



Représentations et gestion des ressources dans la philosophie des Algonquiens centraux

Rémi SAVARD

Professeur retraité
Département d'anthropologie, Université de Montréal

Résumé

Plus que des balbutiements pour humanité en attente d'écriture, les deux récits dont traite cet article nous mettent en présence de véritables monuments sonores. Il s'agit plutôt d'un art très ancien; celui de raconter ou de se raconter des histoires. «Récits de Genèse», «récits des origines», dit-on encore souvent du genre qu'on leur réserve un peu rapidement. Sans doute parce qu'ils ont toujours l'air de vouloir refaire le monde à partir du néant. Loin de servir à glorifier le statu quo, ces œuvres portaient les rêves collectifs qui sont l'oxygène des peuples. Plus que de simples archives orales, elles proposaient à leur façon, bien différente de la nôtre, ce que nous entendons aujourd'hui par l'expression «projet de société».

C'est dans ce que l'anthropologie britannique naissante désignait sous le terme de «mythe» que se trouvent, entre autres choses, les articulations majeures de la philosophie algonquienne en matière de gestion de ressources. Ce terme avait déjà eu beaucoup de succès dans les milieux académiques du nord de l'Europe, notamment chez les historiens des religions. L'helléniste Marcel Détiéne a montré qu'on cherchait ainsi surtout à étancher ce qui apparaissait comme un petit scandale embarrassant, à savoir que nos illustres ancêtres grecs avaient pu attribuer à leurs dieux, selon les mots mêmes de Max MÜLLER (1868), «des choses qui feraient frissonner le plus sauvage des Peaux-Rouges... Dans les tribus les plus arriérées de l'Afrique et de l'Amérique, nous avons peine à trouver rien de plus hideux ni de plus révoltant.» (cité par DÉTIENNE 1981: 18).

Cette première anthropologie donnait ainsi une nouvelle vie au regard descendant, que les philosophes grecs du V^e siècle avant notre ère portèrent sur les écrits d'Homère et d'Hésiode, en l'étendant cette fois aux traditions de pensée autochtones propres aux régions du monde dont les ressources naturelles faisaient depuis un bon moment l'envie des royaumes de l'Europe occidentale. A mon avis, toute dénomination autre que celle de «mythe» serait préférable; même «énoncé discursif» ou encore «pratique narrative», qui font un peu *dialecte savant*. Pour ma part,

j'emploierai indifféremment «récit» ou «histoire». Encore qu'il faille être prudent avec ces termes. Car plus que de simples récits oraux pour une humanité en attente d'écriture, on est en présence de véritables monuments sonores. Il s'agit de performances émaillées de dialogues, de chants, de rebondissements imprévisibles et de pirouettes sémantiques les plus inattendues, au cours desquelles la voix humaine, comme telle, jouait un rôle primordial, comme celui que Paul Zumthor lui avait reconnu dans la poésie orale du Moyen-Age. Selon le médiéviste suisse, la voix contribuait «de sa pleine matérialité à la signification du texte» (ZUMTHOR 1987: 20), parce qu'elle est déjà en elle-même ce qu'il appelait «vouloir dire et volonté d'existence» (ZUMTHOR 1983: 11).

On a ici affaire à un art probablement aussi ancien que l'humanité; celui de *raconter des histoires*. De plus, les deux récits dont il sera sous peu question sont d'un genre particulier.

«Récits de Genèse», «récits des origines», a-t-on souvent entendu à leur sujet, sans doute parce qu'ils ont toujours l'air de vouloir refaire le monde à partir du néant. Je crois cependant que la fascination exercée par ces histoires était due en grande partie au fait que, à travers elles, ces sociétés parlaient non pas de ce qu'elles étaient ou souhaitaient demeurer, mais bien de ce vers quoi elles tendaient, de ce qu'elles cherchaient à devenir! On a trop souvent présenté ces œuvres comme des archives orales; je propose de commencer à y voir aussi les rêves d'avenir de ces peuples à l'époque classique de leur histoire.

Deux récits en langue innue

Ces récits furent enregistrés en langue innue dans un village de la basse Côte nord du Saint-Laurent au début des années 1970. Agé de 65 ans, le conteur unilingue avait toujours vécu des ressources du territoire. L'Innu appartient à la famille linguistique algonquienne. Tant pour le nombre de langues qu'elle comprend que pour l'étendue géographique, celle-ci vient en tête de quelques douzaines de groupes semblables repérés en Amérique du Nord. Au début du XVII^e siècle, elle en comptait encore environ quatre douzaines parlées dans un quadrilatère allant de la Côte atlantique jusqu'au flanc est des Rocheuses canadiennes et américaines, et de la baie d'Hudson jusqu'au-delà de la Virginie, du Missouri et du Kansas. On la subdivise généralement en deux catégories: l'*Algonquien du Centre* comprenant les



langues parlées dans le Bouclier canadien (dont celle des Innus), autour des Grands Lacs, ainsi que dans les Plaines de l'Ouest américain et canadien, et l'*Algonquien de l'Est* pour celles qu'on pouvait entendre dans les provinces maritimes du Canada et en Nouvelle-Angleterre. Selon le linguiste Larry Trask, le Proto-algonquien et le Proto-indo-européen seraient parmi les langues les mieux reconstruites au monde (DUVAL 2001: 33).

Nous savons que le premier de ces deux récits était raconté au début du XVII^e siècle dans la vallée du Saint-Laurent. Le jésuite Paul Lejeune en rapporta un résumé substantiel dans sa relation de l'année 1637. Il y a de fortes chances pour qu'il en soit ainsi du second récit. On est donc en présence d'une transmission sur au moins quatre siècles, sans autre substrat que le bruissement des paroles d'une chaîne continue d'individus. L'émotion ressentie devant de tels bijoux s'apparente un peu à celle qu'on éprouverait devant un conteur grec contemporain rapportant l'histoire de Prométhée, qu'il tiendrait d'une telle chaîne sonore remontant bien avant les écrits d'Hésiode.

La sédentarisation des Innus a débuté au milieu du XIX^e siècle, pour se terminer vers 1960. Ils se retrouvent aujourd'hui dans une douzaine de villages en bordure de la Côte Nord du Saint-Laurent, ainsi qu'au fond de deux fiords de la côte atlantique. Ces regroupements sont relativement récents; ils résultent pour la plupart de la fusion de quelques groupes familiaux, dont les territoires se trouvaient généralement dans les bassins de rivières se déversant soit dans le golfe Saint-Laurent, soit dans l'Atlantique Nord. On compte entre quelques centaines et quelques milliers de personnes par village, dont plusieurs tirent encore une partie de leur subsistance de la chasse, de la pêche et de la cueillette; ces activités y sont pratiquées, il va sans dire, avec des moyens techniques inconnus de leurs ancêtres. D'autres, surtout dans le sud-ouest du territoire mais pas uniquement, pratiquent la médecine ou le droit, détiennent un diplôme en soins infirmiers, enseignent, font du travail social, mènent diverses carrières artistiques ou dirigent divers types d'entreprises privées ou publiques. Plusieurs sont impliquées dans la restauration de tissus sociaux, passablement abîmés par la série noire des mesures d'assujettissement amorcées au milieu du XIX^e siècle, sur lesquelles je reviendrai plus tard.

Les anthropologues américains Turner, Speck et Strong, qui travaillèrent dans cette région à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, avaient publié quelques versions des récits dont nous allons prendre connaissance. La littérature consacrée aux divers peuples de langue algonquienne en contient plusieurs autres.

Comme on le verra sous peu, ces récits témoignent non seulement du souci qu'avaient ces gens de bien gérer les espèces végétales et animales sur lesquelles reposait entièrement leur subsistance, mais également de la façon dont ils mobilisaient aussi le reste de l'environnement pour inscrire, dans les fibres mêmes de l'univers les principes, les règles et les institutions susceptibles de garantir le maintien des ressources et la perpétuation du groupe. C'est Claude Lévi-Strauss, je crois, qui avait proposé la distinction entre espèces *bonnes à manger* et espèces *bonnes à penser*.

Premier récit: *Tschakapesh*

Le premier des deux récits débute par un drame. Lors d'une ballade en forêt, un couple est dévoré par un ours gigantesque d'une espèce aujourd'hui disparue. Le monstre n'ose cependant pas toucher à l'utérus trouvé dans le ventre de la femme, comme s'il s'agissait là d'un phénomène inédit et inquiétant. Que faisaient ces gens en forêt? A leur fille laissée au campement, ils auraient confié qu'ils allaient chercher soit de l'écorce de bouleaux, soit du bois. Aucune des nombreuses variantes ne fait état d'une partie de chasse. Certaines laissent même entendre explicitement que l'objectif de cette sortie était de rapporter les matériaux nécessaires à la fabrication de contenants pour les petits fruits sauvages. La fille en trouvera d'ailleurs un, laissé sur place par ses malheureux parents. C'est un fait que le statut de ces gens semble à l'opposé de celui de chasseurs; ils paraissent plutôt avoir été jusque-là confinés au rôle de gibier traqué par une faune monstrueuse, dont le héros de cette histoire débarrassera bientôt le futur territoire innu.

Inquiète de ne pas les voir revenir, cette fille unique part à leur recherche. Arrivée sur la scène du massacre, elle comprend rapidement le drame qui s'y est déroulé. Apercevant l'utérus gravide de sa mère, elle le dépose aussitôt dans un pot de bois trouvé sur place, qu'elle referme d'un morceau d'écorce et rapporte au campement, où elle le met près du feu. Je ne peux m'empêcher de penser à ce que, selon certaines personnes innues âgées, on répondait aux enfants étonnés de voir dans la tente, un bon matin, un nouveau-né pendu au sein de leur mère: «Nous l'avons trouvé dans une vieille souche!», leur disait-on sur un ton qui n'amusait bien sûr que les adultes. Selon une variante enregistrée en 1967 dans un fiord de la côte atlantique, c'est effectivement dans une vieille souche que la jeune fille rapporta le fœtus (LEFEBVRE 1971: 59).

On ne s'étonnera pas d'apprendre que la dernière étape de la gestation du héros est rapide. Comprimé dans cette sorte d'étui rigide, il ne tarde pas à en être éjecté. Son nom est *Tshakapesh*. Certaines versions précisent que sa sœur avait dû remplacer à quelques reprises ce contenant par un plus grand. Sa croissance sera aussi rapide que sa gestation. A peine né, il demande un arc-jouet pour chasser l'écureuil, comme les garçonnetts le feront plus tard vers l'âge de quatre ou cinq ans. Dans le contexte du récit, une telle chasse enfantine indique qu'on en est encore aux premiers balbutiements du mode de production classique. Pour l'instant, encore très près des animaux dont ils se nourriront plus tard, ces futurs humains servent de gibiers à une faune géante et multiforme; ce qui explique qu'ils soient recouverts de fourrure. Comme le gibier des chasseurs innus.

Sa sœur aînée lui ayant appris les circonstances tragiques de sa naissance, il décide de venger ses parents. Contre toute attente, une seule de ses flèches suffit à cet apprenti chasseur pour abattre celui qui les a dévorés. Il s'empresse ensuite de l'éventrer dans l'espoir d'y trouver quelques restes de ses parents, sur lesquels, semble-t-il, il lui aurait suffi de souffler pour les ramener à la vie. Visiblement, la mort n'a pas encore le caractère définitif qu'on lui

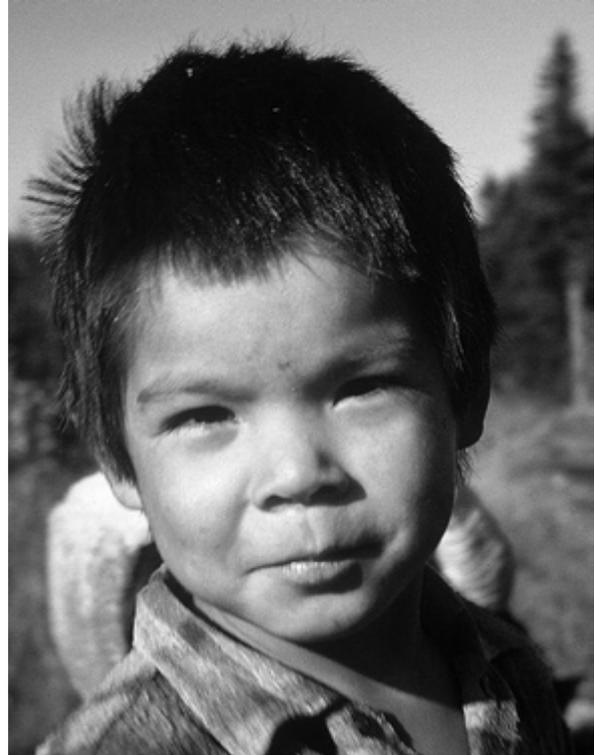


connaît aujourd'hui. Mais il ne trouve que quelques touffes de poils de leur toison, qu'il se contente de lancer sur les branches d'un arbre, en prononçant la phrase suivante: «Qu'ils deviennent des usnées barbues». Selon le botaniste Jacques ROUSSEAU (1952: 199), il s'agit là d'une espèce de lichen qui «pend comme des chevelures aux branches des conifères». Le héros revient au campement avec deux pièces de viande, la tête pour lui, et une autre partie non précisée pour sa sœur aînée.

Cette suspension aux arbres évoque une pratique rituelle algonquienne bien attestée par la littérature, et encore en usage chez certains vieux chasseurs innus que j'ai connus. Elle consiste à déposer dans les arbres les restes du gibier terrestre (perdre, caribou, ours...), pour la même raison que ceux du gibier aquatique (poisson, castor...) doivent être remis à l'eau. Faute d'accomplir ces gestes, les cheptels se mettraient à périr. On peut donc dire que, loin d'évoquer leur vie antérieure de gibier, le sort réservé aux parents au moment où le héros inscrit la mort définitive au destin de notre espèce inaugure le rituel funéraire innu classique consistant à déposer les défunts dans les arbres; rituel sans doute pratiqué encore vers la fin du XIX^e siècle. Comme les gibiers terrestres et aériens se renouvellent à partir des arbres, ainsi en sera-t-il des futurs humains. Les nouvelles générations y reviendront sous formes de poupons, qu'il suffira aux gens d'aller cueillir aux creux des souches, comme l'avait fait cette fille, véritable substitut maternel pour le héros. Je reviendrai sur cette question du rituel funéraire.

Sa vengeance accomplie, *Tshakapesh* procédera par étape à la mise en place du mode de vie innu. Ces grands travaux s'effectuent dans le cadre d'une série de rencontres inattendues, survenues lors de ses petites chasses d'enfant, mais qui se transforment en affrontements à finir avec les prédateurs de ces protohumains. Le scénario est toujours le même: un monstre cherche à le tuer pour s'en nourrir, mais le héros en vient facilement à bout. Il le tue et parfois le mange en compagnie de sa sœur, s'appropriant du même coup soit une technique de chasse ou de pêche, soit une ou deux épouses pour lui, soit un mari pour sa sœur. Ce dernier est évidemment choisi en fonction de ses aptitudes à devenir un bon partenaire de chasse, tandis que les épouses le sont en fonction de leurs aptitudes aux travaux réservés aux femmes.

Chacune de ses aventures permet ainsi à ce héros d'ajouter un élément essentiel au montage technique et institutionnel du mode de production domestique, en même temps qu'elle contribue à éliminer ceux et celles ayant jusque-là considéré les siens comme du gibier. Ainsi, au terme du dernier de ces affrontements, il parvient à s'éjecter de la marmite pleine d'eau chaude de ses agresseurs, en la renversant sur ces derniers qui meurent ébouillantés. Mais sa fourrure ne résiste pas à cette dernière épreuve. Ainsi dénudé, il a froid et revient rapidement au campement, où les femmes s'empressent de lui fabriquer des vêtements. L'acquisition de cette dernière technique féminine complète l'ensemble des conditions d'émergence de notre espèce. Cette genèse algonquienne fait donc coïncider trois innovations: un changement



Jeune garçon innu de la Basse Côte-Nord du Saint Laurent, 1970.
[Photo: Rémi Savard]

de diète (passage d'une alimentation végétarienne à un régime carné), la perte de l'immortalité et l'origine du vêtement.

Tshakapesh repart ensuite chasser l'écureuil. Mais, contre toute attente, il demande cette fois à son partenaire de ne pas l'accompagner. Soudain, un écureuil effarouché par sa présence se sauve dans une épinette blanche. Il le vise et le rate. Pire encore, sa flèche reste accrochée dans l'arbre. Aussi décide-t-il de grimper pour la récupérer. Sur le point de l'atteindre, il entend l'animal continuer à monter et ne résiste pas à l'envie de le suivre. Cet effort l'essouffle. Son souffle fait croître le tronc de l'épinette. A tel point que sa cime finit par atteindre le sommet du monde. Le territoire de chasse qu'il découvre alors lui paraît si prometteur, qu'il ne peut résister à l'idée d'y faire une première tournée de reconnaissance. Il est conquis par la quantité impressionnante de pistes d'écureuil, et décide de s'y installer avec les siens. Revenant vers la cime de l'arbre pour descendre les chercher, il découvre une piste ayant croisé la sienne. Elle n'était pourtant pas là lors de son passage! Une piste qui ne ressemble à rien de ce qu'il connaît. Sa curiosité est encore une fois piquée. C'est plus fort que lui. Il ne peut s'empêcher de tendre un piège à collet à cet endroit. Puis il continue son chemin vers la cime de l'arbre. Soudain le monde est plongé dans l'obscurité la plus complète. Il s'empresse alors de retourner à son piège, dans lequel il découvre l'astre de lumière, qui se débat vigoureusement pour s'en dégager, risquant à tout moment de s'éteindre à jamais en s'étranglant. «J'ai presque tué le monde!»,



se dit *Tshakapesh*. Il voudrait bien libérer cette proie, mais la chaleur l'empêche de s'en approcher. Aussi a-t-il recours à un petit animal qu'il connaît fort bien, soit l'écureuil, qu'il lance aussitôt vers le collet, dans l'espoir qu'il arrive à le sectionner avant que la source de toute vie ne s'éteigne. L'écureuil ne parvient cependant qu'à faire roussir sa fourrure. D'où l'origine de *Tamiasciurus hudsonicus* (écureuils roux). C'est la toute petite musaraigne qui réussit là, où quelques autres espèces un peu plus grosses avaient échoué comme l'écureuil. L'astre reprend sa course, mais l'épreuve a néanmoins atténué ses forces. C'est pourquoi il doit maintenant se mettre en phase repos à intervalles réguliers, i.e. en phase lune, ce qui déclenche aussitôt la mise en marche de ce que les phases lunaires servent depuis lors à mesurer, soit le temps. Le héros descend ensuite chercher les siens, qui deviennent eux aussi autant d'astres lumineux. Quant à lui, il décide de s'identifier à la proie libérée. Les soirs de pleine lune, on arrive parfois à l'apercevoir. La lune et le soleil ne sont qu'un seul astre, qui éclaire de temps à autre plus ou moins fort. Avant le décollage des premiers astronautes américains, qui furent les premiers à marcher sur la lune, des Indiens leur avaient confié le message suivant pour *Tshakapesh*: «Un des nôtres est déjà là, saluez-le bien pour nous!». Un bon exemple d'humour indien.

On notera que le déploiement du mode de production était complet avant même que ne débute cet épisode final. Non seulement cette dernière chasse était de trop, mais elle a failli compromettre entièrement l'œuvre du héros, que l'ambition avait conduit à deux pas de la catastrophe. Trop de prédation risque de sonner le glas du mode de vie fondé sur elle. «Trop c'est comme pas assez.» On retrouvera bientôt d'autres applications de ce raisonnement cher à la philosophie algonquienne.

L'ascension définitive de *Tshakapesh*, règle du genre de ce type de héros, passe donc par un retour aux grands conifères, auxquels sa naissance végétale avait été étroitement associée, tout comme cela avait été le cas des premiers décès du monde ayant fait de lui et sa sœur les premiers orphelins. On en revient ainsi à l'ancien rituel funéraire arboricole, pratiqué jadis par plusieurs peuples d'Amérique (YARROW 1881). Comme les maîtres immortels des espèces animales font revenir ces dernières dans leur habitat respectif, à la condition que les chasseurs y déposent leurs parties non utilisables, il suffisait de placer les défunts dans les arbres ou sur des tréteaux de bois, pour leur permettre de rejoindre la *Voie Lactée*, que les Innus considèrent comme le *chemin des morts*¹. Ils reparaitraient un jour sous forme d'étoiles filantes, à la manière des petits oiseaux migrateurs qu'on aime bien revoir à nouveau après les longs hivers. Ce qui rend plausible le charmant mensonge des parents à leurs enfants, lorsqu'ils décident d'aller chercher quelques instants d'intimités en forêt: «Si nous trouvons un bébé au creux d'une souche, nous vous le rapporterons dans un contenant de bois ou d'écorce!» Aux deux extrémités de la vie, il y a un arbre; un arbre en pleine force après la mort des gens, et un reste de vieil arbre (une souche) à leur naissance. Comme si les arbres et les hommes étaient impliqués dans une course à relais vers la lumière!

Dans un ouvrage récent, on trouvera les références à l'usage ancien de ce type de sépulture n'ayant pas résisté au prosélytisme des missionnaires européens (SAVARD 2004: 57-68). Je pense que même son souvenir n'est plus dans la mémoire de la très grande majorité des Innus contemporains. Il s'en est trouvé cependant, sur la basse Côte Nord du Saint-Laurent, pour dire à l'anthropologue Daniel CLÉMENT (1990: 10, 24) que les arbres sont considérés par les Innus comme des êtres vivants, et que «les conifères, en particulier, servent de fondement à la connaissance reproductive (par les racines) et à l'idée de ressemblance entre les espèces végétales et les êtres vivants»². Certaines espèces d'arbres le seraient plus que d'autres, notamment celles qui entrent dans la construction de la *Tente tremblante*. Il s'agit là d'une performance rituelle algonquienne, celle-là très bien documentée, servant à communiquer avec les êtres non humains occupant les régions supérieures et inférieures du monde, dont il sera question à propos du second récit que voici.

Mais avant de quitter le premier, il faut insister sur le point suivant: cette genèse du peuple innu mise sur le fait que ses lointains ancêtres couverts de fourrures avaient tenu un rôle similaire à celui du gibier sur lequel reposera sa propre subsistance. Cette identité de position se traduit par une certaine complicité et beaucoup de respect.

Second récit: *Mistapeu*

Ce récit débute sur un couple accompagné d'un fils unique âgé d'environ quatre ans, en route pour participer à une chasse collective au caribou. Ce pays ne connaît que l'hiver en permanence et, genèse oblige, ses habitants ne semblent pas avoir tout à fait acquis leur forme définitive. Certains d'entre eux seront éventuellement des animaux tels qu'on les connaît aujourd'hui. D'autres deviendront les ancêtres des Innus, pourvu qu'ils se conforment aux enseignements d'un immortel venu des régions supérieures du monde, dans le cadre d'événements rapportés par ce récit. Pour l'instant tous ces êtres, y compris l'immortel, communiquent entre eux à la manière des membres d'une même communauté linguistique.

Après une nuit de sommeil apparemment perturbée par l'enfant, que les poux avaient envahi, les parents décident de l'abandonner. Sans même le prévenir, ils partent sans lui. Le petit a beau les implorer de le prendre avec eux, rien n'y fait. Après leur départ, il est seul, sans nourriture et sans abri. Je rappelle

¹ Ce qui est aussi le cas des Achumawis du nord-est de la Californie, dont la langue se rattache à la famille palaihnian (WOICHE 1992: xxiii).

² Selon CLÉMENT (1990: 16), «La nature montagnaise comporte [...] trois domaines distincts – ashtshi (terre), aueshishat (animaux) et innu (l'être humain) [...] – et apparus selon une chronologie définie: d'abord la terre, ensuite les animaux et finalement l'être humain.»



qu'on est en hiver. L'enfant fond en larmes. D'en haut où il habite, *Mistapeu* l'entend et descend lui porter secours. En le voyant venir, l'enfant est terrorisé; c'est qu'il le prend pour l'un de ces anthropophages géants et velus appelés *Atshen*, dont ses parents l'ont peut-être menacé lorsqu'il les empêchait de dormir à cause des poux.

«Maman, s'écrit-il, il y a un *Atshen*!» Les parents sont déjà loin. Mais l'enfant fait ici erreur sur la personne. *Mistapeu* et *Atshen* ont les mêmes caractéristiques physiques, le gigantisme et la toison; mais ce qu'ils ont en commun s'arrête là, car si *Atshen* cherche les gens pour s'en nourrir, *Mistapeu* se définit essentiellement comme leur pourvoyeur alimentaire. Ils sont donc aux antipodes l'un de l'autre.

Ayant appris la raison de l'abandon de l'enfant, *Mistapeu* déclare que le nom *Atshen* conviendrait bien mieux à ses parents qu'à lui, puisqu'au lieu de lui porter secours, ils l'ont littéralement cédé à ceux qui tenteront de le dévorer. Puis il s'empresse de le débarrasser de ces parasites, tout en prenant soin d'épargner une famille complète de poux, soit un couple, quelques rejetons d'âge différent et même une lente. Il met ensuite l'enfant dans une de ses mitaines et entreprend d'aller le reconduire chez ses parents, pour qu'il puisse être lui aussi au festin de caribou. La relation entre ces deux-là en devient une de grand-père à petit-fils.

En route, ils aperçoivent un porc-épic. L'enfant suggère aussitôt à son grand-père d'en faire un repas. *Mistapeu* refuse, prétextant que l'animal est encore trop jeune. Mais plus tard, lorsqu'ils voient un spécimen adulte, il n'hésite pas à le tuer. Éliminer le gibier avant qu'il n'atteigne l'âge de se reproduire serait compromettre les chasses futures. Tout comme offrir ses enfants à ceux qui cherchent à s'en nourrir compromettrait sans contredit l'avenir du groupe. Le destin des humains est étroitement relié à celui des animaux, et réciproquement.

Le grand-père et son petit-fils s'arrêtent donc, le temps d'un repas. Et quand la viande est cuite, l'enfant offre à *Mistapeu* de choisir la partie qu'il désire manger. Mais l'autre lui répond qu'il ne mange jamais, ajoutant que tout ce qu'il accepterait de manger maintenant perdrait toute saveur pour les humains de l'avenir. Et pour se faire mieux comprendre, il suggère au petit de ne lui laisser que les poumons. «Car manger les poumons, ce n'est pas vraiment manger, dit-il, puisque de toute façon les futurs humains n'en voudront jamais». Le premier récit avait établi que le destin de l'Innu l'inscrit dans une chaîne alimentaire entre ceux qui cherchent à le manger et ceux qu'il doit manger pour survivre. La survie des Innus, ajoute le second récit, tient à la rigueur avec laquelle ils éviteront tout excès de prédation. L'épuisement des cheptels de gibiers entraînerait la famine, et le groupe moribond et épuisé redeviendrait la proie facile qu'il avait été avant les grands travaux de *Tshakapesh*. La présence des poux ne constitue une menace que si on se comporte comme les parents du récit, qui par ailleurs ne semblent pas avoir enseigné à leur fils l'obligation de veiller à la reproduction des cheptels en évitant d'abattre les spécimens immatures. De la même façon qu'ils n'hésitent pas à se nourrir des petits du gibier, ils laissent

le leur se faire dévorer par les poux. Le métier de la chasse exige de la mesure, car il compose avec la mort des chasseurs tout autant que du gibier. Celle-ci risque à tout moment de se retourner contre qui en abuse. Pour un groupe de chasseurs, mourir de faim est presque synonyme de tomber sous la dent des anthropophages.

Si les Algonquiens avaient eu des cathédrales, ou des *buildings* pour abriter leurs services d'exploitation des ressources naturelles, leurs universités ou leurs instituts d'étude du développement, on y aurait sûrement trouvé des vitraux, des icônes ou des logos représentant un jeune garçon convenablement épouillé, que *Mistapeu* viendrait tout juste de replacer au sein de son unité familiale en train de s'adonner à une chasse collective désormais contrôlée!

Le sage n'oublie jamais qu'il est le point reliant ses ancêtres et ses descendants. Dans la terminologie parentale classique des Innus, le terme *nitanishkutapan* est riche de sens. Dans la bouche d'un individu, il signifie «mon arrière-grand-parent» ou «mon arrière-petit-enfant». Mais la personne emploiera la même terminologie pour parler d'un arrière-grand-parent et d'un arrière-petit-enfant de chacun de ses cousins et cousines. Ce qui représente un grand nombre de personnes. Selon ma collègue José MAILHOT (1993: 113), spécialiste de cette langue, ce terme «[...] dérivé de la racine *anishku-*, qui signifie "bout à bout", [...] a le sens de «mon nœud». Et elle a ce commentaire: «le cercle des parents de *Nin* [i.e. de EGO, la personne qui parle] se referme et la boucle est bouclée.» Il existe une certaine forme plurielle (*nitaniskutapannanat*) signifiant «nos ancêtres» ou «nos descendants». Pour la majorité des autochtones d'Amérique du Nord, algonquiens et autres, la notion de *Seven Generation* (trois antérieures et trois postérieures à celle de l'individu) relève de la rhétorique politique.

Le grand-père restera quelque temps chez ces gens. Jusqu'à ce qu'il se rende compte de l'incapacité de ces derniers à le reconnaître pour ce qu'il est. Faut-il s'étonner d'apprendre que le malentendu porte sur l'alimentation? C'est que la mère de famille est un peu irritée de le voir constamment assis dans la tente, au lieu d'accompagner les chasseurs en train de courir si vaillamment le caribou. Si elle n'en dit rien devant le visiteur, elle n'en pense cependant pas moins; «Comment peut-il ne jamais même sortir de la tente celui-là?» pense-t-elle. «Il ne sort même pas pour excréter». On aurait envie de lui dire: «Madame, comment pourrait-il avoir envie d'excréter s'il ne mange jamais? N'avez-vous pas remarqué qu'il ne vous coûte pas très cher en nourriture depuis qu'il est là?» Mais comment aurait-elle pu soupçonner que c'est grâce à lui si les chasseurs rapportent du gibier, et qu'il pouvait par surcroît percevoir les moindres pensées des gens? *Mistapeu* comprend donc que le temps est venu de retourner là d'où il avait entendu pleurer l'enfant. Son royaume n'est pas de ce monde, comme quelqu'un d'autre a déjà dit. Avant de partir, il lui annonce que son fils ne se consolera jamais de ne plus ni le voir, ni lui parler. C'est au retour de la chasse, que l'enfant apprend le départ définitif de son grand-père; il éclate alors en sanglot et s'élançait sur ses traces.



Pour la suite du récit, nous disposons de deux versions: l'une courte, l'autre moins. La courte fut recueillie dans un village voisin par Sylvie Vincent. En voici un bref résumé.

Ayant réussi à rejoindre son grand-père, il le supplie de l'emmener avec lui. Ce n'est pas de gaîté de cœur que *Mistapeu* refuse. Comme l'enfant insiste, il finit par lui dire ceci: «Lorsque le besoin de me voir et de me parler deviendra insupportable, tu n'auras qu'à ériger une *Tente tremblante*.» *Mistapeu* lui explique qu'elle devra être de forme tubulaire et ouverte au sommet; il précise même les espèces d'arbres qu'il devra utiliser pour en construire la structure. Puis il prend l'enfant dans une de ses mains et lui souffle dessus. Le petit s'envole et vient atterrir dans la tente familiale. C'est depuis cet incident, disent certains conteurs, que chaque groupe a son spécialiste de ce rituel.

Sylvie VINCENT (1973) a bien décrit ce dernier, tel qu'on le pratiquait encore au milieu du XX^e siècle. Selon elle, dès que l'officiant pénétrait dans la tente par le côté faisant face à l'Est, il se trouvait au centre du cosmos, et en état d'apesanteur dans un tube vide reliant le zénith au nadir. Ce qui le plaçait exactement au point de rencontre de cet axe vertical et de deux autres horizontaux, l'un reliant le Nord au Sud et l'autre l'Est à l'Ouest. Une fois entré, il s'agenouille, se prosterne et entreprend un mouvement circulaire calqué sur la course diurne du soleil (d'est en ouest). Arrivé face au sud, il se trouve dans la mire du point le plus élevé atteint par le soleil durant cette course diurne (ce que les astronomes appellent, m'a-t-on dit, le passage au méridien). Pour désigner ce repère spatio-temporel, la stratégie linguistique innue s'apparente à celle du Français, soit *apitua-tshishikau*, i.e. «milieu du jour» ou encore «mi-di». C'est à ce moment précis que s'établit le contact avec les habitants des régions supérieures du monde, qui alors affluent dans la tente, produisant ainsi les fortes secousses évoquées par le nom que les observateurs étrangers ont donné à ce rituel.

Sylvie Vincent souligne que ce dernier était généralement pratiqué en cas de famine appréhendée, c'est-à-dire lorsque la chaîne alimentaire avait des ratées. Aurait-on négligé de disposer correctement des restes de gibiers? A moins que certains se soient permis quelques chasses excessives? Or, selon la règle établie précédemment, *trop de chasse* équivaut à *pas de chasse du tout*, comme au temps où ils n'étaient que *chassés*. La famine annonce toujours le retour imminent des monstres anthropophages, que *Tshakapesh* était parvenu à refouler aux frontières du territoire innu. Bref, «la fin du monde!», pour parler comme ce héros. C'est en de telles circonstances, dit-on, qu'il convenait de syntoniser les pourvoyeurs célestes par le truchement de ce rituel.

Pour ce qui est de la version plus longue, on revient aux instants qui suivirent le départ de *Mistapeu*. L'enfant rejette tout ce qu'on lui offre pour qu'il reprenne goût à la vie. A un certain moment, cependant, certains croient déceler à travers ses lamentations une demande tout à fait spéciale; il souhaiterait chasser les petits oiseaux d'été avec son arc-jouet. Ce qui ne signifie rien de moins que le rapatriement

de l'été, sur lequel les gens du sud ont toujours exercé un monopole. On avait déjà tenté d'aller leur ravir l'été perpétuel, mais sans succès. Néanmoins, une expédition s'organise. Je passe sous silence les nombreuses aventures survenues durant ce long périple, qui conduisit les voyageurs au point du ciel dont il vient justement d'être question dans la version courte, soit celui du passage du soleil au méridien (*apitua tshishikau*).

Franchir ce point n'est pas chose aisée. En direction du sud et plus élevé que l'horizon, il se situe au cœur d'une géographie mythique évoquant une gigantesque anatomie. Je renvoie à mon récent ouvrage *La Forêt Vive* ceux ou celles d'entre vous qui aimeraient avoir des précisions à ce sujet. Disons simplement que ce point marque la frontière encore uniquement spatiale entre l'hiver et l'été. Les habitants de ce dernier pays n'ont jamais connu d'autre climat. Leur vie ressemble donc à un séjour sans fin dans le meilleur des clubs *Meds*. La fête perpétuelle! Lorsqu'on ne dort pas, on chante et l'on danse. Ce qui facilita beaucoup la tâche des gens d'hiver qui, profitant d'une grasse matinée des autres, s'emparèrent du sac contenant les oiseaux et repartent en vitesse vers le nord. Brusquement arrachés à leur lendemain de veille par tout ce tumulte, les gens d'été s'élancent à leur poursuite. Mais jouant d'astuces, les voleurs d'oiseaux parviennent à prendre une avance que leurs poursuivants finissent par juger irréversible; ils sont effectivement déjà rendus au-delà de la frontière entre les deux pays, qu'ils avaient eu tant de difficultés à franchir à l'aller. Ce qui incite les gens d'été à leur crier la proposition suivante: «Et si l'hiver et l'été changeaient régulièrement de place!» Peut-être par crainte de ne pouvoir maintenir leur avance, du moins leur priorité estivale, les autres acceptent l'offre et s'empressent d'ouvrir le sac. Les oiseaux s'en échappent et se répandent aussitôt dans ce qui est pour eux un nouveau territoire. Le jeune garçon peut donc commencer à pratiquer son futur métier de chasseur.

Reste cependant aux nouveaux détenteurs des oiseaux à déterminer la durée du premier été qui débute. On comprendra facilement que la tendance lourde soit d'en jouir le plus longtemps possible. Mais ils finissent bien par se rendre compte que de tels étés seraient suivis d'hivers forcément aussi longs! Ce qui compromettrait la survie des espèces apparues dans la foulée de tous ces bouleversements; l'eau gèlerait jusqu'au fond des lacs, de sorte que les castors ne pourraient plus sortir de leur cabane pour aller chercher leur nourriture emmagasinée sous l'eau à l'automne précédent; et la neige s'accumulerait au point que les caribous n'arriveraient plus à atteindre le lichen dont ils se nourrissent en hiver, etc. Si bien qu'ils doivent se résigner à envisager des durées plus brèves, soit celles que nous connaissons aujourd'hui.

Nous nous trouvons donc à nouveau en présence de l'idéal d'équilibre entre le *trop* et le *pas du tout*, qui se précise comme étant une des clés de l'humanisme algonquien. La fête ne sera donc pas perpétuelle, mais saisonnière. C'est quand même mieux que pas de fête du tout! Jusqu'à tout récemment, celle des Innus avait justement lieu au printemps.



Sur le chemin du retour, comme ils l'avaient fait à l'aller, les membres de l'expédition s'arrêtent chez deux vieilles aveugles, qui s'étaient montrées un peu sceptiques quant au succès de l'entreprise. Pour préparer le thé, en vue de bien accueillir les visiteurs, elles cherchent de la neige autour de leur campement, comme elles l'ont toujours fait. Au bout d'un moment, constatant qu'il n'y en avait plus, elles explosent de joie et entonnent le chant que voici: «Ils ont réussi! Ils ont réussi!» Toutefois, après qu'on leur a fait part de l'entente avec les gens du sud, elles s'étendent sur le sol et meurent. L'alternance des saisons avait créé une nouvelle réalité, la durée. Ce qui implique un début et une fin. Soit le retour dans les grands bras des arbres, avant de rejoindre la Voie Lactée. Les lunaisons serviront aux humains à mesurer le temps. «Ce voyage devrait nous prendre tant de lunes!», diront-ils. Le calendrier était né.

Pour ce qui est de l'enfant, ses progrès dans le maniement de son petit arc commencent à inquiéter les oiseaux d'été. «Si on ne fait rien, se disent-ils, il finira par nous exterminer! Invitons-le à se joindre à nous. Chacun n'aura qu'à lui fournir une plume.» L'extermination des oiseaux d'été aurait marqué le retour à la situation antérieure, soit l'hiver perpétuel. L'enfant accepte avec d'autant plus d'empressement que, de tous les siens, il sera désormais le seul à jouir d'un été perpétuel, en compagnie de ce grand-père qu'il avait tant souhaité rejoindre. Ce récit prend fin comme le précédent, soit sur un tableau montrant un chasseur ayant pris la décision de limiter son activité prédatrice en acceptant de s'identifier à sa proie.

En guise de conclusion

Comme on a pu s'en rendre compte, les consensus recherchés allaient bien au-delà des règles susceptibles d'assurer le renouvellement des espèces. Pour une société dont la subsistance repose essentiellement sur la prédation animale et la cueillette végétale, le souci de l'environnement n'a rien d'une préoccupation spécifique. Ils imprégnaient l'ensemble du mode de vie de ces groupes familiaux formant diverses bandes locales, soit les techniques de production, les quotas de prises, la protection de la faune immature, la répartition sexuelle des tâches, le partage du gibier, le régime matrimonial, les rapports entre générations et un certain sens donné à la vie, au désir et à la mort. On parvenait ainsi à limiter tant bien que mal la détérioration du tissu social, permettant à cette société de se maintenir. L'expression «tant bien que mal» signifie ici «avec un taux d'efficacité plus ou moins égal à celui auquel parviennent nos sociétés urbaines en ces matières». Pourtant, je n'apprendrai rien à personne en disant que la plupart des sociétés algonquiennes sont aujourd'hui aux prises avec de très sérieux problèmes: alcoolisme, carence parentale, toxicomanie, violence familiale, taux de suicide particulièrement élevé chez les jeunes, etc. Que s'est-il donc passé pour qu'on en soit arrivé là? Pour le comprendre, il faut revenir au gibier à fourrure et aux arbres.

Rappelons brièvement que dans le nord-est de l'Amérique du Nord, à la fin du XVI^e siècle, plusieurs pays rêvaient d'obtenir le monopole du commerce

de la fourrure, pour laquelle la demande européenne était alors très forte (Suède, Danemark, Hollande, France et Angleterre). Si bien qu'aucun d'eux n'était en mesure d'y parvenir, sans passer par certaines formes d'alliances avec des peuples autochtones. C'est ainsi que, de 1600 à 1800, en raison de la pertinence économique et militaire de ces peuples, les couronnes européennes furent plus ou moins contraintes à entretenir des rapports de type diplomatique avec eux.

Cependant, fin XVIII^e – début XIX^e siècle, certaines modifications dans la conjoncture politico-économique internationale provoquèrent un renversement dramatique de nos relations avec nos alliés autochtones. Le blocus continental imposé par Napoléon à l'Angleterre obligea celle-ci à se tourner vers sa colonie canadienne pour assurer son approvisionnement en bois, une denrée essentielle pour cette île qui s'appropriait à devenir le centre d'un vaste empire. Pas de bois, pas de navires. Il n'en fallait pas plus pour que plusieurs hommes d'affaires canadiens délaissent la traite des fourrures au profit du commerce du bois. Résultat: alors que la fourrure représentait encore 57% des envois de marchandises vers la métropole en 1786-1788, elle ne comptait plus que pour 9% en 1805. Cette année-là, elle venait d'être remplacée en tête de liste des exportations par le bois qui représentait maintenant 47.4% des envois (MARX 1990: 187). Donc, *exit* la pertinence économique des peuples indiens qui, d'alliés commerciaux qu'ils avaient été durant deux siècles, devenaient presque subitement autant d'obstacles au développement économique de la colonie; on avait besoin de leur forêt pour le bois, et de leurs terres pour y établir les immigrants d'Europe de l'Ouest, que la colonie faisait alors tout pour détourner des Etats-Unis.

Pour ce qui est de leur pertinence militaire, la guerre 1812-1814 entre la jeune République américaine et la Couronne britannique leur donna un léger sursis. Mais dès le lendemain de la signature du Traité de Gand en 1815, qui mit fin à ce conflit, il devenait évident aux yeux des députés londoniens que le coût des alliances avec les peuples autochtones n'était plus justifiable. D'autant plus que Westminster s'employait depuis quelques années à réduire ses dépenses militaires, que les guerres napoléoniennes avaient fait passer de 5,5 millions de livres en 1792 à 72 millions en 1805. Chaque année, depuis la conquête anglaise sur la France (1760), Londres avait expédié au Canada un octroi impérial tiré de son budget militaire, pour défrayer les coûts assez élevés des alliances avec les anciens alliés de la France. C'est cet octroi qu'on songeait maintenant à supprimer.

Mais les autorités coloniales ne l'entendaient pas ainsi. Elles répliquèrent au Secrétaire aux colonies qu'un tel geste risquerait de faire éclater la colère indienne déjà à la hausse. C'est que les spéculateurs fonciers de Londres et du Canada, avec la complicité de hauts fonctionnaires coloniaux, étaient à l'œuvre depuis quelques décennies. Arrivés au port de Québec regorgeant d'immigrants pauvres d'Europe de l'Ouest, les navires retournaient aussitôt en Angleterre, cette fois pleins à craquer d'arbres coupés sur les terres indiennes. La baisse de la traite des fourrures, l'augmentation des coupes de bois, l'arrivée



massive de colons sur leurs terres et les premières expériences-pilote de *réserves* alimentaires depuis quelque temps déjà la grogne chez les alliés de la Couronne. Le projet de retrait de l'octroi londonien risquait donc de nuire sérieusement à la spéculation foncière, au commerce du bois et à l'implantation de nouveaux colons. Le gouvernement colonial exigeait du temps, pour adapter sa politique indienne à la nouvelle conjoncture. Mais Londres revenait constamment à la charge, diminuant à chacune de ses interventions le montant de l'octroi.

Profitant de ce délai, la colonie canadienne utilisa les derniers versements annuels pour mettre en marche un plan d'éradication de ce qui avait jusque-là permis à ces peuples de se développer à peu près normalement: abolition *légale* de leurs institutions politiques, de leurs régimes matrimoniaux, de leurs titres fonciers, voire même de leurs noms, rapt *légal* d'enfants pour interrompre toute transmission de règles, de rituels et de langues. Bref, un cocktail de mesures dévastatrices susceptibles de désaxer sérieusement n'importe quelle société, et de provoquer le désespoir, la délinquance et les taux de suicides qui ne cessent présentement de s'accroître. Un juriste canadien publiait récemment un ouvrage intitulé *L'usurpation de la souveraineté autochtone* (MORIN 1997).

L'octroi impérial ne devait être supprimé qu'en 1860. Ayant vu venir les choses, le gouvernement avait fait voter en 1857 une loi stipulant que toutes les personnes inscrites au registre de l'administration des Affaires indiennes auraient désormais un statut légal de mineur, comme c'était le cas à l'époque pour les femmes, les malades mentaux et les prisonniers de droit. La table était mise. Le retrait de l'octroi signifiait que la métropole n'interviendrait plus dans

ce dossier. Les autorités de la colonie avaient maintenant les mains libres. Nos ex-alliés n'avaient qu'à bien se tenir.

Et pendant que les épinettes blanches, arrachées aux terres indiennes, achevaient de se transformer en coque de navires impériaux sillonnant les océans du monde, des Algonquiens également arrachés à leurs terres, regagnaient de plus en plus nombreux les fameuses *réserves* conçues comme des enclaves dont la durée d'existence ne devait pas excéder le temps nécessaire à la purification ethnique de leurs pensionnaires.

1860, c'est pour moi comme un «avant-hier». C'est l'année de la naissance de mon grand-père paternel. A l'âge de vingt-cinq ans, à Québec, il épousait ma grand-mère. C'était en 1885. Cette année-là, le 16 novembre, à Régina dans les Territoires du Nord-Ouest, le chef métis Louis Riel était pendu sur l'ordre d'un magistrat canadien. Il avait dirigé deux révoltes à la suite de l'envahissement du territoire des siens par le Canada, l'une en 1870 dans la région de Winnipeg et l'autre en Saskatchewan quelques mois avant son exécution. Onze jours plus tard, toujours dans ces nouveaux territoires canadiens, plus précisément à Battleford, après qu'on eut érigé en hâte un gibet à sept cordes, c'était au tour de sept militants Cris (des Algonquiens eux aussi). Ils étaient à peine plus âgés que mon grand-père. Certains étaient peut-être plus jeunes. Les enfants indiens de l'école résidentielle de Battleford furent forcés d'assister à la pendaison des leurs; quelqu'un en autorité avait jugé que ce spectacle était indispensable à leur adaptation à la vie canadienne (GOODWILL et SLUMAN 1987: 77-78). Les descendants de ces morts n'ont effectivement jamais oublié cette leçon.

Resumen

Más que balbuceos para una humanidad en espera de escritura, los dos relatos de los que trata este artículo nos ponen en presencia de verdaderos monumentos sonoros. Se trata más bien de un arte muy antiguo; el de narrar o narrarse historias. «Relatos de Génesis», «Relatos de los orígenes», aún se dice frecuentemente del género que se les atribuye con cierto apuro. Seguramente, porque todavía parecen querer reconstruir el mundo a partir de la nada. Lejos de servir para glorificar el status quo, estas obras llevaban los sueños colectivos que son el oxígeno de los pueblos. Más que simples archivos orales, proponían a su manera, muy diferente de la nuestra, lo que hoy entendemos como «proyecto de sociedad».

Abstract

Much more than the stammering of a preliterate humanity, the two tales discussed in this article place us in the presence of genuine sound monuments. They belong to a very ancient art; that of telling stories. «Stories of Genesis», «tales of origins», are the names often given to the genre in which they are a little too quickly placed. Perhaps this is because they always seem to express a wish to remake the world from scratch. Far from serving to glorify the status quo, these works carried the collective dreams that are the oxygen of peoples. More than mere oral archives, they presented in their own way, very different from ours, what we understand today by the expression, «plan for society».

**Bibliographie**

- CLÉMENT Daniel
1990 *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan*.- Québec: Centre d'études nordiques de l'Université Laval. (Coll. Nordicana, 53)
- DETIENNE Marcel
1981 *L'invention de la mythologie*.- Paris: Gallimard.
- DUVAL Véronique
2001 *Le rituel de la tente tremblante comme héritage algonquien: exploration comparative*.- Montréal: dpt. d'anthropologie, Université de Montréal. [Mémoire de maîtrise]
- GOODWILL Jean et Norma SLUMAN
1987 *John Tootoosis*.- Winnipeg: Pemican Publication Inc.
- LEFEBVRE Madeleine
1971 *Tshakapesh: récits montagnais-naskapi*.- Québec: Ministère des affaires culturelles.
- MAILHOT José
1993 *Au pays des Innus: les gens de Sheshatshit*.- Montréal: Ed. recherches amérindiennes au Québec.
- MARX R.
1990 *Histoire de la Grande-Bretagne*.- Paris: Armand Colin.
- MORIN Michel
1997 *L'usurpation de la souveraineté autochtone: le cas de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*.- Montréal: Ed. du Boréal.
- MÜLLER Max
1868 *Nouvelles leçons sur la science du langage*.- Paris: Durand et Lauriel. [II, trad. G. Harris et G. Perrot]
- ROUSSEAU Jacques
1952 «Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale».- *Les cahiers des Dix* (Québec) n° 17: 183-208.
- SAVARD Rémi
2004 *La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu*.- Montréal: Boréal.
- VINCENT Sylvie
1973 «Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de *mista.pe.w*».- *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2): 69-83. [Signes et langages des Amériques]
- WOICHE Istet
1992 *Annikadel: the history of the universe as told by the Achumawi Indians of California*.- Tucson: University of Arizona press. [enregistré et édité par C. Hart Merriam; éd. originale: *An-Nik-A-Del: The History of the Universe*, Boston (Mass.): Stratford Company, 1928]
- YARROW H. C.
1881 «A further contribution to the study of the mortuary customs of the north american Indians».- *First annual report of the bureau of ethnology 1879-1880* (Washington D.C.): 88-203. [Smithsonian Institution]
- ZUMTHOR Paul
1983 *Introduction à la poésie orale*.- Paris: Seuil.
1987 *La lettre et la voix: de la «littérature» médiévale*.- Paris: Le Seuil.

