUIAPATINAT. NE MASTEN OUI OUI MINAT mais lui, il refusa toujours. Quand elle vit que le jeune homme ne AIKAM MOUK OUI ASHENAMOUPAN NANTAM. MIAM OUI OUIAPATAK OUSTINITSHOU prenait pas de graisse elle dit: "Il veut peut-être se battre avec APO OUTINAMINIT PIMINO OUI OUI. OUI MOUSTOUMENTAMOUTSHE POUT MASHIT-moi." Le jeune homme dit alors: "Oui, je veux me battre avec toi." SHET MAMO NIN. OUSTINITSHOU ITEO EKON. ESHE NIOUI MASHITSHEN MAMO- Cette sorcière était forte, elle battait tous les hommes et les tuait. THIN. NE ATSHENISKOUESH SHOUTHIPAN OUI SHAKOUIEPAN KASSINO NAPEOUT Le jeune homme s'est battu avec elle. Au début il ne forçait pas, il MAK NIPIPAN OUSTINITSHOU MASHIEPAN MAMO OUI. OUSKAT OUI APO OUAS- laissait aller. Quand la sorcière a vu ça elle se dit: "Je vais faire KAOUIT APO OUI PITSHE NIMAT ISPANIT. MIAM ATSHENISKOUESH OUIAPATAK avec lui quelque chose." Les filles avaient dit au jeune homme qu'il NENO OUI ITISHOU NIKATHI TOUTOUAOU MAMO OUI TSHEKOUANOU. ISKOUESSAT y avait une roche d'enterrée. Elles l'avaient même informé que s'il OUITAMOUEPANT OUSTINITSHOU ETAKOUNNIT PEIK ASHININO ANASKAMAKAIKANIT. se battait que la sorcière le jetterait dessus pour le tuer. Le petit OUITAMOUEPANT OUSTINITSHOU ETAKOUNNIT PEIK ASHININO ANASKAMAKAIKANIT. bonhomme savait tout ça. Quand il approcha de la roche il se mit à KOUESH TSHEOUEPIMISTISK TAKOUT TSHETHI NIPISK. TSHAKAPISH THISTSHEN- forcer à pleine capacité. La sorcière vit que le gars était solide TAMOUPAN KASSINO NENO. MIAM OUI PESTHISH ASHINIT OUI TSHEK OUSKOUIT

et fort. Elle demanda à ses filles de venir l'aider à tuer le petit NOTEM ESHPISHIT. ATSHENISKOUESH OUIAPATAK NAPEO SHOUTHKAPONIT MAK gars mais elles refusèrent toutes. Le jeune homme demanda aux filles: SHOUTSHINIT. KOUETHIMAT OUTISKOUESSIM NATSHOUITHIKOUT NIPIAT NAPESS "Voulez-vous que je tue votre mère?" Les filles répondirent: "Oui." MOUK OUIN APOTAPOUETAKOUT KASSINO OUSTINITSHOU KOUETHIMAT ISKOUESSA. Bien plus elles reprirent: "Tuez-la tout de suite, prenez un bâton MATHITAPOUENAOU NIKANIPIAOU THIKAOUAOU? ISKOUESSAT ESHE IOUT.MIAM et frappez-lui les pattes pour la faire danser." Alors le petit bon-OUINOUAOU MINOUAT IOUT NIPI OUENASKANOUTHISH OUTINAMOUK PEIK MESTOUK homme fit danser la sorcière. MAK OUTATAMOUIK. OUSKATIT TSHETHI TOUTOUEK NIMIT. EKOUE TSHAKAPISH TOUTOUEOU NIMINIT ATSHENISKOUESH.

La sorcière supplia le petit bonhomme de ne pas faire ce que ATSHENISKOUESH NATAOUTHIMATSHEN (ou) MOUKOUSHIOU TSHAKAPISH les filles disaient. Mais le petit bonhomme amena la sorcière sur la EKA TSHETHITOUTAMINIT NENO ISKOUESSA ETOUKOUT. MOUK TSHAKAPISH ITOU-roche qu'il avait déterrée et il tua la sorcière dessus. Bien oui, TIEOU ATSHENISKOUESH TAKOUT ASHINIT KAPANESKAK MAK OUIN NIPIEOU au lieu du petit bonhomme ce fut la sorcière qui périt sous la roche. ATSHENISKOUESH TAKOUT. MIAM ESHE MAKANE TSHAKAPISH EKON NE ATSHENIS- Après avoir tué la mère le jeune homme amena chez lui toutes les filles KOUESH PIASSINIT SHEK ASHINIT. KATHI MINOUNIPIAT OUKAUMAOU OUSTINIT- qui étaient au camp. Il leur dit que sa soeur s'ennuyait et qu'elle SHOU THIOUETIEOU OUITSHOUAT KASSINO ISKOUESSA KATANIT MIATSHOUAPOUNT.

serait heureuse de les recevoir.

OUI NOUAOU ITEOU OUMISH MOUESTATAMINIT MAK OUI THIKAMISTEMINOUE NTAM
TSHETHIKANAOUENIMITAK.

Arrivé à la maison le petit bonhomme dit à sa soeur: "Je t'ai
TEKOUSHINIT MITSHOUAPIT TSHAKAPISH ITEOU OUMISHA. THIPETOUA-
amené des compagnes." Sa soeur sut que c'étaient les filles de la sor-
TIN THIOUITSHEOUAKANAT. OUMISHA TSHISTSHENIMOUKOU NENOU ISKOUESSA
cière. Elle demanda à son frère: "As-tu tué leur mère?" Le petit
ATSHENISKOUESH. OUITAMOUEOU OUSTESH THINIPIMAT OUKAOUIOUAOUA. ESHE
répondit: "Oui, je l'ai tué pour amener les filles. La sorcière a
ITEOU NINIPIAT TSHETHI PESHOUKAOU ISKOUESSAT. ATSHENISKOUESH ISPANOU
assez tué de personnes, à mon tour, je l'ai tuée". Une autre journée
NIPIT AOUENOU. KOUESTHIPAN NINIPIAOU. KOUTAK THISHOUK TSHAKAPISH
le petit bonhomme partit pour la chasse et cette fois, il entendit
THITEOU TSHETHI NATAOUT MAK NENO MINOUAT PETOUEOU MINOUAT TETOUE TAMINIT
encore des voix, mais c'étaient des voix d'hommes. Il semblait qu'il
MOUK NENOU PIETOUAT NAPEOUA. MIAMTAKOUT PEIK METOUAKAN PEIK METOUAKAN
avait un jeu, un jeu de balles. La balle, c'était une tête d'ours qui
TOUAKAN. TOUAKAN NENOU PEIK OSTOUKOUAN MASK OUE MOUAT KASSINO
mangeait tous ceux qui manquaient leur coup. Voici comment cela se
AOUETSHEN PETAIKAOU OUIEPINAMOUAKANIT. EKOUNE TAN NE ISPANIPAN KASSI-
passait: Chaque homme avait un bâton. Un homme frappait la tête
NOU NAPEOU KANAOUETAMOUPAN PEIK MESTOUK. PEIK NAPEOU OUTAMINOUPAN
d'ours et l'autre devait lui renvoyer en frappant également avec son
OSTAKOUANOU MASK MAK KOUTAK THIKAOUI OUI THIOUEIM EOUTAMIK KIEOUIN

son bâton. Si quelqu'un manquait son coup il se faisait mordre par MAMO OUMESTOUKOU. EKO AOUEN PETAIK OUIPAIMOUKANI MAKOU PANT OSTOKOUA-la tête. Le petit bonhomme se cacha et regarda comment les choses se NOU. TSHAKAPISH KASHOUPAN MAK THITAPIPAN TAN TSHEKOUAN ESHIPIMPANIT. passaient. Puis, il retourna chez lui et il raconta à sa soeur ce EKOU MAK THIAOUE ET OUITSHOUAT MAK TEPATHIMOUTOUAT OUMISHA NENO ESHOUAPA-qu'il avait vu. Sa soeur lui dit de ne pas aller voir ça à nouveau TAK. OUMISHA OUI N ITOUKOU EKATSHETHI ITOUTET SHATSHOUAPMAT NENO MI-car il pourrait se faire tuer. Comme il en avait l'habitude, il pro-NOUAT MISKAO POUT TOUTATISHOU NIPIT. MIAM TIPAN NAKANA KATAPOUANOUTOU-mit à sa soeur qu'il ne retournerait pas. Mais il prit un chemin TOUEOU OUMISHA EKA APO KAOTHIKOUTHIOUET. MOUK OUTINAM PEIK MESKANANOU détourné et il se rendit ainsi sur les lieux. En partant, il avait dit OUANAMOUT MAK KAOTAKOUSHINT NEINIT NETE TANANIT. THIAOUTET ITEPAN à sa soeur: "Je n'ai aucunement envie de me faire tuer. Je prendrai OUMISHA. KANAOUENTAMAN NASPITAPOUI MOUSTOUE NTAMAN TOUTAKOUIAN NIPI-une autre direction."

KOUIAN. NIKAOUTINEN KOUTAK ETOUTENANT.

Arrivé au camp, le petit bonhomme vit un groupe de jeunes gens TEKOUSHINT MIATHIOUAPOUNT TSHAKAPISH OUAPAMEOU PEIK MITSHETINIT qui jouaient ensemble. C'étaient des jeunes gens qui arrivaient de la AOUASSIOUNIT-INNO METOUE NIT MAMOU. EOUKOUNTSHE AOUASSIOUIT-INNOT chasse. Le petit gars alla jouer avec eux. Lui, il ne manquait pas TEKOUSHINTAOU KATAOUIT. KAIPITHITHISHITNAPESS ITOUTEOU METOUE T MAMOU

son coup et il ne se faisait pas tuer. Finalement il prit la tête de
 OUINOUAOU OUIN-OUIN APOU PATAIK OUEPAIMOUKANT MAK APOUTHI TOUTOUAKANT
 l'ours lui serra les mâchoires et courut avec elle. Les gars suivirent
 NIPIAKANT. EKOTSHEKMASTEN OUETHIPITAK OSTOUKOUANOU MASKOU TEKOUAPIS-
 quelque temps mais après ils l'abandonnèrent tous par la peur. Seul
 THIKANENAK OUTAPISTHIKANOU MAK OUITSHAOUT MAMOU OUIN. NAPEOUT NASHOU-
 un jeune homme continua de le suivre. Le petit bonhomme se cacha
 EOUT OUENIPITHISH MOUK KATHI AKOEPOUNIKOUAT KASSINO KOUSTEOUT. MOUK
 d'abord pour voir qui le suivait et il vit que le jeune homme était
 PEIK OUSTINITSHOU EIAPIT NASHOUEOU. TSHAKAPISH KASHOU NISTAM TSHETHI
 seul. Il jeta sa tête d'ours au loin puis il continua de courir.
 OUAPMAT AOUENO NIASHAKOUT MAK OUAPMAT OUSTINITSHOU PEIKOUSHINIT.
 Alors il alla à la rencontre du jeune homme et lui dit si tu voulais
 EKOU ITOUTET NETOUNATHIAT OUSTINITSHOU MAK OUIN ITEOU THIMA MOUSTOU-
 venir avec moi tu resterais avec ma soeur. J'ai une soeur et tout un
 ETAMAN OUITSHEOIN MAMOU NIN THIPAOUITAPIMAOU MAMOU NIMISH. TEO NIMISH
 groupe de filles. Ma soeur est seule elle n'a pas de gars avec elle.
 MAK KASSINO PEIK MITSHETIT ISKOUESSAT. NIMISH PEIKOUTSHOU APO TANIT
 Je te donnerais ma soeur. Le gars accepta la proposition. D'ailleurs,
 NAPEOU MAMOU OUIN. THIKAMINNITIN NIMISH. NAPEO TAPOUETAM ETAKANT
 il était seul les autres étaient retournés.
 OUESHMA PEIKOUSSIPAN KOUTAKAT KASSINO THIOUEPANT.

Arrivé au camp, le petit bonhomme dit à sa soeur: "Je t'ai
 TEKOUISHINI MIATHIOUAPOUNT TSHAKAPISH ITEO OUMISHA THIPETOUATIN

amené un compagnon, un jeune garçon." La soeur était toute surprise
 PEIK THIOUTSHEOUAKAN PEIK AOUASSIOUT NAPESS. OUMISHIMAW MISTE SHASH-
 de voir qu'il avait tué tous les autres. Le frère dit: "Je ne les
 THIKOTHIKOU OUIAPAMAT MAN-KATHI NIPIAT KASSINO KOUTAKA. OUSTESHIMAO
 ai pas tués, ils sont tous partis par la peur." Et la soeur était con-
 ITEO. APONASPIT NIPIKAO OUINOUAOUNEKA KASSINO THITISHIMOUT KOUSTATHIT.
 tente de voir qu'il lui avait amené un gars.
 MAK OUMISHIMAO MINOUMENTAMOUPAN OUIAPAMAT KATHIOUIN PETOUAKOUT PEIK
 NAPEOUA.

Tous les jours le petit bonhomme allait à la chasse comme ça.
 KASSINO THISHOUK TSHAKAPISH ITOUTEPAN NATAOUT MIAM NE. PEIK
 Un jour il partit pour la forêt. Il entendit des voix d'hommes. Il
 THISHOUK THIAOUTET TSHETHI MINASKOUANOU. PIETAK TETOUEAMINIT NAPEOUT
 n'alla pas voir tout de suite, mais il retourna chez lui pour raconter
 APO-ITOUTET SHATSHOUAPAMAT THISHAT MOUK THIOUEOUKAO OUTHIT TSHETHI
 à sa soeur qu'il avait entendu des voix. Alors sa soeur lui expliqua
 TIPATHIMOUSTOUAT OUMISHA KATHI PETAK ETATOUETAMINIT. EKOMAK OUMISHA
 ce que c'était. Elle dit que c'étaient des gars qui étaient sur un lac
 OUITAMAKOUT TSHEKOUANOUNEMO. ITOUKOU TEOUT NTE NAPEOUT ETAT NTE PEIK
 où il y avait une cabane de castors. C'étaient des castors géants
 MISKOUMIT TANTE ETAKOUNIT PEIK OUIST AMISKOUAT. EUKONT MISTAMISKOUAT
 qu'il y avait dans ça. (Lorsqu'on fait la chasse aux castors sous la
 NTE-NENO ETATAOU. (IESTSHE ANTI AMISK IESKATAKANTI SHIERK MISKOUNIT
 glace on les prend vivant. On les sort de la glace et l'on prend une
 EKONE OUTINAKANIT EINIOUIT. EKONE OUNOUITISHINAKANIT MISKOUMIT MAK

carabine pour les tuer). Les hommes qui voulaient tuer ces castors AKOUE OUTINAKANT PEIK PASTHIKAN TSHETHI NIPIAKANIT). NAPEOUT KAOUI étaient tués eux-mêmes. Les castors géants les amenaient sous l'eau NIPIAT NENO AMISKOVA NIPIKOUANT OUINOVAOUKAOU. MISTAMISKOAT et les tuaient. Le petit bonhomme dit à sa soeur: "C'est promis, je KOUSHAPEOUNEOUT SHEK NIPIT MAK NIPIEPANT. TSHAKAPISH ITEO OUMISHA n'irai pas les voir. C'est du monde dangereux, ça me fait peur." NAST NTAPOUEN APOTHIKOUT ITOUTEIAN SHATSHOUAPAMAKAOU. NTSHE INNOUT KOUSTOUKOUSHIOUT NE NISHETHIKOUN.

Quand il fut arrivé là-bas, les gars furent contents de voir MIAM TEKOUSHINT NE TE NAPEOUT MINOUMENTAMOUPANT OUIAPAMAT PEIK qu'un jeune homme était arrivé parmi eux. Ils dirent: "On va lui OUSTINITSHOU TEKOUSHINIT AMITSHE OUINOVAOU. ITEOUT: THITOUTOUANOU faire la même chose qu'à ceux qui sont venus avant lui et qui ont été MIAM TSHEKOUANOU KOUTAKAT KATAKOUSHINIT ESKOUEKATAT OVIN MAK KATAT entraînés par le castor." Alors les hommes dirent au petit garçon KAKOUPAOUNOUKOUT AMISKOVA. EKOMAK NAPEOUT ITEOUT KAIPITHITHISHINIT d'essayer de prendre le castor. Il accepta et dit: "Je vais essayer." NAPESS KOUTHIPANIANIT OUTINANIT AMISK. TAPOUETAM MAK IOU NIKA KOUTHILe petit gars se prépara à prendre les castors. Il y en avait deux: PANTAN. KAIPITHITHISHIT NAPEO AIESKAOUIOU OUTINAT AMISKOVA. NISHIPANT une femelle et le mâle. Le trou où le castor était passé était fermé ETAT: ISKOUEMISK MAK NPEMISK. OUATNO NENO AMISK ETAT PEMPANIT avec des bouts de bois. Les gars allèrent de l'autre côté pour faire THIPAUKANO MAMOU KANANATOUIKAN MESTOUKOA. NAPEOUT ITOUTEOUT KOUTAK

sortir le castor. Les gars ordinairement prenaient les castors par
 KOUESTESH TSHETHI TOUTOUAT OUNOUIPANIT AMISK. NAPEOUT OUESKAT OUTINE-
 la queue. Ceux qui n'étaient pas assez forts pour les sortir se fai-
 PANT AMISKOVA NTE OUSHOUNIT. NTSHE EKA ESPANIT ESHPIH SHOUTSHIT
 saient entraîner par eux et étaient noyés. Tous ceux qui étaient
 TSHETHI OUNOUITISHINAT TOUTAKOUT KOUSPAOUNOUKOUT OUNOUAOU MAK AKOUT-
 passés avaient été noyés ainsi. Le petit bonhomme sortit les castors
 NOUT. KASSINO AOUEENTSHEN KATAT AKOUTNIPANT NEIT. TSHAKAPISH OUNOUI-
 et il les tua. Il tua la femelle et le mâle. Après il les attacha
 TISHINEOU AMISKOVA MAK OVIN NIPIEVO. OVIN NIPIEVO ISKOUEMISK MAK
 par les pattes pour les amener chez lui. C'était lui qui les avait
 NAPEMISK. KATHI MAKOUPIAT NTE OUSKATNIT TSHETHI THIOUETIAT OUITSHOU-
 tués, et il ne voulait pas les donner aux gars. Mais quand les jeunes
 AT. TANTE OVIN NIPIEPAN MAK APOUT OUI MINAT NAPEOVA. MOUK MIAM OUS-
 hommes virent que le petit gars voulait partir avec les castors, ils
 TINITSHOUT OUIAPAMAT KAIPITHITHISHIT NAPESS OUA THITOUTENIT MAMOU
 dirent: "On va l'arrêter, c'est à nous ces castors." En effet, il
 AMISKOVA. ITEOUT THIK NAKANANOU THINANOU NTSHE AMISKOVA. MIAMTA-
 y avait longtemps que les jeunes hommes prenaient soin des castors.
 POUÉ MISTE SHASHISH OUT OUSTINITSHOUT KANAOUENIMEOUT AMISKOVA. MOUK
 Mais personne ne pouvait les tuer. Les gars voulurent ôter les castors
 APO AOVEN OUTTHI NIPIAT. NAPEOUT OUI MASKAMEOUT AMISKOVA OUTHITHINIT
 des mains du petit bonhomme. Ce dernier partit à la course et les
 TSHAKAPISH. NE MASTEN EKO THIATHIPAİKOUT MAK KOUTAKAT NASHOUEOUT. MIAM

autres le suivirent. Quand le petit bonhomme vit que les gars cou-
TSHAKAPISH OUIAPAMAT NAPEOUT NIASHAKOUT ANO THINIPINIT MAKU OUIN
raient plus vite que lui il les laissa dépasser et il sauta sur eux,
APO PISTHENIMAT OUEMASKAKOUT MAK KOUIASKOUTAKOUT OUINOUAOU OUINOUAOU
il les battit tous, cassa tous leurs membres, leurs bras, leurs jam-
MASHIKOUEOUT KASSINO NATOUAPITAMOUEOU KASSINO AIANISKOUTSHENIT OUS-
bes, leurs cuisses, etc. Quand le petit bonhomme arriva chez lui avec
PITOUNOUAOUA OUSKATOUAOUA OUPOUAMINOU. MIAM TSHAKAPISH TEKOU SHINT
les deux castors sa soeur vit bien qu'il était allé voir ce dont il
OUIHIT MAMOU ENISHIT AMISK OUMISHA OUIAPATAMINIT KATHI-ITOUTET SHAT-
avait été question. Sa soeur lui dit donc: "C'est pas mal certain
SHOUAMAT NENOU KATAKOUNIT TSHEKOUANO. OUMISHA ITOUKOU (pas de mot)
que tu es allé voir ce que tu avais entendu hier et tu as tué quelques
NAST MITOUAT NITAPOUENATSHE THITHI ITOUTEN SHATHIOUAPAMATAOU NE KAPE-
gars". Il dit alors: "Oui j'en ai tué, mais il en reste encore quel-
TOUATAOU OUTAKOUSHIT MAK KATHI NIPITAOU PASTSHE NAPEOUT. EKOMAK IOU-
ques-uns." Alors la soeur dit que les gars viendraient sûrement les
OUIN. ESHE NINIPIATIT MOUK ESK TEOUT MINOUAT PASTSHE. EKOMAK OMISHI-
trouver à la maison pour les tuer.
MAO IOU NTSE NAPEOUT THIKATAKOUSHINOT OUEMOUST THIKANATAOUAPAMOUKOU-
NOUT OTE THITHINAT TSHETHI NIPIKOUT.

Un jour, le petit bonhomme alla de nouveau à la chasse et il
PEIK THISHOUK TSHAKAPISH ITOUTEOU MINOUAT NATAOUT MAK PETOUEOU
entendit des voix encore, il ne savait pas ce que c'était. Il retour-
TETOUETAMINIT MINOUAT APOT OUT THISTSHENTAK TSHEKOUANOU-NENOU. KAO

na chez lui et il raconta à sa soeur ce qu'il avait entendu. Sa soeur THIOUEOU OUIHIT MAK TIPATHIMOUSTOUEOU OUMISHA TSHEKOUANOU NENOPIETAK. savait ce que c'était. Il dit à sa soeur qu'il avait entendu des voix OUMISHA THISTSHENTAMOUPAN NENOU TSHEKOUANO. ITEO OUMISHA NIPETOUATIT et il dit qu'il lui semblait que c'étaient des personnes qui se balan- ETATOUETASHK MAK ITEO MOUKISHITOUEOU MIAMOUEOUEPISHOUT AOUENTSHEN. çaient. Sa soeur lui expliqua que c'étaient des bêtes qui balançaient OUMISHA OUITAMAKOU NENOU MANTOUSHAT OUEOUEPITAT KASSINO AOUENO NTSHE tous ceux qui étaient arrivés. Il y avait là, un chaudron d'eau TAKOUSHINIT. TAKOUNOUPAN NTE PEIK ASSIK NIPI OUTEOUAPOUI. MANTOUSHAT bouillante. Les bêtes coupaient la corde et tous ceux qui se balan- THIMISHAMOUPAT APISHINO MAK KASSINO OUEENTSHENT OUIEUEPISHOUT PATSHE- çaient tombaient dans le chaudron d'eau bouillante. Et les bêtes NOT NTE ASSIKOT NIPIT OUTEOUAPOUI. MAK MANTOUSHAT MITHIPANT KASSINO mangeaient toute la graisse qui sortait de la personne. Quand la PIMINOU OUTHIKOUNIT NENO AOUENO MIAM OUMISHIMAOU THISTAT TIPATHIMOUNO soeur eut fini l'histoire, le petit bonhomme promit qu'il ne retour- TSHAKAPISH KATAPOUANONTOUTAM TSHETHI THIOUET EKA SHATHIOUAPAMAT MAN- nerait pas voir les bêtes. Le lendemain, il ne le dit pas à sa soeur TOUSHA. OUIAPANIT APO OUITAMOUPAN OUMISHA MOUK APOTHI THITIMATISHOUT mais il ne put s'empêcher d'aller voir ce qui se passait là-bas et ce TSHETHI-ITOUTET SHATHIOUAPAMAT NE ESHIPIPANIT NETE MAK NENO TSHEISHI- qu'il pouvait faire. Quand il arriva à l'endroit en question, les TOUTOUAKANT. MIAM TEKOUSHINT ETANANNIT ESHITAKOUNNIT MANTOUSHAT TOU-

bêtes le firent balancer, il était avec son beau-frère. Il avait TOUEOUT OUEOUEPISHOUNIT OUIJSHEKROUPAN MAMO OUISTAOUA. KANAOUENTA- apporté avec lui une poche de graisse d'ours qu'il avait tué auparavant. Cette graisse était dans la vessie de l'ours. Il avait bien MOUPAN TAKOUNAMOUPAN MAMO OUIIN PEIK MASTHIMOUTEOUSH PIMINOUS MASK KA NIPIAT OUESKAT. NE PIMI TAKOUNOUPAN NTE OUNIAPIT MASK KANAOUENCACHÉ tout ça sous ses vêtements. Rendu sur terrain, il dit à son TAMOUPAN MINOU KATAPAN KASSINO NENO SHEK OUMATHIOUENISHIMIT. ETAT beau-frère de ne pas le suivre car il allait se faire balancer. Le NTE ASSIT ITEOU OUISTAOUA EKATSHETHI OUIJSHEKOUT OUSHMA ITOUTEOU beau-frère se retira et se cacha dans les broussailles. Quand les TOUTOUAKANOU OUEOUEPISHOT. OUISTAOUMAO KAO ASHAOUIOU MAK KASHOU NTE bêtes virent que le petit bonhomme se balançait et ne pouvait plus SHAKAT. MIAM MANTOUSHAT OUIAPAMAT TSHAKAPISH OUIEUEPISHOUNIT MAK s'arrêter, ils allèrent couper la corde. Le petit bonhomme tomba dans EKATHI NATHIPANNIT THIMISHIMOUT APISHINO. TSHAKAPISH PATSHINOUS NTE le chaudron où il y avait de l'eau bouillante. Rendu dans l'eau ASSIKOUT TANTE ETOUKOUNIT NIPINOUS OUTEOUAPOUI. ETAT NTE NIPIT OUTEOU- bouillante, le petit bonhomme déchira la poche de graisse d'ours: APOUI TSHAKAPISH PIKROUPITAM MASSITHIMOUTET: NOU PIMINOUS MASK KASSINO toute la graisse sortit et les bêtes furent surprises de voir qu'il PIMINOUS OUTHIKOUS MAK MANTOUSHAT MISTE SHETHIKOUT OUIAPATAKAO ESHPIUS en avait autant dans son corps. On le croyait mort, mais il vivait TAKOUNIT NTE OUIAT. ITENIMAKANIPAN NIPITSHE MOUK INIOUIPAN NANTAM.

toujours. Quand les bêtes s'approchèrent il renversa le chaudron MIAM MANTOUSHAT NIATHIKAPOUSTAKAO KOUETIPISKAK ASSIKOUNO MAK ISKOUA- et brûla toutes celles qui étaient autour. Il resta alors seul avec ISKOUASHOUEO KASSINO NTSHE ETATAOU OUASKA MOUKOUINTEO EKOUMAK PEIKOU- son beau-frère.

SHIT MAMO OUISTAOUA.

Un jour le petit bonhomme rêva qu'il était allé à la chasse PEIK THISHOUK TSHAKAPISH PEOUAMOUT ETAT ITOUTET NATAOUT MAK et qu'une de ses flèches était restée dans un arbre. Il avait rêvé PEIK OUKASKOUA ETANIT NTE PEIK MESTOUKOUT. ISHINAMOUPAN KIE ETAT AKO- aussi qu'il était monté pour chercher sa flèche. A chaque fois qu'il USHIPAN TSHETHI NATAT OUKASKOUA. MOUKTATOUAOU POUTATAT MESTOUK soufflait l'arbre se rallongeait il s'était rendu ainsi dans la lune. ANOTHINOASKOUSHINO TAKOUSHINT INIT NTE TIPISKAOUPISHIMOUT. ETAT Il était bien tenté d'essayer ça, sans rien dire à sa soeur. MIAM MOUSTOUMENTAMOUPAN KOUTHIPANTAT NENO NAST EKATSHEKOUANO ITAT OUMISHA.

Un jour il partit pour la chasse sans rien dire à sa soeur.

PEIK THISHOUK THITOUTEOU TSHETHI NATAOUT. NAST EKATSHEKOUNO Il tirait sur les arbres. Un jour sa flèche resta prise dans un ar- ITAT OUMISHA. PEMOUTAKOULATEPAN TAKOUT MESTOUKOUT. PEIK THISHOUK bre. Il voulut aller la chercher et il se souvint de son rêve. Il OUKASKOUA ETANIT METHIMOUSHINIT NTE PEIK MESTOUKOUT. OUINOUI ITOUTEO souffla sur l'arbre et chaque fois, il grandissait. Rendu au bout, NATAT MAK TSHESTHITAK KAPOUAMOUT. POUTATEO NENO MESTOUKOUA MAK

il souffla encore et il s'aperçut qu'il était rendu dans la lune.
MOUKTATOUAO NITAOUTNOU. ETAT OUNASKOUT POUTATEO MINOUAT MAK PEST-
SHENTAK SHASH TEO NTE TEPISKAO-PISHIMOUT.

APPENDICE 2

TSEKA'BEK MARRIES THE DAUGHTERS OF MICTABEO¹.

Mictabe'o, "Huge man," was a ferocious cannibal who ranged through the country finding tracks of people. These he followed until he came upon their camps and killed them. He had a wife and two beautiful daughters. His wife was a woman of evil like himself, another cannibal. Yet the two girls were by nature good, and although they all ate human flesh, the girls longed to be free of such habits. Their parents induced men to come to the camp, in the hope of sleeping with the girls, and when they had secured them in this way they killed and ate them. There was a large rock in their wigwam. They killed their victims by seizing them by the feet and dashing their heads on the rock. Nearby was a great cauldron where the bodies were then cooked.

One day Tseka'bec was seen to begin singing and strumming on his bow string with one end of the bow braced against his foot. He touched the string gently with an arrow and made his song by changing the pressure on the string.

Said his sister, "Are you going to kill some one?" "No," said he. "No. Only going for squirrels."

"Yes. You are going to slay someone."

1 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, dans The Journal of American Folk-lore, vol. 38, n° 147, janvier-mars 1925, p. 13-15.

"No! No!" answered Tseka'bec. But he had decided to kill Mictabe'o, Huge Man, and Mictabeockwe'o, Huge Man's Woman. He wished to get their daughters away from them, because he feared that finally the parents would turn upon the girls and eat them. So he said to his sister, "Give me my opitcipma'n full of bear's grease." She said, "Now what are you going to do?" "Nothing. But give it to me." So she went and got the little bag of grease and he put it in his bosom and started off. He traveled on. As he came up to Mictabe'o's camp the two girls were seen standing outside scraping the hair from a caribou skin with a scraping bone. When they saw Tseka'bec they began to laugh, because they had never seen such a man before. (It is said that the girls were more familiar with children.) Their mother heard them laugh. "What are you laughing about?" "Nothing, mother, only a whiskey-jack." "Yes? I think there must be a man coming that makes you laugh so." "No! No! We are laughing at whiskey-jack. He looks so funny coming along and picking up bits of meat." They said this because they wanted to protect Tseka'bec from their parents. But the old woman finally saw Tseka'bec. Then he came up and entered the wigwam. The old woman prepared to kill him by dashing his head on the rock so that she could put him in the cauldron. Then Tseka'bec said, "If you do that, there will not be a drop of grease in the soup, so if you want grease do not kill me on the rock but throw me alive into the pot and you'll have plenty of grease." Where upon the cannibal woman seized him and threw him into the boiling water. When he sank beneath the surface Tseka'bec opened the little bag of grease, which

rose in a thick covering to the top of the water. The old woman took her spoon and skimmed off some of the grease. But as she did this, still more came to the top. As the water got hotter and hotter, Tseka'bec began to feel that he could not stand it, so he called to the old woman, "Come closer to the cauldron. More grease is coming. If you'll come closer you can reach it better." She took her spoon and sat down close to the cauldron to skim the grease. At that moment Tseka'bec jumped forth, overturned the boiling water on the old woman, and scalded her to death. Then he took the two beautiful daughters away with him home to his sister, and when he reached the camp, he said to her, "Here are your sisters-in-law."

APPENDICE 3

TALES FROM THE TADOUSAC AND ESCOUMAINS

BANDS OF MONTAGNAIS¹

TSEKA'BEK SNARES THE SUN, AND BECOMES TRANSFORMED INTO IT.

In accident times there was an old man who had a wife and a son whose name was Tseqa'bec, "Finished Man." They were the only people living and Tseqa'bec was the first finished child. The old man was the master of all the birds and small mammals of the earth. They lived in the woods near him. When he wanted any of them he only had to call them to him.

The sun was so hot in those days that these small animals and the birds could not live, and the old man was in great distress because his birds and animals were being killed by the sun. Accordingly the old man planned to capture the sun and so put an end to the trouble among his beasts. He built a dead-fall of logs where the sun arose from the edge of the world, intending to capture it by this means. But the boy Tseqa'bec, when he saw what this father was doing, said, "That will not do! If you are going to capture the sun it will have to be with something better than a wooden trap. I, however, will make a snare for you that will catch the sun."

¹ Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, dans The Journal of American Folk-lore, vol. 38, n^o 147, janvier-mars 1925, p. 13-15.

That night he made a loop-snare of babiche and set it at the place where the sun rises. The next morning when the sun rose it was caught in the snare and held. Then the world remained in darkness. When the beasts woke up in the morning, all was still dark and they thought that the end of the world had come and that they would all perish. Different ones among them tried to approach the sun and cut the snare, but it was in vain. The rabbit tried but it was too hot for him; he got his fur burned. The birds could not approach the place because they could not see well in the dark. Then the field mouse tried, who runs very near the ground; and the mole who goes under the ground; but they could not approach near enough to cut the snare.

When the old man's wife woke up she saw that it was still dark, although it was late in the day. She said to her husband, "What have you done? Have you captured the sun?" "Yes," said the old man, "I only tried to capture the sun but Tseqa'bec succeeded in snaring it for me, because it was burning up the whole world." "Well," said the old woman, "you have done a bad thing, for it is now dark and we cannot see to gain our living. It is no good thing that you have accomplished." Then even Tseqa'bec tried to approach the sun to cut the snare. He held a piece of hide in front of his face, but could not go near enough to cut the snare. All this time everything was quiet, as the sun did not cry out. There was only the moon left to light up the world and it was very hard for the old people to get about to gain their living in the darkness. Only the owl and some few of the other animals had eyes large enough to make their way in the dark woods.

Soon the old woman took her hook and line and went out to fish in the lake. Tseqa'bec was standing near her as she cast her line, suddenly the hook caught in Tseqa'bec's eye and tore one of his eyes out. There he was with only one eye left. "You have been punished," said his mother, "for snaring the sun." He went home and said to his father, "I have had my eye torn out and now I can not see at all. Call your birds and take an eye out of the owl's head and put it in me." So the old man called the owl to him, and plucked out one of his eyes and put it in Tseqa'bec's head. Then Tseqa'bec found that he could see everything with the owl's eye much better than with his own. He went hunting and could see fairly well. So he went back to his father and told him to call the owl and give him another owl's eye like the first one. Then the old man called the owl, took out his other eye and fastened it in Tseqa'bec's head as he had the first. Then Tseqa'bec had two good eyes for the dark and could see to travel everywhere he wanted to. He had two big round eyes like those of the owl.

Soon Tseqa'bec grew up and wanted to get married so he traveled about to find a woman. At last he found a creature whom he took for his wife. The first night instead of lying down with her, he said, "Follow me." All night he led her here and there in the woods hunting. Since she could not see so well as Tseqa'bec she could hardly follow him. She bumped into trees and fell down so that Tseqa'bec thought he would do well to have her eyes changed for a pair like his own. He took her to his father and said, "Get her an eye like mine from the owl." So the old man called his birds and took an eye from an owl and

put it in the woman's eye socket. Now she could see fairly well as they traveled about in the dark.

Soon the wife of Tseqa'bec bore a son. They named him Tseka'beji's, "Little Tseqa'bec," after his father. When he was born he had two big round eyes like those of the owl and his parents. He could see in the dark as well as any owl. When he grew a little older, he said to his father, "You have snared the sun, you! That is why it is so dark and why we have such big eyes." "Yes," said Tseqa'bec. "Well then," said Little Tseqa'bec, "I am going to snare the moon (night sun.)" So he made a snare and set it where the moon emerges. This was in the path where Tseqa'bec walked as he tended his traps. As he walked into the snare Tseqa'bec was snared instead of the moon. He was caught by the legs and there he hung, head on the ground, feet in the air, and crying loudly for help. Then Little Tseqa'bec came up and said, "You are caught instead of the moon. Now you are punished for catching the sun. You can stay there and give light yourself." So he left his father, who became the sun, hanging there by his feet attached by the line. And Little Tsaqa'bec continued to live with his mother².

² Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, dans The Journal of American Folk-lore, vol. 38, n° 147, janvier-mars 1925, p. 3-5.

APPENDICE 4

WESAKAYCHAK RIDES ON THE MOON.

One evening Wesakaychak lay on his back on a hill admiring the full moon. How beautiful it was and how lovely it would be to ride upon the great bright disk across the heavens! After all, why should he not! In a moment he was on his feet and the next instant was traveling to where the moon was wont to appear from the depths of the earth at the point where land and sky meet. He walked all night but he did not seem to come any nearer to the moon. He must give up that plan and think of another.

The next evening Wesakaychak saw a crane and an idea came into his head. Why not ask it to take him up to the moon. "Come here, my little brother," said he. "Take me up to yonder moon that is rising in the skies, and I will repay you." The crane consented and Wesakaychak, holding on to the legs of the bird, was wafted up towards the moon. On and on they went and still the moon seemed far away. At last the crane was tired and Wesakaychak himself felt as if his arms were going to break. They went on and on. It became serious for both. "Hurry! Hurry, or I will have to let go!" cried Wesakaychak in anguish. The crane gave a short call and the man knew they were almost there. A final spurt! They both fell down in a dead faint. When Wesakaychak regained consciousness, he found himself lying on the very edge of the moon, and his cramped hands were still holding on to the legs of the bird. He noticed that the strain he had put upon them in

this upward flight had stretched them to a most abnormal length. "He will be able to walk around with good speed," said he; and such is the case with the crane today.

After they had had a rest Wesakaychak thanked the bird. He painted a beautiful crimson spot between its eyes. The crane was delighted and took leave of its benefactor in a very cordial way.

Wesakaychak now gave up his time to admiring the scenery round about him. It was beautiful. There were the stars somewhat dimmed but yet visible; he saw his father, the Great Dipper; there was his mother's body, the Small Dipper; he saw the earth, and it looked very far away. He enjoyed himself greatly. Oh! the ecstasy of the swift, smooth motion over the heavens! He made up his mind to stay there all his life.

Things, however, took on a different aspect as time went on. The moon decreased in size steadily. Wesakaychak found his seat becoming sharper and sharper, till at last he was holding on to the horns of the moon. Every moment made his situation more precarious. How was he to get down? This problem solved itself very easily. The moon disappeared from under him and he descended head over heels, sideways, and every other conceivable way. Seeing the earth rapidly approaching him as he thought, he yelled out, "A soft place! A soft place! It was I who made the earth!"

He fell into a soft place, for the earth, obedient to his call, formed in itself a soft spot into which Wesakaychak fell head foremost. He wriggled and squirmed for a long time before he was able to extri-

cate himself. All covered with mud and water he presented a most pitiful sight. Feeling angry at his mishap, he stood up in a dignified posture as was possible under the circumstances and cursed the soft spot of ground which had saved his life. "When man inhabits the earth," said he, "such spots as this will be waste and of no benefit to anyone. They will be called "mus-kake" (mosshag)." These exist today and are of no apparent value to man¹.

1 Ahenakew, Cree Trickster Tales, dans The Journal of American Folk-lore, vol. 42, n^o 166, octobre-décembre 1929, p. 329-330.

APPENDICE 5

LEGEND OF NORTH STAR.

People of another (earlier) world were living in a village. They knew that a new world was going to be formed. One day some of them started to quarrel. Among them was North Star. The others fell upon him and were going to kill him, but he fled and soared into the sky, all after him. When they saw that they could not get him they declared, "Well! Let him be, he is North Star, and will be of good use to serve the people of the world that is to come, as a guide by night in their travels." So the North Star became the guide of the people.

THE SUMMER BROUGHT NORTH AND THE ORIGIN OF THE
CONSTELLATION URSUS MAJOR.

A long time ago there was a child who had lots of lice. And they left him. Other people came and took him to bring him up. They killed his lice, all but two which they left on him, one male and one female. He said, "As long as man lives it will be a pastime for him (to pick lice from his head)." Then he went away carrying his kettle on his back. He went to see the man who was the owner of the child. When he came to them, he stayed with them. He lived with them, but he did nothing while he was there, and then he went away.

In the morning when he left them, the child cried. Then they

started off. The child was always crying, even when they gave him things to play with. They even made a bow for him. But he kept on crying just the same. "What can we do?" they said, "for he does not stop crying." Then the child said, "Not until I have summer birds that I can shoot with my arrow will I stop crying. Only then will I stop." When the boy had said this, the people said, "We are ready (to go and get what he wants)."

They started out to get summer. "How will we ever manage to get for him what he wants so that he will stop? What shall we do? It is so far away. Leave the otter behind. Don't let him go with us. He has the habit of laughing too much. He will spoil it for us." "What do you say about me?" said the otter. "You stay, don't you go, because you will get more when they divide the grease." "No," said the otter, "I will go, for I too pity him, that boy, for crying. You keep your grease," he said. When they got started, they came first to the house of the beaver. He was going to share the grease. As they were dividing up the grease, when they got half-way with it, the otter started laughing. They jumped on him; they tickled him, when he was crawling out. At last he could not hear on account of so much laughing. Then he gave back what he had (his share of the grease). They went back to where they had started from.

When they arrived there at their camps, the boy was still crying, and they said, "We will try again to go. But we will go without the otter." "I am going to go too," said the otter; "if you go without me, you will not be able to enter the beaver's house when

we reach it." "That's all right," they said. They started again, and when they came to the beaver they told the otter not to bother about going in. They said, "We will bring out your share." "Oh, that's all right," he said. They went in, the rest of them. After they had all sat down with the beaver, they were going to divide the bear grease. Then again he gave the strangers something to eat, and they said to the beaver, "There is one of our companions who did not come in." He gave them each something to eat. After they had eaten they gave the beaver some tobacco. When they went out they carried to the otter his share of the grease. "My share must have been bigger," he told them; "you must have eaten some of it." When he had told them this, they started out again and arrived where the summer was.

There was a very big long wigwam. "Wonder where the summer is lying in there?" they said. "Some one go in first." "Who will it be who goes?" They said to one of them, "You go." This time it was the bird. "No," said the bird. "When I fly I make too much noise with my wings. Some one else go." But they said to him, "Let us see. You fly close to our heads." He flew close to their heads, but they could hardly hear his wings. "That's the one," they said; "let him go." He flew over and alighted on the tent. He looked through a hole in the door, and he saw where the summer was kept.

Those in the tent (feeling that some one was looking at them) said, "Some one is looking at us. We had better look for him. It seems like a stranger, by the way he acts." Thus they spole. "From which direction does he seem to be looking?" Then one old man said,

"From the daylight direction. That is the direction from whence he is looking at us," said he. At last they saw him. Two small eyes. "Here is the one who is looking at us," they said, "Who is it?" Some said, "It appears to be a stranger. What can we ever do with him? However, don't let him come in." They tried to see him, and they ran out, but they saw nothing. "Nonsense, it is nothing but imagination," said they; "it can't be anything."

Then they saw a muskrat swimming far out in the water. They said, "A stranger appears to be coming. Invite him to come in." They called to him. "You swimming, who are you?" He answered, "I am muskrat, always going around alone," he said. "Haven't you any neighbors?" "No," he said, "I am always alone." "Then swim ashore." The muskrat swam ashore. "Come ashore," they told him. "I never come ashore on the land, only on the rocks," (said the muskrat). "If you come ashore, we will give you some grease to eat," they said. "Oh, throw some over here to me," said he. Then they threw him some grease, and he ate it. "I can't find any taste to it," he said. "I made a mistake, I mixed water in my mouth. Throw me some grease again," he said, "this time a bigger piece." They threw him some grease again. "If you come ashore you will get a bigger share," they said. When he had eaten it, they asked him, "Is that good? If it is good, come ashore," they said. "It is good," said he, "onlu it is too rich." Then he started to swim away. "Don't tell anybody that you have seen us," he was told. "No," he said. Then he spoke to himself, "I am going to tell it pretty soon," he said. Then he dove; they could not see the

muskrat any more.

The muskrat searched for his companions. Together they arrived with that bird who had peeped in upon the Summer. That bird said, "Just the length of the big tent, the ridge pole just at mid-day points leaning exactly toward where the Summer lies." Muskrat said (to his friends), "Every morning they paddle after moose over the narrows." (He referred to the habits of the people who were guarding the Summer.) Then the muskrat was told, "Tonight go and gnaw their paddles, and likewise bite through the bottoms of their canoes." So he was told. "As soon as it is morning swim over there in the narrows, pushing the root of a tree in the place where the moose generally swim across."

The sucker and the sturgeon were accustomed to guard the Summer, so they were told. Accordingly the muskrat swam pushing the tree so that it looked just like the antlers of a moose swimming by. As it grew light in the morning they saw the branches just like the antlers of a moose swimming by. One of them said, "Moose is swimming over there." They all ran out, and jumped into their canoes. But the sucker and the sturgeon, the keepers of the Summer, stayed back. The others pursued the moose a little ways out there in the water. Thereupon the People of the North rushed in (from their hiding places). Some of them dipped up some sturgeon glue (from a vessel standing near) and pasted up the mouths of sucker and sturgeon so that they were not able to cry out for help. Then they (the People of the North) took hold of the Summer. They ran outside and ran off with it. The sucker

and the sturgeon could not call for help because their mouths were glued up. One of them picked up an arrow, punched it in his mouth, and called out, "Our Summer they have taken from us." That's what they said, that sucker and sturgeon. "They have taken from us our Summer," so they said. "Sho! paddle back quickly." They tried to paddle back hard and their paddles broke (where Muskrat had gnawed them). Others sank to the bottom (where he had made holes in their canoes). After a while some of them ran into the camp. "What's that you said?" they asked of the sucker and the sturgeon. "They have taken our Summer away from us," (they answered). "Then we will go after them," they said.

They started in pursuit and soon they caught up to them. "Now they are overtaking us," cried (the pursued). "Who will engage them and delay them?" "You will!" the otter was told. "Run under or inside a stump!" he was told. He ran into one. The pursuers came up. "Ma! (Hello!)" they said, "where is one of them? Oh! here he is in this hole! Get hold of him!" They seized him. "What will be his manner of death?" One of them said, "Throw him into the fire." The otter said, "You will all make yourselves sick, and die when the flames spread out (if you do that)." Then it was said concerning the otter, "Strike him to death!" "That will cause your deaths when I bleed from the wound!" "Then let's drown him in the water!" The otter cried in great terror, "Nawe, nawe, nawe (Horrors!)" Then they seized him and threw him in the water. After a while over there way out in the water he emerged. He called, "This is were I live. To die here

is impossible for me."

Again they started off after those who were fleeing with the Summer. Again they almost overtook them. When they came close, the pursued ones said, "Who will engage them again to delay them?" The fisher was told, "You, fisher!" So he was told. "What shall I do?" he said. "Run up a tree," they told him. He ran up a tree, and the pursuers came to that place. One arrived first. "Where is he?" "He must be up in the tree. Look for him!" They saw fisher up in the tree and they shot at him. They only ripped off a little of his tail, for he ran around behind the tree so fast that they could not do anything to him. They said, "Where is the most expert bow-man?" "He has not yet arrived." At last he came along. "Now! he was at him. Twice he shot at him, but he did not hit him once. He said, "This time I'll shoot you with an arrow right." He shot him. Fisher flew off toward the sky with the arrow (sticking in him). They did not know how that was. Then they looked in the sky and saw fisher. "We could kill him," they said, "but it will be a sign for man when he comes here in the future, the Fisher Star." So they said.

Again they wanted to pursue him. But everywhere, all about, they heard the summer birds and saw them at the same time. At the same time they saw the child shooting the birds with an arrow. When they saw it they went back in different directions¹.

1 Frank G. Speck, Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula, dans Journal of American Folk-lore, vol. 38, n° 147, janvier-mars 1925, p. 27-31.

INDEX DES MYTHES

| | pages |
|------------------------------------|---|
| I. Par numéro d'ordre et par sujet | |
| M _{1mm} | Tsakapish, l'orphelin 64 |
| M _{2ml} | Tchakabech 65 |
| M _{3a} | La création 66 |
| M _{4a} | Le village des âmes 68 |
| M _{5a} | Kitcheoub et Kitchi-myiki 70 |
| M _{6e} | Origine des choses vivant sur la terre et les eaux 73 |
| M _{7m} | L'ours garçon 76 |
| M _{8mse} | L'ours et l'enfant 79 |
| M _{9ms} | The Bear Abductor 80 |
| M _{10mm} | Tsakapish le Jonas 93 |
| M _{11o} | The Giant Pike 97 |
| M _{12mm} | Vengeance de Tsakapish 108 |
| M _{13ml} | Vengeance de Tchaka'bec 113 |
| M _{14ms} | TseKa'bec departs and promises to return again 114 |
| M _{15o} | The Man Who transformed a Doll into a Woman and Followed Her into the World Above 116 |
| M _{16o} | Nenebuc transforms the Bear 117 |
| M _{17o} | Nenebuc Gets in the Bear's Skull 122 |
| M _{18o} | Muskat Wars the Beaver 125 |
| M _{19mm} | Tsakapish et les sorcières 129 |

INDEX DES MYTHES

320

pages

| | | |
|-------------------|---|-----|
| M _{20ms} | Tseka'bec Marries the Daughters of a Cannibal | 136 |
| M _{21ms} | Origin of the Beluga | 140 |
| M _{22ms} | Whiskey-Jack and Tsaqa'bec marry the Daughters of the Cannibal Woman | 143 |
| M _{23ms} | Atce'n | 146 |
| M _{24ms} | The Witigo or "cannibal" | 147 |
| M _{25mm} | Tsakapish et le jeu de balle | 151 |
| M _{26o} | The Man Who transformed a Doll into a Woman and Followed Her into the World Above | 155 |
| M _{27mm} | Tsakapish et les castors | 158 |
| M _{28ms} | Me'jo talks to himself | 162 |
| M _{29at} | Wiske'djack Pursues the Beaver | 169 |
| M _{30o} | Tcakabis | 171 |
| M _{31n} | The Giant Carried off by the Eagle | 174 |
| M _{32mm} | Tsakapish se balance | 179 |
| M _{33ms} | Tséka'bec, the Swing, and the Two Beautiful Cannibal Girls | 182 |
| M _{34o} | Beaver Gives a Feast | 184 |
| M _{35mm} | Tsakapish dans la lune | 188 |
| M _{36ms} | Tseqa'bec Snares the Moon and Gets into It, Becoming the Man in the Moon | 194 |
| M _{37ml} | Tchakabech dans la lune | 197 |
| M _{38ms} | Tséka'bec Departs and Promises to Return again | 199 |
| M _{39n} | Tseka'bec snares the Moon | 201 |

| | pages |
|---|-------|
| M _{40at} Snaring the Sun | 203 |
| M _{41c} Wesakaychak Snares the Sun | 205 |
| M _{42m} Le don du tabac | 246 |
| M _{43ms} Wemicus | 246 |

II. Par tribu.

| | |
|--|---|
| Algonkiens | M _{3a} , M _{4a} , M _{5a} |
| Algonkiens de Témiscamingue | M _{29at} , M _{40at} |
| Cris | M _{41c} |
| Esquimaux | M _{6e} |
| Montagnais de Mingan: mythe de base | M _{1mm} , M _{10mm} , M _{12mm} , M _{19mm} , M _{25mm} , M _{27mm} , M _{32mm} , M _{35mm} |
| Autres mythes montagnais | M _{2ml} , M _{7m} , M _{8mse} , M _{9ms} , M _{13ml} , M _{14ms} , M _{20ms} , M _{21ms} , M _{22ms} , M _{23ms} , M _{24ms} , M _{28ms} , M _{33ms} , M _{42m} , M _{43ms} |
| Naskapis | M _{31n} , M _{39n} |
| Ojibwas de Timagami | M ₁₁₀ , M ₁₅₀ , M ₁₆₀ , M ₁₇₀ , M ₁₈₀ , M ₂₆₀ , M ₃₀₀ , M ₃₄₀ |