

Université de Montréal

L'origine de Mishtapeu :

Les relations tutélaires dans les pratiques ancestrales innues par l'analyse des récits traditionnels

Par

Philippe Lévesque

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès sciences en anthropologie

Avril 2023

© Philippe Lévesque, 2023

Université de Montréal
Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

L'origine de Mishtapeu :

Les relations tutélaires dans les pratiques ancestrales innues par l'analyse des récits traditionnels

Présenté par
Philippe Lévesque

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Guy Lanoue
Président-rapporteur

Robert Crépeau
Directeur de recherche

Laurent Jérôme
Membre du jury

Résumé

Cette étude propose d'examiner deux traits caractéristiques concernant les relations tutélaires chez les Innus et les Naskapis de l'est du Canada. Par contraste avec l'ethnographie d'autres groupes autochtones de la famille algonquienne, celle des Innus, d'un côté, est évasive quant aux relations tutélaires avec les animaux, tandis que de l'autre côté, les relations avec une entité anthropomorphe, Mishtapeu, y sont omniprésentes. Par l'analyse de récits traditionnels, des mythes, ce travail vise à évaluer si cet état singulier des relations tutélaires chez les Innus et Naskapis découlerait de transformations cosmologiques ayant opéré dans un passé plus ou moins récent, et qui auraient eu comme conséquence, premièrement, l'affaiblissement graduel des relations tutélaires avec des animaux, et deuxièmement, l'émergence et la consolidation de Mishtapeu. L'analyse d'un premier groupe de récits, à travers une approche structuraliste syntagmatique, tente d'y repérer la charpente d'un rituel d'obtention d'une entité tutélaire animale afin de démontrer la profonde influence du complexe de l'animal tutélaire chez les Innus. Ce sont les relations avec Mishtapeu que l'analyse d'un deuxième groupe de récits tente d'éclaircir. Les analyses diffusionnistes et symboliques tentent alors de déterminer un moment et un lieu d'émergence de l'entité ainsi que de proposer des pistes conceptuelles crédibles de son origine.

Mots clés : Innu, autochtone, mythologie, récit, Cri, cosmologie, tutélaire, Mishtapeu,

Abstract

This study proposes to examine two characteristic features of guardian relationships among the Innu and Naskapi of eastern Canada. In contrast to the ethnography of other Aboriginal groups of the Algonquian family, the Innu ethnography, on the one hand, is elusive with respect to guardian relationships with animals, while on the other hand, relationships with an anthropomorphic entity, Mishtapeu, are omnipresent. Through the analysis of traditional narratives, also myths, this work aims to evaluate whether this singular state of guardianship relations among the Innu and Naskapi stems from cosmological transformations that took place in the more or less recent past, and that would have resulted, firstly, in the gradual weakening of guardianship relations with animals, and secondly, in the emergence and consolidation of Mishtapeu. The analysis of a first group of stories, through a syntagmatic structuralist approach, attempts to identify the framework of a ritual for obtaining an animal tutelary entity in order to demonstrate the profound influence of the complex of the tutelary animal among the Innu. It is the relationship with Mishtapeu that the analysis of a second group of stories attempts to clarify. Diffusionist and symbolic analyses then attempt to determine a time and place of emergence of the entity as well as to propose credible conceptual tracks of its origin.

Key words: Innu, Indigenous, Aboriginal, Cree, mythology, narrative, cosmology, guardian spirit, Mishtapeu

Table des matières

Table des tableaux.....	6
Liste des sigles et des abréviations.....	7
Remerciements	8
Introduction	9
Chapitre 1 : Corpus, approches théoriques, méthodes et concepts	13
1.1 Constitution du corpus.....	13
1.2 Approches théoriques et méthodes.....	14
1.3 Concepts	17
1.3.1 Mishtapeu	17
1.3.2 Powatakan	27
Chapitre 2 : À la recherche du concept de powatakan dans les récits innus	39
2.1 Récits traditionnels et powatakan.....	43
2.2 La charpente des rêves initiatiques.....	47
2.2.1 Le rêve initiatique à Waskaganish	47
2.2.2 Le rêve initiatique chez les Rock Cree.....	49
2.3 La charpente des récits de relation animale	52
2.3.1 Le crapaud	52
2.3.2 Le caribou.....	53
2.3.3 Le castor	56
2.3.4 L'aigle	58
2.3.5 L'ours	62
2.4 Conclusion.....	77

Chapitre 3 : L'origine de Mishtapeu	79
3.1 L'enfant couvert de poux (mythe A).....	80
3.1.1 Répartition du récit.....	80
3.1.2 L'enfant couvert de poux (mythe A) chez les Innus	84
3.1.3 Le récit chez les algonquiens et ailleurs.....	94
3.1.4 Analyse symbolique : la piste Ushuapeu.....	106
3.2 Tshishtashkamuk (mythe B).....	115
3.2.1 Le récit Tshishtashkamuk.....	115
3.2.2 Ressemblances et distinctions des récits d'origine de la tente tremblante	117
3.2.3 Tshishtashkamuk et le rituel natutshikan	117
Conclusion.....	123
Bibliographie.....	127
Annexes	135
Annexe I : Le Crapaud	135
Annexe II : The man who married a caribou	137
Annexe III : The Indian and his beaver wife.....	139
Annexe IV : The Eagle.....	141
Annexe V : Celui qui a demeuré avec un ours.....	143
Annexe VI : Le petit enfant (mythe A)	148
Annexe VII : Mishtapeu :	153
Annexe VIII : Ushuapeu	162
Annexe IX : Tshishtashkamuk (mythe B).....	165
Annexe X : Last Offering.....	170
Annexe XI : Tshishe Manitu	171

Annexe XII : Kukukueshis 174

Table des tableaux

Tableau 1: Complémentarité de Mishtapeu et des powatakanak, synthèse d'après Flannery et Chambers (1985).	30
Tableau 2: Charpente et traits des témoignages oniriques cris.	49
Tableau 3: La structure du rêve initiatique chez les Rock Cree	50
Tableau 4: Charpente comparée du récit de l'aigle et de l'expérience onirique.	61
Tableau 5: traits comparés du récit de l'ours.	64
Tableau 6: Répartition des instructions dans le récit de l'ours.	66
Tableau 7: Charpente modifiée du récit de l'ours	72
Tableau 8: La précarité humaine dans les récits.	74
Tableau 9: Sources documentaires des variantes innues du récit de l'origine de l'été (Mythe A).	82
Tableau 10: Présence du récit de l'origine de l'été (Mythe A) dans les sources documentaires non innues	83
Tableau 11: Les variantes du récit de l'enfant couvert de poux (mythe A).....	89
Tableau 12: traits et géographie	92
Tableau 13: Provenance et longueur relative des narrations non innues du mythe A	99
Tableau 14: Les traits du récit innu dans les narrations non innues du mythe A.....	100
Tableau 15: Répartition des traits du mythe A et géographie	103
Tableau 16:Correspondance entre Pipitshish et Mishtapeu.	110
Tableau 17: Correspondances entre deux récits.....	111
Tableau 18: L'origine de Mishtapeu selon les mythes A et B.....	120

Liste des sigles et des abréviations

Comm. : Communication

Env.: Environ

Ibid.: Ibidem

Ital. : Italique

LAA: Laboratoire d'anthropologie amérindienne

Pers. : Personnel, Personnelle

SIAN: La Spiritualité des Indiens d'Amérique du Nord

Trad. : Traduction

Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux qui, de près ou de loin, m'ont soutenu tout au long de ma démarche.

Je remercie tout particulièrement ma conjointe Marisa et mes enfants Tiago et Youri pour leur soutien moral, leur compréhension ainsi que pour les sacrifices auxquels ils ont dû consentir. Je remercie aussi mes parents Gaston et France, qui ont toujours cru en moi, ainsi que mes amis, qui ont été une source d'inspiration de tous les instants pour surmonter les obstacles rencontrés. Un merci spécial à Marc-André, qui s'est proposé avec enthousiasme pour lire le travail, ainsi qu'à Constance, qui a pris le temps de me faire des commentaires pertinents très appréciés. Leur appui et l'intérêt qu'ils ont démontré à l'égard de mon projet m'ont incité à persévérer et à donner le meilleur de moi-même.

J'exprime également toute ma gratitude aux professeurs que j'ai eu la chance de rencontrer dans le cadre du baccalauréat et de la maîtrise, pour leurs encouragements et leurs commentaires constructifs, en particulier, à mon directeur de recherche Robert Crépeau, qui m'a sincèrement appuyé dès le début du projet, et dont les nombreux conseils éclairés ont permis de repousser mes limites. Je ne peux passer sous silence la grande générosité des anthropologues Richard Preston, Jacques Leroux et Émile Duchesne, qui ont partagé avec moi des connaissances qui ont eu un impact déterminant sur le développement de la recherche, ainsi que de René Lapointe, qui n'a pas hésité à me faire part de son immense expérience avec les Innus de Natashquan en tant que missionnaire oblat.

Finalement, je souligne ma reconnaissance auprès du CRSH dont la bourse a grandement contribué à mener le projet à terme tout en minimisant les impacts financiers sur ma famille. Un grand merci!

Introduction

Cette étude propose d'aborder la notion d'entité tutélaire à travers les récits traditionnels des Innus et des Naskapis, deux groupes fortement apparentés de la grande famille algonquienne. J'entends par entité tutélaire, un être non humain en relation prolongée et individualisée avec une personne humaine, et qui lui assure protection par le truchement de certains pouvoirs qu'elle lui octroie. Dans un ouvrage synthèse, l'anthropologue Ruth Benedict (1923) souligne à la fois la grande diversité des formes que peuvent adopter ces entités (« guardian spirits ») dans différentes cultures, ainsi que sa vaste répartition chez les peuples autochtones d'Amérique du Nord. Chez les groupes de la famille algonquienne, la nature de l'entité tutélaire, à l'instar d'autres peuples nord-américains (Ibid.), consiste typiquement en un animal. Sous une forme verbale signifiant « visiteur du rêve », (powatakan, pawakan ou pawagan), la manifestation animale de l'entité tutélaire est notamment attestée chez les Ojibwés (Hallowell 1960), les Rock Cree (Brightman 2002 [1993], 2007 [1989]), et les Cris de l'Est (Eeyous)¹ (Flannery et Chambers 1985).

Toutefois, les Innus et les Naskapis du Québec et Labrador présentent des divergences significatives par rapport aux autres groupes algonquiens sur le plan des relations tutélaires. Bien que la communication avec les entités animales soit couramment soulignée dans l'ethnographie – notamment avec les entités-maîtres (ou utshimauat)², par l'entremise des rituels de sudation ou de tente tremblante, ou encore par le rêve (Armitage 1992) – les documents suggérant l'établissement de relations durables avec des animaux sont rarissimes, et les références généralement allusives. Au côté de ce relatif mutisme ethnographique sur les relations tutélaires animales, Mishtapeu, une entité anthropomorphe maître du rituel de la tente tremblante³, apparaît ainsi comme l'unique entité avec laquelle les individus établissent de véritables relations tutélaires (Speck 1977 [1935]; Vincent 1973, 1977).

¹ Les Cris de l'Est se dénomment aujourd'hui Eeyous. Le premier ethnonyme est retenu dans ce travail afin de faciliter les références aux sources ethnographiques consultées.

² utshimau, utshimauat (pl.) : Ce sont des entités cosmologiques qui contrôlent une ou plusieurs espèces animales afin de faire la distribution du gibier auprès des chasseurs.

³ Bien que Savard (2004 :98) préconise le terme « tente agitée », d'abord proposé par Rousseau (1948), qui illustre selon lui plus fidèlement la violence des secousses de la tente dans le rituel, la majorité des chercheurs (Vincent 1973, 1977; Leroux 2003; Duval 2007; Watez 2014), y compris Rousseau (1953, 1954), ont maintenu l'usage de la locution « tente tremblante », une traduction directe de l'anglais « shaking tent ». Pour des raisons de cohérence et de clarté au sein de la discipline, le terme de « tente tremblante » a été retenu dans cette étude.

Au sein de ce portrait ethnographique, les Cris de l'est de la Baie-James, les Eeyous, occupent une position intermédiaire. Comme chez les Innus, la littérature sur les Cris témoigne de la prééminence de Mishtapeu dans la culture (Flannery 1939; Preston 2002 [1975]; Tanner 2014 [1979]). Toutefois, dans un travail de synthèse tardif, Flannery et Chambers (1985) soulignent, en se fondant sur des données de terrain non publiées des années 1930, la présence des relations tutélaires animales dans la communauté crie de Waskaganish (Fort Rupert). Le déclin dramatique observé des entités animales powatakan entre les années 1930 et 1960 à Waskaganish permet aux chercheuses de conclure qu'un glissement important de paradigme cosmologique aurait opéré dans le deuxième tiers du 20^e siècle, passant d'un système où les powatakanak⁴ cohabitent avec Mishtapeu, vers un système où seul ce dernier subsiste comme entité tutélaire.

Je propose dans ce travail d'approfondir et d'étendre l'hypothèse de Flannery et Chambers, selon laquelle un système tutélaire fondé sur Mishtapeu se serait substitué dans un passé relativement récent à un système fondé sur des powatakanak, mais en la transposant sur les Innus et Naskapis (subséquentement, Innus). À travers l'examen de l'ethnographie et du corpus mythologique innu, je tenterai, dans un premier volet, de découvrir des indices d'une présence d'entités tutélaires de type powatakan dans la cosmologie. Dans le deuxième volet, j'interrogerai ensuite le concept de Mishtapeu afin de vérifier son ancienneté et de découvrir des indices de l'évolution vers son hégémonie. L'étude de la cosmologie et des récits innus à travers le prisme du concept powatakan, emprunté aux autres algonquiens, est à ma connaissance inusitée, et son intérêt est double. Premièrement, le fait d'envisager d'autres relations que Mishtapeu et les entités-maîtres, abondamment attestées dans l'ethnographie, pourrait révéler des faits insoupçonnés. Deuxièmement, la mise en parallèle des différents types d'entités tutélaires, Mishtapeu ou powatakan, avec les récits traditionnels est susceptible d'apporter un éclairage nouveau tant sur les relations tutélaires que sur les récits eux-mêmes.

Ce sont à la fois les contraintes personnelles et la nature même du sujet qui ont motivé le choix de mener l'enquête exclusivement par des moyens documentaires. D'une part, ma situation familiale, en tant que père de deux enfants d'âge scolaire, n'était pas favorable à la réalisation d'un terrain qui nécessiterait une absence prolongée de la maison. Les incertitudes liées aux contraintes sanitaires de la pandémie de la Covid-19 n'ont rendu la situation que plus difficile et incertaine.

⁴ Powatakanak est la forme plurielle de powatakan selon l'usage de Flannery et Chambers (1985)

D'autre part, sur le plan académique, je considère que le sujet se prête bien à l'enquête documentaire puisque les éléments recherchés se situent possiblement dans un passé en partie inaccessible à l'expérience directe des Innus contemporains. Il n'est bien sûr pas question de nier le grand intérêt que constitue l'enquête de terrain pour recueillir les savoirs contemporains sur cette question du passé, qui est, de surcroît, possiblement toujours actuelle. Toutefois, avant d'entreprendre cette tâche délicate qui implique un long cheminement interpersonnel pour gagner la confiance des collaborateurs autochtones pour la révélation de savoirs culturellement intimes, le patient travail documentaire en amont constitue à mon avis une étape incontournable, tant pour assurer la qualité des résultats scientifiques que pour le respect de l'admirable culture ancestrale des Innus.

L'option documentaire n'est envisageable que grâce à la relative richesse des écrits portant sur les Innus, constitués essentiellement des études ethnographiques réalisées depuis la fin du 19^e siècle ainsi que des témoignages des explorateurs et des missionnaires depuis le 17^e siècle. L'exceptionnelle abondance de la littérature consacrée aux récits traditionnels innus, notamment grâce au vif intérêt que Rémi Savard et ses collaborateurs du Laboratoire d'anthropologie amérindienne (LAA) leur ont porté dans les années 1960 et 70, m'a naturellement amené à les privilégier. Par la place qu'ils accordent aux relations avec les animaux ainsi qu'à Mishtapeu, ces récits constituent une fenêtre exceptionnelle pour l'étude des relations tutélaires. C'est donc à travers quelques-uns de ces récits que j'explorerai une voie explicative de la situation particulière des entités tutélaires dans la cosmologie ancestrale des Innus.

Dans le premier chapitre, j'exposerai d'abord les critères et les méthodes employées pour constituer le corpus de récits à l'étude ainsi que les différentes approches théoriques pour en faire l'analyse; en particulier le littéralisme, qui consiste à considérer la trame narrative du récit (ce qui est dit) comme étant significative en soi, et le structuralisme syntagmatique. Les concepts autochtones incontournables à la compréhension de la démarche seront ensuite explicités. Une place importante sera accordée aux concepts de Mishtapeu et de powatakan, qui seront présentés de façon détaillée au sein de leur contexte culturel et épistémologique.

Dans le second chapitre, je m'attarderai sur plusieurs récits portant sur les relations des humains avec les animaux à la recherche de vestiges plausibles d'entités tutélaires animales de

type powatakan. Des analyses thématiques ainsi que structuralistes, mettant en parallèle trame narrative et déroulement rituel, seront mises à contribution.

Finalement, ce sont les relations avec Mishtapeu qui seront examinées dans le troisième chapitre. Les analyses distributionnelles et symboliques des récits concernant l'entité-maître de la tente tremblante tenteront de mettre en évidence sa singularité ainsi que des indices sur le moment de son apparition dans la cosmologie innue.

Chapitre 1 : Corpus, approches théoriques, méthodes et concepts

1.1 Constitution du corpus

La première étape pour définir le corpus à analyser a consisté à répertorier l'ensemble des récits innus qui ont fait l'objet de publication afin d'en avoir un portrait aussi précis que possible. Les deux classes de récits reconnues par les Innus ont été considérées, tant les *atanukana*, généralement définis comme des histoires ayant eu lieu il y a très longtemps – parfois au temps où les animaux et les humains étaient indifférenciés – que les *tipatshimuna*, des récits moins anciens dont les faits ont été vus ou vécus par les Innus (voir Henriksen 2009 : 25-26; Vincent 1982 : 11-12, 1991 : 126; Savard 1977 : 72-74). Pas moins de 34 documents écrits ont été dépouillés en plus de 9 documents vidéo, chacun pouvant contenir entre un et plusieurs dizaines de récits. L'évaluation du nombre exact de récits et leurs variantes est rendue difficile par le fait que certains récits très longs, *Tshakapesh* ou *Kuekuatsheu* (Carcajou) par exemple, comportent plusieurs épisodes dont chacun peut être considéré comme un récit en soi. Considérant l'ensemble des épisodes d'un récit long comme un seul, le travail de classification a permis d'identifier les récits, environ 170, ainsi que le nombre de narrations ou variantes pour chacun d'eux, oscillant entre 1 et 17. Au total, environ 340 narrations ont été dénombrées. Bien que l'intention initiale était d'y inclure tous les récits des recueils disponibles, le répertoire demeure nécessairement incomplet. D'une part, certains écrits me sont sans doute restés cachés, et d'autre part, d'autres ont été sciemment écartés. C'est le cas de la monographie d'André (1984), peu accessible et qui m'a été donné de consulter que tardivement, ainsi que d'un document rare et volumineux de Vincent (1975), qui contient exclusivement des *tipatshimuna*, donc des récits potentiellement uniques qui auraient alourdi la tâche et le répertoire, sans apporter un bénéfice significatif à cette présente étude. J'ai également renoncé à y inclure la collection complète des récits recueillis à Sheshatshit par les étudiants de Savard en 1967-68 (LAA), notamment parce que la collection est pour l'instant très difficile d'accès aux chercheurs⁵. Une portion significative de cette collection a toutefois été publiée dans d'autres documents et se retrouve donc indirectement dans le répertoire. Certains des récits qui en ont été écartés ont malgré tout été considérés dans les analyses présentées plus loin.

⁵ La collection a été retrouvée à l'institution « The Room », et, avec l'aide de mon collègue Émile Duchesne, elle a été numérisée. Des démarches ont été entreprises pour rendre la collection disponible par le biais du Ciéra.

Un document inédit qui a enrichi considérablement le répertoire est digne de mention. Il s'agit d'un recueil de récits publié par le missionnaire oblat René Lapointe (2014) sur un site internet consacré à des textes religieux. L'ouvrage, *La Spiritualité des Indiens d'Amérique du Nord* (SIAN), contient une trentaine de récits dont la majorité est constituée par des narrations du conteur Pierre Courtois de Natashquan, vraisemblablement enregistrées au cours des années 1970. Des recherches ainsi qu'une série d'entretiens par courriels que j'ai réalisées avec l'homme d'Église m'ont convaincu de l'authenticité des récits et de la qualité des traductions (Lapointe 2021). À ma connaissance, ces récits n'ont jamais été considérés par les anthropologues, hormis une référence dans un ouvrage de Savard (2004 : 187).

Bien que non exhaustif, ce travail de dépouillement a permis de souligner l'importance relative de certaines catégories de récits au sein du répertoire innu. Par exemple, plus d'une vingtaine de récits concernant la relation entre un humain et un animal ont été répertoriés. Contrastant avec cette abondance, seulement quatre récits qui concernent directement la figure de Mishtapeu ont été identifiés, ce qui étonne considérant l'importance de cette entité dans l'ethnographie innue.

1.2 Approches théoriques et méthodes

Plusieurs outils théoriques seront mobilisés afin de bien comprendre les récits et d'en extraire les données pertinentes relatives à l'hypothèse posée. Cette diversité d'approches est cohérente avec la pensée de Kirk (1974), qui souligne, du fait de la multitude de fonctions qu'occupe le mythe dans les différentes mythologies ou au sein d'une seule culture, qu'aucune théorie universaliste n'est apte à rendre compte entièrement du phénomène. Le récit, ou le mythe, comme objet d'étude est donc considéré ici dans sa complexité, irréductible à une seule théorie. Aucune théorie n'est donc employée systématiquement ou dogmatiquement. Elle est plutôt orientée pragmatiquement selon la nature du récit et des informations à y découvrir. Je présente ici ces différentes théories ainsi que les méthodes qui leur sont associées. Les méthodes possèdent toutes en commun une certaine idée de comparatisme, qui imprègne le sujet d'étude, puisqu'il s'agit ultimement de mettre en relation des récits entre eux, puis avec la culture, et finalement de mettre en relation différentes cultures. La comparaison est donc mobilisée à chaque fois, mais à différents niveaux.

Une première approche adoptée, qui concerne particulièrement l'analyse des récits de relation animale, est celle que l'on peut qualifier de « littérale ». Cette approche consiste à admettre la possibilité que l'expérience humaine rapportée dans le récit, aussi extraordinaire qu'elle puisse paraître au regard extérieur, corresponde à un vécu plausible dans le contexte étudié. À ma connaissance, le philosophe du 19^e siècle Friedrich W. J. von Schelling (1946 [1857]) est le premier à avoir formulé une théorie qui considère le mythe pour ce qu'il raconte et non comme un texte cryptique dont la signification, située à l'extérieur de lui-même, nécessite une interprétation symbolique. La conception « tautégorique » du philosophe s'oppose ainsi à l'allégorique, qui a dominé l'étude mythologique depuis l'ère platonicienne (Vernant 2004 : 221). Selon Schelling, le mythe de la Grèce antique décrit une véritable conception cosmogonique polythéiste, un stade obligé de l'humanité situé entre le « stade de nature », caractérisé par une relation inconsciente avec le dieu unique, et le stade ultime de la connaissance divine consciente du monothéisme. Tout en admettant le caractère innovant et l'importance historique de la théorie tautégorique de Schelling, il n'est bien sûr pas question d'adhérer à cette dimension évolutionniste et téléologique, et elle ne constitue donc pas une inspiration directe pour ce travail.

Le littéralisme, tel qu'employé ici, a plutôt émergé par induction de la lecture assidue du répertoire, ainsi que de différentes tentatives pour en comprendre son sens. Elle s'inspire notamment de Scott (1989) et Nadasdy (2009), qui insistent pour considérer la compréhension littérale des théories autochtones, en particulier celle voulant que l'animal se donne au chasseur. Selon ce dernier auteur, cette conception est parfaitement cohérente avec l'expérience vécue en contexte autochtone nordique, puisque le vécu quotidien est lui-même parsemé d'expériences dites extraordinaires. Notons au passage que cette fluidité entre le récit que l'on dit mythique et le vécu « dans le monde », unis par la possibilité de l'extraordinaire, semble se dédoubler dans la fluidité observée entre les genres *atanukan* et *tipatshimun* (Preston 2002 [1975]). Alors que le premier est couramment traduit par mythe, les mêmes caractéristiques extraordinaires sont pourtant exhibées par le second genre, qui de surcroît ne raconte pas une histoire ni plus ni moins vraie. Cette fluidité des genres oraux appuie à mon avis la pertinence du rapprochement que le littéralisme propose entre le vécu et les récits.

Précisons que, comme pour les autres cadres théoriques, je ne préconise pas une utilisation systématique ou exclusive du littéralisme. Certains récits peuvent s'y prêter alors que d'autres non,

et rien n'interdit, conséquence de la complexité des mythes, sa combinaison à d'autres perspectives qui pourraient pourtant lui apparaître contradictoires, comme les interprétations symboliques. Dans ce travail, l'utilité du littéralisme a notamment consisté à orienter la recherche vers la documentation ethnographique afin d'y repérer des expériences semblables à celles véhiculées dans les récits. Cette enquête a ainsi permis d'identifier des structures expérientielles qui seraient sans doute passées inaperçues sans le postulat littéral.

Le second des cadres théoriques abordés est le structuralisme. Il est difficile de rester indifférent à l'impact du grand anthropologue et éminent représentant de ce courant, Claude Lévi-Strauss, dans le domaine d'étude des récits innus, notamment par l'intermédiaire de Rémi Savard et du Laboratoire d'anthropologie amérindienne (LAA). Je ne résumerai pas ici la pensée du maître français, elle l'a été abondamment dans la plupart des ouvrages d'anthropologie générale, mais ne mentionnerai que les éléments pertinents à la délimitation de l'approche structurale déployée dans ce travail. Inspiré par la linguistique de Jakobson, le structuralisme lévi-straussien est caractérisé notamment par le quadrillage des récits en deux axes : l'axe syntagmatique correspondant à la succession ordonnée des événements du récit, et l'axe paradigmatique, au regroupement par similarité de ces événements à l'intérieur de catégories « anhistoriques ». L'une des critiques adressées à Lévi-Strauss est d'avoir accordé une trop grande importance à l'aspect paradigmatique au détriment du syntagmatique. D'un côté, Terence Turner (1977), se réclamant du structuralisme de Piaget, préconise un rééquilibrage des deux axes, de l'autre, le folkloriste Alan Dundes (2007), à l'instar de Propp, adhère plutôt à la prédominance de l'axe syntagmatique. Au sein de ce continuum, entre les structuralismes paradigmatique de Lévi-Strauss et syntagmatique de Propp, c'est plutôt de ce dernier que découlent plusieurs des analyses présentées dans ce travail. La primauté du syntagmatique sur le paradigmatique, de la trame narrative sur ses potentielles substitutions, n'est pas étrangère à l'approche littérale adoptée plus généralement, et semble même lui en être une réponse conséquente et logique. En effet, en postulant la parenté du récit avec la réalité vécue, la « chaîne paradigmatique » ne peut plus « être tenue pour privée de sens » comme le soutient Lévi-Strauss (1964 : 313), et à plus forte raison ne constituer qu'un support d'une signification dont les usagers eux-mêmes sont inconscients. Au contraire, du fait de son rapprochement avec le vécu, l'approche littérale oblige à voir la trame narrative, l'axe syntagmatique, comme étant porteuse d'une signification potentiellement consciente. Dans sa

réalisation concrète, l'analyse structurale aura comme tâche de mettre en parallèle la trame narrative du récit avec la structure de l'expérience vécue décelée au sein d'un rituel, le jeûne rituel d'obtention de l'animal titulaire. La signification du récit découlera directement du niveau de parenté mis en lumière par l'analyse entre la structure narrative et celle du rituel de l'animal titulaire. Une forte parenté avérée entre ces structures constituerait un solide argument pour étayer les faits, premièrement, que certains des récits innus sont liés aux entités tutélaires, et deuxièmement, que ces relations animales ont pu jouer un rôle culturel plus significatif que le laissent entendre les données ethnographiques.

Deux autres cadres théoriques, le diffusionnisme et le symbolisme, seront mobilisés dans cette étude, particulièrement sur les mythes concernant Mishtapeu. Le premier consiste en l'« étude des processus de contact et de transferts culturels par voie migratoire, d'emprunt, d'imitation ou d'acculturation » (Bonte-Izard 2002 : 201), mais son application se limitera à la répartition d'un certain nombre de traits d'un récit sur Mishtapeu, *L'enfant couvert de poux*. Le symbolisme est quant à lui employé dans son sens le plus général, et consiste, à l'inverse du littéralisme, à découvrir une signification différente de celui qui est immédiatement perçu des objets, entités ou tous autres concepts présents dans le récit. Symbolisme et diffusionnisme se combineront afin d'approfondir dans ce même récit sur Mishtapeu la nature, la provenance ainsi que les significations multiples de l'entité tutélaire.

1.3 Concepts

Les deux concepts autochtones désignant une entité tutélaire, Mishtapeu et powatakan, occupent une place centrale dans cette étude. La réalisation d'une synthèse de l'une et l'autre des entités à l'aide des données disponibles dans l'ethnographie permettra, premièrement, de broser un portrait de l'état des connaissances sur ces entités chez les Innus, et deuxièmement d'amorcer l'enquête pour identifier quelques tendances préliminaires sur l'évolution de leur présence à travers le temps. Les données ainsi recueillies seront par la suite approfondies lors de l'analyse des récits traditionnels dans les chapitres ultérieurs.

1.3.1 Mishtapeu

Le concept de Mishtapeu sera examiné de façon chronologique afin de montrer l'évolution du concept à travers divers témoignages historiques et anthropologiques chez les Innus. Nous nous

attarderons d'abord sur les sources anciennes provenant des missionnaires catholiques pour ensuite aborder les descriptions ethnologiques du concept au 20^e siècle.

1.3.1.1 Les missionnaires Jésuites et Oblats

Contrastant avec l'abondance des références au terme Mishtapeu dans l'ethnographie contemporaine, aucune forme verbale s'y rapprochant n'a été rencontrée dans les écrits anciens des missionnaires ou des explorateurs des 17^e et 19^e siècles. Dans ses relations rédigées au cours des années 1630, le jésuite Paul Lejeune mentionne toutefois quelques concepts qui s'en apparentent par la fonction ou la signification. Les kichikouai, définis comme étant les « génies du jour » dans la relation de 1634 (Lejeune 1999 : 34-39), semblent jouer un rôle analogue au Mishtapeu du 20^e siècle puisqu'ils s'introduisent dans la tente tremblante de l'officiant afin de réaliser diverses prédictions sur le gibier ou la météo. La symbolique solaire associée à Mishtapeu, ce dernier pénétrant dans la tente au moment où l'officiant est tourné vers le sud (Vincent 1973), accentue davantage le rapprochement avec les kichikouai. Par ailleurs, la description des combats chamaniques impliquant un « génie » kichikouai qu'offre Lejeune est très semblable à ceux rapportés chez les Cris de l'Est sous la tutelle de Mishtapeu. Le missionnaire affirme :

Deux sauvages consultans ces Génies en mesme temps, mais en deux divers tabernacles, l'un d'eux, homme tres-meschant, qui avoit tué trois hommes à coup de haches par trahison, fust mis à mort par les Genies, lesquels se transportans dans le tabernacle de l'autre Sauvage pour luy oster la vie, aussi bien qu'à son compagnon [...] (Lejeune 1999 [1634] : 39).

Alors que chez les Cris de Waskaganish :

Sometimes if they [the conjurors] make each other mad, one would make a kwashapshigan [tente tremblante], and this one would take the other one inside the kwashapshigan, and then, well, he gets awful mad, just like fighting. That's why he brought Mistabeos fight. Well, this one Mistabeo kills the Mistabeo of the other one, Well, the body of the man doesn't live anymore, he dies (Preston 2002: 107-108).

Malgré la grande similarité de la fonction des kichikouai et de Mishtapeu au sein de ce contexte chamanique, le laconisme des données du 17^e siècle nous interdit d'établir une concordance trop étroite entre les deux. Certains détails mentionnés par Lejeune suggèrent effectivement, hormis le nom des entités, quelques différences, notamment sur l'apparence. Un kichikouai, selon Lejeune, serait « gros comme un poing » et doté d'un corps de pierre « un peu long » contenant « de la chair et du sang », cette dernière caractéristique étant déduite de la

présence de sang sur l'arme fatale (Lejeune 1999 [1634] : 39). Les descriptions plus contemporaines sont diverses, mais font fréquemment de Mishtapeu un esprit de forme humaine de grande taille (cf. Vincent 1973), et aucune, à ma connaissance, ne concorde avec celle du missionnaire jésuite.

Un rapprochement entre les écrits de Lejeune et l'entité Mishtapeu peut également s'effectuer par le biais du concept d'âme. Dans la relation de 1639, Lejeune soulève la question des âmes multiples. Il y distingue deux types d'âme, celle du corps, qui doit « descendre au tombeau » avec l'individu, et les autres « qui le quittent plus tost ou plus tard selon leur fantaisie » (Lejeune 1972b : 43). De ces dernières, des « formes assistantes », les individus peuvent en posséder jusqu'à 2 ou 3 « pour opérer quelques effets qui leur paroissent extraordinaires ». Il est loisible de faire le parallèle entre cette formulation d'âme multiple et celle exposée par Flannery et Chambers fondée sur la distinction entre âme intérieure, située dans le corps, et l'âme extérieure « qui permet de prédire et qui aide à faire des rêves » (1985 : 16; ma trad.). Tant l'âme de « forme assistante » de Lejeune que l'« âme extérieure » de Flannery rappellent les entités tutélaires par les pouvoirs qu'elles impliquent. La similarité entre l'âme et l'entité tutélaire n'a d'ailleurs pas échappé à l'auteure puisqu'elle propose une correspondance entre l'âme extérieure et Mishtapeu. Le même rapprochement avec la « forme assistante » permettrait d'envisager que la théorie des âmes multiples de Lejeune puisse préfigurer la représentation plus tardive de Mishtapeu au 20^e siècle.

Les écrits des missionnaires oblats du 19^e siècle ne semblent pas offrir davantage d'indices sur l'existence d'un concept de Mishtapeu chez les Innus de cette époque. Du moins, aucune mention n'y est faite, ni dans les lettres de Arnaud (1854) et Fafard (1882), deux textes qualifiés de « majeurs » pour ce qui est des informations qu'ils recèlent sur « la religion traditionnelle des Montagnais-Naskapi » (Charest 2019 :19), ni dans une sélection de courts passages extraits des communications épistolaires d'une demi-douzaine de missionnaires (Charest 2015 : 38-41). Les recherches ont été tout aussi infructueuses pour le récit du géologue et explorateur Henry Hind (1863).

1.3.1.2 *Mishtapeu et manitou*

Il est intéressant de constater que l'absence de mention de Mishtapeu dans les documents historiques d'avant 1900 soit contrebalancée par la relative abondance de données sur manitou, un concept dont la signification et l'importance semblent avoir évolué de façon marquée entre le 17^e et le 20^e siècle. Une courte digression sur ce concept permettra ensuite d'apporter un éclairage nouveau sur Mishtapeu. Analysant la place du concept manitou au sein de l'aire algonquienne, les anthropologues Robert Crépeau et Émile Duchesne (2021) y ont dégagé deux pôles de signification. D'un côté, manitou peut référer à une entité dotée de pouvoir, c'est l'analyse qu'en donne Hallowell d'un groupe ojibwé du Nord-Ouest. De l'autre côté, c'est le pouvoir en lui-même qu'il désigne, comme le conçoit Jones pour les Meskwaki (Fox). Si l'on considère les écrits des missionnaires jésuites et oblats, le terme manitou coïncide largement avec la première définition, c'est-à-dire une entité dotée de pouvoir. Bien que dans la relation de 1634, Lejeune associe d'abord manitou au « *principe* des choses mauvaises », sous-entendant donc une forme impersonnelle, sa nature d'entité ne fait plus aucun doute lorsqu'il le fait correspondre au diable (1999 : 40). Ce diable cependant, à l'inverse de sa femme « qui est une vraie diablesse », « ne hait point les hommes », puisqu'il offre la protection aux guerriers par son regard (Ibid.). La perspective de manitou en tant qu'entité ressort également de la définition générale que Lejeune en donne dans la relation de 1633 : « il me semble que par ce mot de Manitou ils entendent, comme entre nous, vn Ange, ou quelque nature puissante. Je croy qu'ils pensent qu'il y en a de bons et de mauuais [...] » (Lejeune 1972a :17). Sous cette forme personnelle, il est loisible d'établir un certain parallèle entre les entités Manitou et Mishtapeu, puisque la première, à l'instar de la seconde, peut faire l'objet d'une consultation spirituelle par le biais d'un rituel (ibid.).

Dans l'ethnographie innue du 20^e siècle, la nature personnelle de manitou apparaît par contraste très affaiblie. À ma connaissance, cette perspective ne subsiste que sous deux formes : d'abord sous sa déclinaison détériorative, manitush, qui désigne alors une classe d'animaux ou d'entités dotées de pouvoirs malveillants (Bouchard et Maillot 1973), ou encore, selon Lapointe (2021) comme une dénomination possible pour désigner le chamane, dont les variantes sont mantu, mantui et ka mentushit, des termes qui, toujours selon l'auteur, n'étaient déjà plus en usage par la jeune génération des années 1970. En contrepartie, l'ethnographie du 20^e siècle est beaucoup plus loquace en ce qui concerne le manitou en tant que pouvoir diffus. Duchesne et Crépeau (2021:74)

ne relèvent pas moins de quatre auteurs, dont les observations ethnographiques s'étalent sur près d'un siècle, qui en font mention. Speck est le premier à parler de manitou (écrit ici mantu, mentu ou menetu) comme étant une « force » (power), tout en soulignant que ce mot ne saisit que partiellement la signification du concept autochtone, puisque ce dernier englobe plus largement tout ce qui ne peut être compris : « Everything not understood is implied in it [mantu] » (1977: 27). Les auteurs plus tardifs désignent cette force diffuse par manitushiun (Armitage 1984, 1992; Henriksen 2009 et Gagnon 2007) et insistent notamment sur son aspect cumulatif, du fait que le chasseur peut en accumuler à différents niveaux.

L'intérêt de cette perspective historique du concept manitou, passant d'entité vers une conception d'un certain pouvoir diffus, réside en ce qu'il suggère un changement de paradigme important dans la cosmologie innue. Et, il n'est pas interdit de penser que ce changement pourrait concerner plusieurs concepts, y compris Mishtapeu. Ce basculement cosmologique est bien sûr hypothétique, puisqu'il pourrait ne découler que des failles et biais ethnographiques des sources des missionnaires et des premiers anthropologues. En considérant malgré tout ce changement comme étant plausible, il serait possible de le situer autour de la fin du 19^e ou début 20^e siècle, soit entre le témoignage d'Arnaud (1854) et les premiers terrains ethnographiques de Speck chez les Innus au cours des années 1920. Il est ainsi possible d'envisager que l'entité-maître de la tente, Mishtapeu, ait pu prendre naissance au moment de ces bouleversements cosmologiques du tournant du 20^e siècle. Ce sont Speck (1924) et Strong (Leacock et Rothschilds 1994 [1927-1928]) qui font mention de Mishtapeu, semble-t-il, pour la première fois.

1.3.1.3 Les anthropologues

La première conception anthropologique de Mishtapeu par Speck (1924, 1977 [1935]) rejoint dans les grandes lignes l'idée de l'entité tutélaire, mais semble la confondre, comme le suggère Tanner, avec l'âme humaine (Tanner 2014: 186). Traduit comme Grand-homme (« Great man »), la notion est définie par l'anthropologue américain comme étant l'une des dénominations pour désigner l'âme ou l'esprit de l'homme (Speck 1977 : 33). Chaque individu possédant une âme (son Grand-homme), elle est en quelque sorte à la fois le siège de la vie, « it is the equivalent of the life » (Ibid. : 34), et l'essence même du soi : « I can see no reason for not regarding the Great Man very nearly as we do the ego, in the same sense the essential of man » (ibid: 35). Cette perspective individualiste de Mishtapeu, qui fait coïncider l'âme humaine avec l'entité, n'a pas été

confirmée par les chercheurs, tant du côté des Cris que des Innus. Seule l'étude de Flannery et Chambers (1985), comme nous l'avons vu, met en parallèle l'« âme extérieure » et l'entité Mishtapeu, ce qui réhabilite en partie la théorie animiste de Speck.

1.3.1.3.1 Deux conceptions de Mishtapeu

Suite à cette première théorisation de Mishtapeu par Speck, deux conceptions différentes émergent de l'ethnographie innue. La complémentarité qu'on peut y déceler entre elles sera l'une des clés de compréhension pour l'analyse des récits portant sur Mishtapeu dans le chapitre trois. La première conception, celle qui ressort des travaux de Sylvie Vincent (1973, 1977, 1978) à Natashquan, est sans doute la plus complète réalisée sur l'entité, et constitue toujours une référence. Les résultats qu'elle y présente sont également appuyés par une enquête dans la communauté voisine de La Romaine (Armitage 1992). Vincent se distancie de la conception animiste de Speck sur Mishtapeu. Fortement associés au rituel de la tente tremblante, les mishtapeuat (au pluriel) sont plutôt décrits comme « ayant leur existence propre, faits de chair et d'os, des êtres que l'on peut voir et qui, eux-mêmes, ont un esprit ». (1973 : 79). Mishtapeu est d'apparence humaine, mais de plus grande taille, il est « plus grand que les arbres ». (ibid.). L'anthropologue souligne également une tension entre la singularité de l'entité et sa multiplicité. « Aussi nombreux que les mouches », les mishtapeuat habitent un pays, nommé ailleurs Tshistashkamuk (Vincent 1978), situé de « l'autre côté de la mer », mais qui est relié à celui des hommes par un bras de terre (Vincent 1973 : 79). Lorsqu'il est question de Mishtapeu au singulier dans les mythes, l'auteure induit qu'il pourrait s'agir du chef des mishtapeuat (Ibid : 80).

La dimension tutélaire de l'entité ressort clairement des écrits de Vincent. Certains individus peuvent établir une relation tutélaire, « directe et permanente », avec un Mishtapeu « si bien que l'on parle du Mishtapeu de untel, de « son » Mista.pe.w » (ibid. : 80). Comme chez Speck, le premier contact peut s'établir par le rêve, qui demeure le médium principal, ou par héritage d'un parent ou d'un autre chamane. Selon Vincent, le contact peut également, dans certains contextes, être établi en dormant une ou plusieurs nuits au pied d'un arbre contenant un nid d'aigle (ibid.). La communication ultérieure avec l'entité se réalise principalement à l'aide du rituel de la tente tremblante. L'entité tutélaire du chamane y joue alors un rôle central en tant que traducteur des entités-maîtres qui s'y trouvent. Les différents pouvoirs qu'octroie Mishtapeu peuvent alors être mobilisés par le chamane, notamment ceux de « guérir les malades, de prévoir l'avenir, de tuer,

etc. » (Vincent 1973 : 80). Mais la fonction ultime du rituel qui ressort de la littérature crie et innue (Armitage 1992; Flannery 1939; Preston 2002; Feit 1997), est la localisation et l'obtention du gibier. Bien que Vincent ne le mentionne pas spécifiquement, rien ne laisse entendre que ce ne soit pas le cas à Natashquan également.

Une seconde conception de Mishtapeu apparaît à différents niveaux dans des textes des anthropologues William D. Strong et Alika Podolinsky-Webber qui ont tous deux travaillé à Davis Inlet au Labrador. Selon cette conception, Mishtapeu est toujours perçu comme étant une entité tutélaire du chamane, mais se distingue de la description de Vincent d'une part, par la nature même de l'entité, et ensuite par le rituel avec lequel elle est sollicitée. Explicitons d'abord la nature de l'entité. Le terme Mishtapeu peut désigner selon Podolinsky (1987 : 7) deux types d'entités. Mishtapeu, écrit avec un « M » majuscule, est selon elle l'un des nombreux noms pour se référer à l'être suprême : « my own information supports Strong's opinion that the Caribou God and *Mista.pe.w*, the first of all the *mista.pe.ws*, are one and the same. » (Ibid.: 29). Il n'est utilisé que dans un contexte chamanique et il connote plus spécifiquement le « maître des chamanes décédés » (ibid. :7). Écrit avec un « m » minuscule, il désigne les esprits des anciens chamanes qui lui sont subordonnés. Tous habitent Steshkemuk, le pays des chamanes décédés. L'auteure n'explique pas si cette compréhension singulière de Mishtapeu en tant qu'âme des anciens chamanes, absente des notes de Strong, provient exclusivement de son interprétation étymologique de Steshkemuk, vocable issu selon elle de shtesh ou shteshikaun qui signifient respectivement « frère aîné » ou « cousin aîné du premier degré » (« elder first cousin ») (Ibid. : 11). Bien que cette interprétation linguistique diffère de celle de Vincent⁶, trois détails ethnographiques suggèrent que la compréhension de Mishtapeu en tant qu'esprit d'un chamane décédé pourrait provenir malgré tout de collaborateurs autochtones.

Premièrement, l'auteure souligne que *mistinapeu* ou *mistapeu* peut également désigner un chamane à l'extrémité nord-ouest du Labrador (Podolinsky-Webber 1983 :68-69), ce qui ne contredit pas son usage moderne puisque *mishta-napeu* signifie « homme remarquable » (Aimun-Mashinaikan : *mishta-napeu*). Le second indice provient du nom de l'entité géante dans le récit recueilli à Fort Chimo (Kuujuak) de l'enfant couvert de poux. On le désigne comme étant

⁶ Sylvie Vincent fait un rapprochement entre Tshisteshkamuk, le pays des Mistapeu, et Tshistakamik^u signifiant « terre ferme » (1978 : pagination effacée)

l'« esprit d'un homme mort » (Turner 2001 [1894] : 342; ma trad.) alors qu'il correspond à Mistapeu dans dix des seize narrations innues des récits répertoriés. L'« esprit d'un homme mort » apparaît ainsi comme un substitut à l'entité Mishtapeu. Et en troisième lieu, un récit de Pierre Courtois consigné par Lapointe semble constituer une variante éloignée du récit de *Tshishtashkamuk*, la terre des mishtapeuat. Parti à la dérive, un homme sur son navire, plutôt que d'arriver au pays des mishtapeuat comme dans les autres variantes, trouve le pays des morts, des âmes décédées (Lapointe 2014). Bien qu'aucun de ces indices ne constitue un argument décisif, les diverses associations entre Mishtapeu, le chamane et la mort, nous incitent cependant à considérer la proposition de Podolinsky sérieusement.

Le deuxième aspect original de la théorie de Mishtapeu de Podolinsky concerne le rituel. Bien que la forte association entre Mishtapeu et la tente tremblante soit corroborée par l'anthropologue, elle souligne également l'existence d'un rituel de guérison qui implique directement l'entité Mishtapeu sans la tente cérémonielle. Une étude minutieuse de l'iconographie de onze cols (« neckbands »), appelés *natutshikan*⁷, permet à Podolinsky d'approfondir la brève synthèse que Strong en a faite (Leacock et Rothschild 1994 : 140). Je présente les grandes lignes de ses analyses à partir des données dispersées dans trois documents (Podolinsky-Webber 1977; Podolinsky 1987, 1997)

Le rituel de guérison est initié lorsque le chamane cherche à provoquer une vision à la demande d'un individu malade. La vision lui est octroyée par ses esprits tutélaires (« helpers »), c'est-à-dire les mishtapeuat, qui correspondent selon elle à des esprits des chamanes décédés. Le chamane confiera ensuite à une femme, fréquemment son épouse, la tâche de représenter le contenu de la vision sur un col cérémoniel, le *natutshikan*. Ce travail est exécuté dans le plus grand des secrets alors que la femme est isolée. Parmi les éléments les plus fréquemment représentés se trouvent : des oiseaux (par exemple des corbeaux qui sont les gardiens de l'ancre du maître suprême), un cercle (qui représente la bosse formée à la base du cou des hommes à l'endroit où le canot est déposé lors des portages), un triangle (le canot en lui-même), et surtout les mishtapeuat du chamane qui sont la source du pouvoir de guérison. Dépendamment du sexe ou du statut du destinataire, les entités représentées sur le col peuvent être soit masculines, soit féminines, un

⁷ L'auteure emploie plus fréquemment l'orthographe *natocikan*, moins conforme à l'orthographe standardisée.

Mishtapeu féminin étant désigné par Mishtapesukue ou Anitiskue⁸. Le col est finalement remis au patient qui devra le porter pour le restant de sa vie. Il pourra ainsi bénéficier des effets thérapeutiques du pouvoir chamanique.

Le contraste entre cette conception d'un Mishtapeu guérisseur, qui est l'âme d'un chamane décédé opérant par le biais d'un rituel thérapeutique, et celle de Vincent, gravitant autour de la tente tremblante et des activités cynégétiques, est possiblement marqué par l'esthétique picturale. Selon Podolinsky, les représentations qu'exhibe le col cérémoniel possèdent certaines caractéristiques propres qui s'opposent à l'art exécuté sur les vêtements de chasse, en particulier les manteaux. Premièrement, sur les cols sont illustrées la vision et les entités tutélaires d'une tierce personne, c'est-à-dire le chamane, et non la vision du porteur du vêtement. Deuxièmement, tandis que les manteaux de chasse sont principalement décorés de motifs géométriques et curvilignes représentant l'animal apparu dans le rêve du chasseur, l'esthétique des illustrations des cols cérémoniels est plutôt réaliste. On y distingue effectivement des oiseaux, et surtout des entités de formes humaines qui sont les mishtapeuat masculins ou féminins. Cette différence marquée entre l'art géométrique des manteaux et la tendance plus réaliste des natutshikans pousse l'auteure à parler de deux traditions picturales bien distinctes. Dès lors, il n'est pas impossible de mettre en parallèle cette opposition esthétique avec les fonctions distinctes des deux rituels associés à Mishtapeu. D'un côté, Mishtapeu est le maître et la figure dominante du rituel de la tente tremblante, dont l'une des fonctions premières est de favoriser le succès dans les activités cynégétiques. Selon l'interprétation de Podolinsky, l'entité Mishtapeu, ici équivalente au Dieu-Caribou, est par ailleurs représentée géométriquement sur le manteau cérémoniel du chamane, par un triangle isocèle inversé (Podolinsky 1987 : 31). D'un autre côté, le rituel de guérison marque davantage la fonction thérapeutique de Mishtapeu, dont la représentation semi-réaliste sur le natutshikan est issue de la vision d'un chamane, mais dont le bénéficiaire de l'efficacité est le patient.

1.3.1.4 Synthèse sur Mishtapeu

Résumons le portrait de Mishtapeu que nous venons de brosser à la lumière de l'ethnographie innue. D'abord, d'un point de vue historique, nous avons vu que le concept n'apparaît dans les

⁸ Podolinsky n'a malheureusement pas obtenu davantage d'informations sur Anitiskue, mais il pourrait bien s'agir d'Anik-iskueu, la femme-crapaud dont le récit sera examiné plus loin.

écrits qu'au 20^e siècle, et qu'il est plausible qu'il ait émergé à partir de plusieurs concepts cosmologiques qui lui étaient antérieurs dont fait mention le missionnaire Paul Lejeune au 17^e siècle. Kichikouai, l'âme et manitou ont effectivement tous des éléments qui lui sont communs. Ce dernier lui est peut-être lié d'une façon particulière puisqu'il semble épouser la même trajectoire historique. En effet, c'est apparemment à l'époque où la signification du manitou mute, passant d'entité de pouvoir vers le pouvoir diffus, que le concept de Mishtapeu fait son entrée dans l'ethnographie. Dans un deuxième temps, nous nous sommes attardés aux deux perspectives complémentaires qui semblent caractériser la conception innue de Mishtapeu entre 1960 et 1970. D'un côté, il y a Mishtapeu guérisseur, attaché au rituel du natutshikan, et de l'autre, Mishtapeu pourvoyeur et son rituel de la tente tremblante. L'objectif n'est bien sûr pas d'imposer une vérité et un cadre rigide sur une réalité infiniment plus complexe. Les limitations concernant l'ancienneté des sources et des problèmes d'interprétation ont déjà été évoqués. Tout en reconnaissant le caractère hypothétique du cadre proposé, je crois qu'il aura le mérite de jeter une lumière neuve sur la nature de Mishtapeu chez les Innus et, comme nous le verrons au chapitre 3, ainsi suggérer des pistes d'interprétations différentes sur certains récits traditionnels.

Notons, pour terminer sur Mishtapeu, que la notion est également présente chez d'autres peuples algonquiens, mais de façon atténuée et sans la richesse ethnographique des Innus ou des Cris de l'Est. Leroux souligne qu'elle est présente chez les Ojibwés du Lac rond, sous le terme de *missa.pe* (Leroux 2003 : 137). Sa signification diffère cependant des Innus puisqu'il ne désigne pas une entité individuelle d'un chamane, mais une entité résultant de la combinaison de plusieurs de ses entités. De plus, son emploi, contrairement aux Innus, était rare et effectué uniquement en cas de nécessité extrême (Rogers dans Leroux 2003 : 137). Le rôle de *missa.pe* dans le rituel de la tente tremblante chez les Ojibwés y semble également moins important. C'est effectivement Mikinak, une entité tortue, qui y occupe le rôle central d'interprète qui est dévolu à Mishtapeu dans le rituel innu (Leroux 2003 : 145). Ce même chercheur souligne cependant que des informateurs algonquiens de Kitcisakik ont affirmé, sans plus de détails, que *Misa.pe* était bien « présent dans les séances de la tente tremblante et qu'il y remplissait des fonctions importantes » (Ibid.). Chez les Rock Cree de l'ouest de la Baie-James, le rôle de Mishtapeu semble encore plus secondaire. Il n'est mentionné que dans un récit d'influence européenne par l'anthropologue Robert A. Brightman, qui confirme que la figure n'a rien à voir avec l'entité centrale rapportée

dans l'ethnographie des Cris et des Innus (Brightman 2007 : 86). Bien qu'une figure analogue à Mishtapeu soit donc bien attestée dans quelques groupes algonquiens, aucune de leur ethnographie ne la présente comme étant une figure centrale, à la fois entité tutélaire et entité-maître de la tente tremblante. Cette configuration qui confère à Mishtapeu une importance unique dans la cosmologie semble bien être une caractéristique propre aux Innus et aux Cris de l'est, ce qui constitue un indice supplémentaire de son développement tardif dans l'histoire de ces peuples.

1.3.2 Powatakan

Alors que nous venons de constater la centralité de Mishtapeu chez les Innus et les Cris de l'Est et son relatif effacement chez les autres nations algonquiennes, la situation s'inverse pour ce qui est du concept de powatakan, l'entité tutélaire du rêve. Chez les Innus, il n'existe dans l'ethnographie que par de rares fragments ou des allusions, tandis qu'il est beaucoup plus saillant chez d'autres groupes algonquiens. C'est notamment le cas chez les Ojibwés Saulteaux (Hallowell 1971 [1942] :7) pour qui les powatakanak sont les esprits protecteurs obtenus par un adolescent par le biais d'un jeûne rituel. Des entités analogues sont également décrites chez les Ojibwés de l'Ouest ontarien et du Minnesota par Landes (1968), mais sous le terme de Manito. L'ethnologue précise que les entités personnelles peuvent être issues d'une myriade d'éléments ou phénomènes naturels - astres, tonnerre, pierres, vents, points cardinaux, plantes, racines, fruits (Ibid : 22), mais que les oiseaux et autres animaux sont les entités tutélaires les plus fréquentes (Ibid : 25). Il est également souligné que la relation établie avec l'entité est profonde et intime et se développe sur le long terme : « It was no passive relationship but one requiring the boy's lifelong self-discipline » (Ibid. 9). Afin de bien saisir le concept de powatakan, nous nous pencherons davantage sur deux nations qui appartiennent au même continuum linguistique cri que les Innus : d'une part, les Cris de l'Est, les voisins géographiques et culturels des Innus; et d'autre part, les Rock Cree, plus éloignés, mais dont l'inversion radicale qu'ils exhibent de l'importance de Mishtapeu et des powatakanak constitue un repère intéressant. Le détour vers ces nations nous permettra ensuite d'explorer le concept de powatakan chez les Innus, et de tenter d'en débusquer quelques mentions plus ou moins directes dans l'ethnographie.

La description que fait Brightman (2002) des entités tutélaires des Rock Cree du nord du Manitoba de la fin des années 1970 est en plusieurs points semblable à celle de Landes sur les Ojibwés. Comme chez ces derniers, n'importe quelle classe d'objets peut être l'incarnation d'un

pawakan (powatakan), mais ce sont le plus souvent des animaux prédateurs, comme l'ours, le loup ou le carcajou (Ibid. : 77). Chez les Rock Cree, un pawakan ne correspond pas à une entité-maître qui contrôle une espèce, ou un groupe de différents animaux, mais bien à un individu de l'espèce (Ibid : 78). L'acquisition d'une entité tutélaire se réalisait traditionnellement, tant pour les jeunes hommes que les jeunes femmes, par le biais d'un jeûne rituel de plusieurs jours, typiquement 3 ou 4, en forêt. L'anthropologue souligne le danger d'un jeûne trop long qui peut entraîner le candidat dans la folie ou encore sa transformation en animal⁹ (Ibid : 80). L'importance du sentiment de pitié de l'entité tutélaire vis-à-vis le candidat, bien qu'elle ne semble pas être exprimée directement par ses informateurs, n'est pas étrangère, selon l'auteur, à la souffrance et l'humilité occasionnées par le jeûne (Ibid : 81), une hypothèse qui est cohérente avec les données de Landes (1968 : 37) dans un contexte ojibwé. Le rite du jeûne des Rock Cree culmine ensuite par une vision de l'entité tutélaire, dont le contenu sera analysé plus loin, ce qui octroiera au candidat certains pouvoirs liés à la chasse, si certaines conditions sont remplies par le bénéficiaire. L'amour pour l'entité et l'observance de certaines contraintes alimentaires, obligations de manger ou de ne pas manger l'animal, sont mentionnés (Brightman 2002 : 77-78).

À la suite de l'expérience onirique, une véritable relation semble s'instituer entre l'individu et « son » pawakan : elle peut être caractérisée par l'amour, ou guidée par des principes plus pragmatiques (Ibid : 89), mais l'identité de l'entité n'est dévoilée aux autres qu'en de rares occasions (Ibid : 86). L'entité possède un caractère qui lui est propre et peut se révéler capricieuse ou même jalouse (Ibid : 90). Le succès à la chasse témoigne cependant de la bonne relation que l'individu entretient avec son entité. Anciennement, tous les individus possédaient un pawakan chez les Rock Cree, une tradition qui s'est perpétuée partiellement au moins jusqu'aux années 1970. Toutefois, seuls les chamanes pratiquant le rituel de la tente tremblante possédaient plusieurs de ces entités subordonnées aux entités-maîtres.

Très peu de choses nous seraient aujourd'hui connues sur les powatakan chez les Cris de l'Est si ce n'avait été de la contribution tardive de Flannery et Chambers (1985). Les auteures y décrivent une situation cosmologique unique à Waskaganish pendant les années 1930 où

⁹ Brightman fait également le parallèle avec le témoignage de Skinner portant sur les Cris de Moose Factory ou d'Albany. Ces groupes soutiennent que le candidat peut se transformer en esturgeon si son père n'apporte pas de la nourriture après 7 jours. (Skinner 1991 : 61)

l'institution du powatakan coexistait avec une présence saillante de Mishtapeu. Cette particularité permet l'observation d'une certaine complémentarité des deux institutions.

Le système powatakan des Cris de l'Est est similaire à celui des Rock Cree, dans la mesure où une relation profonde entre un individu et une entité, animale ou autre, est instaurée dans le but d'obtenir un certain pouvoir (Ibid. :3). Il diffère cependant sur quelques points. Premièrement, aucun jeûne rituel n'est engagé pour l'obtention d'une vision de l'entité, c'est plutôt par le rêve que le premier contact se réalise (Ibid). Deuxièmement, le powatakan à Waskaganish peut consister tant d'un maître animal, représentant l'espèce tout entière, que d'un seul individu (Ibid :3), alors qu'il ne s'agit que d'un individu chez les Rock Cree. Le nombre de powatakanak attribué à chaque individu constitue une troisième différence. Alors que seuls les chamanes rock cree sont réputés posséder plusieurs entités, la possession d'entités multiples est considérée à l'est de la Baie-James comme une nécessité, chacune offrant des pouvoirs différents pour affronter les défis changeants qui ponctuent les saisons de l'année (Ibid : 4). Chaque individu possède ainsi une sélection singulière de ces entités.

Une similarité importante se dégage néanmoins des concepts de powatakan des Cris de part et d'autre de la Baie-James : il s'agit de l'universalité de leur possession. Cette caractéristique s'avère centrale à Waskaganish puisqu'elle constitue l'une des pierres angulaires de la distinction entre Mishtapeu et les powatakanak. Alors que la grande majorité des individus adultes possèdent au moins une entité powatakan, seuls les chamanes sont dotés d'un Mishtapeu. Cette complémentarité se décline en plusieurs autres plans. En ce qui concerne le niveau de conscience lors de la communication avec l'entité, il est onirique pour les powatakan, mais au contraire éveillé pour Mishtapeu, avec qui les interactions face à face se manifestent « pendant le déroulement normal des activités de la journée dans la forêt » (Flannery et Chambers 1985 : 11; ma trad.). Les rencontres sont physiquement attestées et sont médiées par les sens corporels : l'individu « voit Mishtapeu avec ses propres yeux » et « lui parle avec sa propre bouche » (Ibid., ma trad.) Les deux types d'entités se distinguent également par la relation qu'ils entretiennent avec l'institution de la chasse. Les animaux powatakan sont exclusivement employés dans un contexte de chasse, et une transgression ou une faille de l'individu dans ses obligations face à l'entité entraîne des conséquences limitées à l'animal qui le concerne (Ibid :16). En ce qui concerne Mishtapeu, une certaine ambiguïté demeure quant au rôle qu'il tient dans les activités liées à la chasse. D'un côté,

la fonction cynégétique est le prototype même de la tente tremblante (Ibid. 14), ce qui confirme le rôle primordial de l'entité en ce domaine. D'un autre côté, sa relation quotidienne avec la chasse est à la fois plus limitée et plus éloignée. Chez les Cris de l'Est, aucun des rituels de chasse entourant l'entité powatakan – que ce soient offrandes de chasse, décorations sur les vêtements ou même les chants destinés aux animaux – n'est étroitement associé à l'entité Mishtapeu (Ibid : 17). Le pouvoir octroyé par Mishtapeu est d'ordre général, dans la mesure où l'entité est un atout pour toutes les chasses d'un individu, mais en étant du même coup dépourvue de responsabilités envers une espèce particulière d'animaux. Cette responsabilité plus diffuse se répercute sur le type de riposte de l'entité, advenant le non-respect d'un individu face aux obligations rituelles dictées par Mishtapeu. Plutôt que d'entraîner des conséquences sur un animal spécifique, ces transgressions peuvent alors provoquer l'absence totale de prises de chasse, tous animaux confondus, et causer la famine. (Ibid :16). Le tableau 1 résume la complémentarité des entités bien distinctes Mishtapeu et powatakan à Waskaganish dans les années 1930.

	Mishtapeu	Powatakan
Forme de l'entité	Anthropomorphe	Différentes formes, fréquemment animales
Médiation	Éveillé	Onirique
Universalité/ exclusivité	Exclusifs aux chamanes	Universel, tous en possèdent
Relation à la chasse	Forte, mais générale	Forte et spécifique
Responsabilité face aux animaux	Faible	Forte
Conséquence d'une transgression	Générale, sur tous les animaux	Spécifique à l'animal représenté.

Tableau 1: Complémentarité de Mishtapeu et des powatakanak, synthèse d'après Flannery et Chambers (1985).

L'abondance de témoignages de rêves de type symbolique dans l'ethnographie des Cris de l'Est¹⁰ et des Innus, en plus de l'absence de rêves impliquant des visiteurs oniriques, incitent Flannery et Chambers à proposer la disparition des entités powatakan au cours du 20^e siècle.¹¹

¹⁰ Flannery et Chambers font référence à Preston (1975), Tanner (1979) et Speck (1935)

¹¹ La distinction entre rêve symbolique et rêve d'entité sera développée davantage plus loin (p.35)

Cette conclusion est acceptée en partie par Preston dans le contexte de Waskaganish, bien qu'il considère que les anthropologues aient sous-estimé la place qu'il consacre aux relations des chasseurs avec les animaux dans son ethnographie de 1975 (2006 : 405).

Bien que plausible, la conclusion de Flannery et Chambers peut apparaître hâtive si l'on considère les indications de Tanner qui réfèrent à des entités apparentées aux powatakan dans la communauté de Mistassini, des données qui ne sont pas mentionnées dans leurs travaux. Selon Tanner, les récits, tant « historiques » que « mythiques », témoignent de l'existence d'un type de relation avec une entité animale désignée comme étant *uwiichewaakanh*, « ami » ou « partenaire » (2014 : 213, ma trad.), et les ressemblances avec une entité powatakan sont nombreuses. À l'instar de la relation entre un chasseur et son powatakan, celle établie avec un *uwiichewaakanh* « se développe sur une certaine période de temps » (Ibid.). Ce sont principalement les aînés, dont on reconnaît les anciennes prouesses de chasse, qui sont réputés en avoir un ou même plusieurs. Fort de cet atout, ils sont ainsi habilités à guider les plus jeunes et à assurer leur succès. (Ibid.). Lors du décès d'un individu, ce qui advient du *uwiichewaakanh* peut avoir des conséquences importantes sur la capture de l'espèce animale qu'il représente. Si l'animal est emporté avec la personne décédée, le gibier sera alors absent, mais s'il est aperçu sur la tombe, le gibier demeurera accessible au chasseur (Ibid. : 214). Cette seconde possibilité implique que « quelqu'un dans le groupe soit devenu l'ami de cette espèce » (Ibid., ma trad.), comme une sorte d'héritage. Les caractéristiques de l'entité *uwiichewaakanh* qui se rapportent à sa nature animale, à la longévité de la relation, à la possibilité d'héritage ainsi qu'aux succès de chasse qu'ils provoquent, indiquent qu'il pourrait s'agir d'une entité de type powatakan.

1.3.2.1 Les powatakanak chez les Innus

La présence des *uwiichewaakanh*, apparentés aux powatakanak, chez les Cris de Mistassini laisse entendre que la disparition des entités tutélaires animales évoquée par Flannery et Chambers ne s'est possiblement pas produite partout, ou du moins pas au même rythme. Mais qu'en est-il des Innus? Quelle est la nature des relations entre les Innus et les entités animales? À l'instar d'autres anthropologues spécialistes des Cris ou des Innus, Armitage (1992) observe la prééminence des maîtres-animaux (*utshimau*) dans ces interactions.

L'interrelation entre le chasseur innu et un utshimau possède plusieurs caractéristiques communes avec celle d'un Cris et son powatakan. Entre autres choses, la nature animale de l'entité et l'incidence de celle-ci sur la résultante de la chasse constituent des ressemblances frappantes. Un parallèle peut également être établi par la prééminence de la communication onirique, ainsi que la présence, sur le plan de la juridicité, d'un nombre significatif de prescriptions et d'interdictions qui régissent la relation avec l'une et l'autre des entités. Sur d'autres points, des différences relationnelles importantes apparaissent toutefois. Une première différence concerne le statut de l'entité. Alors que l'entité animale innue est explicitement un utshimau, un chef, ce statut est moins saillant chez les autres Cris, car, comme mentionné plus haut, il n'est pas requis à l'est de la Baie-James, et est même inexistant chez les Rock Cree. En deuxième lieu, l'intimité ou la profondeur de la relation avec l'entité animale semble également diverger. Les discours prééminents faisant du powatakan une entité auxiliaire, qui accompagne le chasseur, au point où il devient « son » entité, ne ressortent pas de l'ethnographie innue pour les maîtres-animaux. Découlant peut-être de cette distanciation relationnelle, une troisième différence est perceptible dans la durée de la relation. Bien que la relation avec une entité-maître se déploie sur un temps relativement long, les conséquences d'une défaillance face aux obligations rituelles pouvant ne se répercuter que l'année suivante (Armitage 1992 :17), l'idée de permanence est rarement explicite dans la relation avec l'entité-maître chez les Innus. Conséquemment, l'idée de léguer une relation avec une entité-maître à un autre individu, comme c'est le cas avec un powatakan ou même Mishtapeu, n'apparaît pas non plus dans la documentation consultée.

L'hypothèse des modèles interactionnels de Tanner (2014) peut apporter un éclairage intéressant pour la compréhension des différences observées entre les relations d'un individu avec une entité-maître et avec un powatakan. L'anthropologue présente « trois modèles d'interaction entre les chasseurs et leurs proies animales basés sur différents types de relations sociales : (1) mâle-femelle, (2) dominance- subordination, et (3) équivalence » (Ibid. : 211). Sous cet angle, la relation de type powatakan semble correspondre au modèle d'équivalence, où l'entité est vue comme un « ami » avec qui une relation plus ou moins intime se développe. Quant à la relation innue avec une entité-maître, elle apparaît plus proche du deuxième modèle, celui de la dominance-subordination. Plus distante et sans doute plus hostile, l'entité fait même l'objet de combats chamaniques épiques par le truchement de la tente tremblante (Flannery 1939; Armitage 1992).

Cette distinction des interactions en deux classes ne vise pas à créer un gouffre infranchissable entre la relation de type powatakan et les entités-maîtres : plusieurs éléments, comme il a été vu précédemment, rapprochent effectivement ces relations. Le cadre théorique de Tanner nous aide cependant à saisir quelques éléments caractéristiques des relations de type « équivalence » et ainsi mieux les identifier dans l'ethnographie innue. Je tenterai maintenant de débusquer les traits d'une relation de type « équivalence » identifiés plus haut – absence du statut de maître, intimité des relations, ainsi que leur permanence – afin d'évaluer, à travers les rares indices et mentions que l'ethnographie recèle, si les relations de type powatakan n'ont pas eu une importance jusqu'ici insoupçonnée dans la cosmologie innue.

Ce travail de recherche a déjà été entamé par Flannery et Chambers, qui ont relevé dans l'opus magnum de Speck quelques passages rappelant les entités de type powatakan. Elles soulignent que « même si Speck ne l'a pas identifié en tant que tel, ses écrits démontrent que le concept d'auxiliaire onirique [dream-helper] semblable à celui des Cris de l'Est était prégnant sur toute la région où il a œuvré » (1985 : 18, ma trad.). Un premier indice qui apparaît de leur argumentation concerne l'accent mis sur l'animal tué plutôt que sur l'entité-maître qui le régit. Elles soutiennent que l'œuvre contient « plusieurs références aux rêves en tant que source de chants, de designs pour de l'équipement de chasse spécial, et de motifs artistiques symboliques *exécutés pour satisfaire les animaux, et leur plaire* » (Ibid, ma trad., je souligne). S'intéressant plus spécifiquement aux décorations sur l'équipement et les vêtements, « ils plaisent », affirment-elles, « autant aux animaux apparaissant dans le rêve qu'aux animaux tués eux-mêmes. » (Ibid.) Un second indice relevé par Flannery et Chambers est plus structural et repose sur la distinction des rêves en deux catégories : (1) symbolique, gravitant autour d'événements et de la présence du rêveur, mais dénué d'entité spirituelle, ou (2) impliquant un visiteur animal. Bien que les témoignages sur les rêves dits « symboliques » soient majoritaires dans l'œuvre de Speck, soutiennent les auteures, elles en identifient plusieurs appartenant au second type, ceux qui relatent l'intervention d'une entité. Cette catégorie référée par Speck par « animal visitors in dreams », « individual's dream-mentors » ou « animal spirits » est présente dans plusieurs rêves provenant de certaines communautés innues ou Cris : Lac Saint-Jean (Mashteuiatsh), Michikamau et Mistassini (Ibid.). Flannery et Chambers observent pertinemment que la charpente de ces rêves impliquant un visiteur est très semblable à celle des rêves d'un powatakan des Cris de l'Est, et que

certaines rêves sont même « pratiquement identiques » (Ibid.). Ces éléments communs, outre l'apparition de l'entité animale ou humaine, incluent la divulgation d'indices pour la localisation du gibier et des instructions spécifiques à la chasse. La perspective structurale entrevue par ces auteures sera poussée plus loin dans le chapitre deux, mais au moyen d'une comparaison avec le mythe.

En plus de ces indices relevés par Flannery et Chambers dans l'œuvre de Speck pour appuyer l'hypothèse de la présence des powatakan chez les Innus, un dernier élément pourrait être considéré. *Neway'em*, qui est l'un des termes selon Speck (1977 : 34) pour désigner l'âme et qui signifie « mon ami » (« my friend »), évoque effectivement certaines ressemblances au concept de powatakan ou celui de uwiichewaakanh, dont le sens est également « ami ». Speck n'y consacre que quelques lignes dans lesquelles la nature animale de l'entité ainsi que le caractère d'« équivalence » sont perceptibles :

It is used in referring to one's own soul and also, *I believe, to a slain animal's spirit*. When the hunter has performed an act of satisfaction to himself, in the form of ceremonial smoking, acting in response to a dream motive by drumming, singing, or feasting, he may declare [...] "I wish to content, or satisfy, myself"; literally, "I wish to make my friend [my soul] feel good". (1977: 34, la seconde accolade est de l'auteur, je souligne)

Les références à de possibles agents spirituels de type powatakan chez les Innus extraits de l'œuvre de Speck demeurent cependant fragmentaires ou indirectes et ne constituent pas une preuve solide de leur existence. Les mentions les plus explicites, selon moi, proviennent de deux chercheurs ayant réalisé leur terrain sur la Côte-Nord du Québec, une à Bersimis en 1973 (Landriault 1974) et l'autre à Ekuanitshit (Mingan) en 1988 (Clément 2018). Landriault expose deux concepts innus qui sont apparentés. Le premier, *upukwutiskwew* signifiant maîtresse-animale, est explicité par Joseph Copeau, un collaborateur autochtone de la chercheuse :

Pendant la nuit, un homme vivant dans le bois avec sa femme rêve d'une femme. Le lendemain, il part et rencontre un animal qu'il prend pour une femme. C'est un *upukwutiskwew*.

Une femme entend son mari parler à quelqu'un. Elle imagine qu'il parle à une autre femme. En cachette, elle le suit et le trouve en compagnie d'un animal. Il s'agit encore d'un *upukwutiskwew*. (Landriault 1974 : 79)

La fonction du second concept, upukwitunapew signifiant amant-animal est identique au précédent à l'exception qu'il désigne une entité mâle, plutôt que femelle, qui est liée à une femme, plutôt qu'à un homme. Un autre collaborateur, P. St-Onge, développe plus profondément sur la relation entre un homme et un castor qui est son upukwitiskwew, maîtresse-animale, précisant qu'il pourrait s'agir de n'importe quel animal. Rien n'indique que la description ne pourrait pas être tout aussi vraie pour un upukwitunapew.

Un homme veut avoir un castor comme maîtresse. Il en rêve et l'obtient. Quand il tombe d'accord pour vivre avec le castor, il va le trouver. L'animal ressemble à un humain et l'homme le garde. Parce qu'il garde le castor avec lui, l'homme a beaucoup de facilité à chasser. L'animal travaille uniquement pour l'homme; il répare ses vêtements usés quand l'Indien se promène; il chasse toujours avec lui; il travaille dans la maison de l'homme quand sa femme n'y est pas. Il ressemble à une femme, s'habille comme une femme et pourtant c'est un animal. L'homme pourrait garder le castor s'il n'avait pas déjà une femme; il pourrait le garder comme femme. L'homme qui garde une maîtresse-animale lui parle comme à une femme; il la voit et la garde toujours avec lui. (Ibid. : 79-80)

Le parallèle entre le concept de upukwitiskwew et powatakan apparait clairement. Tout d'abord, il s'agit d'une entité auxiliaire, obtenue par le rêve, dont la nature est fondamentalement animale, malgré la forme humaine qu'elle exhibe. Deuxièmement, l'entité octroie des pouvoirs, en l'occurrence, un pouvoir relatif à la « couture » et aux affaires domestiques, typiquement féminin, et l'autre à la chasse, masculin. Et finalement, les trois critères recherchés pour distinguer upukwitiskwew d'une entité-maître, le statut, l'intimité et la permanence, sont saillants. En ce qui concerne le statut, aucune mention dans le récit ne réfère explicitement au fait que le castor est une entité-maître. Le deuxième critère, l'intimité, il s'incarne bien sûr dans la fonction maritale, l'entité étant en quelque sorte une épouse de substitution. L'intimité est également perceptible par l'intensité de la relation : « il la voit et la garde toujours avec lui » (ibid.). Quant à la permanence, le dernier critère, il apparait principalement comme potentialité, à la condition de renoncer à son épouse humaine : « L'homme pourrait garder le castor s'il n'avait pas une femme ». D'autres éléments de parenté entre les concepts de powatakan et de upukwitiskwew apparaitront lorsque nous aborderons la charpente narrative du rêve fondateur de la relation, notamment le fait d'aller vivre chez l'animal, qui constitue un trait important de la structure.

La nature amoureuse de la relation constitue cependant une différence notoire entre les deux entités. Si les relations de type powatakan se saisissent bien sous le modèle « d'équivalence » de Tanner, comme le suggèrent les termes « ami » ou « partenaire », le modèle « mâle-femelle »

semble tout indiqué pour décrire la relation avec un upukwitishkwew. Par ailleurs, les relations amoureuses ou sexuées avec les animaux ont fréquemment été soulevées en contexte de chasse dans l'ethnographie, en particulier chez les Cris de l'Est. Tanner souligne que l'« apparition [dans un rêve] d'un individu du sexe opposé, en particulier des étrangers, doit être interprétée comme faisant référence à une proie animale » (2014 : 197, ma trad.). Preston (2002) a fait une analyse approfondie de la nature de la relation amoureuse, principalement par le biais de chants de chasse, mais également par les récits et les rêves. Tanner nous livre une synthèse de ce travail où l'on perçoit la variabilité de l'expression de cet amour¹² :

[Preston] conclut qu'existe une relation d'amour entre le chasseur et sa proie. Dans le cas du caribou, Preston note que cet amour est analogue à l'amour unissant un homme et son amoureuse, ou l'amour entre un père et sa fille, tandis que pour l'ours, l'amour est analogue à l'amour qu'éprouve un homme pour son fils ou son grand-père. (Tanner 2014 : 211, ma trad.)

On en comprend que l'amour qui colore la relation entre un individu et une entité doit être compris au sens large, et peut donc s'incarner dans différentes formes de relations bienveillantes, allant de l'union maritale jusqu'à l'amitié, en passant par différentes formes de relations parentales. Dès lors, il ne semble pas y avoir d'incohérence entre l'amitié caractéristique des powatakan chez les Cris et l'amour marital que l'on observe dans les concepts jumeaux de upukwitishkwew et upukwitunapew chez les Innus. Sous cet angle, la caractéristique amoureuse n'apparaît plus comme un critère suffisant pour exclure upukwitishkwew de la catégorie des relations de type powatakan. On peut donc en conclure que la distinction des modèles « équivalence » et « mâle-femelle » proposés par Tanner n'a pas une valeur opérationnelle forte dans le contexte étudié ici, car d'une certaine façon, ces modèles se confondent par l'absence de la hiérarchie qui caractérise le modèle de dominance.

L'accent amoureux que le concept innu upukwitishkwew projette sur le système powatakan implique d'autres distinctions propres. Une de ces distinctions qui est particulièrement saillante

¹² Bien que l'amour du caribou pour le chasseur, selon Preston, ait été clairement exprimé lors de son enquête (« This point has been made explicitly to me, and I have confidence in its validity ») (2002 : 213), l'auteur ne cache pas qu'il expose « la profondeur et la complexité des relations personnelles » telles qu'il les comprend. (Ibid : 215). Aussi, il ne semble pas livrer un équivalent en langue crie au concept de l'amour interspèce, une « précision ethnographique » qu'il juge difficile à obtenir, du fait que certaines définitions demeurent opaques ou vagues pour un Cri (Ibid.). Comme pour d'autres concepts autochtones abordés dans son étude, l'auteur juge que l'une des voies d'accès à la compréhension réside dans l'interprétation des récits traditionnels.

est le conflit entre l'entité tutélaire et l'épouse du chasseur. La tension est perceptible dans l'explication de P. St-Onge par l'impossible cohabitation de l'épouse et de l'entité, puisque la seule contrainte énoncée pour conserver la relation tutélaire est la présence de l'épouse humaine : « L'homme pourrait garder le castor s'il n'avait pas déjà une femme » (Landriault 1974 : 79-80). La tension est encore plus prégnante dans le témoignage d'une femme innue, Desneiges Mollen, recueilli par Daniel Clément en 1988. Commentant du point de vue d'une femme un récit sur la femme-crapeau, Anik-ishkueu, elle rapporte les propos provocateurs de l'entité et la riposte des femmes :

[Anik-Ishkueu] disait aux femmes qui étaient là : « Vos maris sont beaux. Quand je les vois passer, parfois, j'ai envie de leur crier, de les appeler. » Puis les femmes se mettaient en colère [...]. Elles médisaient contre elle en disant qu'elle n'était pas belle. (D. Mollen dans Clément 2018 : 71)

Bien que l'entité soit réputée aider les hommes dans la forêt en prenant en charge les tâches domestiques féminines, les femmes refusent les conseils ménagers que leur adresse l'entité et semblent même remettre en question ses pouvoirs sexuels :

Puis les femmes disaient : « Comment peux-tu prétendre nous donner des conseils, toi qui n'as même pas de maison ». [...] Il y a en a une [femme] qui a dit qu'elle n'avait même pas de trou, de parties génitales... Un crapaud, cela a l'air bouché complètement.

Ces références par Landriault au concept de upukwitishkwew et les commentaires sur Anik-ishkueu transmis par Clément constituent, malgré la variante de l'amour marital et de la rivalité qui en découle, un indice précieux de l'existence de relations de type powatakan chez les Innus.

Au terme de cet examen des concepts de powatakan et de Mishtapeu chez les Innus par les sources historiques et l'ethnographiques, l'hypothèse de l'évolution des entités Mishtapeu et powatakan est en partie appuyée. D'un côté, il est plausible que le Mishtapeu des Innus soit issu d'une transformation tardive, ce qui est cohérent à la fois avec l'apparition du terme Mishtapeu dans la documentation, et la singularité de l'entité par rapport à d'autres groupes algonquiens. De l'autre côté, quelques indices ont été repérés de l'existence d'entités de type powatakan, différentes des relations hiérarchiques avec les maîtres animaux, principalement au sein du concept d'upukwitishkwew, dont le motif d'amour marital pourrait en constituer une variation.

Devant la parcimonie des données présentes dans l'ethnographie, nous aborderons dans les prochains chapitres les récits traditionnels afin de poursuivre l'investigation. Nous tenterons à travers ces récits de débusquer, dans le chapitre deux, davantage de manifestations de relations powatakan, et dans le chapitre trois, de mieux saisir la posture de Mishtapeu au sein de la cosmologie innue.

Chapitre 2 : À la recherche du concept de powatakan dans les récits innus

L'objectif de ce chapitre est de découvrir un certain nombre d'indices supplémentaires dans les récits innus qui étayent l'hypothèse de la présence d'entités de type powatakan, actuelles ou vestigiales, dans la cosmologie. Ruth Benedict a reconnu que des éléments caractéristiques concernant les entités tutélaires pouvaient être présents dans les récits mythologiques malgré leur absence apparente dans la cosmologie. Elle souligne qu'« il semble parfois que tous les éléments du complexe de l'esprit-tutélaire sont présents dans le Sud-Ouest [des États-Unis], à l'exception de la standardisation de l'esprit tutélaire lui-même » (1923 : 36, ma trad.), et ajoute que tous les recueils des peuples pueblos « contiennent des mythes qui traitent [...] d'expérience psychique extraordinaire » (Ibid. : 37, ma trad.). Ainsi, elle dégage plusieurs traits d'un mythe zuni qui comportent des similarités frappantes avec les phases de l'expérience du jeûne initiatique et la rencontre onirique avec l'entité tutélaire, notamment « l'entrée du garçon chez coyote », « l'apparence humaine de Coyote », ainsi que « le succès découlant de l'expérience et des instructions » (Ibid. : 37-38, ma trad.). Ce rapprochement structural ébauché par Benedict, il y a près de 100 ans, entre l'expérience onirique et le mythe, qui à ma connaissance n'a pas été approfondi depuis, annonce la démarche dans laquelle nous nous engageons dans ce chapitre. Toutefois, l'aire culturelle dont il est question est bien sûr différente, et l'approche que j'adopte, sans doute plus systématique.

Je délimiterai en premier lieu le corpus de récits pertinents à l'enquête tout en indiquant l'état des connaissances sur cet ensemble. Après avoir identifié les phases de l'expérience onirique du jeûne rituel initiatique chez les Cris, j'entamerai des analyses structurales « syntagmatiques » sur cinq récits innus afin de mettre en parallèle cette expérience rituelle avec la charpente qu'exhibent les récits sélectionnés. Une forte parenté structurale avérée entre le rite et le récit renforcera la plausibilité de l'hypothèse de l'existence d'entités tutélaires autres que Mishtapeu chez les Innus.

Comme les powatakanak adoptent majoritairement une forme animale, les récits à privilégier pour approfondir cette notion chez les Innus sont ceux qui traitent d'une relation entre un humain et un animal. Il a déjà été mentionné que ces récits sont relativement nombreux. Plus

précisément, sur les 170 récits-types du répertoire, pas moins de 23 histoires concernant la relation entre un humain et une entité ont été relevées, et 21 d'entre elles se rapportent à des animaux. Cette proportion d'environ 12% (21/170) des récits de relation animale, déjà significative, n'est que partiellement représentative de l'importance de cet ensemble puisque la plupart des récits qui le constituent possèdent plusieurs variantes. La proportion augmente à 20 % si l'on considère les 69 variantes spécifiques aux récits de relation animale sur les 340 narrations que contient le répertoire complet¹³. Le poids atteint même 45% si l'on ne considère que le répertoire le plus courant¹⁴. Bien qu'aucune catégorie n'existe à ma connaissance chez les Innus pour désigner cet ensemble de récits sur les relations animales, il n'est pas impossible, au moins dans une perspective de travail, d'y voir une classe significative. Clément (2018 : 63), dans une classification informelle, réalise un regroupement dénommé « couples insolites », une classe qui recoupe une partie substantielle des mythes de relation animale dont il est question ici.

Bien entendu, ces chiffres ne représentent pas une vérité absolue, ce que la variation des résultats atteste, mais ils sont suffisants à mon avis pour constater l'importance de ce corpus de récits, tant sur le plan concret du répertoire que sur le plan symbolique ou culturel. Il est d'autant plus surprenant que les récits de relation animale soient restés en marge des analyses réalisées par Rémi Savard et Sylvie Vincent, deux grands spécialistes de la mythologie innue. Le premier s'est principalement intéressé au récit du décepteur Carcajou (Savard 1969, 1972, 1978, 2017), mais également à Tshakapesh (Savard 1985) ainsi qu'à d'autres grands récits fondateurs (Savard 1973, 1977, 2004). Quant à Vincent, elle a d'abord étudié les récits relatifs à Mishtapeu et autres créatures de légendes (Vincent 1973, 1977a, 1978), puis s'est concentrée sur la dimension historique des récits, en particulier les tipatshimuna (Vincent 1976, 1977b, 1982, 1991, 2002).

Deux mythes du corpus des relations animales ont spécifiquement retenu l'attention d'autres chercheurs. Concernant deux animaux emblématiques de la culture innue, ces récits sont connus sous les noms de *L'homme-caribou* et *Le garçon enlevé par un ours*. Chez les Innus, le récit de l'ours n'a été abordé que par Speck (1977 : 108-109), qui se limite à quelques notes pour le contextualiser au sein de la culture. Chez les Cris, outre les très brefs commentaires de

¹³ Les exclusions à ce répertoire ont été soulignées dans le chapitre précédent.

¹⁴ Effectivement, si on exclut du calcul les récits qui n'apparaissent qu'une seule fois, qui souvent sont des récits plus personnels qui relatent, à la manière d'un tipatshimun, un événement particulier, il subsiste 14 histoires de relation sur les animaux, mais seulement 32 histoires au total.

Brightman (2007 :84) sur le récit des Rock Cree, on retient l'analyse de Tanner, qui relève l'importance des jeux de perspectives sous le prisme de concepts des idéologies de productions : amitié (« friendship ») et coercition (2014 : 224-228). Davantage d'études concernent le mythe du caribou chez les Innus. À la contextualisation bien étoffée de Speck (1977 : 80-89), s'ajoutent une étude structuraliste (Michaud et al. : 1965), une analyse du contexte d'énonciation d'un récit apparenté (Lefebvre 1969) ainsi qu'une étude ethnoscientifique (Clément 1991).

Ce dernier auteur se démarque par l'intérêt qu'il porte aux animaux, notamment tels qu'ils sont présentés dans les mythes. Une synthèse de ses recherches a été publiée dans un monumental « Bestiaire innu » en deux tomes (Clément 2012, 2021), de nature encyclopédique, qui répertorie les connaissances autochtones sur plus de cinquante animaux. Hormis les entrevues avec les aînés, l'une des méthodes pour reconstituer ce savoir a consisté à interroger l'ethnographie, ce qui inclut « les légendes et les histoires innues qui sont devenues, » qui sont « de ce fait, des informateurs intemporels aussi précieux que pouvaient l'être les personnes interrogées » (Clément 2012 : 8). Ce qui retient l'attention de l'anthropologue dans les récits, cependant, n'est pas tant la relation de l'humain et l'animal qui est l'un des objectifs de la présente étude, mais bien les savoirs encodés, les « étymons », qu'il convient de débusquer dans les « éléments étranges ou bizarres » (Clément 1991 : 51), les « mythèmes ». À la lecture de Clément, le récit apparaît ainsi comme une sorte de réservoir de connaissances sociales et naturelles, dont les manifestations aberrantes constituent « des mesures incitatives à vérifier par soi-même la véracité des récits » (Ibid. 2012 : 6). Bien que le travail rigoureux de l'anthropologue implique une analyse approfondie du répertoire de récits, en particulier celui sur les animaux, l'auteur ne s'applique que rarement, selon ma compréhension, à en reconstituer un sens autre que pédagogique. Par ailleurs, l'ethnoscience de Clément rappelle à certains égards le littéralisme qui est préconisé dans la présente étude. D'une part, il affirme que le sens des récits se réalise non pas au niveau de l'inconscient, comme le soutient le structuralisme lévi-straussien, mais bien consciemment (Clément 2014 : 3). D'autre part, l'anthropologue se positionne résolument du côté du point de vue de l'utilisateur, pour qui le récit est « tenu pour vrai » (Ibid : 1). La nature et le niveau de la véracité diffèrent cependant du littéralisme. Alors que pour la première approche, des vérités positives se dévoilent sous des mythèmes parfois inintelligibles, pour la seconde, ce sont de véritables expériences vécues qui sont exposées à la surface narrative même du récit, donc au niveau des mythèmes selon la terminologie de Clément.

Deux autres anthropologues se sont penchées sur des ensembles de récits traitant des animaux. L'étude de Lemay (1972), comme Clément, se situe dans un courant ethnoscientifique, mais est également fortement influencée par le structuralisme. Elle a comme objectif, à travers un corpus de 17 récits différents, « d'éclairer une partie du substrat concret (les comportements animaux) que le mythe utilise pour enchaîner les idées ». À ma connaissance, Martine Landriault (1974) est toutefois la seule chercheuse à s'être intéressée au groupe de récits qui traitent spécifiquement des relations entre l'humain et l'animal chez les Innus. Son analyse s'attarde sur dix récits et leurs variantes, dont *L'homme-caribou* et *Le garçon enlevé par un ours*, mentionnés plus haut, afin de découvrir les caractéristiques des relations permanentes ou amoureuses qui unissent l'humain et l'animal, un type qu'elle distingue des relations « non réussies ». Bien que Landriault parvienne à montrer l'importance et la diversité des relations avec les animaux, ainsi qu'à caractériser les relations permanentes à l'aide d'un modèle, l'analyse demeure pour l'essentiel confinée au domaine mythologique. Ainsi, le rôle des entités animales comme source d'importants pouvoirs de chasse dans le contexte de la vie des individus n'est pas abordé, hormis les définitions des concepts de « maîtresse-animale » et « animal-amant » qui pourraient s'y rapporter.

Bien que la mythologie soit au centre de la présente étude, un des objectifs poursuivis est justement de découvrir de véritables relations tutélaires dans le vécu des individus, à l'extérieur des récits traditionnels. La typologie des récits animaux que suggère Landriault constitue déjà un indice important de la pertinence de cette question, car il s'agit bien selon l'auteure de « tapa.tshimun qui relate des faits réels, vécus à une époque plus ou moins récente », et non d' a.tanu.kan qui « réfère plutôt à des événements qui ont eu lieu dans les temps immémoriaux » (Landriault 1974: 5). Un collaborateur est formel concernant certaines des histoires (non spécifiées dans le texte): « Toutes ces histoires (type tapa.tshimun) sont vraies... c'est déjà arrivé à quelqu'un... celle que je raconte est arrivée à un Indien de Pointe-Bleue » (V. Hervieux dans Ibid.). On doit cependant reconnaître que cette catégorisation ne fait pas l'unanimité. Deux des récits analysés par Landriault, ceux de l'ours noir et du chien, qui sont selon elle des tipatshimuna, ont été retenus également par Lemay pour son étude sur les animaux mythiques. Lemay y soutient cependant que son corpus n'est constitué que de « mythes étiquetés atnokan [sic] par l'informateur » (1972 : 7). Malheureusement, la consultation des archives du LAA, la source

commune des récits, n'a pu résoudre la contradiction de l'attribution de genres différents sur des variantes pourtant identiques, le genre des récits n'y étant généralement pas spécifié.

En plus du mythe de l'homme-caribou, dont l'ambivalence de genre est bien connue (Duchesne 2022; Henriksen 2009; Speck 1977; Lefebvre 1969), la catégorisation de deux autres récits du corpus de Landriault pose problème. Les mythes du castor et du lynx, considérés implicitement comme des *tipatshimuna* par Landriault, font effectivement partie d'un recueil colligé par Savard, dont les « contes [...] sont au dire des deux conteurs des Atenogan » (1979 : 3). D'un autre côté, le genre *tipatshimun* de certains récits du corpus est corroboré. Vincent (1976) confirme le genre de deux récits, tandis que trois autres récits peuvent être tenus pour des *tipatshimuna* du fait qu'ils ont été recueillis par Landriault elle-même à Bersimis, et qu'ils constituent, de surcroît, la référence la plus probable de l'informateur H. Hervieux (Landriault 1974 :5) qui y voyait des faits véritablement vécus.

L'incertitude du genre subsiste donc pour cinq des dix récits du corpus de Landriault, et pourrait découler d'une multitude de facteurs – la porosité des genres, la fluctuation des critères autochtones, ou encore des préconceptions ou des erreurs de la part des anthropologues – tous des facteurs qui apparaissent inextricables dans le cadre de cette étude. Retenons toutefois que la catégorisation de genre *tipatshimun* pour l'ensemble des récits de relation animale soutenue par Landriault semble plausible pour une part substantielle du corpus. L'association de ces histoires au genre *tipatshimun*, si elle se confirmait, rendrait l'approche littérale encore plus crédible, puisqu'elle postule d'emblée ce que le *tipatshimun* prétend ouvertement : il relate une véritable expérience vécue par un individu, parfois même identifiable, une expérience qui se développe sur la trame narrative apparente du récit. Il conviendra ensuite à l'analyse structurale de rapprocher l'expérience véhiculée du mythe à une expérience individuelle possible dans le contexte socioculturel innu, en incluant les faits dits « aberrants » des récits.

2.1 Récits traditionnels et *powatakan*.

Avant d'entreprendre l'analyse structurale des récits innus, il est primordial de se pencher sur un corpus mythologique d'un groupe culturel plus proche du concept de *powatakan* afin d'évaluer dans quelle mesure ce concept peut avoir un impact sur la formulation du récit, et de quelle manière il y est représenté. Le groupe le plus propice pour cette investigation est celui des

Rock Cree, d'abord pour leur proximité culturelle avec les Innus, ensuite pour la forte imprégnation du concept powatakan (pawakan pour les Rock Cree) dans la culture, et finalement, parce que tant les théories que le répertoire de récits nous sont suffisamment connus grâce au travail de Brightman (2002; 2007).

L'examen du recueil de récits de Brightman (2007) a permis d'identifier des références explicites au pawakan dans au moins 6 acimowina (tipatshimuna) et 4 acadohkiwina (atanukana). Plus largement répandus, ces derniers revêtent un intérêt particulier pour notre enquête puisque des versions semblables de trois d'entre eux existent également chez les Innus. Leur comparaison permet ainsi d'apprécier les différences dans le traitement du concept de pawakan.

Dans un premier récit des Rock Cree, Ayas (Ibid. : 88-95), un serpent géant est désigné explicitement comme étant le pawakan d'un vieil homme qui abandonne son petit-fils, l'éponyme du récit, sur une « grande île au milieu d'un large lac » (Ibid. : 88; ma trad). L'entité change toutefois d'allégeance. Elle se désigne désormais comme étant la grand-mère, un terme générique pour désigner différentes entités, dont les pawakanak, et accepte d'aider le petit-fils à traverser le plan d'eau pour rejoindre la terre ferme. Une fois la rive atteinte, il rencontre par la suite deux « grand-mères » bienveillantes, qui semblent occuper également une fonction semblable à un pawakan : une grenouille et une souris, qui lui fabriquent une paire de mocassins, un accessoire indispensable pour surmonter les obstacles qui se dresseront le long de son chemin. Une façon de comprendre le récit se dessine par les relations qu'entretient le héros avec différentes entités animales. Le récit des Rock Cree apparaît ainsi comme un parcours initiatique d'un garçon, qui après une période d'isolement semblable à un jeûne rituel, obtient des pawakanak qui lui octroient différents pouvoirs afin de vaincre le vieil homme.

Malgré qu'aucune des neuf versions complètes répertoriées du mythe d'Ayas chez les Innus ne fasse explicitement mention de la nature powatakan des entités ponctuant le récit, une interprétation semblable n'est pas à écarter. Certaines variantes innues contiennent d'ailleurs des allusions reconnaissables à un rite de jeûne rituel, pourtant absent de l'ethnographie, ou encore de pouvoirs obtenus par le biais d'entités non humaines. Dans la variante contée par F. Bellefleur (Savard 2004), par exemple, la dimension onirique, et surtout la posture du héros au moment de la rencontre avec la créature n'est pas sans rappeler la structure du jeûne rituel chez les Rock Cree, « une plateforme sur un monticule surplombant un lac ou une rivière » (Brightman 2002 : 83, ma

trad.). Le récit de Bellefleur présente effectivement ce même environnement entre terre et eau pour favoriser le contact avec l'entité: « Le lendemain, il [le héros] alla s'asseoir à l'extrémité d'une des pointes rocheuses de l'île. [...] Puis quelque chose d'immense se dressa hors de l'eau » (Savard 2004 : 112). Plus loin, le même conteur fait allusion aux pouvoirs octroyés par l'entité, dont la formulation rappelle les instructions que les pawakanak prodiguent aux initiés pour assurer le succès des futures actions : « De plus mon fils, ne chante plus jamais, si tu devais le faire, commence par décocher une flèche vers le ciel et une autre vers la terre » (Ibid.). Ces détails ne sont pas passés inaperçus à Rémi Savard qui, d'une part, reconnaît que l'entité prenant le rôle de « grand-père tutélaire » « transmet à Aiashesh [Ayas] son pouvoir de maître du feu » (Ibid :126), et d'autre part, suggère que, considérant les ressemblances relevées, « la logique » du jeûne rituel n'« était pas tout à fait inconnue » des Innus. (Ibid : 125). Il semble donc que, malgré l'absence de références explicites aux powatakanak, comme dans la variante des Rock Cree, des éléments du récit innu en conservent quelques traits caractéristiques.

Deux autres acadohkiwina (atanukan) des Rock Cree, présents également chez les Innus, se réfèrent explicitement aux powatakanak. Dans le récit du garçon enlevé par un ours (« The Bear abductor ») (Brightman 2002 : 84-85), une transgression du père face aux instructions de son pawakan, identifié comme tel, est la cause de l'enlèvement du garçon. Et dans le récit de *L'homme qui marie un castor femelle*, bien que le terme pawakan ne soit pas mentionné, le comportement du héros rappelle le jeûne de vision pour l'obtention d'une entité, en l'occurrence un castor sous la forme d'une femme humaine: « Maintenant, tous les jours il reste juste là près des petits rapides et y rêve pendant la journée. [...] Il est amoureux de cette femme à qui il rêve à cet endroit, là près des petits rapides » (Ibid : 179, ma trad.). Ces références ont pratiquement disparu des versions innues de ces deux récits. De l'histoire du castor, deux variantes sur les sept répertoriées font cependant état d'un rêve préalable à la rencontre de l'animal (Speck 1925 : 21-22; Millman 1994 : 45), et subsiste dans une seule variante sur les neufs de l'histoire de l'ours, un indice intrigant sur une relation d'équivalence. Après que l'enfant fut séparé une première fois de l'ours, ce dernier lui dit : « L'automne prochain je serai ton compagnon », et lors de leur rencontre automnale : « Eh quoi, mon petit-fils, tu veux me manger? Il faut donc que je sois ton compagnon de vie ». On confirme par la suite que « l'ours prit alors l'indien pour compagnon » (Lapointe 2014 : n.p.). Hormis les références à un « compagnon » dans l'une des narrations, on constate qu'en

comparaison au répertoire des Rock Cree, les mentions de relations powatakan dans les variantes innues des récits sont en apparence considérablement affaiblies ou ont même complètement disparu. Mais est-ce vraiment le cas?

Au moins un récit innu semble concerner directement une relation powatakan avec un animal : il s'agit du mythe *L'homme et le crapaud* dont on connaît 5 variantes, deux rapportées par Landriault (1974), deux par Clément (2018) et une par Lapointe (2014). Il est significatif que l'un des conteurs des variantes transcrites par cette première auteure soit Joachim Copeau, l'un des contributeurs de la théorie innue des « amants- » ou « maîtresses-animales » dont il a été question plus haut. Dans une variante étoffée livrée par J. Picard (Landriault 1974), la relation unissant un homme et « son » entité ressort de façon particulière, malgré qu'aucune référence au concept d'« amant-animal » n'y soit mentionnée. En voici le résumé (voir le récit intégral en annexe I):

Watshi rencontra un crapaud sous la forme d'une « jeune fille très belle ». À la demande de la femme animale, il alla vers elle et accepta de la garder, possiblement pour toujours, « à la condition qu'elle se cache » pour ne pas la révéler à son épouse humaine. La femme animale contribua de différentes façons aux succès de chasse de Watshi : d'abord, elle prépara les fourrures des martres prises par l'homme, et ensuite, lui offrit de tisser de nouvelles raquettes. Les succès de Watshi furent reconnus par sa femme humaine lorsqu'elle lui demanda où il avait pris « toutes ses belles choses ».

Après que Watshi eut visité la maison de la jeune fille, l'épouse humaine trouva le crapaud dans la valise et le frappa « plusieurs fois sur la neige ». Peu après, Watshi disparut et ne revint que dix ans plus tard, repentant et promettant « de ne plus recommencer » et « de prier s'il voit un prêtre ». Afin de protéger Watshi des menaces de la femme animale, l'épouse humaine lui offrit son crucifix, « ainsi il ne mourra pas ». Watshi repartit et sa femme ne le revit plus (D'après J. Picard dans Landriault 1974 : 16-18).

Les parallèles du récit de Watshi avec le concept de « maîtresse-animale » sont limpides. On y reconnaît premièrement la relation maritale, permanente, unissant l'homme et son entité, en porte-à-faux avec celle de l'homme et son épouse humaine. Watshi échouant à dissimuler la femme animale à cette dernière, le conflit dégénère en hostilités ouvertes. L'homme est alors contraint de choisir entre l'une ou l'autre des femmes, et fait face ultimement aux conséquences funestes de son retour à l'épouse humaine. Deuxièmement, le récit fait état de nombreux pouvoirs dont bénéficie Watshi lors de ses expéditions de chasse en forêt : la préparation des fourrures, que l'animal « videra et arrangera », ainsi que la fabrication des raquettes. En plus de ces références au concept de « maîtresse-animale », un rapprochement avec les frictions religieuses rapportées

entre un homme et son pawakan dans un récit des Rock Cree est incontournable (Brightman 2007 : 145; voir l'annexe X pour le récit complet). Les récits diffèrent cependant sur la finalité : alors que dans le récit Rock Cree, l'homme réussit à apaiser son entité tutélaire après avoir adopté des pratiques chrétiennes, dans le récit de Watshi, l'amante animale semble l'emporter, et refuse de laisser son époux humain l'abandonner au profit de la religion catholique.

Le récit du crapaud ainsi que les divers éléments de contenu relevés dans les autres récits rapportés constituent les indices les plus saillants de la présence des relations de type powatakan dans le répertoire innu. Bien que significatifs, ils demeurent rares et relativement fragiles. C'est maintenant au sein de la structure narrative des récits traditionnels que nous tenterons d'approfondir la question.

2.2 La charpente des rêves initiatiques

Plusieurs éléments indiquent qu'il pourrait y avoir un parallèle entre le vécu proposé dans certains des mythes de relation animale et l'établissement d'une relation avec une entité powatakan. Un des éléments prégnants est bien sûr la nature animale de l'entité dans la grande majorité des cas, mais également l'intimité de cette relation. Dans les mythes, elle est fréquemment décrite comme une relation maritale amoureuse, filiale, ou même amicale. C'est maintenant vers les structures narratives des récits que nous nous tournons afin de vérifier leur similitude avec l'expérience onirique. Devant l'absence de témoignage direct d'expériences oniriques d'obtention d'un powatakan chez les Innus, des groupes que leur sont apparentés, les Cris de l'Est et les Rock Cree pour lesquels de courts témoignages de rêves initiatiques ont été consignés, constituent une référence plausible. L'extraction de la charpente typique de ces expériences oniriques nous permettra ensuite d'en examiner les correspondances avec les récits innus.

2.2.1 Le rêve initiatique à Waskaganish

Pour les Cris de l'Est, Flannery a recueilli à Waskaganish au moins trois expériences oniriques d'obtention d'un powatakan (Flannery et Chambers 1985 : 4-5). Ils correspondent aux entités-maîtres des trois domaines cosmiques, « Meme:kwe:si:w », maître de l'ours et des animaux terrestres, « Misce:na:kw », maîtres des poissons et créatures aquatiques, et « O:ki:ciko », maître des créatures des airs. L'auteur mentionne cependant que des entités autres que des entités-maîtres peuvent également constituer un powatakan (Ibid :3). Aucun des témoignages n'est très développé,

certaines n'étant composés que de quelques phrases. Le premier rêve, sur lequel nous allons nous attarder plus particulièrement, est selon l'auteure le plus complet des trois :

Every animal I killed I dreamed about. I first dreamed about Memekwesiw before I was married when I was yet living with my father. In my dream I thought I went to Memekwesiw's place and I thought the door was of stone. He had a hairy face and hair hanging down all over. He came and got hold of my hand. There were lots of trees standing in a bunch and he said to me, "That is where my little pup is," and he gave me that.

I didn't tell my dream but the next day I put on my new mittens and went out hunting. At the place I had been shown I found a bear and killed it. I took a branch that the bear had broken off and went back to camp. I didn't say a word, just as though I hadn't killed anything. I gave the branch to my father who knew right away it was Memekwesiw's little dog that had broken the branch [...] (W. Katebetuk dans Ibid. : 4).

Flannery et Chambers dégagent quelques éléments de forme et de contenu communs à la plupart des rêves initiatiques d'un powatakan (Ibid : 6), des éléments que l'on retrouve à différents degrés dans l'exemple précédent. D'abord, il y a l'apparition de l'entité et la présence de signes amicaux envers l'individu, ce qui est représenté ici par la prise de la main par Memekwesiw. Deuxièmement, le rêve doit contenir des indications que le chasseur obtienne un animal, qui se donnera ou sera offert par l'entité qui le contrôle. La révélation de la localisation de l'animal, « That is where my little pup is », est conforme à ce critère. Le troisième élément commun aux rêves initiatiques est le don matériel ou culturel pouvant accroître le pouvoir de chasse : chants, équipement, motifs décoratifs. Un don de l'ours au garçon est effectivement mentionné, bien qu'il demeure ambigu : « he gave me that ».

En plus de ces observations, Flannery et Chambers identifient d'autres faits significatifs qui appartiennent à l'une des trois expériences oniriques (1985: 5-6): le fait de plaire à l'animal par l'obéissance aux instructions, la recherche de l'entité animale au début du rêve, la localisation du gibier et finalement la présence d'un « élément divinatoire », qui se réalisera dans le monde de l'éveil. Les auteures n'ont toutefois pas souligné certains faits qui pourraient apparaître tout aussi significatifs bien qu'ils ne soient pas nécessairement communs à tous les rêves. On pourrait ainsi ajouter à cette liste les caractéristiques suivantes: l'apparence semi-humaine de l'entité, la visite de l'initié dans sa demeure, ainsi que l'abondance post-onirique qui résulte de la rencontre. Le tableau 2 synthétise l'ensemble des caractéristiques contenues dans les témoignages oniriques recueillis à Waskaganish en précisant dans quel rêve elles se manifestent. Les traits sont également

regroupés pour mettre en relief une charpente quadripartite des expériences oniriques : (I) la rencontre, (II) la visite chez l'entité, (III) les révélations, ainsi que (IV) la résultante post-onirique.

	Traits caractéristiques	Rêve 1 : Memekwesiw	Rêve 2 : Miscenak	Rêve 3 : Okiciko
I	Recherche de l'entité	+		
	Apparition d'une entité	+	+	+
	Traits animaux ou non humains	+		+
	Traits d'amicalité	+		
II	Visite dans la demeure de l'entité, ou aller vers lui	+		+
III	Mention de l'invisibilité de l'entité pour les autres			+
	Présage du don d'un animal	+		
	Présage de la localisation de l'animal	+		
	Instruction sur l'équipement et les conduites de chasse		+	
	Demandes particulières du powatakan (épreuves)		+	
IV	Abondance de gibier post-onirique	+	+	+

Tableau 2: Charpente et traits des témoignages oniriques cris.

2.2.2 Le rêve initiatique chez les Rock Cree

Un deuxième témoignage de rêve initiatique est rapporté par Brightman au sujet des Rock Cree (2002 : 85-86). L'auteur soutient avoir recueilli de deux collaborateurs le récit complet de leur rêve. N'ayant toutefois pas obtenu leur accord pour la publication, Brightman fournit une synthèse détaillée à partir de témoignages plus généraux sur le déroulement type du rêve initiatique. Contrairement aux Cris de l'Est, le rêve se produit au moment d'un jeûne rituel à la puberté, parfois sur une plateforme spécialement aménagée. Le résumé de Brightman (Ibid.) se rapportant spécifiquement au rêve est intégralement retranscrit au tableau 3, dans les cases correspondant aux traits dégagés. L'identification de la même charpente quadripartite, (I)

rencontre – (II) visite – (III) révélation – (IV) abondance, confirme la grande ressemblance avec les éléments structuraux relevés dans les expériences oniriques de Waskaganish.

Traits	Résumé de Brightman
I Apparition de l'entité	He [...] is approached by someone...
Apparence humaine de l'entité	... who resembles a human being and who converses with him in Cree
Interrogation sur l'identité de l'entité	The visitor asks the dreamer if he recognized him, has ever seen him before, or can guess his identity; it derives satisfaction from an admission of ignorance.
II Visite dans la demeure de l'entité	The visitor instructs the dreamer to follow it to its abode. In or near the dream visitor's dwelling, the dreamer to follow it to its abode
III Révélation	In or near the dream visitor's dwelling, the dreamer is subjected to experiences that will predestine later events in his life and will determine the willingness of the spirit to provide knowledge and aid.
Épreuve	An individual may be instructed, for example, to go out hunting and, regardless of his hunger, kill only the fourth animal that he encounters. [...] [voir section IV]
Instructions	The visitor stipulates certain offerings that the dreamer must subsequently make to it, teaches medicines that can be used in hunting or curing, instructs the dreamer in a song with which it can be summoned in the future, ...
Contraintes alimentaires	... and sometimes imposes certain dietary rules specifying parts of animals that the dreamer is obliged either to eat regularly or forgo.
Contraintes catholiques	The dreamer may be told that the visitor will leave him if he regularly attends the Catholic church.
Révélation de l'identité.	If its "identity" is still unclear to the dreamer, the being metamorphoses repeatedly between human shape and another form that reveals its worldly appearance in waking consciousness. Alternatively, the faster may look behind him as he leaves and thus divine the identity of his visitor.
IV Abondance post-onirique	On complying with this directive, he is told that he may experience hunger in the future but that his benefactor will always assure that he does not starve.

Tableau 3: La structure du rêve initiatique chez les Rock Cree

La structure quadripartite commune qui a été dégagée des expériences oniriques rapportées par Flannery et Chambers et Brightman peut se résumer ainsi : lors de la rencontre débutant la séquence, une entité bienveillante d'apparence humaine, mais présentant simultanément ou ultérieurement des traits non humains, apparaît à l'initié. Dans une seconde partie, le rêveur se rapproche de l'entité, et entre dans sa demeure. C'est à ce moment, en troisième partie, que l'entité révèle au rêveur des informations, principalement sur le gibier, ainsi qu'une série d'instructions, de règles ou d'épreuves afin d'assurer son obtention. La quatrième et dernière partie, l'abondance post-onirique, bien qu'extérieure au rêve en lui-même, a été incluse dans la charpente commune, d'abord parce que l'abondance apparaît implicitement dans le rêve sous forme de présage ou de promesse, et ensuite parce qu'elle constitue une démonstration que l'entité octroie à l'initié de véritables pouvoirs qui se déploient dans le monde de l'éveil.

Sous cette commune structure, quelques différences entre les Cris de l'est et l'ouest de la Baie-James sont toutefois identifiables dans leurs expériences oniriques. Une première différence concerne l'identité non humaine de l'entité, qui n'est confirmée qu'à la fin de la structure narrative rapportée par Brightman et qui survient comme un moment décisif. Deuxièmement, les données concernant les Rock Cree comportent davantage de détails concernant les instructions octroyées par l'entité, notamment sur les contraintes alimentaires ainsi que sur les restrictions imposées sur la pratique de la religion catholique. Tout laisse croire que les contraintes concernant la religion catholique étaient effectivement importantes chez les Rock Cree. Un de leur récit de type historique déjà évoqué rapporte les adieux qu'un individu fait à son pawakan sous la pression d'un prêtre catholique (Brightman 2007 : 145; annexe X). Bien que Flannery et Chambers évoquent surtout le changement de mode vie pour expliquer la disparition du complexe du powatakan chez les Cris de Waskaganish, il n'est pas impossible d'envisager qu'une dynamique religieuse semblable ait pu contribuer à son affaiblissement.

En somme, les différences observées dans l'expérience onirique chez les Cris de l'Est et les Rock Cree ne sont pas contradictoires et n'affectent en rien la charpente générale. Les divergences pourraient découler tant des variations individuelles, comme le soulignent Flannery et Chambers au sein même de la communauté de Waskaganish (1985 : 6), que des variations culturelles.

2.3 La charpente des récits de relation animale

Cinq récits de relation animale ont été retenus pour entreprendre l'analyse structurale syntagmatique. Ils concernent respectivement le crapaud, le caribou, le castor, l'aigle et l'ours. Dans un premier temps, je mettrai en parallèle la charpente onirique avec quatre de ces récits afin de vérifier la correspondance générale des structures. Le cinquième récit, celui relatif à l'ours, fera dans un deuxième temps l'objet d'une analyse plus détaillée afin de mettre à l'épreuve les concordances identifiées.

2.3.1 Le crapaud

Le premier récit, *L'homme et le crapaud*, a déjà été commenté afin de relever les références aux entités tutélaires animales, mais la structure narrative n'a pas été abordée. Les quatre parties de la charpente y sont identifiables. À la partie « rencontre » (I) correspond l'apparition d'une entité bienveillante d'apparence humaine, une « jeune fille très belle », mais dont l'ambivalence animale est confirmée ultérieurement par sa manifestation sous la forme d'un crapaud. La seconde partie (II), la « visite » de l'initié au domicile de l'entité, s'exprime doublement, d'abord faiblement, par un subtil mouvement de Watshi vers l'entité au moment de la rencontre, « Elle [...] lui dit de venir à elle. Watshi y va » (Landriault 1974 : 16); puis plus fortement à la mi-parcours du récit lorsqu'ils « arrivent à la maison de la jeune fille » (ibid. : 17). « La révélation », la troisième partie (III), est plus effacée. Aucun énoncé de règles et contraintes, ou legs de savoirs et d'objets sacrés par l'entité n'y sont mentionnés. La présence d'un pacte implicite est toutefois repérable. D'une part, c'est le héros, par l'inversion de la structure habituelle, qui dicte les règles : « Watshi la [femme crapaud] garde à condition qu'elle se cache » (Ibid. : 16); d'autre part, cette fois par la négative, la riposte agressive du crapaud implique la transgression par Watshi d'une règle préétablie avec l'entité, dont on peut présumer qu'elle concerne soit les conflits interreligieux, soit l'hostilité des deux femmes, humaine et animale. La dernière partie (IV), l'« abondance », est quant à elle très apparente, les succès de chasse ainsi que les compétences de préparation des fourrures et de fabrication des raquettes étant directement liés à l'accès par le héros à de nouveaux pouvoirs corrélés à l'entité. Outre le motif de la transgression, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, la structure du récit demeure donc assez proche de l'expérience onirique.

2.3.2 Le caribou

Le schéma quadripartite est tout aussi saillant dans le récit de *L'homme-caribou*, un récit typiquement innu, puisque pas moins de 10 variantes ont été répertoriées alors que pratiquement aucune n'a été trouvée à l'extérieure de ce groupe¹⁵. Certaines variantes peuvent être relativement complexes, mais une trame narrative simplifiée a été dégagée à partir de 6 variantes des plus étoffées (Henriksen 2009; Lapointe 2014; Turner 2001; Michaud et al. 1965; Vincent et Bacon 1979; Leacock et Rothschild 1994). Cette dernière narration se trouve intégralement en annexe II.

Souffrant de la faim, un jeune homme fit un rêve préfigurant son mariage avec un caribou femelle. Le lendemain, l'animal tenta effectivement de persuader le garçon de le suivre. Le chasseur se laissa convaincre, se dénuda, partagea un repas, puis intégra la communauté des caribous, qui prend par moment des allures de société humaine. Le jeune homme accompagna le troupeau au cours des changements saisonniers.

Plusieurs épisodes peuvent ensuite survenir selon la variante. Un premier épisode consiste en une chasse organisée par la bande du jeune homme au cours de laquelle les animaux se donnent aux chasseurs de la communauté humaine. Dans un autre, un caribou se laisse tuer par le héros qui emploie généralement une arme spécialement fabriquée. La participation du chef-caribou à un jeu de balle constitue un troisième épisode possible. Plusieurs variantes se terminent par l'affrontement des caribous avec les loups sur une montagne. Le conflit débouche finalement sur un accord pour le partage du caribou entre les humains et les canidés, assurant ainsi la pérennité de l'apport du caribou pour tous. Aucune des versions ne mentionne le retour du jeune homme dans sa communauté humaine.

Comme dans le récit du crapaud, les parties I (rencontre), II (visite) et IV (abondance) apparaissent nettement. Les deuxième et quatrième parties occupent même une proportion considérable du récit : la « visite » y prend une allure permanente, puisque le héros demeure définitivement avec sa société d'accueil animale, tandis que l'« abondance » se réalise notamment dans l'épisode des loups au terme duquel un accord portant sur le partage du gibier, donc de son approvisionnement futur, est formulé. L'importance de l'abondance est également perceptible dans deux autres épisodes. D'abord, dans l'épisode des chasses organisées pour nourrir la communauté humaine, et ensuite dans l'énigmatique jeu de balle que Clément (1991) a interprété comme étant une représentation du rut du mâle pendant la saison reproductive, ce qui concernerait donc la pérennité du troupeau. En ce qui a trait à la partie I, la « rencontre » obéit au motif de

¹⁵ Quelques récits du fonds Richard Preston déposés à l'Institut culturel cri *Aanischaukamikw* concernent le cerf ou le caribou (« deer »). Certains d'entre eux pourraient constituer des variantes du récit en question.

l'ambivalence animalité/humanité observé précédemment, puisque, d'abord apparue sous forme animale, l'entité est par la suite constamment présentée sous un éclairage humain par le biais de jeux de perspectives. L'épisode de la rencontre est de plus précédé d'un rêve annonciateur, ce qui constitue un rapprochement avec le rite de contact pour l'obtention d'entités tutélaires, typiquement sous forme d'un rêve chez les Innus. Cependant, la partie des « révélations » III, comme dans le récit précédent, est moins prégnante, et on trouve dans le récit du caribou peu de mentions explicites au sujet de règles de chasse, objets, épreuves, instructions ou de contraintes alimentaires qui caractérisent normalement cette partie. Le don de matériau par le chef-caribou au jeune homme pour la fabrication d'armes destinées à la chasse, mentionné dans deux variantes (Henriksen 2009, Leacock et Rothschild 1994), constitue une exception.

D'autres éléments du récit peuvent toutefois se substituer aux énoncés de connaissance formulés explicitement par l'entité, et constituer des savoirs, moins saillants, mais tout aussi valables. Les jeux de perspectives du récit, qui font des caribous tantôt un troupeau d'animaux, tantôt une véritable société humaine, sont peut-être une pierre angulaire de l'acquisition des savoirs par le héros. Très répandu dans les sociétés autochtones des Amériques, ce phénomène est pris sérieusement en compte dans les grandes théories ontologiques, tant le perspectivisme de Viveiros de Castro (1998) que l'animisme selon Descola (2005). Chez ces deux auteurs spécialistes de l'Amazonie, la faculté de certains animaux de se percevoir comme des humains découle avant tout de l'ontologie, la façon d'être au monde. Viveiros de Castro souligne que le « perspectivisme suppose une épistémologie constante et des ontologies variables; même représentation, *autres objets* » (2009 :41, je mets en ital.). Concernant les nombreux jeux de perspectives qui animent le récit du caribou qui nous intéresse, les propos de Tanner (2014), à l'inverse des amazonistes, trahissent une orientation épistémologique. Pour cet auteur, le récit expose deux niveaux de significations pour le même événement, l'un du point de vue de l'humain, et l'autre, du point de vue du caribou. Le récit, en somme, « donne plusieurs détails sur la façon dont le jeune homme perçoit les phénomènes qui se produisent (la réalité du caribou), et la façon dont la famille du jeune homme perçoit, par contraste, *les mêmes phénomènes* (la réalité humaine) » (Tanner dans Clément 1991 : 62, je mets en ital.). Les mêmes « thèmes épistémologiques », qui imprègnent plusieurs domaines culturels cris, sont également mentionnés par Brightman (2002). Le questionnement sous-jacent qu'il soulève concerne le fait que « des êtres ou le soi de deux différentes espèces ou

natures puissent avoir des perceptions ou compréhensions radicalement différentes *du même événement* dans lequel ils participent » (Ibid : 46, ma trad., je mets en ital.).

Le point de vue animal qu'adopte le jeune homme marié à un caribou, si l'on s'en tient à ce perspectivisme épistémologique, lui permet ainsi d'accéder à de précieux savoirs sur l'animal, un savoir qui découle de la perspective même du caribou, le monde tel qu'il le comprend. Le récit, qui fait état de l'expérience vécue du jeune homme sur une temporalité de plusieurs saisons, transmet par ailleurs une très grande variété de savoirs concernant les dimensions physiologiques ou comportementales de l'animal, et qui, sans aucun doute, sont indispensables au succès de la chasse. De la perspective humaine ou animale, le héros a notamment l'occasion d'observer le cycle de la pousse et de la tombée du panache et ses habitudes migratoires (Lapointe 2014), les pratiques maternelles et alimentaires de la femelle, jugée négligente et gloutonne (Henriksen 2009; Leacock et Rothschild 1994) ainsi que les comportements du mâle lors de la reproduction, perçus comme un jeu de balle (Ibid.; Michaud et al. 1965). De plus, comme l'a relevé Tanner (2014), le jeune homme est en mesure d'observer la double perspective en jeu lors de la mise à mort du caribou, et ainsi, on le devine, d'en comprendre ses mécanismes profonds :

Les humains voient le caribou s'enfuir et lorsque l'un d'eux est atteint, il tombe et il meurt; mais le jeune homme, qui voit le même événement, perçoit une personne vêtue d'une cape blanche qui court et qui jette sa cape, que le chasseur ramasse et prend pour une carcasse (Tanner dans Clément 1991 : 62).

Ces savoirs, acquis par le jeune homme au cours de son expérience vécue auprès des caribous, constituent en quelque sorte un substitut aux instructions explicites que le powatakan adresse habituellement à l'initié. Le rapprochement se justifie par deux raisons. Premièrement, les instructions et révélations formelles provenant d'une entité onirique ainsi que les expériences vécues avec le caribou véhiculées par le récit semblent posséder, à la lumière de l'analyse précédente, une fonction commune : celle de la transmission de savoirs. Deuxièmement, cette transmission n'est pas fortuite malgré l'ambiguïté qui subsiste dans le récit du caribou, car ultimement le partage de savoirs, conséquemment à l'union maritale d'un homme et d'un caribou, n'est possible que par l'assentiment du chef caribou, qui, par ailleurs, en est l'initiateur. Dans trois des variantes scrutées (Leacock et Rothschild 1994; Michaud et al. 1965; Turner 1894), c'est effectivement le père de l'amante animale qui commande à la fille d'approcher le jeune homme. Au final, la structure quadripartite de l'expérience onirique s'avère présente intégralement dans le

récit du caribou, malgré le fait que la partie des « révélations » se manifeste sous une forme différente, c'est-à-dire par des savoirs transmis implicitement au moyen de jeux de perspectives plutôt que par des énoncés de contraintes, d'obligations ou d'interdits.

2.3.3 Le castor

Speck (1977 : 118) a souligné la parenté du récit du caribou avec celui de *L'homme marié à un castor femelle*, le troisième récit abordé dans l'objectif d'en extraire la structure narrative. Bien que ce récit innu n'ait pas suscité autant d'engouement des chercheurs – à ma connaissance, seuls les travaux de Landriault (1974) et Clément (2012) s'y attardent – la présence de sept variantes dans le répertoire confirme qu'il s'agit d'un récit relativement répandu dans le monde innu. De toutes ces versions, c'est celle recueillie par Turner (2001 : 339-340) entre 1882 et 1884 à Fort Chimo, significativement la plus ancienne, qui possède une structure qui se rapproche le plus tant du récit du caribou que de la charpente onirique quadripartite (voir l'annexe III pour le récit complet).

Tout comme dans le mythe du caribou, la partie initiale « rencontre » (I) du récit du castor est caractérisée par un homme innu qui, lors d'une chasse, est approché par un animal femelle qui lui propose un mariage. Toujours à l'instar du caribou, l'acceptation de l'union est suivie, d'abord du dénudement du héros, qui est invité à enlever ses vêtements, et ensuite, de son entrée dans la demeure de l'entité. Dans cette section qui correspond à la partie « visite » (II), le perspectivisme, où le héros adopte le point de vue de l'animal, est moins saillant que dans certaines variantes du caribou (Henriksen 2009; Landriault 1974), mais demeure malgré tout explicite. Certains éléments de jeux de perspectives, qui appartiennent à la troisième partie (III) de la structure onirique, sont préalablement annoncés par le castor. Devant les craintes du héros de vivre dans l'eau, l'animal réplique : « Tu n'auras pas connaissance que tu vivras dans l'eau » (Turner 2001 : 349, ma trad.), ce qui laisse présumer l'adoption éventuelle par l'homme de l'environnement aquatique du castor. Concernant la nourriture, le castor promet ensuite à l'homme qu'il n'aura pas conscience qu'il s'agit de bois de saule lorsqu'il en mangera. Autrement dit, la nourriture du castor aura l'apparence de la véritable nourriture humaine. Le dernier clin d'œil perspectiviste se manifeste lorsque l'homme est sur le point d'entrer dans la demeure du castor. Le castor dit alors à l'homme : « Voici ma maison, et tu la trouveras aussi bonne et confortable que ta propre tente » (Ibid.), ce qui présage l'assimilation par l'homme de la perspective du castor. En plus de ces jeux de perspectives, qu'on

peut interpréter, comme il a été mentionné, comme le signe de l'acquisition d'une connaissance profonde de l'animal, de véritables instructions sont octroyées à l'homme sur des procédures rituelles de chasse. La première instruction exprimée par le castor est explicite, et concerne l'obligation de conserver un charme de l'animal : « Si tu te désolés que je sois tué, et que tu as l'intention de me revoir, prends la main et le bras droits de mon corps, retires-en la peau et conserve-la avec toi. » (Ibid. : 340, ma trad.). L'existence de tels charmes est attestée au moins chez les Cris de Mistassini (Tanner 2014: 215). À la réalisation du charme selon les consignes, fait suite la partie de l'abondance (IV) du gibier de castor : « Trois nuits après leur retour [des hommes] dans leur communauté, une grande quantité de castors furent tués et un grand chaudron rempli de viande fut cuisiné » (Turner 2001: 340). Quant à la seconde instruction, jamais énoncée, elle n'est comprise négativement que par sa transgression ainsi que par les conséquences qui s'ensuivent. Trompé par son frère, l'homme marié au castor mange contre son gré la viande de sa bien-aimée animale, ce qui provoque un immédiat gonflement des flots qui avalent l'époux humain et qui le ramènent dans le domaine aquatique avec la bien-aimée. Il est à noter que les interdits alimentaires sont mentionnés dans le contexte des Rock Cree : « chaque pawakan enseigne quel aliment est à privilégier ou à éviter » (Brightman 2002 : 122)¹⁶.

À l'instar des analyses de récits qui précèdent, les quatre parties de l'expérience onirique ont pu être dégagées dans l'une des variantes de l'histoire du castor. Toutefois, la trame narrative du récit ne reproduit pas à l'identique le rêve initiatique. Un des éléments qui s'en distingue est la présence d'un double mouvement vers l'entité. Après avoir rejoint une première fois la femelle castor, l'homme du récit est récupéré par son frère qui le ramène dans le domaine humain, notamment à l'aide de vêtements. Le deuxième mouvement vers le castor est déclenché par la transgression alimentaire mentionnée. Cette variation ne porte pas atteinte à mon avis à la charpente profonde du récit, il ne s'agirait plutôt que d'un commentaire concernant la dangerosité de la relation avec l'entité. Cette question sera abordée dans le contexte du récit de l'ours. Quant aux cinq autres variantes innues du récit du castor, au moins quatre différences d'importance inégale apparaissent dans l'une ou l'autre d'entre elles. En premier lieu, trois variantes (Savard

¹⁶ Cependant, un interdit alimentaire ne semble pas habituel pour l'entière de l'animal powatakan, car manger sa viande est une façon de « communier » avec lui. De façon plus probable, une indication prescriptive est énoncée par l'entité pour préciser quelle partie manger : « Prends ceci ... mange toujours cette ... viande provenant de moi » (Ibid.). Le récit innu ne précise pas si la transgression alimentaire concerne une partie ou la totalité de l'animal, le climat de secret qui entoure la relation avec un powatakan pourrait expliquer cette pudeur.

1979; LAA : 1A5; Lapointe 2014) contiennent un préambule faisant état des tentatives de l'homme à se trouver une épouse auprès de différentes espèces animales, le castor étant l'espèce retenue. En deuxième lieu, le don de connaissances par l'entité est, dans toutes les variantes autres que celle de Turner, substitué par un échange de savoirs, puisque l'homme, dans ces versions, est à l'origine de la maison du castor, ou de l'une de ses caractéristiques. Un troisième point est défini par une transgression additionnelle dans deux variantes (Lapointe 2014; Savard 1979), dans les premiers moments de la relation avec l'animal, dont la conséquence est la précipitation de l'homme dans le domaine aquatique du castor. Une dernière différence concerne la transformation finale de l'homme en entité-maître « Misinakw », le « chef de tous les castors et des animaux vivants dans l'eau. » (Landriault 1974 : 22), qui n'est toutefois présente que dans une seule variante. Certains de ces écarts avec notre modèle de travail que constitue la version de Turner s'accrochent relativement bien avec la charpente onirique quadripartite ainsi qu'avec la doctrine du powatakan. Les deuxième et quatrième points contrastent cependant plus fortement par les références à un acte fondateur ou à la doctrine des maîtres animaux, que l'on sait très présente dans l'ethnographie innue. Une multitude de facteurs que nous ne pouvons aborder dans le cadre de cette étude pourraient être considérés afin d'expliquer ces écarts. Aux côtés des variations individuelles sur des postures cosmologiques, la polysémie des récits ou encore la non-contradiction des doctrines des maîtres et des powatakanak (comme chez les Cris de l'Est), les arguments historiques pourraient constituer une piste plausible à privilégier. En effet, c'est dans la variante la plus ancienne, celle de Turner, que les signes de la présence de powatakanak sont les plus saillants, ce qui pourrait laisser présager des changements cosmologiques ultérieurs, par l'accentuation des hiérarchies des maîtres au détriment des relations avec l'entité animale tutélaire.

2.3.4 L'aigle

Les trois récits dont il vient d'être question, portant sur le crapaud, le caribou et le castor, ont en commun la nature amoureuse de la relation entre l'homme et l'animal, ce qui est cohérent avec le concept innu d'amant-animal. Les deux récits suivants s'écartent du modèle marital. Celui de *L'aigle* met plutôt de l'avant la relation d'amitié tandis que celui de l'ours, la relation filiale. La comparaison demeure valide, puisque l'amour, à l'instar de l'explication qu'en donne Preston (voir précédemment), est abordé de façon large et englobe plusieurs types de relations.

Bien que sept variantes du récit de l'aigle aient été répertoriées dans l'ethnographie innue, en plus des quatre autres dans la collection du LAA¹⁷, le bestiaire de Clément (2021: 101-114) est à ma connaissance l'unique étude qui considère et commente sérieusement ce récit. Le résumé suivant est basé sur la narration de Joe Rich recueillie à Sheshatshit en 1967 (Desbarat 1969 : 25-28) retranscrite à l'annexe IV). Les autres variantes ne s'en écartent que très peu.

Après qu'un homme eut rêvé d'un aigle se brisant les griffes sur une roche, un véritable aigle en famine se présenta devant la tente de l'homme. Pris de pitié, ce dernier lui aiguïsa les griffes et réussit à les lui rendre aussi efficaces qu'avant. Pour le remercier, l'aigle chassa pour lui d'abord dix caribous, puis encore vingt autres. Il l'avisa également du danger que représente l'épouse de l'aigle, la « grand-mère », qui se nourrit d'êtres humains. L'aigle lui révéla alors des consignes pour éviter de se faire prendre : d'abord, demeurer vigilant la nuit, puisque la « grand-mère chasse la nuit »; ensuite, ne pas traverser un lac la nuit; et finalement « poser des petits arbres le long du chemin » s'il est nécessaire d'en traverser un. Plus tard, l'homme se vit dans l'obligation de traverser un lac pour rejoindre sa femme après le coucher du soleil. L'homme n'ayant pas suffisamment d'arbustes pour toute la traversée, l'aigle femelle s'empara de lui. Une fois dans les airs, il aperçut les siens et chanta « Je vole avec l'aigle et je vois vos feux de camp », et l'entendant, ceux-ci prononcèrent : « Il doit être celui qui possède un grand-père aigle ». Après avoir tenté en vain de fracasser le héros contre une paroi rocheuse déjà ensanglantée (signe qu'elle avait fait d'autres victimes), la grand-mère aigle le déposa dans le nid. Il fût accueilli par le grand-père indigné, qui lui dit « Vois ce qui est arrivé [...], je t'avais dit que ta grand-mère chasse la nuit ». Grand-père aigle prit malgré tout la défense de l'homme lorsqu'il fut attaqué par les aiglons. Malgré son attachement au grand-père, le héros jugea qu'il devait tuer toute la famille d'aigles afin de s'échapper. Il fabriqua alors un nouveau nid qu'il fit ensuite s'enflammer avec ses occupants, y compris le grand-père aigle.

Pour redescendre sur la terre ferme, il pénétra à l'intérieur du squelette de l'aigle préalablement rembourré, puis bascula dans le vide. Une fois arrêté, il retrouva sa sœur à qui il exprima son étonnement que les aigles ne lui aient pas offert à boire, thé ou café, ce qu'il attribua à la timidité (À partir Jos Rich dans Ibid.).

D'autres variantes sont plus explicites sur la complicité entre l'homme et son grand-père même durant l'acte meurtrier. Dans sa narration, C. Poker souligne l'accord du grand-père pour le sacrifice : « Je resterai et brûlerai avec ma femme et mes enfants [...] Cela sera ta récompense pour m'avoir sauvé de la famine » (Byrne 2000 : 64, ma trad.). La coopération semble même se poursuivre au-delà du sacrifice de l'aigle, puisque le héros suggère après l'incendie que l'oiseau soit toujours vivant et en mesure de l'aider : « Je dépends de toi, grand-père, pour me redescendre sur terre sain et sauf [...] » (Ibid.). Le héros « savait que le grand-père l'entendait » (Ibid.). Une

¹⁷ Sur ces quatre variantes de la collection, seulement deux ont été traduites, celles d'Edward Rich et de Charlotte Rich.

autre narratrice, C. Rich, souligne que le héros attribue la réussite de la descente à l’oiseau (« son grand-père avait réussi à le sortir d’une situation difficile grâce à son dos » (LAA : 12A1)) et que le héros le cherche « à l’endroit qu’il l’avait vu la dernière fois » (Ibid.). Ces énoncés démontrent la force de la relation qui unit l’homme à l’aigle, et que l’oiseau demeure bien présent, même après sa disparition.

Les quatre parties de l’expérience onirique sont facilement identifiables. Comme dans les récits du castor et du caribou, la rencontre initiale (I) est précédée d’un rêve, véhicule de communication privilégié avec les entités tutélaires. Le séjour forcé au domaine de l’aigle constitue la partie « visite » (II), et les enseignements concernant la dangerosité de l’aigle cannibale et les moyens d’y échapper, la partie « révélation » (III). Finalement, la partie « abondance » (IV) est exprimée dans le récit, d’une part, par les nombreux caribous rapportés par l’oiseau après son rétablissement, et d’autre part, possiblement par la descente du héros sur terre par les moyens de la carcasse, une autre expression des pouvoirs octroyés par l’aigle.

Quelques différences significatives distinguent toutefois la structure de l’histoire de l’aigle des autres structures identifiées dans les récits précédents. Une première différence est la position de faiblesse initiale de l’aigle qui sollicite l’aide de l’homme. Cette situation contraste avec la relation observée dans les autres récits, en particulier celui du caribou qui en constitue même une inversion, puisque c’est le héros qui souffre de famine dans plusieurs variantes (Henriksen 2009; Turner 2001). L’inversion est identifiable également par la comparaison au jeûne rituel chez les Rock Cree. Alors que dans le rituel « l’acte de jeûne évoque la pitié des potentielles entités tutélaires » (Brightman 2002 : 81, ma trad.), dans le récit, c’est l’entité qui est l’objet de pitié. Cette pitié est palpable dans la majorité des variantes, mais est exprimée avec davantage de clarté dans la narration de C. Rich : « Mon petit fils, ô comme je suis misérable [...] je fais pitié » (LAA : 12A1).

L’inversion de la pitié est peut-être la cause d’une deuxième différence notable entre la structure du récit l’aigle et les autres récits. Alors que la visite (II) fait habituellement suite à la rencontre (I) avec l’entité, c’est l’abondance (IV), la chasse des caribous par l’aigle, qui répond en toute logique à l’acte de guérison prodigué par l’homme lors de la rencontre initiale. La « visite » est alors repoussée à la fin du récit, et en constitue par ailleurs une partie substantielle. Le tableau 4 résume la comparaison des charpentes entre le récit de l’aigle et l’expérience onirique typique.

Expérience onirique typique	Récit de l'aigle
Rencontre initiale (I) – L'entité a pitié	Rencontre initiale (I) – L'homme a pitié
Visite (II)	Abondance (IV)
Révélations (III)	Révélations (III)
Abondance (IV)	Visite (II)

Tableau 4: Charpente comparée du récit de l'aigle et de l'expérience onirique.

Une troisième différence concerne le caractère de la visite au domaine de l'aigle. D'une part, l'épisode est plus coercitif, car le héros y est emmené de force, et d'autre part, il est dépourvu dans toutes les variantes des jeux de perspectives courants, qui font apparaître l'entité comme une personne humaine. Le dernier échange entre la sœur et le frère sur l'étonnante absence (de leur point de vue), de boissons chaudes (humaines) chez l'aigle, unique à la narration de J. Rich, commente peut-être cette situation incongrue. L'absence de perspectivisme dans le récit n'implique pas cependant l'absence de connaissance sur l'animal. Clément y a effectivement décelé plusieurs savoirs sur l'alimentation de l'aigle, ses relations mâle-femelle, ainsi que sur les comportements de défense de la martre dont la traversée nocturne du lac pourrait être une allusion (2021 : 108-112). Ces savoirs peuvent alors être vus comme des révélations implicites supplémentaires octroyées par l'entité.

Identifiée précédemment dans le récit du castor, la présence du motif de la transgression des règles dictées par l'entité constitue une quatrième différence. Il sera traité lors de l'analyse du récit de l'ours.

Malgré les écarts à la charpente quadripartite de l'expérience onirique, quelques constituants persistent à indiquer que le récit pourrait bien concerner, de près ou de loin, les entités de type powatakan. D'abord, la déclamation d'un chant par le héros rappelle que l'un des dons les plus courants d'un powatakan est justement un chant, habituellement relatif à la chasse : « Les chants de chasses étaient le don par excellence (« ubiquitous ») octroyé dans les rêves » (Flannery et Chambers 1985 : 6, ma trad.). Ensuite, les commentaires des hommes suggèrent que le héros possède un powatakan : « Il doit être celui qui possède un grand-père aigle » (Desbarats 1969 :

27). Et finalement, l'attachement mutuel entre l'homme et l'aigle, démontrés par des gestes concrets d'entraide, est cohérent avec le sentiment d'amour qui anime fréquemment la relation avec un powatakan (Brightman 2007 : 89). Une explication possible à la présence de l'inversion dans la charpente de l'histoire de l'aigle est que l'expérience onirique relate le premier contact avec une entité, alors que le récit constitue surtout un commentaire sur la relation, basée sur l'amour et l'échange, entre un homme et son entité. Les mêmes piliers structurels s'y retrouveraient donc, mais sans la chronologie exacte caractéristique d'un premier contact.

2.3.5 L'ours

Le dernier récit abordé concernant la structure quadripartite est celui de l'ours. Celui-ci a précédemment fait l'objet de commentaires qui soulignaient les références explicites à la conception du powatakan dans une variante rock cree, ainsi que l'affaiblissement considérable de son expression dans les variantes innues. Les neuf variantes du récit répertoriées dans la littérature ethnographique innue et cree seront maintenant réexaminées en profondeur à la lumière de la charpente onirique afin d'en vérifier les correspondances. Aux côtés de l'analyse structurale, d'autres caractéristiques du récit pouvant être attribuées à la présence d'une conception powatakan chez les Innus seront également scrutées. Tout d'abord, voici une synthèse de la trame narrative du récit issu de la mise en parallèle des variantes connues. Le récit complet narré par P. Courtois est retranscrit en annexe V.

Après avoir rêvé d'un ours, un garçon, une fois éveillé, est soit trouvé, enlevé ou invité par l'animal. Dévêtu, le héros rejoint ensuite l'ours dans sa tanière et vivra avec lui pendant une période variant entre une saison et plusieurs années. Dans la majorité des narrations, l'ours nourrit l'enfant, mais ce dernier possède parfois sa propre nourriture. Quelques variantes soulignent également que le quadrupède élève l'enfant, qui grandit et devient adulte, et seulement une, la plus développée, insiste à ce moment sur les savoirs environnementaux et techniques acquis par le héros par le biais de son vécu et des jeux de perspectives. Une section importante du récit relate ensuite les aventures d'un parent, habituellement le père, qui part à la recherche du garçon, unanimement mentionné dans les variantes. La communication entre le parent et l'ours se réalise par le moyen du rêve ou par des chants. Afin de repousser son rival humain, l'ours le met à l'épreuve, fréquemment par l'envoi de différents animaux comestibles dans l'espoir de le détourner de sa route. Devant l'avancée inexorable du parent sauveur, l'ours dévoile au garçon des instructions

et des savoirs sur le comportement ou la chasse de l'ours. L'un de ces savoirs consiste en une méthode pour localiser l'ours à l'aide de la vapeur qu'il dégage.

Dans trois variantes, deux perspectives se confrontent au moment où l'ours est tué: l'ours meurt selon les chasseurs, car son corps tombe, mais du point de vue du garçon, il demeure vivant et poursuit son chemin. Après le massacre, l'homme rhabille le héros et le ramène chez les humains. Dans plusieurs variantes, l'ancien résident de la tanière démontre ses pouvoirs conférés par l'ours, soit par le succès qu'il connaît à la chasse, ou soit, le plus souvent, par ses compétences à repérer l'animal et ainsi permettre aux autres de le tuer. Toutefois, l'utilisation des pouvoirs dégénère inévitablement en un abus, et la transgression des consignes engendre l'une de ces quatre conséquences : le garçon se transforme en ours, il retourne à la tanière, il meurt ou bien il est agressé par l'animal. Dans une autre variante, plutôt que le héros subisse les foudres de l'ours, c'est l'ours lui-même qui se donne afin de sauver son « fils » de la famine. Le tableau 5 précise la provenance de chacun des traits mentionnés.

Une fois de plus, la charpente quadripartite, dont la morphologie n'est pas aussi atypique que dans le récit précédemment examiné concernant l'aigle, est apparente. D'abord, une « rencontre » (I) précédée d'un rêve prémonitoire est suivie d'une instabilité ontologique de l'ours, oscillant entre l'animalité et l'humanité par les jeux de perspectives qui animent la partie suivante de la « visite » (II). Au terme du long séjour chez l'ours, l'animal fait un certain nombre de « révélations » (III), consistant en des savoirs ou des objets facilitant la chasse, et assurant ainsi le succès et l'« abondance » (IV) alimentaire, ou du moins l'interruption de la famine. Bien que l'identification de la charpente découle de la combinaison des différentes variantes, la structure se présente sous une forme « complète » dans la majorité d'entre elles (I,V,VI,VII,VIII), tandis qu'une seule partie n'est « omise » dans les autres : les instructions ou révélations pour les variantes II, III et IX, et la rencontre initiale dans la quatrième.

		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	
conteur		Étap	Kakwa	Copeau	Mesht.	Courtois	Rich	Pone	Nuna	Millman	
N.de mots		794	175	194	644	2997	856	495	488	559	
Héro	Enfant	+	+	+				+	+	+	
	Maltraitance									+	
Contact	Rêve à l'ours					+	+			+	
	méthode	Enlèvement		+	+					+	
		Trouvé et gardé	+								
		invitation					(+)	+	+		+
	2eme rencontre					+					
	Vivre chez l'ours	+	+		+	+	+	+	+	+	
	Dénudement		+			+		(+)	(+)		
Le héros chez l'ours	Pendant 1 an ou plus	+	+	+		+				+	
	Aliment	L'ours nourrit l'enfant	+	+	+	+	+				
		L'enfant possède de la nourriture							+		+
	L'enfant grandit, il est élevé		+	+			(+)			+	
	Info. enviro. et tech.					+					
Persp. chez l'ours					+						
Un parent récupère le héros	La parent rêve					+		+	+	+	
	Un parent part retrouver l'enfant	+	+	+	(+)	(+)	+	+	+	+	
	L'ours met des obstacles	+			+	+	+	+			
	Obstacles animaux	+			+	(+)		(+)			
	Comm. par Chants	+				+	+	+			
	Instructions et savoirs de l'ours	+			+	+	+	+	+		
	(Détails) des instructions	(voir le tableau 6)									
	L'homme tue l'ours	+	+		+	+	+	+			
	Persc. de l'ours tué			+	+	+					
	L'homme habille l'enfant		+			+		+	+		
De retour	L'enfant jouit des pouvoirs conférés	+			+	+	+	+	+	(*)	
	Transgression des instructions	+	+			+	+	+	+		
		Transf. en ours	+								
	Conséq.	L'enfant meurt						+	+		
		Retour chez l'ours		(+)			(+)				
Agressé par l'ours									+		
L'ours se sacrifie									+		

Tableau 5: traits comparés du récit de l'ours.

Certaines parties de l'expérience onirique occupent une place particulièrement importante dans le récit de l'ours. La seconde partie, « la visite », est significative puisque, à l'instar du récit du caribou, le héros demeure pendant plusieurs mois chez son hôte, et même plusieurs années dans certaines variantes. Une autre section saillante est celle des « révélations », qui est représentée, d'une part par les instructions octroyées explicitement par l'ours, et d'autre part par les observations du héros lors de sa cohabitation avec l'animal, présentes exclusivement dans la narration de P. Courtois. La teneur de ces savoirs véhiculés par le récit sera maintenant examinée afin de souligner tant leur validité que leur lien potentiel avec l'institution des powatakanak.

Les savoirs des instructions

Commençons par les instructions explicites présentes dans la majorité des variantes de l'ours. Comme le montre le tableau 6, on décompte douze instructions différentes qui sont réparties dans les six variantes contenant l'épisode de l'instruction.

Les deux narrations les plus développées sur ce plan sont celles de P. Courtois (V) et J. Rich (VI), qui contiennent respectivement sept et six instructions différentes. Pour toutes les narrations, les instructions sont de façon générale, cohérentes tant avec les prescriptions typiques réalisées par les powatakan qu'avec données cosmologiques. Par exemple, les instructions de l'ours relativement à la localisation d'un animal particulier (8) ou à une technique de repérage de l'ours par la vapeur (7) sont conséquentes avec la fonction de localisation de l'animal identifiée par Flannery et Chambers dans l'expérience onirique (1985 : 5). Les mêmes auteurs mentionnent également la possibilité d'un don de « charmes et équipement » afin « d'améliorer le pouvoir du chasseur pour attirer le gibier » (Ibid : 2; ma trad.), une fonction que semble occuper dans le récit le bras de l'ours (12), coupé par le héros à la demande préalable de l'animal, qui est responsable des succès de chasse. L'existence de ces charmes constitués d'une partie animale est par ailleurs attestée chez les Cris de Mistassini : lorsque conservées près d'un individu, ces parties animales peuvent provoquer des « rêves divinatoires » ou même « octroyer du pouvoir au chasseur qui le porte » (Tanner 2014 : 215; ma trad.). La demande de l'ours de ne pas révéler à autrui l'emplacement des ours en temps normal, ou de garder la relation secrète, est également cohérente

		I	IV	V	VI	VII	VIII
1	Caractère secret				+	+	
2	Fille mariée			+			
3	Saison de chasse : printemps				+		
4	Se découvrir le visage				+		
5	Être sur une traîne		+		+		
6	Limitation sur la prononciation du nom						+
7	Méthode de localisation par vapeur	+	+	+	+	+	+
8	Localisation d'un animal			+			
9	Limitation du moment : en famine		+	+	+		+
10	Limitation sur l'ours (pas en famine)			+			
11	Limitation du nombre			+	+		
12	Conserver proche de soi le bras de l'ours	+		+			

Tableau 6: Répartition des instructions dans le récit de l'ours.

avec l'institution de l'entité tutélaire puisque l'initié « ne révèle verbalement que rarement l'identité du pawakan ou le contenu de la vision » chez les Rock Cree (Brighthman 2002 : 86, ma trad.). Les instructions concernant la limitation de chasse en nombre (11), l'état de l'animal bien alimenté (10), la prononciation de son nom (6), ainsi que la limitation du moment approprié pour le chasser (9), sont quant à elles conséquentes avec les consignes générales de chasses chez les Innus et autres peuples algonquiens voulant que le chasseur doive limiter ses prises de chasse à ce qui est nécessaire, et ainsi éviter le gaspillage (Speck 1977 : 88). Concernant l'instruction relative au tabou des femmes non mariées à regarder le chasseur (2), elle n'a pas été retrouvée telle quelle dans l'ethnographie, mais au moins deux tabous mentionnés, notamment chez les Cris de Mistassini, lui semblent homologues. D'abord, un tabou interdit aux femmes de manger la tête et les avant-bras du grand quadrupède. Significativement, l'une des explications autochtones

apportées est que les femmes « sont celles qui restent à l'arrière » (Tanner 2014 : 241; ma trad.), donc en quelque sorte à l'abri des regards directs avec l'ours. Le second tabou, appelé ashuwaapam réprime l'expression ostentatoire des émotions, particulièrement pour les enfants, cette fois autant garçon que fille, à qui l'on interdit « de courir et d'accueillir les chasseurs » victorieux (Ibid. : 232), ce qui entrave nécessairement le regard porté sur la dépouille de l'ours.

L'instruction sur la méthode de localisation de l'ours par la vapeur dégagée (7) semble revêtir une importance particulière dans le récit, du fait qu'elle est la seule mentionnée unanimement par les variantes retenues. Les recherches de Clément démontrent par ailleurs qu'il s'agit d'un savoir reconnu tant par la zoologie occidentale que par les Innus. Un zoologue relève que « par temps froid, la tanière se repère facilement ... on observe une petite colonne de fumée blanche qui se dégage » (Drolet et Girard dans Clément 2012 : 289). Une explication autochtone expose plus explicitement le phénomène :

Ça c'est sa porte, [...] c'est très chaud à cause de la respiration et de sa chaleur quand il est ainsi, au repos. Et par ici, la chaleur sort et la neige fond [...] Et quand il fait vraiment froid, il y a de la vapeur qui sort d'ici. C'est comme de la fumée, tu sais, c'est parce qu'il dégage de la chaleur. C'est parce qu'en dedans, c'est chaud. (Lamothe dans Ibid.)

Clément propose une autre explication de la présence de la fumée ursine. Elle est inférée de la croyance innue selon laquelle l'ours « avait un petit chaudron pour faire cuire son manger » (J.B. dans Ibid.). Ainsi selon l'anthropologue, « à l'instar de l'humain, l'ours noir utiliserait donc également un petit chaudron, et la fumée réelle qui se dégage des tanières d'ours serait là pour en témoigner » (Ibid.).

Les savoirs implicites

Les savoirs véhiculés directement par les douze instructions disséminées dans les variantes examinées ne sont pas les seuls présents dans le récit. Plusieurs autres peuvent être inférés d'événements vécus par différents protagonistes. Les deux épisodes jouxtant les révélations formelles de l'ours au garçon, d'abord les obstacles posés par l'ours à l'intention du parent du garçon, et ensuite la mise à mort de l'animal, semblent par ailleurs riches en enseignements.

Dans quatre des cinq variantes qui contiennent l'épisode des obstacles, ceux-ci sont constitués de petits animaux comestibles mis à travers la route de l'homme par l'ours dans

l'objectif de l'en faire dévier. L'épisode s'éclaircit par sa mise en parallèle avec un savoir de chasse avéré, ce que réalise Clément. Un Innu explique :

C'est l'ours qui donne les autres animaux pour qu'on les tue, pour qu'on l'oublie. Il dit que si tu tues des perdrix, des porcs-épics... si tu reviens à la tente où les chasseurs campent, le lendemain matin, si tu veux retourner à sa tanière, tu ne sauras plus où elle est. (Mak dans Ibid. : 291)

On y comprend que le fait qu'un chasseur d'ours ne puisse se laisser distraire par d'autres gibiers sans risquer sa proie principale constitue un savoir de chasse important.

Les connaissances impliquées dans le deuxième épisode associé aux instructions, la mise à mort de l'ours, concernent la doctrine même du perspectivisme, et, en ce sens, semblent occuper une fonction similaire à la mise à mort du caribou dans le récit qui s'y rapporte (voir plus haut). Lors de cet événement, deux points de vue s'affrontent: de la perspective du chasseur, l'ours est tué et tombe, alors que de la perspective du garçon, ce sont ses bagages qui tombent, et l'ours toujours vivant s'« éloigne » et s' « enfonce dans la forêt » (Courtois dans Lapointe 2014). Ces jeux de perspectives sont présents dans trois variantes, mais l'aspect pédagogique est particulièrement explicite dans la narration de Pierre Courtois. La scène de mise à mort y est préalablement expliquée par l'ours à l'intention du garçon : « Tu vas penser que je suis tué. Non, on ne me tuera pas vraiment ». C'est en quelque sorte le principe même de la régénération du gibier que le garçon est à même de comprendre.

Dans cette même narration de P. Courtois, une quantité d'autres savoirs implicites sont consignés au sein de la section du séjour du héros chez l'ours. Dans cette section de plus de 1300 mots, soit plus que le nombre total de mots de n'importe quelle autre version du récit, le héros se rend à deux reprises chez l'ours, où il a l'occasion d'observer plusieurs aspects de son mode vie au cours des saisons. Concernant le domaine de l'alimentation, on est témoin de la cueillette des petits fruits, des préférences carnées de l'ours (poisson, caribou, porc-épic), ainsi que de la préparation des repas. La cuisson de la nourriture dans un seau suspendu à une perche fait sans doute référence à un jeu de perspectives qui peut se rattacher à la fumée dont il a été question plus haut.

Différentes pratiques de construction des habitations sont également abordées. La confection de la tanière à l'approche de l'hiver est marquée par la préoccupation de l'ours à

camoufler les traces de sa présence aux hommes. L'ours précise à son invité : « Va couper des branches de sapin, mon petit-fils! Tu les prendras au pied de l'arbre. Prends-en une à chaque arbre. Autrement, on le remarquerait » (Lapointe 2014). Le matériau et son utilisation mentionnés dans la narration sont cohérents avec les savoirs autochtones recueillis par Clément. D'une part, l'emploi de branchage par l'ours est avéré pour la confection d'un matelas (André dans Clément 2012 : 282), d'autre part, un des informateurs spécifie que l'ours « va utiliser des branches de sapin », mais « pas d'épinette ... c'est rugueux » (Mak dans Clément 2012 : 284). La dissimulation des traces des branches prélevées est également corroborée par l'informateur, mais en évoquant une technique animale différente que celle du récit: l'ours casse les branches « de cette façon [l'informateur fait le geste de sa main de casser la branche vers le haut]. Alors, on ne voit rien [de la cassure]. C'est pour se cacher qu'il les casse comme ça » (Ibid., parenthèses dans le texte). La narration de Courtois suggère que le bris des branches constitue un défi technique de taille pour l'ours. Une première tentative du protégé est par ailleurs jugée insatisfaisante : « l'ours n'aime pas la façon dont son petit-fils a coupé les branches : « Allons-nous-en! Un chasseur sera capable de le voir de loin en marchant! » » (Lapointe 2014). L'ours confirme que la tâche est réussie à la seconde tentative : « Tu as très bien façonné le gîte. On ne pourra pas l'apercevoir, ni lui ni mes bagages! ».

Les bagages mentionnés ici semblent renvoyer à d'autres savoirs concernant des techniques de localisation de la tanière de l'ours. Peu après que l'ours et son protégé soient arrivés « au flanc d'une colline », l'animal « dépose ses bagages » et « strie l'arbre avec ses griffes » (Lapointe 2014). Il précise par la suite la nature des bagages en s'adressant au garçon :

« Dis-moi, toutes les fois que tu as croisé mon gîte d'hiver, as-tu jamais vu mes bagages » Il [le garçon] répond : « Non. J'ai seulement vu des stries sur l'arbre. » « Eh bien! dit-il, ce sont mes bagages »! (Ibid.)

Bien que le récit ne mentionne pas explicitement la construction d'un gîte à cet endroit, la relation entre les stries ou les bagages (selon la perspective adoptée) et l'emplacement de l'abri est catégoriquement établie par l'ours dans cette même citation. Par ailleurs, pour le second des deux gîtes construits dans un « endroit vallonné » à la suite du récit, le narrateur précise que « l'ours grimpa alors dans un arbre, et le marqua de ses griffes. Puis il y accrocha ses bagages » (Ibid.). La zoologie occidentale mentionne l'existence des « marques de morsures et de griffes » réalisées par l'ours sur les arbres, que l'on attribue à la communication de « renseignements sur leur identité et

sur leur statut reproductif » (Clément 2012 : 297), mais pas pour la localisation de l’abri. À l’inverse, le bestiaire innu ne souligne pas ce comportement particulier de l’ours, mais un témoignage autochtone y confirme la présence de signes distinctifs pour indiquer l’emplacement de l’abri : « Alors, il monte dans l’arbre là-haut et il déchire les branches de l’arbre en descendant... C’est comme ça qu’il indique l’emplacement de sa tanière, par un seul arbre. C’est sa marque » (Lamothe dans Ibid.). Plusieurs éléments semblent donc indiquer que la présence de stries pourrait constituer une technique employée véritablement par l’humain pour localiser l’abri de l’ours. Des recherches ultérieures seraient cependant nécessaires pour le confirmer.

L’emplacement de l’abri en zone montagneuse, comme le mentionne à deux reprises le récit, est cette fois attesté intégralement par Clément, et s’explique par l’exposition au soleil. Une des sources autochtones souligne que l’ours fait « sa tanière surtout dans le milieu de la montagne... là où le soleil frappe » (Mak dans Clément 2012 : 282).

La période printanière du récit de Courtois recèle d’autres connaissances portant sur les mœurs de l’ours entourant l’habitation. Un passage du récit semble faire référence à un ménage saisonnier : « Ils sortirent puis revinrent bientôt pour nettoyer leur demeure » (Lapointe 2014). Ce qui est cohérent avec un témoignage autochtone qui atteste qu’au moment de quitter la tanière hivernale « l’animal enlève « tout ce qu’il a utilisé comme fond d’abri » » (Clément 2012 : 293). Un autre passage du récit commente la relation entre les distances parcourues et son schème d’habitation : « Nous pourrions nous en souvenir [de la demeure], si nous n’avions pas habité si loin à l’automne ». Un témoignage autochtone confirme que l’ours « se promène loin et partout quand il est à la recherche de nourriture ... et ensuite il revient à sa tanière. Des fois quand il est surpris par l’automne, il fait une autre tanière là où il est » (dans Clément 2012 : 282).

Mentionnons succinctement trois autres savoirs potentiels sur l’ours qui sont suggérés dans le récit de Pierre Courtois. Premièrement, les « souliers neufs » que porte l’ours « après qu’il eut enlevé la porte » (Lapointe 2014) font sans doute référence, par le biais d’un jeu de perspectives, au fait que le grand quadrupède est réputé, selon les Innus, manger ses coussinets plantaires (Clément 2012 : 286). Ce fait est cohérent avec la zoologie occidentale qui confirme que l’animal les « perd [...] durant l’hiver » (Ibid.). Il est également envisageable, en deuxième point, que les « six nuits » que le protégé passe avec l’ours correspondent en fait à la durée approximative de six mois de sommeil hiémal, situé vraisemblablement entre le moment de « la recherche active d’un

abri », de la fin octobre à début décembre (Ibid. : 281), et celui de « la fin de l'état d'engourdissement », « vers mars ou avril selon les zoologistes », ou selon les Innus, « vers avril, quand la neige sera fondue » (Ibid. : 293). Et finalement, le récit de Courtois, à l'instar des variantes I, VI, et VII, comporte un épisode où la vision ou le rêve du parent « sauveur » est suivi d'un affrontement de chants puissants entre l'homme et l'ours. L'échange hostile n'est pas sans rappeler les combats entre chamanes où les protagonistes s'attaquent à distance à l'aide de pouvoirs surnaturels (Henriksen 2009 : 189). Cette disposition chamanique évoquée dans le récit, qui implique un état de conscience autre que l'éveil normal, est cohérente avec la réputation de l'ours qui aurait, comme l'humain, la faculté de rêver. Selon un témoignage innu, cette faculté « humaine » octroie à l'animal le pouvoir de divination ainsi que celui d'entraver la course de l'homme : « En rêvant, il [doit] savoir qu'on va trouver sa tanière durant l'hiver. C'est le genre de rêve qu'il peut faire. » Et plus loin : « Mais l'ours aussi a rêvé au chasseur... mais il dit que dans ce temps-là, l'ours donne des affaires au chasseur pour qu'il les tue » (Mak dans Clément 2012: 291). Ce témoignage est en si parfaite adéquation avec le récit de l'ours, qu'il s'agit probablement d'un commentaire le concernant. Cela confirme néanmoins que ce contenu de récit est perçu comme un véritable savoir sur le grand animal par des Innus.

Une analyse encore plus poussée du récit de l'ours révélerait sans doute davantage de savoirs qui s'y enfouissent. Pour l'instant, la démonstration est suffisante pour appuyer, premièrement, le fait que la partie « révélation » de la charpente onirique y prend une importance considérable, d'une part par la sélection d'instructions octroyées formellement par l'ours parmi les douze répertoriées, et ensuite, surtout dans la variante de Pierre Courtois (V), par les nombreux savoirs obtenus par le héros découlant de son vécu avec l'ours portant sur différents domaines : l'alimentation, habitations, comportements, etc. ; deuxièmement, que la puissance de ces savoirs est bien réelle puisque ces derniers se rapportent à des pratiques de chasse avérées chez les Innus; et troisièmement, que la similarité de certaines des instructions avec celles énoncées dans l'expérience onirique rituelle renforce le lien potentiel du récit avec les powatakanak.

Ce rapprochement entre le récit de l'ours et l'institution des powatakanak est souligné encore davantage par la présence dans quatre narrations (II, III, VI¹⁸, IX) du motif de l'enfant qui,

¹⁸ La référence à la maturation de l'enfant ne tient qu'à la mention ambiguë « he was already heavy » (J. Rich dans LAA...), qui pourrait également être interprétée comme une transformation en ours.

grandissant, est nourri et éduqué par l'animal. La narration de Kakwa mentionne que « pendant trois ans il [l'ours] a élevé cet enfant » (Speck 1925 : 27; ma trad.) et Millman rapporte que « plusieurs années passèrent. Metcimiu [l'enfant] grandit et devint un jeune homme robuste » (1993: 88-89; ma trad.). La maturation de l'enfant est cohérente avec le jeûne rituel pour l'obtention d'un powatakan, qui constitue précisément un rite de passage dans lequel un adolescent, par l'acquisition de connaissances et de statut, confirme les compétences de chasse que possèdent généralement les adultes.

La structure et le danger des powatakanak

Si les quatre parties oniriques sont reconnaissables, le récit de l'ours contient également des éléments qui s'en écartent. Deux épisodes se distinguent particulièrement de la charpente onirique : d'abord, la récupération ou le « sauvetage » de l'enfant par un parent, un des rares traits présents dans toutes les variantes sans exception, et le second, la transgression des consignes édictées par l'ours et ses conséquences, un épisode contenu dans 6 des 9 variantes. Ces événements importants du récit constituent des ajouts à la structure de base, et s'y insèrent de la façon suivante :

Charpente onirique	Rencontre	Visite	Révélation		Abondance	
Charpente modifiée	Rencontre	Visite	Révélation	Sauvetage	Abondance	Transgression

Tableau 7: Charpente modifiée du récit de l'ours

Les deux épisodes insérés à la structure onirique, « sauvetage » et « transgression » ne sont pas exclusifs au récit de l'ours puisqu'ils ont précédemment été identifiés dans les autres récits, en particulier celui du castor, en mentionnant qu'ils pouvaient être associés à la dangerosité des powatakan. L'avenue de la dangerosité spirituelle sera maintenant analysée plus en profondeur dans le contexte du récit de l'ours, tout en se référant à quelques reprises aux autres récits.

Le risque associé au contact avec une entité pawakan (powatakan) dans le contexte du jeûne rituel chez les Rock Cree est soulevé par Brightman. Ce dernier souligne, comme il a été mentionné précédemment, que la durée du jeûne rituel y est habituellement de quelques jours, mais qu'elle

peut varier entre une nuit et un mois, et même se prolonger, dans quelques rares cas, sur « plusieurs saisons ou une année complète » (2002 : 375, n.7; ma trad.). La rareté des jeûnes longs est attribuable à leurs conséquences potentiellement funestes, car les initiés « pourraient se transformer en animal ou oublier qu'ils sont des êtres humains et devenir fous » (Ibid. : 80; ma trad.). De telles expériences, mentionne l'auteur, ont été consignées par Skinner au sujet de groupes autochtones voisins. Chez les Sauk et Fox, des histoires relatent des expériences malheureuses « de jeunes personnes qui, ayant surestimé leur force, sont mortes ou se sont transformées en divers animaux » (Skinner 1911 : 61). Aussi, à la fin du jeûne rituel de certains groupes cris de la Baie-James¹⁹, il était de la responsabilité du père d'apporter de la nourriture au jeune initié, faute de quoi, ce dernier « était invariablement transformé en esturgeon » (Ibid.).

Le danger associé au pawakan tient parfois au caractère de l'entité ou de la relation. Bien que la relation entre un individu et son entité puisse s'épanouir au sein d'un amour réciproque (Brightman 2002 : 89), comme mentionné auparavant, elle peut également s'avérer capricieuse, jalouse, avide d'offrandes et vengeresse (Ibid. : 90).

Les épisodes « insérés » dans le récit de l'ours semblent répondre en partie à la problématique des dangers inhérents aux entités powatakan. D'un côté, l'épisode final de la transgression rappelle le caractère capricieux ou vengeur de l'entité par les conséquences dramatiques qui s'ensuivent (selon la variante : l'agression du héros, sa transformation en ours ou son retour dans le domaine de l'animal, et même sa mort). L'épisode du sauvetage semble, quant à lui, répondre plus précisément au danger découlant du séjour prolongé dans le domaine de l'entité. Et les parallèles entre le sauvetage et les risques associés au contact onirique avec un powatakan sont nombreux.

Notons d'abord que le danger du séjour prolongé apparaît avec encore plus d'acuité lorsque les récits des animaux analysés précédemment sont considérés en bloc. Dans chacun de ces récits, le retour du héros dans le domaine humain constitue un enjeu significatif, mais la précarité de ce retour diffère de l'un à l'autre. À l'une des extrémités se situe le récit de l'aigle, dont le héros réussit, au prix d'efforts considérables, à redescendre au domaine humain à l'aide du squelette de son grand-père aigle. Le retour est définitif puisqu'aucune variante ne mentionne un second

¹⁹ La provenance exacte du témoignage n'est pas mentionnée, mais l'étude de Skinner porte principalement sur le groupe Moose, et celui résidant autour d'Albany (Ontario) (Skinner 1911 : 60).

voyage auprès du grand-père aigle. Le caractère précaire du retour du héros du récit du crapaud auprès de sa femme humaine est plus accusé. Après une absence de 10 ans, le héros revient vivre avec sa femme, mais disparaît de nouveau après que l'entité lui ait adressé des menaces, vraisemblablement tué ou « recapturé » par le batracien. Les récits de l'ours et du castor démontrent encore une plus grande précarité du héros dans le domaine humain, puisque le retour n'est possible que par l'intervention d'un parent, typiquement le frère dans le récit du castor, ou le père dans celui de l'ours. Ce retour chez les humains est de surcroît temporaire puisque les transgressions des règles par le héros provoquent son renvoi dans le monde de l'animal. Finalement, à l'autre extrémité de la droite de la précarité humaine se situe le récit du caribou, puisque le héros renonce définitivement à son retour chez les humains, adoptant ainsi de façon permanente la perspective de l'animal. Le portrait de la précarité humaine dans l'épisode du retour des différents récits sélectionnés est synthétisé dans le tableau 8.

	Précarité humaine :			
	-			+
	Aigle	Crapaud	Ours et Castor	Caribou
Retour dans la communauté humaine	+	+	+	
Retour réalisé sans intervention humaine	+	+		
Permanence du retour	+			
Retour sans embûches				

Tableau 8: La précarité humaine dans les récits.

En somme, tous les récits commentent d'une certaine façon, par la présence ou pas d'un épisode du retour, la difficulté pour le héros à revenir définitivement chez les humains. Même dans le récit de l'aigle, où le héros est victorieux, le retour est marqué par une épreuve surhumaine qui occupe dans certaines narrations une proportion significative (voir Peastitute 2016). La position des récits de l'ours et du castor près de l'extrémité positive de la précarité humaine facilite la démonstration de leur rapprochement avec l'entité powatakan. Le retour du héros dans la

communauté humaine n'est possible dans ces deux récits que par l'intervention d'un parent, ce qui rappelle la responsabilité du père dans le jeûne rituel rock cree pour la stabilisation de la condition humaine du pratiquant. Et, comme dans le jeûne rituel, des risques de transformation en animal et de mort guettent le héros des récits. Comme il a été mentionné pour le récit de l'ours, la mort du héros, sa transformation, ou sa réintégration au domaine de l'ours, qui implique peut-être une métamorphose, concluent effectivement plusieurs narrations. Outre l'intégration permanente du héros au domaine aquatique, quelques mentions dans le récit du castor suggèrent également la transformation du héros en animal. Par exemple, au moment de récupérer l'amoureux humain du castor, le frère du héros « aperçoit des poils qui ont poussé sur le dos de l'autre, mais n'en dit rien » (Turner 2001 : 340; ma trad.), ou encore, lorsque l'homme construisait une cabane, « il tapait ça avec sa queue » (Savard 1979 : 24).

Si les dangers qui menacent à la fois le jeûneur trop entreprenant et les héros mythiques sont semblables, le moyen d'en contrer les effets diffère. Car c'est par la nourriture que le père maintient le jeûneur rituel dans le domaine humain, en lui apportant un repas, alors que c'est apparemment par le moyen des vêtements que cet objectif est réalisé dans les récits de l'ours et du castor. Plusieurs éléments semblent le suggérer. D'abord, quatre des neuf narrations du récit de l'ours (II,V,VII,VIII) et cinq des six versions du récit du castor mentionnent ou suggèrent le dénudement du héros avant qu'il intègre le domaine de l'animal. Au moins cinq variantes du récit du caribou comportent également cet événement. Le plus souvent, l'animal demande au héros de se départir de ses vêtements, mais il peut aussi s'agir uniquement d'accessoires de chasse, les flèches et l'arc (Lapointe 2014) ou des raquettes (Michaud et Al. 1965). Au sujet du dénudement, Duchesne souligne que le « passage de la perspective humaine à la perspective animale est généralement précédé d'une mise à nu » et que celle-ci « représente une sorte d'abandon des attributs humains » (2022). Il n'y a qu'un pas à franchir pour dire que c'est précisément l'abandon des attributs humains qui permet l'accès au monde animal, sa perspective épistémologique. Et l'inverse semble aussi se vérifier dans un deuxième événement impliquant un vêtement. Dans la majorité des narrations comportant le dénudement, le retour du héros au domaine humain est marqué par l'habillement du héros par le parent, ce qui apparaît alors comme une étape essentielle à son rétablissement. La narration de Sébastien Nuna du récit de l'ours montre bien l'importance

de l'habillement, par les descriptions détaillées qu'il fait de la manipulation des vêtements, pour la récupération de l'enfant:

[Le père de l'enfant à sa femme] « Tu apporteras ses vêtements et je partirai en remorquant le traîneau ». Alors de fait, l'homme alla le chercher. Après que les vêtements de l'enfant furent rassemblés, il partit avec tout cela sur son traîneau. (LAA : 1A3)

Et une fois le père rendu à la tanière de l'ours :

Il [le père] écarta soigneusement la neige qui le recouvrait. – Sors! dit-il à son fils. Puis il introduisit les vêtements de celui-ci dans la tanière. -Habille-toi, dit-il à l'enfant. Alors l'enfant s'habilla – il était assez grand –, alors il mit ses vêtements. Quant à son ours, il continuait à dormir. Alors l'homme garda l'enfant pour toujours. (Ibid.)

Il est possible que le même principe de contrôle de la perspective par le vêtement soit impliqué dans certaines pratiques de chasse. Kaniekutat, un aîné de Davis Inlet, raconte comment l'utilisation d'un vêtement peut favoriser la prise d'un ours.

When the bear didn't want to go out right away the hunter asked the woman to give her cloth to the bear. The hunter started to put the cloth, [“the one that she wraps on her head”], inside the bear's house [...]. When the bear wanted to come the hunter started slowly to pull out the cloth, and the bear followed the cloth very slowly, and was getting the cloth that he had been given by the people (Henriksen 2009: 56-57).

Le pouvoir du vêtement ne semble pas découler d'un pouvoir magique associé au bandeau ou à sa nature féminine, puisque la technique fonctionne également avec une veste d'homme : « A man used his jacket, placing it inside the den, and saying « Here, I give you this coat, come and get it » The man pulled his coat back and the bear come out too » (Ibid. : 57). À la lumière du récit, il est loisible de comprendre que le vêtement inséré par le chasseur dans la tanière emprisonne en quelque sorte l'ours dans la perspective du chasseur, et l'animal se croyant alors humain sort de sa tanière, comme le fait l'enfant du récit.

Pour conclure sur les deux épisodes insérés dans la charpente onirique préalablement identifiée, il apparaît que les épisodes du « sauvetage » et de la « transgression » du récit de l'ours constituent des commentaires sur les dangers entourant l'entité animale, à l'instar du powatakan impliqué dans le rituel du jeûne, ainsi que sur les changements de perspectives qui en découlent. D'un côté, le récit reconnaît l'utilité de l'adoption de la perspective de l'ours pour l'acquisition des connaissances, et l'analyse en a révélé plusieurs, de l'autre côté, les épisodes « insérés » rappellent les dangers soit provoqués par un séjour prolongé, ou soit découlant du caractère

capricieux ou vengeur de l'entité. Une partie des effets délétères de la relation peut toutefois être contrée, semblent affirmer les récits, par la technique de l'habillement, contrastant au jeûne rituel qui favorise plutôt la nourriture. Au final, la structure du récit de l'ours demeure donc proche de la charpente onirique, les quatre parties caractéristiques étant présentes, les parties « visites » (II) et « révélation » (III), prenant même une importance colossale dans le récit de Pierre Courtois si l'on considère l'ensemble des connaissances véhiculées implicitement par le vécu du héros. Les commentaires sur les dangers impliqués dans la relation avec l'ours apparaissent ainsi plutôt comme une extension naturelle à la structure qu'un élément qui lui en est étranger, car ultimement, tant la structure fondamentale onirique que les dangers associés à la relation peuvent se rattacher à l'entité powatakan.

2.4 Conclusion

L'examen de plusieurs récits du répertoire mythologique innu a permis d'identifier de multiples éléments pouvant se rapporter au concept de powatakan, qui est explicitement présent chez les Cris de l'Est et les Rock Cree. D'abord, la comparaison de récits présents à la fois chez ce dernier groupe et chez les Innus a montré que, malgré l'affaiblissement notable des références au powatakan dans les récits innus, certains traits sont conservés, notamment des vestiges du jeûne rituel dans Ayash, et des allusions à une relation de compagnonnage entre l'homme et l'animal dans le récit de l'ours narré par P. Courtois. Dans un deuxième temps, l'analyse du récit du crapaud a dégagé un parallèle entre la relation qui y est décrite entre l'homme et l'animal et le concept innu de « maîtresse-animale », apparenté au powatakan. Et finalement, une analyse structurale syntagmatique nous a amenés à identifier une structure quadripartite, extraite préalablement des expériences oniriques pour l'obtention d'un powatakan chez les Rock Cree et les Cris de l'Est, dans des récits innus relatifs aux animaux.

Bien que la structure onirique ait été identifiée dans chacun des cinq récits examinés, des traits distinctifs dans la structure narrative y sont également apparus. Premièrement, les récits sont plus longs et présentent plus de détails que les témoignages oniriques, ce qui découle possiblement tant de la nature même du médium que de l'état fragmentaire des rêves rapportés. Certaines sections sont plus propices à des développements extensifs, en particulier les parties de la « visite » et des « révélations » qui se sont avérées très développées dans certains récits, notamment dans la variante de P. Courtois du récit de l'ours. À l'inverse, en deuxième point, la partie des révélations

est apparue moins explicite dans les récits du crapaud et du caribou, ce qui a été toutefois compensé dans ce dernier par des jeux de perspectives révélant des savoirs de la perspective de l'animal. Une troisième différence réside dans la séquence chronologique des parties, le récit de l'aigle ayant exposé une structure en inversion. Et finalement, des récits ont été augmentés de sections supplémentaires : un préambule, parfois très développé dans le récit du castor, et des insertions. Deux insertions, un « sauvetage » et une transgression, ont été interprétées comme des commentaires sur la dangerosité de la relation avec l'animal. C'est alors l'usage d'un vêtement, observé dans plusieurs narrations, qui constitue un moyen privilégié pour contrer ce danger.

Les écarts observés pouvant s'expliquer par des variations ou des commentaires portant sur la relation avec l'animale, notamment sur sa dangerosité, la structure quadripartite onirique demeure apparente et significative dans les cinq récits. Il est donc plausible de considérer les similitudes entre les structures narratives et la charpente onirique, combinées aux références explicites aux entités tutélaires animales, comme des indices supplémentaires de l'existence, dans la culture innue, d'éléments relatifs aux powatakanak. Des recherches ultérieures pourraient préciser s'il s'agit d'éléments vestigiaux ou toujours actuels au moment du prélèvement des données. La théorie des amants animaux et les références explicites, bien que rares, semblent toutefois indiquer un complexe bien vivant.

Chapitre 3 : L'origine de Mishtapeu

En clôture du chapitre 1, deux hypothèses concernant Mishtapeu ont été proposées. La première consiste à ne situer la consolidation du concept de Mishtapeu au sein de la culture innue qu'au tournant du 20^e siècle. Cette hypothèse repose tant sur l'apparition tardive du concept dans la documentation ethnographique que sur le basculement de la signification de manitou, d'abord désignant une entité de pouvoir jusqu'au 19^e siècle, puis, le pouvoir en soi au 20^e siècle. En deuxième hypothèse, l'examen des rituels de la tente tremblante et de guérison (natutshikan) a permis de suggérer la complémentarité des fonctions qui y sont tenues par Mishtapeu, d'un côté la prédation de subsistance dans la tente tremblante, et de l'autre, la guérison dans le rituel natutshikan. Il sera tenté, dans ce troisième chapitre, de valider ces hypothèses sur l'origine et la nature de Mishtapeu, essentiellement par le biais de l'analyse de récits traditionnels.

Les récits qui se rapportent spécifiquement à l'entité-maître de la tente tremblante sont relativement peu nombreux dans le répertoire des récits innus. Hormis les mentions de « Mistabeo » dans plusieurs récits consignés dans un recueil de Millman (1993) dans lesquels le terme désigne le chamane (Ibid. : 142), ainsi qu'une apparition au pluriel dans quelques variantes de Tshakapesh (Savard 1985 : 89, 221), l'entité anthropomorphe n'apparaît significativement, à ma connaissance, que dans quatre récits innus. Un premier récit nous est parvenu en deux variantes (Speck 1925; Burgese 1953), et relate la poursuite de castor géant par Mishtapeu autour du Lac Saint-Jean. Mishtapeu apparaît également dans les trois variantes du récit de la femme possédant un testicule (Henriksen 2009; Leacock et Rothschild 1994; Millman 1993). Mais la nature de l'entité se dévoile particulièrement dans les deux récits qui relatent l'origine du rituel de la tente tremblante, connus sous les noms de *L'enfant couvert de poux* ou de *L'origine de l'été* (désigné ici mythe A), et *Tshistashkamuk* (mythe B). L'importance culturelle de ces récits au sein de la culture innue est attestée notamment par le nombre des variantes existantes. Aux 15 variantes innues différentes²⁰ de l'origine de l'été répertoriées dans les écrits et documents visuels, s'ajoutent trois narrations retrouvées dans le fonds du LAA. De tout le répertoire innu, il s'agit du récit le

²⁰ Les redondances observées entre certains documents, notamment entre l'écrit et l'audiovisuel, ont été soustraites.

plus diffusé après le cycle de Carcajou. Moins répandu, le récit Tshishtashkamuk existe malgré tout en 5 ou 6 variantes²¹, une répartition modérée.

L'importance culturelle que revêtent ces récits portant sur l'origine de la tente tremblante n'est pas passée inaperçue des anthropologues qui y ont consacré plusieurs analyses et commentaires. À tendance structuraliste, deux études se consacrent spécifiquement à *L'enfant couvert de poux* (Savard 1973, 2004), et plus récemment, ce même récit constitue la trame de fond d'une comparaison ethnohistorique réalisée par Émile Duchesne (2023) qui y voit une version affaiblie de l'expression de l'acquisition de pouvoir. Vincent s'intéresse également au récit de *L'origine de l'été* pour sa relation tant avec le rituel de la tente tremblante (1973) qu'avec le récit *Tshishtashkamuk* (1977a). En plus de cette étude, ce dernier récit a fait l'objet de quelques commentaires pour mettre en contexte et expliciter le pays mythique dont il y est question (Vincent 1978).

Ces deux grands récits cosmologiques consacrés à Mishtapeu et à l'origine de la tente tremblante seront ici abordés dans deux sections distinctes. Dans la première section, le mythe A (*L'enfant couvert de poux*) sera d'abord examiné dans une perspective diffusionniste. La distribution du récit et de traits sélectionnés au sein de populations innues, et plus largement algonquiennes, sera analysée dans l'objectif de cerner la spécificité et la provenance des narrations innues. Une analyse de la symbolique de l'oiseau sera ensuite réalisée afin de mieux définir l'entité Mishtapeu. Plus brève et spécifique, la seconde section se limitera à examiner la relation du mythe B (*Tshishtashkamuk*) avec le rituel de guérison du natutshikan.

3.1 L'enfant couvert de poux (mythe A)

3.1.1 Répartition du récit

Un premier travail de repérage des différentes variantes contenues dans la littérature ethnographique a déjà été effectué dans le cadre d'un séminaire au cours des années 1972-73 auquel participèrent notamment Sylvie Vincent et Josée Mailhot (Savard 2004 : 183). Savard n'expose pas explicitement les résultats de l'investigation, mais relève l'existence de neuf variantes innues en plus de trois d'origine crie, ojibwée et dénée. Il souligne également que « des

²¹ Dépendamment de l'inclusion ou pas d'un récit divergeant de Pierre Courtois (Lapointe 2014)

éléments de ce récit ont été retrouvés jusque dans le nord-ouest des États-Unis, chez les Comanches, les Paiutes, etc. (Lowie 1924 [...]) ».

Mes propres recherches m'ont permis d'élargir sensiblement le compte des variantes disponibles dans la littérature, notamment grâce aux nouvelles publications (Henriksen 2009; Lapointe 2014) et à l'inclusion de récits du fonds du LAA recueillis à Sheshatshit, dont Savard connaissait sans aucun doute l'existence. Les résultats de l'épluchage des recueils de récits provenant d'autres groupes algonquiens se sont révélés modestes. Malgré les nombreuses études auprès des Cris de l'Est, réalisées notamment par Flannery, Tanner, Feit et Preston, seule une infime proportion de ces collectes, semble-t-il, a été publiée. Richard Preston, le seul parmi les anthropologues mentionnés à avoir publié une sélection significative de récits (2002 [1975]), n'en a transmis qu'une trentaine sur les 195 que contient la collection (Preston S. M. 2000). Ainsi les deux seuls récits ajoutés provenant de ce groupe autochtone m'ont été gracieusement transmis par Preston lui-même (comm. pers.). D'autres variantes du récit pourraient éventuellement être répertoriées à la suite de la consultation des archives d'anthropologues, parfois difficile d'accès, ou la publication éventuelle de la collection de Feit par le médecin et linguiste autochtone Kevin Brousseau (2021). Quant aux autres groupes cris ou algonquiens, la consultation des recueils ethnographiques n'a permis d'identifier que trois récits pouvant se rapporter au mythe A, un chez les Micmacs (Rand 1894), un autre dans les groupes algonquiens de la Côte-Est américaine (Leland 1884) et un dernier, très ancien, chez les Ojibwés (Schoolcraft 1839) retrouvé grâce à une indication de Désveaux (1988 : 210). Les tableaux 9 et 10 indiquent les sources documentaires consultées chez les Innus et autres peuples de famille algonquienne ainsi que les différentes variantes que Rémi Savard, ses collaborateurs ou moi y avons repérées.

Source	Conteur	Localité	Non indiqué par Savard
Cooper, dans Clément (2019)	Joseph Charles	Mashteuiatsh	+
Speck (1925)	Marie ou Aleck Denis	Tadoussac	
Basil et McNulty (1971)	Charles-Dominique Menicapu	Mingan	
Lapointe (2014)	Uniamiss Lalo	Natashquan	+
Vincent (1978)	Michel Grégoire	Natashquan	
Savard (1973, 2004)	François Bellefleur	La Romaine	
Savard (1979)	Pierre Peter	Saint-Augustin	
LAA (Recueilli en 1967 par R. Lanari et M. Lefebvre)	Edward Rich	Sheshatshit	+
(Ibid.)	Charlotte Rich	Sheshatshit	+
(Ibid.)	Joe Rich	Sheshatshit	
Leacock et Rothschild 1994	Joe Rich, Mistanabish et Unkweo	Davis Inlet	
Desbarat (1969) et Byrne (2000)	Joe Rich et Shanat Rich	Sheshatshit	
Henriksen (2009)	Kaniuikutat	Davis Inlet	+
Horwood (1967)	Inconnu	Sheshatshit	+
Turner (2001 [1894])	Inconnu	Fort Chimo	
Lamothe (vers 1973)	Vincent Hervieux	Pessamit	
LAA (non consulté)	Jean-Pierre Joseph	Matimekush	

Tableau 9: Sources documentaires des variantes innues du récit de l'origine de l'été (Mythe A).

Sources	Groupe culturel	Contient le récit	Non indiqué par R.Savard
Bauer (1971)	Cris de l'Est	---	
Speck (1925)	Cris de l'Est (Mistassini)	Oui	
Skinner (1911)	Cris de l'Est	---	
Preston (coll. Pers.)	Cris de l'Est	Oui, deux	+
Clay (1938)	Swampy Cree	---	
Kataquapit (2003)	Swampy Cree	---	
Ellis (1995)	Ouest de Baie-James	---	
Honigman (1946, 1956)	Swampy Cree	---	
Brightman (1989)	Rock Cree	---	
Bloomfield (1930)	Sweet grass Cree	---	
Ahenakew (1929)	Cris	---	
Skinner (1916)	Plain Cree	---	
Déveaux (1988)	Ojibwé	---	
Jones (1917)	Ojibwé	---	
Speck (1915)	Ojibwé	Oui	
Leroux (2003, mention)	Algonquin	Oui	+
Schoolcraft (1839)	Ojibwé	Oui	+
Hoffman (1896)	Menomini	---	
Skinner et Satterlee (1915)	Menomini	---	
Leland (1884)	Micmac	Oui	+
Rand (1894)	Algonquiens Côte-Ouest	Oui	+
Petitot (1886)	Déné	Oui	
Lowie (1924)	Sud-Ouest	Oui	

Tableau 10: Présence du récit de l'origine de l'été (Mythe A) dans les sources documentaires non innues

Les données sur la répartition du récit de *L'enfant couvert de poux* selon les différents groupes laissent entrevoir une profonde asymétrie. Alors qu'il est présent en 17 variantes chez les Innus seulement, il en existe trois variantes chez leurs voisins immédiats, les Cris de l'Est, aucune chez les très nombreux autres Cris, et sept dispersées dans des groupes aussi divers que les Dénés, Ojibwés, Micmacs et autres Algonquiens de la Côte-Est. Il n'est bien sûr pas à exclure qu'au moins une partie de ce déséquilibre découle, d'une part, des efforts extraordinaires déployés par le LAA pour recueillir des centaines de récits dans un grand nombre de communautés innues au cours des années 1960 et 1970, ou d'autre part, du temps accru que j'ai moi-même consacré à la recension des écrits concernant les Innus. Afin d'examiner plus précisément ce qui sépare et unit ces récits provenant de différentes communautés, nous nous pencherons d'abord sur le récit innu, et tenterons d'en caractériser la trame narrative puis de le contextualiser au sein de la cosmologie. L'exercice comparatiste sera par la suite étendu aux narrations non innues, ce qui précisera la singularité à la fois du récit innu et de l'entité Mishtapeu, qui en est l'un des protagonistes essentiels.

3.1.2 L'enfant couvert de poux (mythe A) chez les Innus

L'analyse de la trame narrative du récit de l'enfant et son Mishtapeu s'est effectuée à l'aide de la majorité des variantes innues repérées dans l'ethnographie. Des différentes versions énumérées au tableau 9, seules les narrations de Vincent Hervieux (Lamothe circa 1973) et Jean-Pierre Joseph ont été écartées, la première parce qu'il s'agit d'un document audiovisuel qui nécessitait une retranscription du texte, et la seconde parce qu'elle n'a pas été retracée dans les archives du LAA. À ces narrations innues, ont été ajoutées également les trois variantes provenant des Cris de l'Est – les deux versions inédites fournies par Preston ainsi que le récit de Mistassini (Speck 1925) – d'une part parce qu'elles offrent une structure très semblable à celle du récit innu, et d'autre part parce que les deux cultures voisines, comme il a été mentionné, possèdent plusieurs points en commun. Les analyses ultérieures permettront toutefois de souligner certaines différences entre les récits innus et cris.

Commentant la narration de F. Bellefleur, Savard (1973) a proposé, sur la base des modalités sensorielles, une segmentation en deux parties et 4 sous-parties de la « chaîne syntagmatique » du récit de l'enfant couvert de poux. La première partie concernerait davantage le registre visuel, et du fait que la « distinction entre les humains et les animaux » est « toujours

très marquée » et que tout « tend à relever d'une expérience plausible » (Savard 1973 : 21), l'anthropologue la juge analogue au genre tipatshimun. La seconde partie, relevant davantage du registre visuel, serait plus proche de l'atanukan du fait de l'ambiguïté relativement « à la nature animale ou humaine des personnages » (Ibid.). La structure bipartite proposée par Savard n'est sans doute pas étrangère à une conception autochtone du récit puisque Michel Grégoire, un conteur de Natashquan, soutient que la première partie peut être contée, soit seule, soit accompagnée de la seconde (Vincent 1977 : 100). Cette flexibilité formelle est d'ailleurs décelable par la narration de ce dernier conteur, puisque les parties ont été recueillies en deux temps, ainsi que par deux autres narrations qui n'exposent que la première partie (Horwood 1967; Turner 2002). Il n'y a donc aucune raison de contester la validité de ce premier niveau de segmentation bipartite. Bien que les différents critères évoqués par Savard relativement aux modalités sensorielles ou à l'expérience vécue soient pertinents et sophistiqués, l'élément essentiel pour distinguer les deux parties du récit réside peut-être dans un de ses aspects plus prosaïques. Ultimement, il est question dans la partie 1 de Mishtapeu, ou d'un géant, alors que dans la seconde, il en est ostentatoirement absent. Cette distinction est bien sûr primordiale dans le cadre de cette étude, et elle nous portera à orienter les analyses davantage vers cette première partie, que Savard situe « du début jusqu'à la séparation définitive entre Mista.pe.w et l'enfant » (1973 :21).

Afin de baliser l'analyse, la partie initiale a été subdivisée en 9 épisodes ou faits marquants qui semblaient correspondre aux grands jalons du récit. Ils ont été déterminés par l'examen des 17 variantes, et coïncident partiellement avec les 8 unités identifiées par Savard (1973). Alors que ce dernier a segmenté similairement la seconde partie en 14 unités, l'analyse présentée ici se référera isolément aux événements jugés pertinents sans avoir préalablement établi un schème général pour l'ensemble de la seconde partie, une démarche qui devient complexe devant 17 narrations différentes, et qui n'aurait pas, selon moi, contribué significativement à l'atteinte des objectifs de cette étude.

Afin de présenter le mythe A et d'exposer les principales subdivisions qui guideront par la suite les analyses, la première partie de la narration de Pierre Peter (Savard 1979), la seule en français à être constituée des 9 épisodes, est résumée épisode par épisode. Des sous-titres, pour chacun d'eux, ont été ajoutés pour faciliter la compréhension. La seconde partie est par la suite résumée plus globalement, mais en insistant sur les événements ou détails pertinents aux analyses

subséquentes. Le récit de Peter, intitulé « Le petit enfant », est intégralement retranscrit à l'annexe VI.

3.1.2.1 Le résumé du récit de Pierre Peter et ses principaux épisodes

Épisode I – L'enfant infesté de poux est abandonné.

Une mère qui n'aimait pas son fils infesté de poux décida de l'abandonner. Occupée à démonter le camp et charger le traîneau en vue du départ, elle refusa obstinément d'aider l'enfant à s'habiller, malgré ses multiples demandes : « Maman, habille-moi! » (Ibid : 44). L'enfant demeura près du feu et tenta de se réchauffer les pieds. Prétextant s'assurer du bon équilibre de la charge sur le traîneau, la mère laissa l'enfant derrière elle. Ce dernier tenta de la rattraper, mais comme la neige lui gelait les pieds nus, il revint donc près du feu. Il enfila enfin des bas et des mocassins.

Épisode II – Mishtapeu épouille l'enfant.

Au soleil de midi, « son grand-père Mistapeo [Mishtapeu] », de la taille d'un géant, vint à lui. Croyant voir Atshen, une créature anthropophage malveillante, l'enfant courut d'abord vers ses parents, mais revint ensuite vers le géant qui lui dit : « Le vrai Atshen, c'est ta mère qui t'a abandonné » (Ibid.). Le géant habilla ensuite l'enfant d'une peau de caribou qu'avaient laissée les parents, puis épouilla l'enfant, ne laissant qu'un mâle et une femelle pour assurer la pérennité de l'épouillage aux générations futures.

Épisode III – Mishtapeu et l'enfant chassent de petits animaux.

Pour le protéger du froid, Mishtapeu déposa l'enfant dans sa poche, puis ils partirent. Arrivé devant une cabane de castor, Mishtapeu indiqua à l'enfant comment capturer l'animal, mais ne mangea que le foie et les poumons, laissant la totalité de la viande de castor à l'enfant. Le géant et l'enfant restèrent un an ensemble. L'enfant grandit et devient adulte.

Épisode IV – Mishtapeu et l'enfant regagnent le campement des parents

L'enfant devenu jeune homme regagna le campement de ses parents au printemps grâce aux indications de Mishtapeu. Une fois arrivé, le petit-fils entra dans la tente, mais Mishtapeu demeura à l'extérieur. La mère, apercevant Mishtapeu, crut y voir Atshen, mais Mishtapeu riposta qu'elle était la véritable Atshen, elle qui avait abandonné son enfant.

Épisode V – Mishtapeu entre dans la tente.

Trop grand pour entrer dans la tente, Mishtapeu employa sa magie afin de prendre la taille d'un homme normal pour y pénétrer. Assis auprès de son petit-fils, Mishtapeu ne mangea pas le repas puisqu'il n'y avait ni poumon ni foie.

Épisode VI – Le gibier est abondant.

Souhaitant ardemment obtenir foie et poumons, la pensée de Mishtapeu fit en sorte que le père du jeune homme tue un caribou. « C'est la pensée de Mistapeo qui avait forcé l'homme à agir ainsi. Ce n'est pas de lui-même qu'il avait fait cela » (Ibid. : 45). Bien que

Mishtapeu ne quittait jamais la tente, la chasse était bonne depuis qu'il vivait parmi les gens. Un jour, le petit-fils accompagna son père à la chasse. Mishtapeu attendit son retour tout l'été.

Épisode VII – La mère expulse Mishtapeu.

Mishtapeu devina les pensées de la mère qui se demandait pourquoi il n'allait jamais chasser. Insulté, il s'habilla, et décida de quitter le campement après avoir « dit à la femme de tout faire pour que son petit-fils ne pleure pas » (Ibid.).

Épisode VIII – Le petit-fils tente de rattraper Mishtapeu.

De retour de chasse avec les poumons et le foie, le jeune homme apprit le départ de Mishtapeu. Il tenta de le rejoindre, mais, à deux reprises, le souffle de Mishtapeu le ramena à la tente de ses parents.

Épisode IX – Institution du rituel de la tente tremblante

Mais à la troisième tentative, Mishtapeu enseigna au jeune homme « comment construire une tente tremblante » (Ibid. : 46) afin qu'il puisse continuer à le voir et lui parler. Ceci fut toutefois insuffisant pour consoler le petit-fils. Seul « tirer des flèches sur des oiseaux d'été » parviendrait à « lui faire oublier sa peine » (Ibid.).

Partie II – L'expédition pour les oiseaux d'été

Un cortège d'animaux, formé de « toutes les espèces animales » partirent donc en expédition pour récupérer les oiseaux d'été. Ils arrêtaient d'abord chez le castor, mais échouèrent à récupérer sa graisse à cause du rire vexant de la loutre. Ils rencontrèrent ensuite un rat musqué qui accepta, en échange de graisse, d'aider à récupérer les oiseaux d'été. Il perça les canots et rongea les avirons. Après que la chouette eût espionné les détenteurs des oiseaux dans leur tente, le rat partit au matin à la nage poussant un tronc d'arbre. Croyant y voir un orignal, les détenteurs de l'été « s'élancèrent dans leurs canots », mais bien vite « les avirons cassèrent et les canots coulèrent » (Ibid. : 47). L'on s'empressa de couper la corde qui retenait le sac contenant les oiseaux d'été et de s'en emparer. On confia alors le précieux chargement à Caribou, le plus rapide. Pécan « s'employa à retarder les poursuivants » (Ibid.), tandis que Loutre et Huard furent piétinés, et adoptèrent la forme que l'on observe aujourd'hui.

Après avoir contourné une jambe géante dont la « présence résultait de la magie des poursuivants » (Ibid.), les voleurs d'oiseaux se réfugièrent sur une montagne que Mishtapeu « avait placée là. »²²(Ibid.) Les deux groupes s'entendirent alors pour faire en sorte que les oiseaux d'été visitent « les deux groupes alternativement » (Ibid.).

L'enfant, à qui l'on fabriqua un arc, pu enfin chasser les oiseaux, mais se transforma lui-même en oiseau après qu'ils lui eurent donné des plumes.

²² Cette intervention de Mishtapeu est l'une des rares mentions de l'entité de la tente tremblante dans la seconde partie.

3.1.2.2 Unité de structure chez les Innus et les Cris de l'Est.

Le résumé présenté donne une bonne idée générale du récit, mais les narrations issues de différentes époques ou communautés exhibent également des différences quant aux épisodes retenus et à l'importance accordée à tel ou tel trait. L'examen de ces différences corrélées avec leur provenance géographique peut-il nous en révéler davantage sur l'origine de Mishtapeu et de son récit? Sans analyser systématiquement la totalité du récit, attardons-nous sur certaines sections et quelques-uns de ses traits les plus significatifs. Le tableau 11 indique la date, le lieu de cueillette, le nombre approximatif de mots du récit et de la première partie, ainsi que le poids en pourcentage de cette même partie. La présence des épisodes I à IX, ainsi que la dénomination du géant y sont également consignées.

De ce tableau, un noyau peut être rapidement identifié. Il s'agit des narrations 7 à 16, provenant toutes des localités entre Natashquan et le Labrador, dans lesquelles le géant est spécifiquement dénommé Mishtapeu. Ailleurs chez les Innus, le géant est désigné par Atshen (5 et 6), le géant (17), le vieil homme (4) ou encore l'esprit d'un homme mort²³ (18). Notablement, aucune des trois narrations cries n'emploie le nom Mishtapeu, mais plutôt Chichuchan ou Atoosh (équivalent de Atshen) (1), Chee-chee-wa-chan-nes (2) et l'autre peuple (« other people ») (3). La signification des noms Chichuchan et Chee-chee-wa-chan-nes, n'a malheureusement pas pu être éclaircie jusqu'à présent, mais une piste a été suggérée qu'il pourrait s'agir d'un nom propre de personne (Lapointe, comm. pers.).

²³ Il pourrait s'agir toutefois, à la lumière des données de Podolinsky présentées au chapitre 1, d'une autre façon de désigner Mistapeu.

Région	Cris de l'Est				Côte-Nord				Labrador				Ungav						
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
Localité	Wasaganish	Wasaganish?	Mistassin*	Mashteuatsh	Tadousac	Mingan	Natashquan	Natashquan	La Romaine	Saint-Augustin	Sheshatshit	Sheshatshit	Sheshatshit	Davis Inlet	Sheshatshit	Davis Inlet	Sheshatshit	F.Chim.	
Publication	Preston (comm. pers.)	Preston (comm. pers.)	Speck (1925)	Cooper (dans Clément 2019)	Speck (1925)	Basil et McNulty (1971)	Lapointe (2014)	Vincent (1978)	Savard (1973)	Savard (1979)	LAA	LAA	LAA	R. & L. (1994)	Desbarat (1969)	Hennisen (2009)	Horwood (1969)	Turner [1894]	
Année de cueillette	1965?	1965?	1915	1928-1937	1920	1966	1971-1980	1972	1970	1970-1	1967	1967	1967	1928	1967	1993	c.1968	1884-6	
Nb de mots	2114	1713	2088	631	962	1753	2857	2132	3250	2604	4596	1673	2939	1306	2424	4559	447	998	
Nb de m. part. I	1016	767	219	332	393	718	1464	1036	934	1713	2455	967	1683	599	1198	2221	447	998	
% de part. I	48%	45%	10%	53%	41%	41%	51%	49%	29%	66%	53%	58%	57%	46%	49%	49%	100%	100%	
Sections et traits																			
Mistapeu																			
Ép. I	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ép. II	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ép. III	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ép. IV	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ép. V	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ép. VI																			
Ép. VII	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ép. VIII																			
Ép. IX																			

* Recorded in native text (Mistassin) from the dictation of Chief Joseph Kurtmess now of Lake St. John, and his father, Kakwa, in 1915". (Speck 1925: 24)

Tableau 11: Les variantes du récit de l'enfant couvert de poux (mythe A)

Le « noyau Mishtapeu », terme par lequel les narrations 7 à 16 seront désormais désignées, possède plusieurs caractéristiques, hormis le nom du géant, qui suggèrent que la région qu'il recoupe pourrait bien être le berceau du mythe A tel qu'il nous est parvenu. Premièrement, c'est dans ce noyau que se trouvent les narrations avec le plus grand nombre d'épisodes. Cinq narrations possèdent les 9 épisodes identifiés (10, 12, 13, 14, 16), alors qu'aux cinq autres il n'en manque qu'un seul. Le nombre d'épisodes décline rapidement aussitôt que l'on se dirige vers l'ouest où le nombre oscille entre cinq et six, à l'exception de la narration 7 qui en possède huit. De plus, à l'exception de la narration 17 de Sheshatshit, aucune variante à l'extérieur du noyau Mishtapeu ne possède l'épisode IX qui institue l'important rituel de la tente tremblante, l'une des fonctions généralement attribuées au récit (Vincent 1977a). Le nombre de mots et la proportion des parties sont également révélateurs de la particularité du noyau Mishtapeu. Alors que la moyenne du nombre de mots d'une narration est d'environ 2169, et celui de la partie I, 1064, les moyennes dans le noyau Mishtapeu passent respectivement à 2834 et 1427. En ce qui concerne la proportion de la première partie, elle est sensiblement plus élevée dans le noyau Mishtapeu si l'on exclut les deux narrations de Fort Chimo, dont l'absence de seconde partie fausse les résultats. La proportion moyenne de la première partie est alors de 46,6% du récit, tandis que dans le noyau, elle est de 50,7%. Tous ces éléments découlant des proportions du récit et de leur développement relatifs, mesurés en nombre de mots et en nombre d'épisodes, sont cohérents avec le fait que la zone géographique occupée par le noyau Mishtapeu pourrait être le point à partir duquel se serait propagé le récit faisant de Mishtapeu l'entité centrale du récit.

L'examen du tableau 11 permet également de préciser la distinction évoquée par les anthropologues entre les récits innus et ceux des Cris de l'Est quant à sa fonction et son origine. Flannery et Chambers (1985 : 12) affirment que le mythe A est bien présent chez les Cris, mais concerne uniquement l'origine de l'été et non l'origine de la tente tremblante. Quant à Cooper, il souligne dans ses notes de terrain, selon Clément, que le récit serait d'origine innue (Clément 2018 : 130). Alors que les données colligées semblent appuyer l'hypothèse formulée par Cooper, elles permettent de nuancer la séparation tranchée entre le mythe cri et innu que proposent Flannery et Chambers. S'il est vrai que tous les récits cris portent exclusivement sur l'origine de l'été, cette situation ne découle pas tant d'une dichotomie crie/innue que d'un continuum repérable géographiquement où le récit perd graduellement en richesse et en détails, ainsi que ses références

à la tente tremblante et à Mishtapeu, en se propageant vers l'ouest. À certains endroits du parcours, il est possible que les deux conceptions du récit aient cohabité. Deux narrations provenant de Natashquan illustrent peut-être cette situation : la narration de M. Grégoire contient la référence de l'origine de la tente tremblante (Vincent 1978), tandis que celle U. Lalo (Lapointe 2014) en est dépourvue. Un commentaire de P. Courtois, également de Natashquan, rapporté par le missionnaire René Lapointe, suggère que cette omission ne découle ni de l'ignorance, ni d'un oubli, mais bien d'une posture idéologique :

Je l'ai entendu raconter [le récit de Mishtapeu] par Pierre-Zacharie Mistukushu, qui lui, parlait explicitement de la tente tremblante. Le Mistapeu lui disait : « tu t'en serviras quand tu voudras me voir. » Mais j'ai entendu Pierre Courtois protester contre cette insertion du Mistapeu (Lapointe 2021-22).

Il semblerait donc que le récit de l'enfant couvert de poux, même chez les Innus, ne concerne pas toujours l'origine de la tente tremblante, une tendance qui se systématisait dans les communautés innues plus occidentales et qui se cristallise chez les Cris de l'Est. Un autre élément suggère un basculement graduel de l'accent étiologique entre les récits orientaux et occidentaux. Il s'agit de la transformation de pécan en constellation de la Grande Ourse lors de la poursuite finale, une composante que l'on retrouve dans les trois narrations crées répertoriées. Bien que pécan, ou un autre animal qui le substitue, soit mentionné dans dix des quinze narrations innues, que la plupart fassent référence à son ascension dans un arbre et qu'il soit atteint d'une flèche à la queue, seulement trois soulignent sa transformation effective en étoile ou en constellation. Le tableau 12 illustre la répartition de ces éléments dans les différentes narrations en lien avec la géographie.

Mais comment expliquer les relations, d'une part, entre pécan et la Grande Ourse, et d'autre part, entre la constellation et la saison estivale? Cette première relation a été commentée par plusieurs anthropologues (Clément 2012, Iceta 2002, Savard 2004; Désveaux 1988). L'animal semble particulièrement lié au monde céleste puisque, comme le relève Savard (2004 : 95), le nom générique dans les dictionnaires modernes pour désigner une étoile est *utshekat*, dérivé de pécan, *utshek*. Mais Pécan désigne plus spécifiquement la constellation de la Grande-Ourse chez plusieurs groupes autochtones au nord de la vallée du Saint-Laurent, et selon Speck (1977 : 62, 65), l'association pourrait même être répandue dans plusieurs groupes de l'aire algonquienne, notamment chez les Cris, Ojibwés, Algonquins et Minominis (Savard 2004 : 95). La jonction entre

l'animal et la constellation est explicitée dans le récit par la queue de pécan fléchée par le poisson blanc, dont le point d'impact correspondrait à la deuxième étoile de l'appendice de la constellation (Speck 1977 : 65).

		Ouest Est																	
		Cris de l'est			Innus et Naskapis														
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Pécan		+	+	+			+	+	+	+	+	+		+	+	+	+		
								(a)								(b)			
Arbre		+	+	+			+	+	+	+		+		+	+	+	+		
									(i)										
Flèche		+	+	+			+	+	+	+		+		+	+	+	+		
																			(j)
Queue			(+)	+			+	+		+		+		+	+	+			
			(h)																
Constel.		+	+	+							+			+	+				
		(c)	(g)													(f)			

Tableau 12: traits et géographie

(a) L'animal désigné est la zibeline, un animal apparenté au pécan. (b) L'animal désigné est une marmotte. (c) La constellation n'est pas nommée, la transformation est l'épisode final. (f) L'animal est transformé en étoile polaire, une étoile constitutive de la Grande-Ourse (g) Possiblement l'étoile Polaire (h) « He just « skip » the fisher's tail" (i) L'arbre n'est pas mentionné, il grimpe « dans les hauteurs » (j) On lance une roche

Quant à la relation entre la constellation du Pécan et l'été, deux chercheurs mentionnent l'importance du groupement stellaire pour l'observation du passage des saisons. Chez les Ojibwés de Big Trout Lake, Désveaux souligne son rôle pour indiquer l'heure pendant la nuit, pour que les « indiens » évaluent « le temps qui les sépare de l'aurore » (1988 :211), en plus d'être un repère pour le temps long : « Ainsi, sous la direction de Pécan (Grand-Ourse) [...] l'arche du ciel mène la longue traversée de la nuit vers la lumière du jour, et par accumulation de nuits successives, de l'hiver vers l'été » (Ibid.). L'importance de la constellation du pécan est également mentionnée dans une étude portant sur les « repères astronomiques pour indiquer l'espace-temps » chez les

Innus de Sheshatshit (Iceta 1997 : II). Selon cette dernière chercheuse, la constellation constitue, « par sa rotation annuelle », un symbole du « dualisme saisonnier sur lequel reposait l'espace-temps montagnais » (Ibid. :55), et bien qu'elle ait été, selon ses informateurs, « surtout utilisée pour indiquer l'heure et la venue du jour », elle soutient que l'amas d'étoiles a fort probablement « été utilisé [...] comme repère saisonnier » (Ibid. : 60).

À la lumière de ces données sur la constellation du Pécan et de son rapport étroit avec la représentation temporelle saisonnière, on en comprend que l'épisode de la transformation de l'animal dans le récit n'est pas fortuit, puisqu'il souligne que l'une des fonctions narratives importantes consiste à relater l'origine de l'été, ou du moins, l'alternance des saisons. La présence ou non de cet épisode au sein des narrations est donc un bon indicateur de cette fonction. Alors que les trois récits cris font état de la transformation stellaire de pécan, la faible proportion des narrations innues qui en font mention confirme l'importance accrue accordée à la fonction étiologique associée à Mishtapeu chez les Innus au détriment de celle des saisons. Bien sûr, la fonction de l'origine de l'été demeure structurante, et comme le rappelle Savard (2004 : 96), le simple fait de prononcer le nom de pécan pouvait faire comprendre à l'auditeur « compétent » qu'il était question de la constellation et, on le devine, du basculement saisonnier qu'elle représente. Même si cette omission est volontaire de la part du conteur, le fait de dire ou ne pas dire explicitement l'origine de la constellation demeure, selon moi, un trait significatif qui contribue à souligner des fonctions étiologiques distinctes dans le continuum des narrations cris et innues, même si la différence n'est pas aussi tranchée que le laissait entendre Flannery et Chambers.

Notons au passage que le nom employé par un groupe ojibwé pour désigner la Voie lactée appuie encore davantage les dimensions céleste et temporelle inscrites dans le récit, en plus d'y apporter un éclairage intéressant. Cette galaxie était désignée chez les Ojibwés de Big Trout Lake, selon Désveaux, par awiachich mikana, c'est-à-dire la voie ou la piste des animaux. Il précise :

C'est en la suivant [la Voie lactée] que les oiseaux migrateurs retournent vers le sud en automne. En effet, en septembre, à la tombée de la nuit, la Voie lactée traverse le ciel selon un axe nord-sud (1983 : 206).

Bien que le nuage stellaire soit désigné chez les Innus par Tshipai mikenau, la voie des morts, force est de constater que la première appellation est cohérente avec le récit innu.

L'expédition de la seconde partie, justement constituée d'animaux, si elle est vue comme un phénomène céleste, prépare effectivement le trajet des oiseaux migrateurs dont il est question à la fin du récit. À l'exception des narrations 17 et 18, cette expédition, qui campe le récit dans l'origine d'une temporalité, concerne tous les récits innus, même si cette fonction est globalement affaiblie.

3.1.3 Le récit chez les algonquiens et ailleurs

Maintenant que les récits innus et des Cris de l'Est ont été caractérisés, nous pouvons nous interroger sur les narrations qui ont été repérées à l'extérieur de cette zone culturelle. Jusqu'à quel point ces récits sont-ils semblables? Et surtout, quelles sont les implications de ces différences sur l'origine et l'évolution du récit chez les Innus? Commençons par résumer succinctement les 11 récits issus des 7 sources identifiées précédemment en soulignant tant ce qui les rattache au récit innu que ce qui les en distingue.

Savard a déjà évoqué la relation ténue qui unit les narrations retrouvées dans l'aire du Sud-ouest américain (2004 :184) avec le mythe A. Les quatre récits ute ou paviotso consignés par Lowie ne relatent que l'épisode de l'assignation de la durée de l'hiver par un conseil animal, un épisode secondaire du mythe A qui n'est par ailleurs présent que dans trois narrations innues (6, 9, 14). Les récits du sud-ouest ne diffèrent de ceux-ci essentiellement que par les animaux impliqués, ainsi que par le nombre de mois attribués à chacune des saisons.

De la même façon, les ressemblances des deux récits algonquins consignés par Speck (1915) et Leroux (2003) ne tiennent qu'à un ou quelques fragments de la seconde partie du récit innu. Le premier récit, qui résume succinctement en 66 mots le voyage de Pécan pour rejoindre l'étoile Polaire, est analogue à l'expédition des animaux et à la transformation de pécan en constellation; tandis que le second s'apparente à l'épisode de la loutre hilare lors de la préparation du repas par le castor (Leroux, comm. pers).

Quant aux similarités observées entre le récit innu et ceux des Micmacs (Rand 1894) et d'autres Algonquiens de la Côte-Est (Leland 1884), elles relèvent davantage d'une structure générale commune que de la présence d'épisodes ou traits particuliers. Les ressemblances importantes se résument à la présence d'un périple pour l'obtention de la chaleur d'été ainsi que d'une entité dont la taille géante rappelle le Mishtapeu innu. Cette entité, à la différence de la

bienveillance de Mishtapeu, incarne toutefois l'hiver et constitue l'obstacle à vaincre pour favoriser la venue de la chaleur²⁴.

La parenté avec le mythe A est plus accusée dans les trois derniers récits, deux provenant des Ojibwés (Schoolcraft 1839, Speck 1915) et l'autre d'un peuple Déné (Petitot 1886), notamment du fait de l'importance de l'expédition pour l'obtention de la chaleur ainsi que de la présence de plusieurs épisodes communs.

Le récit déné raconté en 1862 par Tsinnayiné, du groupe des Couteaux-Jaunes du Grand Lac des Esclaves, se déroule sur cette terre, qui était « comme aujourd'hui », « car ce qui est, a toujours été, [et] ce qui se fait s'est toujours fait » (Ibid : 373).

Lors d'un hiver froid où la neige fut exceptionnellement abondante, des animaux « partirent pour le ciel en quête de chaleur ». Les animaux pénétrèrent un trou dans le firmament que réalisa Écureuil, le plus fûté et chef proclamé de l'expédition animale, afin d'atteindre la terre supérieure. Le jour fut ensuite créé par Écureuil qui s'approcha si près du soleil « qu'il en eut le poil tout roussi », et c'est l'ours, gardien malveillant de la chaleur, qui produisit la nuit en couvrant d'une peau l'ouverture du firmament. Le renne, « le plus léger à la course » atteignit l'île où se trouvait l'outre de chaleur suspendue à un arbre et réussit à s'en emparer. L'ours poursuivit le renne en canot, mais la pagaie, qui avait été creusée de l'intérieur par la souris, se brisa. Les animaux purent ainsi échapper à l'ours, et se relayèrent « deux à deux à tour de rôle » pour porter l'outre « fort pesante ». Lors du long voyage vers la terre inférieure, où « il fallut camper bien souvent », la souris fit un trou dans l'outre par lequel la chaleur s'échappa. D'un coup, la neige fondit, ce qui provoqua une « inondation telle que l'eau, montant toujours, envahit les montagnes » (d'après Ibid.).

À ces événements, il s'ensuit un épisode très répandu de la création de la terre qui, chez les Innus, constitue une aventure enchâssée dans le cycle de Carcajou qu'il n'est pas nécessaire de rapporter ici. Si l'on écarte les fragments associés soit à Carcajou (la création de la terre) ou Tshakapesh (la création du jour et de la nuit), plusieurs épisodes qui ponctuent la trame narrative

²⁴ Dans le récit consigné par Rand chez les Micmacs, le héros, l'un des rares survivants d'un hiver très froid, affronte le roi de l'hiver en deux temps. D'abord en le chassant de son refuge de glace qui diffuse le froid même pendant la saison estivale, puis pendant l'hiver qui suit, par un feu à l'intérieure d'une tente qui consume la créature jusqu'à ce qu'il se rende. Le héros acquiert alors une grande résistance au froid, car « l'été demeure avec lui tout au long de l'année, et n'a besoin ni de manteau, ni de mitaines ou de mocassins » (Rand 1894: 100). Dans l'autre récit de la Côte-Est (Leland 1884), le héros n'est nul autre que Glooskap, le décepteur, qui partit très loin au nord où il n'y avait que de la glace. Après que le décepteur eut trouvé le géant Hiver dans une tente, ce dernier l'ensorcela et le fit dormir pendant 6 mois. Une fois que Glooskap fut de retour au sud, la chaleur se manifesta. Il captura alors la reine de l'été avec qui il se rendit pour affronter de nouveau le géant Hiver. Le héros fit fondre le géant, la végétation estivale prit naissance, et il laissa la reine de l'été avant de retourner chez lui.

du récit déné rappellent fortement la seconde partie du récit innu de l'enfant couvert de poux. On y reconnaît notamment plusieurs détails de l'expédition : la constitution d'un groupe d'animaux, un long parcours ponctué d'étapes (les campements), la perforation d'une ouverture (voir Savard 1973), le cervidé nageant dans l'eau, l'aviron grugé, le canot en déroute, la poursuite des animaux menée par le cervidé, ainsi qu'un compromis qui nuance la victoire : une inondation plutôt qu'un partage des saisons.

Bien que moins détaillée, la narration ojibwée consignée par Speck (1915) possède également plusieurs éléments communs avec les variantes innues. En voici un court résumé :

Dans un monde dépourvu d'été depuis qu'un homme eut capturé des oiseaux qui en étaient les gardiens, Pécan partit à la recherche des oiseaux, qu'il découvrit dans une tente gardée par des harengs. Après avoir immobilisé les poissons, Pécan grugea le sac et libéra les oiseaux d'été. Le possesseur des oiseaux fut alors alerté par les cris des harengs, et poursuivit Pécan. L'animal courut très rapidement et s'échappa en bondissant bien haut dans le ciel. Le chasseur le flécha plusieurs fois, mais ne réussit qu'à lui blesser la queue (d'après Ibid.).

Outre la présence du personnage Pécan et sa transformation céleste dont il a été question précédemment, le rapprochement avec le mythe A se réalise essentiellement par la présence des poissons gardiens, par l'objectif explicite de rétablir l'équilibre des saisons, ainsi que par la représentation de l'été par des oiseaux.

La dernière narration, celle recueillie par Schoolcraft (1839), est la plus développée à l'extérieur de l'aire innue, d'une longueur d'environ 2100 mots, et aussi la plus ancienne connue. On y raconte l'histoire d'Ojeeg (Pécan), un chasseur réputé d'apparence humaine, mais possédant des attributs d'entité spirituelle (manito). Il habite avec son fils au Sud du Lac Supérieur, où l'hiver ne cesse jamais.

De retour d'une chasse infructueuse, l'enfant rencontra un écureuil affamé qui lui révéla comment il pourrait instaurer l'été perpétuel et faire venir les oiseaux en quantité illimitée. L'enfant prit la direction de la tente et suivit à la lettre les directives de l'écureuil. Il pleura à gros sanglots et refusa toute nourriture jusqu'à ce que son père lui demande la cause de son affliction. Il lui dit alors qu'il souhaitait que la neige disparaisse et que l'été perpétuel s'établisse.

Après avoir rassemblé plusieurs animaux (Loutre, Castor, Blaireau et Carcajou), Ojeeg partit avec eux pour la quête qu'il savait dangereuse. Au 20^e jour ils repèrent une habitation fréquentée par un manito doté d'une grosse tête et d'une dentition étrange qui les invita à passer la nuit. Tous y dormirent et mangèrent à l'exception de Loutre, qui ne

put réfréner son irrépressible envie de rire. Vingt autres jours plus tard, le cortège arriva au sommet d'une montagne où tous les animaux tentèrent de sauter et perforer le firmament. Seul Carcajou y parvint, qui précéda Pécan et les autres animaux dans le monde céleste. Ils y découvrirent une plaine luxuriante magnifique et des cages remplies d'oiseaux. Les oiseaux furent libérés et ils s'échappèrent par l'ouverture du firmament en même temps que l'air chaud pour se répandre dans le pays de l'hiver. Les habitants du pays céleste, pris au dépourvu, réussirent à sectionner l'été, et purent ainsi en conserver une partie. Soucieux de remplir la promesse à son fils, Ojeeg ne put regagner l'ouverture avant qu'elle ne soit refermée, et il se réfugia dans un arbre où il fut atteint d'une flèche à la queue. Il adopta alors la forme de l'animal que l'on connaît aujourd'hui, puis décréta avant de mourir qu'« il y aura dorénavant entre huit et dix lunes exemptes de neige ». Son corps fut laissé tel quel, et sa blessure peut encore aujourd'hui être observée dans le ciel (d'après Ibid.).

Cette narration ojibwée est notablement la seule parmi les onze récits non innus dans laquelle il est loisible d'y distinguer les deux parties homologues au récit innu. On y décèle plusieurs points communs pour chacune des deux parties. En ce qui concerne la première partie, elle s'intéresse à la relation d'un enfant avec une entité de pouvoir aux capacités cynégétiques exceptionnelles. De plus, elle se termine par les pleurs de l'enfant et sa requête pour obtenir l'été ou les oiseaux qui l'incarnent. Pour ce qui est de la seconde partie, on y relève d'abord la constitution de l'expédition animale, la dimension épique du voyage, puis une succession d'épisodes très similaires : l'hôte insulté par le rire de Loutre, la pénétration dans l'ouverture, le vol des oiseaux, la poursuite de Pécan ainsi que sa transformation en composante céleste.

Aux côtés de ces éléments communs des récits innus et ojibwés subsistent également de nombreuses disparités, en particulier dans la première partie. Celle-ci n'occupe environ que 30% du récit alors que chez les Innus elle en occupe en moyenne 46%, et aucun des neuf épisodes identifiés n'est présent dans le récit ojibwé, y compris les sections relatives à l'origine du rituel de la tente tremblante. De plus, l'entité dont il est question dans le récit ojibwé se distingue de l'entité Mishtapeu par le fait qu'elle n'est ni complètement anthropomorphe, sa véritable nature étant révélée par son nom et sa transformation finale en pécan, ni géante. Bien que la seconde section respecte la charpente narrative du récit innu, deux éléments significatifs s'en distancient. Premièrement, toute la séquence que l'on retrouve dans la presque totalité des narrations innues, partant de l'alliance avec le rat, du tronc d'arbre en forme d'original pour duper les gardiens de l'été, jusqu'à la prise des oiseaux dans la tente par les animaux ainsi que la déroute des poursuivants dans le canot, en est complètement absente. Deuxièmement, les axes de la trajectoire de l'expédition sont en apparence opposés. Alors que l'expédition se dirige vers le sud

(Savard 2004: 93) dans les narrations innues, la destination est résolument céleste, donc vers le haut, dans les narrations dénée et ojibwée. Savard souligne toutefois la cohérence de ces axes divergents. D'une part, parce que le périple dans le récit innu prend « la forme d'une ascension le long d'une rivière gelée » (Ibid. : 94), et « donc une sorte d'ascension vers le zénith (la lumière et la chaleur) » (Ibid. : 102), et d'autre part, parce qu'il y a une correspondance entre le sud et le haut dans la cosmologie innue (Vincent dans Ibid. : 101-103). Une fois cette cohérence admise, il n'en demeure pas moins que la différence persiste. Alors que dans plusieurs récits non innus, l'axe de l'expédition est explicitement vertical, dans le récit innu, cet axe, bien que repérable, est atténué au profit de la dimension horizontale. La prédominance de ce dernier axe est par ailleurs consistante avec la tendance identifiée précédemment de minimiser l'importance de la transformation de pécan en constellation.

Une dernière différence apparaît entre les récits innu et ojibwé si l'on observe la cohérence générale du récit et la relation entre ses deux parties constituantes. Alors qu'une démarcation nette a été constatée entre les parties dans le récit innu, chacune formant en quelque sorte une partie indépendante – selon Savard, la première un *tipatshimun*, et la seconde un *atanukan* – le récit ojibwé semble démontrer une plus grande continuité. D'une part, les proportions plus humbles de la première partie sont une contrainte à y voir une partie autonome, et d'autre part, l'entité Ojeb (Pécan) unifie le discours en y jouant un rôle prépondérant dans les deux parties du récit, ce qui contraste avec le *Mishtapeu* innu, qui s'efface dans la seconde partie.

Le tableau 13 résume la provenance et le développement relatif des narrations non innues du mythe A, tandis que le tableau 14 synthétise les caractéristiques apparentées au récit innu.

	Source	People	Titre	N. de mots
1	Lowie 1924	Ute méridionaux	The seasons	288
2	Lowie 1924	Ute méridionaux	The animals' council	520
3	Lowie 1924	Paviootso	The seasons	177
4	Lowie 1924	Paviootso	The seasons	203
5	Speck (1915)	Temiskaming Algonquin	Non mentionné	66
6	Leroux 2003 (mention)	Algonquins	Le festin de la loutre	246
7	Leland (1884)	Micmac	How Glooscap found the summer	329
8	Rand (1894)	Algonquiens Côte-Ouest	The Ice-man	579
9	Speck 1915	Ojibwés de Timagami	Origin of the constellation Fisher	387
10	Petitot (1886)	Déné	La fin du monde	1131
11	Schoolcraft (1839)	Ojibwés	The Summer-Maker	2100

Tableau 13: Provenance et longueur relative des narrations non innues du mythe A

Au moins trois constats peuvent être dégagés de la répartition des traits au sein des différentes narrations non innues. Premièrement, davantage de traits sont liés à la deuxième partie du récit innu, celle qui concerne spécifiquement la quête de la chaleur ou de l'été. Lorsque le récit n'est constitué que d'un épisode ou qu'il s'agit d'une histoire fragmentaire, les traits identifiés se rapportent exclusivement à cette seconde partie, et quand il s'agit d'une histoire plus complète (7 à 11), ces traits dominent. Deuxièmement, toutes ces narrations non fragmentaires concernent explicitement l'avènement de l'été ou de la chaleur. Et troisièmement, la narration la plus ancienne (11), d'origine ojibwée, est également celle qui comporte le plus grand nombre de traits apparentés au récit innu. Cette narration possède seize traits communs, contre dix pour le récit déné (10) et huit pour la narration ojibwée recueillie par Speck (9).

Traits innus \ récits non innus	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Récit en deux parties											+
Traits associés à la partie I (l'hiver)											
Hiver initial							+	+	+	+	+
Présence d'un géant							+	+			
Présence d'un enfant											+
Relation entre entité et enfant											+
Requête de l'été par un enfant éploré											+
Traits associés à la partie II (la quête)											
Voyage					+		+	+	+	+	+
Axe horizontal							+	+	+		
Constitution d'une équipe d'animaux					+					+	+
Loutre hilare						+					+
Passer dans une ouverture										+	+
Un cervidé dans l'eau										+	
Déroute en canot										+	
Tente gardée par des poissons									+		
Ravir l'été										+	+
Ravir les oiseaux									+		+
Cervidé coureur										+	
Poursuite contre les ravisseurs									+	+	+
Pécan					+				+		+
Pécan se transforme en constellation					+				+		+
Avènement de l'été ou de la chaleur							+	+	(+)	+	+
Partage des saisons	+	+	+	+							+

Tableau 14: Les traits du récit innu dans les narrations non innues du mythe A

Avant de tirer des conclusions sur la signification de ces éléments, synthétisons d'abord les différences qui ont été relevées entre les narrations non innues et innues. Soulignons d'emblée que les narrations innues, malgré les points communs relevés, demeurent dans l'ensemble très différentes des autres récits. La principale différence tient à la présence d'un long préambule autonome, la partie 1, qui s'avère si important qu'il y occupe parfois plus de la moitié du discours. Cette partie, dont on ne retrouve que de rares traits disparates dans les narrations non innues, relate l'établissement d'une relation profonde entre un enfant et un géant bienveillant, habituellement Mishtapeu. Les jalons de ce développement, qui correspondent à chacune des neuf sections analytiques exposées plus haut, mènent dans plusieurs récits à expliquer l'origine de la tente tremblante, établissant ainsi une nouvelle fonction étiologique au récit qui s'ajoute à l'origine de l'été. Rappelons qu'aucun récit en dehors de l'aire innue ne souligne l'existence de Mishtapeu ou d'une entité qui en posséderait les traits, et bien sûr, aucun n'évoque l'origine de la tente tremblante. Tout semble se dérouler comme si le récit innu, en mettant l'accent sur la première partie – plusieurs narrations vont jusqu'à ignorer la seconde – opère un glissement étiologique en atténuant l'origine de l'été, qui est l'unique fonction étiologique des récits non innus, au profit de la mise en scène de Mishtapeu et de l'origine de la tente tremblante.

Les narrations des Cris de l'Est semblent se situer à mi-chemin entre les deux groupes de récits. D'un côté, plusieurs éléments les rattachent au groupe innu : une forme clairement bipartite, la présence d'un géant qui possède plusieurs caractéristiques de Mishtapeu, ainsi que la préservation de plusieurs épisodes relatant la relation de l'entité avec l'enfant. Sur les 9 épisodes de la première partie, deux narrations cries (1 et 2) en possèdent six, et l'autre (3), cinq. De l'autre côté, certains éléments des récits cries rappellent plutôt l'ensemble non innu : d'abord, l'unique fonction étiologique de l'été (donc l'absence de la tente tremblante) renforcée par l'épisode de la transformation de Pécan en constellation, et ensuite, le nom du géant qui n'est pas identifié spécifiquement comme étant Mishtapeu. Une interprétation plausible de la situation crie serait d'y voir un emprunt formel aux Innus, mais tout en conservant une conception non innue du récit. Cette proposition est cohérente avec les affirmations de Flannery et Chambers (1985) et Cooper (Clément 2018), mentionnées précédemment, qui soulignent respectivement que le récit cri ne traite pas de l'origine de la tente tremblante, mais uniquement de l'origine de l'été, et qu'il serait emprunté aux Innus.

La comparaison des récits non innus entre eux et avec les récits innus permet maintenant de proposer un schéma d'évolution du récit en considérant, d'une part, sa répartition géographique, et d'autre part sa temporalité. Concernant l'axe géographique, une analyse préliminaire a permis de constater la transformation du récit de l'enfant couvert de poux en corrélation avec le mouvement est-ouest. Ainsi, il a été observé que des traits relatifs à Mishtapeu étaient graduellement perdus dans les récits provenant des localités entre la région de la Côte-Nord, correspondant au « noyau Mishtapeu », et la Baie-James. L'inclusion des récits non innus nous permet de confirmer cette tendance et d'en étendre sa portée. Le tableau 15 constitue un schéma de cette transformation en corrélation avec l'éloignement géographique et culturel.

Deux constats sur la répartition des traits apportent un éclairage intéressant sur l'évolution possible du récit de Mishtapeu. Le premier constat concerne la première partie. Hormis le trait de l'hiver initial, point de départ incontournable, l'exclusivité des traits qui lui sont relatifs suggère leur émergence au sein de la culture innue. Ainsi, l'autonomie de la partie, la présence de Mishtapeu, la relation engagée avec son jeune protégé marquée par neuf épisodes, ainsi que l'origine de la tente tremblante, apparaissent fondamentalement comme des traits d'origine innue. Le portrait s'inverse pour ce qui est des traits de la seconde partie. Très peu d'épisodes ou de traits issus de cette partie du récit innu n'apparaissent pas au moins une fois dans l'une ou l'autre des narrations non innues, et ce, dans des régions parfois très éloignées. L'origine de l'été ou de la chaleur se manifeste dans la presque totalité des narrations, ce qui confirme la signification profonde du récit. Et d'autres traits sont même davantage accentués à l'extérieur de l'aire innue, par exemple la transformation de pécan en constellation ou encore, l'établissement de la durée des saisons par un conseil d'animaux²⁵. Un des seuls événements significatifs de la seconde partie qui est exclusif aux récits innus concerne le retour de l'enfant à la toute fin, un élément essentiel pour établir une liaison avec la première partie. De façon générale, ces caractéristiques présentes dans la seconde partie indiquent, à l'inverse d'une origine innue, l'existence d'une fondation commune, sans doute très ancienne, largement répandue dans la zone algonquienne, et qui semble même déborder de ses frontières géographiques et culturelles.

²⁵ Dans la narration rapportée par Schoolcraft, c'est Pécan qui délibère seul sur la durée des saisons.

Éloignement géoculturel	Près → Loin									
	Noyau Mishtapeu (7-16)	Innus occ. (4-6)	Cris de l' Est (1-3)	Algonquins	Ojibwés Nord	Ojibwés Sud	Algonquiens Maritimes	Dénés	Sud-Ouest	
Forme bipartite	+	+	+			(faible)				
Partie I										
Nombre d'épisodes	6-9	5-8	5-6	0	0	0	0	0	0	0
Hiver initial	+	+	+		+	+	+	+		
L'enfant pleure	+	+	+			+				
Présence d'un géant bienfaisant	+	+	+							
Mishtapeu	+									
Présence d'un géant malveillant							+			
Origine de la tente tremblante	+									
Partie II										
Épisode de la loutre hilare	+	+	+	+						
Transformation de pécan	Faible		+		+	+				
Été ou saisons	+	+	+							+
Conseil des animaux (durée des saisons)	Faible	Faible				+				+
Origine de l'été ou la chaleur	+	+	+		+	+	+	+		Faible
Autres épisodes	+	+	+			+		+		
Retour de l'enfant	+	+	Faible							

Tableau 15: Répartition des traits du mythe A et géographie

Un rapide examen de l'axe temporel confirme par ailleurs l'ancienneté des traits de la seconde partie tout en suggérant une origine plus récente de la première. Recueillies au cours du 19^e siècle, les narrations anciennes de Schoolcraft et Petitot possèdent, comme il a été constaté, l'essentiel des traits de la seconde partie, mais très peu de traits caractéristiques de la première. Un scénario plausible serait que le peuple innu aurait développé le mythe A à partir d'un récit fondateur sur l'origine de l'été, qui sans doute possédait déjà plusieurs éléments encore visibles aujourd'hui dans plusieurs narrations innues et non innues; notamment, une expédition animale pour récupérer l'été ou des oiseaux, ainsi que plusieurs des jalons de la quête: la loutre hilare, le vol de l'été, la poursuite des voleurs, la mise en déroute du canot, en plus du conseil animal sur la durée des saisons. Les événements qui précèdent l'expédition, qui forment tout au plus un préambule chez les Ojibwés du sud des Grands Lacs, auraient été hypertrophiés dans la zone innue, jusqu'à en faire une partie autonome consacrée à Mishtapeu, à sa relation avec l'enfant, et parfois, dans certaines narrations, à l'origine de la tente tremblante. Une des conséquences de cet ajout étiologique aurait été la relative baisse d'importance des épisodes relatifs à l'origine de l'été. C'est ce qui expliquerait l'atténuation de l'épisode de la transformation de Pécan dans les narrations innues, mais qui demeure central chez les Ojibwés, tout comme l'épisode du décompte des saisons.

Bien que l'analyse proposée indique que l'essentiel de la partie I pourrait constituer un développement postérieur à la seconde, il est difficile d'évaluer son ancienneté. Deux éléments tendent toutefois à montrer qu'il pourrait s'agir d'innovations relativement récentes. Le premier argument tient à la répartition du récit, et plus particulièrement de sa partie I. Contrairement à d'autres récits, par exemple Ayash, qui jouit d'une grande popularité en dehors du cercle innu²⁶, l'enfant couvert de poux se fait rapidement rare aussitôt sorti de cette zone, et comme il a été constaté, le récit peut apparaître soit très transformé, parfois au point d'en être méconnaissable, ou soit sous la forme de courts fragments. Le confinement du récit et de sa première partie caractéristique au sein de cette zone restreinte est un indicateur appréciable de son innovation récente. L'extrême abondance ethnographique de ce récit chez les Innus, l'un des plus populaires avec ses 18 narrations répertoriées, pourrait toutefois constituer un contrargument sérieux. Ne pourrait-on pas y voir dans cet exceptionnel foisonnement le fruit d'une longue évolution? Certes, cette possibilité n'est pas à écarter, mais on se demandera alors pourquoi, après tout ce temps, le

²⁶ Voir chez les Ojibwés (Désveaux 1988) et Algonquins (Leroux 2003)

récit n'aurait pas traversé la frontière culturelle des Innus et des Cris de l'Est alors qu'elle a été franchie par d'autres récits. Il est peut-être plus crédible de voir dans cette abondance un signe de la pertinence culturelle du récit au moment de sa cueillette plutôt qu'un signe d'une longue évolution. Et l'origine même de cette pertinence culturelle résiderait peut-être justement dans les adaptations récentes qu'aurait subies le récit, c'est-à-dire dans le propos de la première partie concernant Mishtapeu, sa relation avec le garçon et la tente tremblante. De ce point de vue, l'abondance du récit dans la zone innue constitue un appui supplémentaire à l'émergence récente du récit, ou plus précisément à celle de sa première partie.

Le deuxième argument sur l'origine récente du récit est d'ordre formel, et concerne sa bipartition tranchée, une caractéristique qui est doublement singulière. D'une part, aucun récit à l'extérieur de l'aire innue/crie n'exhibe, à ma connaissance, une telle découpe, et même l'ancien récit ojibwé qui s'en rapproche le plus, conserve une plus grande unité. D'autre part, cette fois d'un point de vue interne, l'opposition de deux parties radicalement différentes ne semble par aucun autre récit innu²⁷. Ce fort contraste, qui fragilise par moment la cohésion du récit, et qui ne pas constituer un idéal esthétique si l'on se réfère au répertoire innu, n'est peut-être pas une caractéristique anodine. La démarcation franche entre les deux parties constitue une séparation importante entre le récit de l'origine de l'été provenant d'une tradition ancienne, et celui de l'origine de la tente tremblante, qui serait selon l'analyse proposée d'une origine plus récente. Le fait que ces deux portions du récit demeurent en opposition, sans former un discours unifié, ce vers quoi semble tendre pourtant le répertoire innu, constitue selon moi un indice que l'insertion de Mishtapeu et de la tente tremblante dans le récit de l'origine de l'été est un ajout relativement récent. Cette démarcation serait ainsi, telle une cicatrice, une trace de la nature composite du récit que le temps n'a pas encore eu l'occasion d'effacer.

Considérant que l'émergence de la première partie du récit de l'enfant couvert de poux ait suivi de près le développement de la figure de Mishtapeu dans la cosmologie innue, les analyses de la distribution des traits du mythe A dans une perspective diffusionniste confirme l'origine récente de l'entité-maître. Bien que les analyses ne permettent pas de préciser davantage le moment de son apparition, l'hypothèse émise précédemment selon laquelle Mishtapeu aurait émergé au

²⁷ Un autre récit innu semble adopter une coupe bipartite, les deux oursons noirs (Landriault 1974), le contraste est cependant réalisé par l'action, et non par les personnages.

tournant des 19^e et 20^e siècles n'est pas contredite. À l'instar du récit de l'enfant couvert de poux, on peut également avancer que la région de la Côte-Nord du Québec, qui coïncide avec la provenance des récits associés au « noyau Mishtapeu », serait le lieu d'origine de l'entité-maître de la tente tremblante.

3.1.4 Analyse symbolique : la piste Ushuapeu

Alors que l'analyse distributionnelle précédente permet de proposer un parcours évolutif hypothétique du mythe A et de Mishtapeu, la provenance conceptuelle ou symbolique de l'entité de la tente tremblante elle-même n'a pas encore été pleinement développée. Si Mishtapeu et la première partie du récit qui lui est consacrée sont bien une innovation innue, est-il possible d'identifier plus précisément les sources de son émergence?

Des pistes plus ou moins explicites ont été effleurées à quelques reprises. D'un point de vue conceptuel, nous avons vu par exemple qu'il était plausible que Mishtapeu puisse prendre racine dans les concepts de Kichikouai, de manitou ou d'âme évoqués dans les documents historiques anciens. D'un angle plus structural, il est également loisible de considérer les différentes permutations du géant dans les variantes du récit de l'enfant couvert de poux comme étant des sources pour la constitution de Mishtapeu. De cette perspective, Atshen des narrations innues, le maître de l'hiver chez les Algonquiens de l'Atlantique, ainsi que Pécan dans une narration ojibwée peuvent tous être considérés comme des pistes intéressantes pour élucider la provenance de l'entité de la tente tremblante.

Une autre voie possible pour explorer l'origine de Mishtapeu, celle qu'il est proposé de suivre maintenant, est l'analyse des symboles qui lui sont associés. Le postulat étant que la symbolique entourant un objet peut possiblement fournir des indices sur l'origine de cet objet. Deux grands champs symboliques de Mishtapeu ont été identifiés par les anthropologues. Le premier concerne la lumière, le jour, le soleil et l'été, et a été explicité par Vincent (1973 : 72, 79) par l'analyse scrupuleuse du rituel de la tente tremblante. Le second champ symbolique de Mishtapeu consiste en l'oiseau, et plusieurs auteurs en font mention. Chez les Cris de l'Est, l'entité est transportée par le « peuple volant » (Preston 2002 : 97) ou « l'homme volant » (Tanner 2014 : 183) lors de la cérémonie de la tente tremblante. Vincent (1973) souligne également, cette fois chez les Innus, que le fait de se coucher au pied d'un nid d'oiseau peut provoquer une rencontre

avec Mishtapeu. C'est toutefois Savard qui développe le plus sur la symbolique de l'oiseau. À la lumière de l'analyse du récit de l'enfant couvert de poux, il en conclut qu'un rapprochement de Mishtapeu et les oiseaux d'été est possible:

Étant donné que l'enfant demande les oiseaux comme substituts à Mista.pe.w, que la mère voit ce dernier comme un oiseau et enfin que Mista.pe.w est responsable de la transformation subie par l'enfant, l'association entre Mista.pe.w et les oiseaux d'été est certainement plausible (Savard 1973 :35).

Plutôt que de suivre en détail toutes les ramifications des possibilités symboliques, l'enquête se limitera à explorer une piste suggérée par une version singulière du mythe A qui pourrait préciser la symbolique de l'oiseau. Le récit, qui se présente sous la forme d'un court métrage (Bertolino 1978)²⁸, y est conforme à la plupart des narrations innues du noyau Mishtapeu, sauf sur un point d'une importance capitale : plutôt que de mettre en scène le géant Mishtapeu, il s'agit alors de Ushuapeu, (l'homme-hibou). Cette entité est décrite dans l'ethnographie comme étant « le maître des porcs-épics et des différentes sortes de hiboux » (Vincent 1978 : 21) et d'autres petits animaux, le lièvre, le tétaras, le corbeau (Armitage 1992). Il pourrait être tentant d'écarter cette narration qui détonne en apparence des autres narrations examinées et de n'y voir qu'une erreur ou une variante originale sans signification profonde. Bien que le réalisateur et la chercheuse du court métrage n'ont pas été en mesure d'identifier les textes au fondement de cette mouture du récit, ils m'ont assuré que l'identité de Ushuapeu était authentique et ne constituait pas un ajout de leur part. Comme les recherches dans l'ethnographie ont rapidement révélé des connexions insoupçonnées entre Mishtapeu et Ushuapeu, il a été décidé de poursuivre plus profondément l'enquête par le biais des rituels et des récits afin d'évaluer si Ushuapeu pourrait effectivement constituer une origine plausible de Mishtapeu.

Ushuapeu dans le rituel

Les mentions dans l'ethnographie de la présence du hibou dans les rituels sont peu fréquentes, mais malgré tout significatives. Chez les Cris de Mistassini, on y relève que l'ululement d'un hibou ou le vol d'un corbeau, un animal sous la gouverne de Ushuapeu, indique le chemin à prendre à la personne désirent établir contact avec Mishtapeu (Tanner 2014 : 183). Dans le rituel innu de la tente tremblante, Vincent rapporte que le hibou, ou le son qu'il produit, joue un rôle

²⁸ Je remercie Émile Duchesne pour avoir attiré mon attention sur ce document audiovisuel

signifiant dans la communication entre les différentes entités qui y sont présentes. Pour communiquer avec les entités-maîtres, l'homme ne peut que chanter ou jouer du tambour, des codes qui sont perçus « par les maîtres comme un cri de hibou » (1973 : 77). Dans ces deux cas, cri et innu, la relation entre l'ululement du hibou et Mishtapeu est possiblement indirecte, puisque le hibou est, selon Clément, « associé à la communication avec l'au-delà » (2021 :136). Il n'en demeure pas moins, qu'en tant que grand traducteur des entités de la tente tremblante, Mishtapeu y joue exactement le même rôle de médiateur entre les hommes et l'« au-delà », et qu'à ce titre, il exhibe une grande parenté avec le hibou ou Ushuapeu.

Ushuapeu dans les récits

Davantage de traits qui mettent en relation Mishtapeu et le hibou ont été repérés dans les récits traditionnels. Dans un premier récit, dont on connaît au moins trois narrations publiées (Hendriksen 2009, Millman 1993, Leacock et Rothschild 1994), un parallèle particulier est établi entre Mishtapeu et une entité dénommée Pipitshish, un type de faucon (Hendriksen 2009). Attardons-nous au début de la première narration intitulée « Mishtapeu et Kashkamatahishkueu », la plus développée des trois. Le récit complet se trouve en annexe VII, et se résume ainsi :

Deux sœurs qui marchaient en hiver le long d'une rivière découvrirent de nombreuses perdrix tuées, vraisemblablement laissées à leur intention par un homme. La nature ambivalente de la personne se révéla lorsque les femmes l'aperçurent dans un arbre sous la forme d'un oiseau. Ce dernier, Pipitshish, accepta la proposition de vie commune de l'aînée, se transforma en homme, puis continua à pourvoir en perdrix les deux soeurs jusqu'à ce que la cadette, jalouse, vit les pieds d'allure aviaire de Pipitshish. Il s'envola alors aussitôt, humilié. De nouveau seules, les sœurs découvrirent les traces d'une autre personne : Mishtapeu. En suivant la piste, elles récupérèrent successivement quatre porcs-épics déjà évidés, puis découvrirent un traineau rempli de ces petits gibiers. Elles ne virent pas Mishtapeu qui se tenait sur un arbre à les écouter, car elles supposaient qu'il s'était envolé, comme Pipitshish l'avait fait auparavant. Après qu'elles l'eurent aperçu enfin dans l'arbre, il refusa d'abord de vivre avec elles de peur d'être ridiculisé, mais se laissa ensuite convaincre. Une fois que les sœurs eurent achevé la cuisson des porcs-épics et déplacé le campement, Mishtapeu revint avec davantage de proies. Il ne leur avait pas dit, pour « ne pas qu'elles découvrent quelle sorte d'homme il est », qu'il était apte à « flotter dans les airs, et se déplacer très rapidement » (Ibid. : 84; ma trad.). Après que la cadette, toujours jalouse de l'aînée, eut délibérément laissé derrière elle une tasse confectionnée par Mishtapeu, ce dernier les quitta, non sans avoir doté la cadette d'un testicule (d'après Ibid.).

Retenons de la suite, sur laquelle nous reviendrons plus loin, qu'elle relate les difficultés de la cadette masculinisée, trop entreprenante, à adopter des comportements sexuels appropriés pour une femme, une situation qui se rétablit après le retrait du testicule par l'aînée.

La portion du récit pertinente au propos concerne ce parallèle entre les deux figures masculines, Pipitshish et Mishtapeu dont la nature et la fonction sont si similaires qu'elles peuvent laisser entendre qu'il s'agit en fait du même personnage. C'est du moins l'interprétation qu'en donne Henriksen, puisqu'il parle de Mishtapeu comme étant l'entité qui « atterrit à l'extérieur de la tente en battant des ailes » (2009 : 79), alors qu'il s'agit, si on se rapporte au texte, de Pipitshish. Mishtapeu et Pipitshish apparaissent en fait comme des doublons, car Mishtapeu répète à peu de choses près la séquence d'événements subie par son prédécesseur : d'abord, l'entité se fait découvrir à l'aide du gibier chassé, les sœurs la repèrent ensuite difficilement dans un arbre, l'entité s'unit aux femmes, puis elle est finalement chassée par la cadette par un acte injurieux. Au sein de ce cadre commun, deux différences apparaissent significatives. La première tient à la nature de la proie privilégiée par l'entité, des perdrix pour Pipitshish et des porcs-épics pour Mishtapeu. La seconde différence consiste en l'ambivalence de l'humanité exhibée par l'entité. Concernant Pipitshish, il est doublement identifié comme étant un homme et un oiseau, et ses transformations entre l'une et l'autre des formes sont nombreuses. L'humanité de Pipitshish est observable dans la plupart des interactions avec les deux sœurs, mais également dans les « traces humaines » (Ibid. :80) sur la neige, et la transformation en homme après l'union aux femmes. Quant à son animalité, hormis le nom, elle est observable dans la forme aviaire initiale, dans quelques références à son mode de locomotion aérienne (Ibid. : 81), et bien sûr, par la physiologie de ses pieds. Aucune de ces références à l'animalité n'apparaît aussi clairement dans l'épisode de Mishtapeu. Il n'en possède ni le nom ni les pieds, et on ne peut qu'en deviner les contours par sa locomotion ainsi que dans le fait qu'il se situe énigmatiquement dans un arbre au moment de la rencontre avec les deux sœurs. Alors que ces traits pris isolément sont insuffisants pour suggérer une quelconque nature animale de Mishtapeu, leur comparaison avec la figure homologue de Pipitshish permet de les comprendre comme une animalité affaiblie ou gommée. Le tableau 16 synthétise cet affaiblissement.

	Pipitshish	Mishtapeu
Animalité	+	-
Arbre	Pipitshish est dans un arbre sous la forme d'un oiseau	Mishtapeu est dans un arbre. Une sœur pense qu'il pourrait être un oiseau.
Locomotion aérienne	Pipitshish arrive en volant et bat des ailes. (Ibid. 81) Pipitshish surveille du ciel les femmes (Ibid. 81)	Mishtapeu flotte dans les airs, et se déplace rapidement (Ibid : 84)

Tableau 16:Correspondance entre Pipitshish et Mishtapeu.

S'il apparaît clairement que Pipitshish possède une dimension animale, en l'occurrence le faucon, celle de Mishtapeu ne peut être qu'induite, et l'animal qu'il représenterait demeure dissimulé. Sur la base de l'animal de proie privilégié par Mistapeu, le porc-épic, le hibou ne serait pas à écarter, car Ushuapeu est à la fois le maître des strigidés et de plusieurs petits gibiers, en particulier le porc-épic. Cette interprétation est appuyée par deux récits du répertoire innu. Dans un premier récit, Ushuapeu, dont l'unique narration provient de Pierre Courtois (Lapointe 2014), l'entité aviaire semble à l'origine de la compétence humaine de la chasse aux porcs-épics (voir le récit complet en annexe VIII). D'abord d'avidés consommateurs de porcs-épics, les strigidés sont sommés par Ushuapeu d'y renoncer et de se tourner vers d'autres gibiers afin que l'animal doté d'épines puisse constituer un aliment pour l'homme. Alors que ce récit confirme la connexion entre Ushuapeu et la chasse au porc-épic, un second, Kukukueshis (Savard 1979, voir l'annexe XII pour récit complet), met en lumière la relation des strigidés avec le comportement sexuel asocial féminin qui caractérise la seconde partie du récit de Pipitshish. Dans cette partie, trois personnes et leurs caractéristiques sont mises en relation : d'abord, une sœur cadette jalouse masculinisée puis émasculée, la sœur aînée amoureuse, puis une entité faiblement aviaire émasculante qui accepte ou repousse les avances. On retrouve les mêmes éléments dans Kukukueshis, mais liés de façon un peu différente. L'entité éponyme qui signifie chouette épervière, et qui en possède de nombreuses caractéristiques physiques, s'entiche d'une femme de mauvaise réputation à qui l'on a retiré des testicules. Cette femme étant mariée, Kukukueshis est

jaloux et tente par tous les moyens d'en écarter le mari. Le tableau 17 résume les transformations de différents traits et personnages d'un récit à l'autre.

	Kashkamatashishkeu	Kukukueshis
Jalousie	La cadette est jalouse de sa sœur	Kukukueshis est jaloux du mari de la femme
Désir	Mishtapeu repousse et masculinise la femme trop entreprenante	Kukukueshis désire la femme émasculée assagie

Tableau 17: Correspondances entre deux récits

Ces données ne visent pas à dégager de grands schèmes structuraux, mais tout simplement à souligner, malgré les transformations, que le propos des récits est semblable. Ultimement, dans l'un et l'autre des récits, les entités Mishtapeu et Kukukueshis sont liées au comportement sexuel féminin, et le fait que cette dernière entité soit explicitement identifiée comme un strigidé renforce l'hypothèse que Mishtapeu puisse également se référer à cette famille aviaire, par exemple un hibou.

Ushuapeu dans L'enfant couvert de poux

Et qu'en est-il du grand récit de *L'enfant couvert de poux*? Peut-on y déceler quelques correspondances entre Mishtapeu et Ushuapeu? La seule référence explicite à un strigidé semble se résumer à un épisode où un hibou, ou une autre espèce apparentée, épie les occupants de la tente des oiseaux d'été. L'épisode est relativement répandu puisqu'il est présent dans sept narrations innues et une narration crie²⁹, mais n'est présent dans aucune autre narration non innue. Le choix de cet animal dans l'épisode qui présage la libération de l'été est possiblement lié, comme le souligne Clément (2021 : 133), à sa classification d'animal d'hiver. Mais l'association de l'oiseau avec l'hiver n'est peut-être pas strictement classificatoire. Le même auteur rapporte que le cri du hibou annonce « la neige qui s'en vient » (Ibid : 136), ce qui est cohérent avec le récit de Ushuapeu

²⁹ L'épisode se retrouve dans les narrations de l'enfant couvert de poux 3,4,6,8,9,10,13 et 16

où l'entité au plumage blanc démontre certains pouvoirs sur les précipitations hivernales afin de favoriser la chasse :

S'il pouvait neigeoter! Le sentier des caribous serait plus visible! On pourrait beaucoup plus facilement le voir ! » Le hibou est d'accord : « C'est ce qui va arriver ! » Le grand-père prend son envol. Parvenu au milieu du chemin tracé par les caribous, il dit en criant : « C'est jusqu'ici qu'il y a de la neige ! Il va neiger ! » Puis il dit au chasseur : « Quand tu m'entendras ululer, tu diras que ton grand-père pleure de faim. Tu penseras alors qu'il va neiger sur le nouveau sentier tracé par les caribous (Lapointe 2014).

Cette association du strigidé ou Ushuapeu à l'hiver, mais plus précisément à la chasse d'hiver, nous ramène à la première partie du mythe A où les activités cynégétiques hivernales menées par Mishtapeu et l'enfant y occupent une part importante, principalement dans les sections III et VI. À travers ces sections, Mishtapeu enseigne à l'enfant des savoirs de chasse, et les compétences de l'enfant évoluent. Dans la section III, la première étape de l'apprentissage, la chasse ne concerne que le petit gibier, le castor ou plus fréquemment le porc-épic³⁰, l'animal typiquement associé à Ushuapeu. Mishtapeu indique alors à l'enfant comment choisir la bonne proie (« Ce jeune porc-épic est trop maigre! N'y touchons pas! Attendons d'en rencontrer un autre! ») (Lapointe 2014), et quelles sont les parties de l'animal comestibles pour l'entité, fréquemment le foie et les poumons. Lorsque mentionné, c'est Mishtapeu qui tue le petit gibier pour l'enfant, ce qui est parfois une occasion pour démontrer des techniques de chasse, particulièrement pour le castor : « Après avoir fait son trou, il marche bruyamment de l'autre côté. Ce vacarme fit sortir les castors par le trou qu'il venait de faire » (Ibid.). Dans la section VI, l'évolution des compétences de chasse de l'enfant est marquée, d'une part par la grosseur du gibier, il s'agit non plus de petits gibiers mais de caribous, et d'autre part, par la fin de l'intervention directe de Mishtapeu dans la chasse. Ce dernier demeurant dans la tente, c'est maintenant le père et l'enfant lui-même qui ramènent le gibier. La gradation dans l'acquisition des savoirs et compétences est également marquée dans quelques narrations (10,11,15) par la croissance de l'enfant et l'atteinte de l'âge adulte.

Rappelons que le motif de la croissance avait également été identifié dans les analyses présentées précédemment de certains récits consacrés aux relations animales, et qu'il avait été associé à l'acquisition de pouvoirs octroyés par l'entité tutélaire au moment du jeûne rituel. Aussi,

³⁰ Castor : narrations 1,2,6,7,10 ; porc-épic : narrations 6,7,9,10,11,12,13,14,16,18

il est significatif que ce même schème pédagogique soit apparent dans le récit de Ushuapeu, à l'instar du mythe A, par la gradation de la taille du gibier et des techniques. Cette entité aviaire fournit d'abord de la viande de porc-épic à l'homme, puis lui enseigne des techniques de chasse liées au caribou. Les techniques, plus précises et développées que dans le mythe A, concernent tant le chant, la fabrication des raquettes que l'évidage des proies. Cette structure pédagogique commune aux deux récits, en plus du rôle prépondérant de la chasse au porc-épic, constituent un indice supplémentaire qu'il existe une parenté signifiante entre Ushuapeu et Mishtapeu.

Un dernier indice que recèle le récit de l'enfant couvert de poux concerne justement cet insecte parasitaire éponyme. Il s'agit d'un des traits les plus saillants et constants du récit innu et est conservé intégralement chez les Cris de l'Est. Il est présent dans chacune de 18 narrations mentionnées, bien que complètement absent des autres narrations non innues. Une première explication de la présence des poux dans le récit a été proposée par Savard (1973). Selon lui, cette présence s'inscrit dans une logique progressive de prédation évoluant sur l'axe des animaux (pou - porc-épic – caribou – oiseau), où l'humain est d'abord le mangé (par le pou), puis le mangeur (de caribou), et finalement, simultanément le mangé et le mangeur (puisque l'enfant chasse et mange le caribou tout en étant mangé par les poux) (Ibid. : 20, 26). Une autre piste d'explication émerge de la répartition du parasite dans le répertoire innu. Père René Lapointe (comm. pers.) a attiré mon attention sur le fait que, hormis le mythe A, l'insecte n'est présent que dans le récit de Ushuapeu, ce que mes recherches n'ont pas contredit. La référence au pou dans ce dernier récit se résume à ceci : « Il [l'homme] s'inquiète au sujet de son grand-père. Il interroge un pou : « Pou, il [Ushuapeu] n'est pas encore arrivé? Est-il arrivé? » « Non », lui répond le pou » (Lapointe 2014).

Brève, l'intervention suggère néanmoins une certaine proximité entre Ushuapeu et le pou, puisqu'on assume que ce dernier connaît la situation du hibou. Si cette proximité était avérée, la plausibilité de la correspondance entre Mishtapeu et Ushuapeu dans le récit de l'origine de l'été, du fait de l'importance accordée aux poux, serait grandement renforcée. Mais qu'en est-il d'un point de vue zoologique? Les strigidés sont-ils particulièrement propices aux ectoparasites? Selon la littérature scientifique, plusieurs types de parasites peuvent effectivement infecter les oiseaux (Clayton et al. 2010), et sur 5 types aviaires comparés, les hiboux seraient les plus affectés tant au niveau de la prévalence que de l'abondance (Galloway et Lamb 2021). Quelques facteurs évoqués pour expliquer le fort taux d'infestation dans les populations de hiboux du Manitoba incluent la

taille de l'oiseau ainsi que la complexité et la densité du plumage, qui permet possiblement aux poux d'échapper au toilettage (Galloway et Lamb 2019 : 617). Il est attesté que le hibou pratique le toilettage seul ou avec un partenaire, une activité identifiée comme étant un moyen efficace pour réduire l'infestation (Forsman et Wight 1979; Clayton et al. 2010 : 46). L'efficacité du toilettage augmente lorsque la partie supérieure du bec est légèrement surplombante, mais il est précisé que le bec crochu caractéristique des rapaces, dont les hiboux, ne bénéficie pas de ce même avantage (Ibid. :47). Bien que les données zoologiques occidentales soient cohérentes avec le rapprochement du hibou avec le pou, Clément (2021), d'un point de vue ethnoscientifique, n'a relevé aucune mention de ce savoir chez les Innus. Mais peut-être les références plus ou moins explicites aux poux dans les récits évoquent-elles ces savoirs? La relation de Mishtapeu avec les parasites capillaires rappelle de plusieurs façons le hibou. Premièrement, Mishtapeu pratique l'allotoilettage, consolidant ainsi sa relation avec l'enfant, ce qui concorde également avec la possible fonction sociale de ce comportement chez le hibou (Galloway et Lamb 2021 : 214). Deuxièmement, l'épouillage de Mishtapeu est imparfait, un pou mâle et un autre femelle sont laissés intentionnellement, à l'instar du hibou qui se toilette sans doute inefficacement, puisqu'il possède dans les faits des parasites en abondance. Et troisièmement, l'épisode du strigidé qui épie la tente marque également l'origine du bec crochu du hibou, un attribut qui n'est pas identifié comme étant un avantage par les zoologues pour l'épouillage (Galloway et Lamb 2019). Il apparaît donc plausible que la présence saillante des poux dans le mythe A constitue un vestige de l'entité Ushuapeu.

L'analyse de la relation entre Mishtapeu et Ushuapeu a révélé plusieurs indices d'une correspondance entre les deux entités. D'abord, d'un point de vue rituel, la présence du ululement du hibou accompagne parfois Mishtapeu, soit lors de la quête par l'initié, ou soit dans la tente tremblante. Les récits traditionnels ont également montré un certain nombre de rapprochements. L'examen du récit Kashkamatahishkeu a permis d'établir une correspondance entre Pipitshish, une entité aviaire explicite, et Mishtapeu. Puis, dans le récit de l'enfant couvert de poux, la présence du porc-épic, le schème de la chasse hivernale, l'évolution des compétences ainsi que la présence même des poux ont été identifiés comme étant des facteurs pouvant évoquer le hibou ou son entité-maître, Ushuapeu. À la lumière de ces indications, la substitution de l'entité Mishtapeu par Ushuapeu dans la version cinématographique du récit réalisée par Bertolino n'apparaît plus

aussi étrange. On constate au contraire une certaine cohérence avec le récit, ce qui permet de suggérer que Ushuapeu aurait pu jouer un rôle appréciable dans la genèse de Mishtapeu chez les Innus.

3.2 Tshishtashkamuk (mythe B)

Alors que plusieurs indications ont pu être extraites du récit de l'enfant couvert de poux concernant l'origine géographique, temporelle et symbolique de Mishtapeu, un second récit fondateur de la tente tremblante, Tshishtashkamuk ou mythe B, offre également un potentiel non négligeable pour jeter un éclairage pertinent sur la nature de l'entité. Les six narrations répertoriées, racontées par 4 conteurs, ne suffisent pas toutefois à effectuer une analyse distributionnelle telle que réalisée avec le récit précédent. À ce sujet, on ne peut que mentionner que la faible occurrence du récit et son étalement géographique restreint, les narrations provenant toutes de la communauté de Natashquan, suggèrent une tradition locale sans doute plus récente. L'analyse se limitera plutôt à l'identification de sources symboliques plausibles à l'élaboration du concept de Mishtapeu. Un résumé du récit sera d'abord présenté suivi de commentaires sur les similitudes et distinctions avec le mythe A. Quelques distinctions seront ensuite retenues pour explorer la parenté du récit avec le rituel natutshikan dont il a été question au chapitre 1. Finalement, une évaluation de la pertinence de la thématique de la guérison dans l'émergence de Mishtapeu sera tentée.

3.2.1 Le récit Tshishtashkamuk

Le résumé présenté est fondé sur la narration de Pierre Tobie (Vincent 1978) qui, dans ses grandes lignes, est très similaire à celles de M. Grégoire (Ibid.) ainsi qu'aux deux narrations de Pierre-Zacharie Mestukushu (Lapointe 2014; Vincent 1978).³¹ Le découpage du résumé en sections et la présence des sous-titres sont un ajout de l'analyste et n'ont pour but que de faciliter la lecture et les références ultérieures (voir l'annexe IX pour le récit complet).

a. Un canot à la dérive

³¹ Quant aux deux narrations de Pierre Courtois, elles s'en distinguent pour différentes raisons. La première narration, « La Terre des Tshipaiat » (Lapointe 2014) en est une version très éloignée, et constitue même peut-être un récit différent. Quant à la seconde, Tshishtashkamuk (Vincent 1978), elle ne s'en écarte que par l'absence de l'origine du rituel de la tente tremblante.

Des « Indiens » voguant en canot sur la mer furent poussés à la dérive par le vent. « Après un certain temps », ils virent une terre au loin. Ils y accostèrent puis restèrent dans le canot.

b. Rencontre de Mishtapeuat bienveillants

Les Indiens sont rejoints successivement par deux mishtapeuat bienveillants qui les avisèrent du danger qu'ils couraient sur cette terre. Ceux-ci étant trop occupés à faire la guerre, c'est un troisième, ne possédant qu'une jambe, qui s'engagea à les protéger.

c. Protection du chien

Avant de repartir pour la guerre, le Mishtapeu unijambiste, aussi référé comme étant le grand-père, confia les Indiens à un chien qui tua « toutes sortes d'animaux » qui s'approchaient d'eux.

d. Guérison d'une blessure

Le grand-père revint de guerre, transpercé d'une épulette blanche. Il fut ramené chez lui et soigné par un Mishtapeu.

e. Alimentation des mishtapeuat

Les Indiens purent observer que les Mishtapeuat mangeaient ceux qu'ils avaient tués à la guerre en faisant rôtir sur un bâton leur foie, leurs poumons ou leurs yeux.

f. Rencontre d'un Mishtapeuat malveillant

Un mauvais Mishtapeu s'approcha en affirmant vouloir cajoler des nains, c'est-à-dire les humains, mais les mishtapeuat nièrent en avoir vu.

g. La chasse des mishtapeuat pour les hommes

Les mishtapeuat chassèrent du lièvre, mais qui était perçu par les hommes comme du caribou. Les Indiens accompagnèrent ensuite les mishtapeuat dont Missinak^{u32}, le maître des animaux aquatiques, à la chasse. Les hommes restèrent cependant dans leur canot, qui fut embarqué tout entier dans celui des entités géantes. Missinak^u fut encouragé à chasser le canard, mais ramena plutôt un caribou « énorme » tué au large afin de fournir de la moelle aux hommes.

h. Enseignement de la tente tremblante aux Indiens

Avant que les hommes entreprennent le voyage de retour vers leur pays, le grand-père leur enseigna le rituel de la tente tremblante afin qu'ils puissent le revoir.

i. Le voyage de retour.

Les Indiens partirent en canot accompagnés par leur grand-mère, le vieux chien, afin qu'« il veille sur eux pendant le voyage ». Arrivés sur la grève, ils huilèrent le chien qui repartit alors chez lui en bondissant très loin.

³² L'entité-maître des poissons est ici désignée comme un Mishtapeu.

j. Réalisation d'une tente tremblante.

L'un des hommes réalisa un rituel de la tente tremblante tel que leur avaient enseigné les mishtapeuat. Il put alors parler au Mishtapeu qu'il regrettait, son grand-père. Il enseigna ensuite aux autres le rituel en prescrivant de le transmettre à leur tour.

3.2.2 Ressemblances et distinctions des récits d'origine de la tente tremblante

Un certain nombre de similitudes et de distinctions a été établi entre les récits *Tshishtashkamuk* et *L'enfant couvert de poux* dans une étude qui s'y consacre (Vincent 1977a). D'un côté, ces récits possèdent une structure narrative semblable, puisqu'ils relatent tous deux l'histoire d'un individu, perdu ou abandonné, qui rencontre Mishtapeu, et qui obtient le rituel de la tente tremblante pour pallier l'inévitable séparation. De l'autre côté, les récits appartiennent à deux genres oraux distincts, atanukan pour le mythe A, et tipatshimun pour le B. De plus, plusieurs différences apparaissent comme des oppositions sur des axes communs. Par exemple, il est question dans l'atanukan d'un passage de l'hiver à l'été ainsi que de Mishtapeu qui vient à l'enfant puis utilise le souffle pour le chasser. Dans le tipatshimun, il est plutôt question d'un passage de l'été à l'hiver, et d'enfants qui vont vers Mishtapeu à l'aide du vent (comme un souffle), qui pousse le canot.

3.2.3 Tshishtashkamuk et le rituel natutshikan

Une différence qui me semble primordiale entre les mythes A et B, mais qui n'a pas été relevée par l'étude de Vincent, concerne la thématique de la guerre et de la guérison. Dans le mythe A, le froid et la famine apparaissent comme les principales menaces pour l'enfant, et la réponse de Mishtapeu consiste essentiellement à pourvoir l'enfant abandonné de petits et grands gibiers. Cette même dimension prédatrice est bien présente dans *Tshishtashkamuk*, la section g s'y rapportant, mais c'est la violence guerrière qui semble en constituer le premier plan. Cette violence est explicite dans les sections b et f, lors des rencontres respectives avec les bons puis les mauvais mishtapeuat, ainsi que dans la section c, lorsque le chien protecteur tue les entités dangereuses pour les humains. Les blessures des mishtapeuat, transpercés par des arbres entiers, et les traitements de guérison qui leur sont prodigués, découlent des conséquences de ces conflits guerriers. La fonction thérapeutique de Mishtapeu, absente du mythe A, est ainsi bien visible dans la section d du mythe B, et rappelle fortement le rituel de guérison explicité au chapitre 1. Rappelons succinctement que le rituel natutshikan consiste en la guérison d'un individu par

l'entremise d'un col confectionné par une femme sous les directives d'un chamane. L'accessoire est ainsi orné de la représentation des entités tutélaires du chamane, soit masculines, les mishtapeuat, soit féminines, les mistapeushkueuat.

Outre la fonction thérapeutique, il est possible d'établir certains parallèles entre le rituel natutshikan et le récit *Tshishtashkamuk*, et plusieurs sont décelables par le biais des illustrations du col. Selon Podolinsky, les mishtapeuat représentés sur l'accessoire sont d'anciens chamanes décédés provenant de Steshkemuk, le pays homologue à Tshishtashkamuk (1987 :47). De plus, celle qui est présentée comme étant l'épouse de Mishtapeu (Podolinsky-Webber 1977), Anitishkue ou la femme crapaud, qui est mentionnée dans la narration de Mestukushu (Vincent 1978), possède possiblement un lien particulier avec la guérison puisque, selon Clément, le batracien est « un médecin émérite dont les pratiques thérapeutiques s'étendent du monde humain jusqu'au monde animal » (2021 : 510). Cette affirmation s'appuie en partie sur un épisode du décepteur répandu chez plusieurs peuples autochtones d'Amérique du Nord, présent notamment dans le cycle Carcajou des Innus, dans lequel le batracien tient le rôle d'un guérisseur (Savard 1972; 2016). Un second élément pictural du col s'avère pertinent. Certains cols contiennent deux triangles qui représentent, selon Podolinsky, « les embarcations que les entités tutélaires du chamane empruntent pour traverser l'étendue d'eau entre Steshkemuk et la terre des Indiens » (Podolinsky 1987 : 47, ma trad.). Il est notable qu'un tel canot serve également au transport des enfants ou des individus dans le tipatshimun.

Un dernier élément qui rapproche le récit et le rituel de guérison concerne le monde marin. Podolinsky souligne que les motifs de filets présents sur les cols ont comme fonction de capturer les maladies, dont l'origine est attribuée aux poissons (Podolinsky-Webber 1977 :118). Cette conception cosmologique explique possiblement l'accent marin du tipatshimun, d'une part par l'environnement insulaire explicite, et d'autre part par la chasse aquatique menée par Missinak^u, l'entité-maître des poissons. Alors que Mishtapeu, dans l'atanukan, pourvoit l'enfant par le biais d'un mouvement prédateur ascendant et aérien, passant du pou au gibier, puis aux oiseaux, le tipatshimun met l'accent sur le mouvement descendant et aquatique. Dans la narration référence, les humains sont d'abord nourris par un caribou terrestre, avant que Missinak^u initie une chasse (inaccomplie) aux canards, un gibier d'eau, puis à l'énigmatique caribou d'eau. Les deux narrations de P.-Z. Mestokoshu sont encore plus explicites sur la nature aquatique du caribou. La

version rapportée par Vincent précise que la moelle de l'animal fantastique « a le goût de la moelle de phoque » et qu'elle donne « mal au cœur » (1978 : 55).

Notons au passage le rôle singulier du maître du monde marin dans le récit, Missinak^u, dont l'assimilation à Mishtapeu n'est peut-être pas anodine. La signification de Missinak^u est rarement abordée dans l'ethnographie innue, hormis par Speck qui l'associe erronément à une mouche (Speck 1977 : 118-199). Mailhot (1971) soutient plutôt qu'il s'agit d'une tortue, ce que confirme le dictionnaire (Aimun-Mashinaikan : missinak^u). Alors que le rôle de la tortue est réduit au minimum dans la cosmologie innue – aucune entrée ne lui est consacrée dans le bestiaire de Clément (2022), et à ma connaissance, peu de récits ne s'y réfèrent explicitement – il en va autrement chez d'autres peuples algonquiens. Chez les Sauteaux du Manitoba par exemple, la Grande Tortue, mikinak, occupe spécifiquement le rôle d'intermédiaire dans les performances de tente tremblante, rôle normalement dévolu à Mishtapeu chez les Innus (Hallowell 1942 :23). Cette même fonction rituelle est attribuée à mikenak dans la communauté crie d'Albany de la Baie-James, sans que soit toutefois mentionné la nature de l'animal qu'il incarne (Cooper 1933: 80). Ces indications sur Missinak^u et la fonction commune qu'elle partage avec Mishtapeu suggèrent une origine alternative à Ushuapeu comme source de l'émergence de l'entité anthropomorphe.

Ces rapprochements entre le récit *Tshishtashkamuk* et le rituel natutshikan permettent de souligner, d'une part, la dimension thérapeutique de Mishtapeu, une fonction absente ou affaiblie tant dans le rituel de la tente tremblante que dans le récit de l'enfant couvert de poux, et d'autre part, une possible connexion entre Mishtapeu et Missinak^u. L'un et l'autre de ces éléments constituent des propositions crédibles pouvant contribuer à mieux cerner l'origine de l'entité Mishtapeu. L'état de l'investigation ne permet toutefois pas de les approfondir davantage pour l'instant.

Au terme de l'analyse symbolique ou thématique des récits de Mishtapeu, deux pistes ont été explorées pour dégager une origine plausible de l'entité. La première, suggérée par un court métrage de l'enfant couvert de poux, indique que Ushuapeu, une entité aérienne associée à la chasse terrestre et hivernale et à certains rituels impliquant Mishtapeu, pourrait bien être une source de l'émergence de l'entité anthropomorphe. Une seconde piste a été trouvée par l'entremise du récit *Tshishtashkamuk* et du rituel natutshikan et a permis de soulever la pertinence de la fonction

thérapeutique ainsi que de l'entité aquatique Missinak^u dans l'émergence de Mishtapeu. Le tableau 18 synthétise la complémentarité des deux hypothèses liées à l'un et l'autre des récits.

	Mythe A : <i>L'enfant couvert de poux</i>	Mythe B : <i>Tshishtashkamuk</i>
Genre	Atanukan	Tipatshimun
Fonction dominante	Prédatrice	Thérapeutique
Domaine	Terrestre et aérien	Terrestre et aquatique
Rituel associé	Tente tremblante	Tente tremblante et natutshikan
Entité	Ushuapeu	Missinak ^u (?)

Tableau 18: L'origine de Mishtapeu selon les mythes A et B

S'en tenir à ces données partielles pour élaborer des schèmes explicatifs serait hâtif, puisque des pistes différentes auraient pu être approfondies à partir d'autres thèmes auxquels peut référer Mishtapeu. Atshen, le géant hiver ainsi que pécan ont été évoqués. Mais cette analyse préliminaire permet déjà d'appréhender la complexité de Mishtapeu. L'impossibilité d'identifier une seule source possible pourrait soit indiquer une connaissance trop parcellaire du champ d'études, ou soit renvoyer à une origine plurielle de Mishtapeu. La présence d'entités-maîtres dans l'une et l'autre des pistes, Ushuapeu et Missinak^u, suggère toutefois un rapprochement plus large entre Mishtapeu et les entités animales tutélaires. On peut alors y voir un indice de l'émergence de Mishtapeu à partir de ces entités animales, et possiblement, de l'antériorité du système powatakan sur le système Mishtapeu.

Dans cette perspective, un scénario provisoire et hypothétique de l'évolution de Mishtapeu peut être risqué. Une des entités-maîtres, Missinak^u ou Ushuapeu, pourrait avoir au fil de temps adopté une fonction de communication unique et une nouvelle identité, Mishtapeu, afin de faciliter la médiation entre le chamane et ses différentes entités tutélaires animales. Au terme de l'évolution de Mishtapeu, les entités animales de la tente tremblante auraient perdu leur rôle d'auxiliaire

chamanique, pour n'apparaître que comme des entités-maîtres dénuées de relation privilégiée avec l'officiant. Le témoignage consigné par Preston (2001) chez les Cris de Waskaganish suggère même que les entités auraient perdu leur appellation d'entités-maîtres, puisqu'elles sont toutes dénommées uniformément par « Mistabeo ». Une allusion de Rousseau au sujet des Cris de Mistassini, relevée par Flannery et Chambers (1985 : 14), constituerait peut-être un témoignage d'un stade intermédiaire de la transformation de Mishtapeu. Ce dernier semble effectivement cohabiter avec d'autres entités tutélaires que possède le chamane : « L'officiant comprend *ses propres esprits*, mais ne traduit pas leurs messages, laissant la tâche à un esprit interprète [Mistabeo], qui s'en acquitte lorsque l'assistance en demande la traduction » (Rousseau 1953 :136, je mets en ital.).

Alors que des hypothèses concernant les points d'origine géographique, temporel et symbolique de l'entité anthropomorphe ont pu être étayées par le biais des récits traditionnels innus, il semble plus difficile de découvrir les causes de l'apparition ou de la transformation de Mishtapeu à l'aide des mêmes moyens. Bien qu'il n'appartienne pas à cette étude d'approfondir cette question, l'origine récente postulée de l'entité permet de proposer succinctement, pour clore ce chapitre, deux pistes explicatives. La première piste fait appel à des forces sociales externes. L'origine de Mishtapeu ayant été située dans la région de la Côte-Nord du Québec au tournant du 20^e siècle, il n'est pas interdit de penser que la congrégation des Oblats, dont les activités de prosélytisme catholique se sont déployées dans cette région au cours de la seconde moitié du 19^e siècle, ait exercé une certaine influence. Il est ainsi envisageable que les populations innues aient développé des mécanismes afin de protéger certaines croyances ou pratiques spirituelles des prescriptions catholiques véhiculées par les autorités religieuses nouvellement en place. Mishtapeu, dans cette optique, pourrait constituer une sorte de voile anthropomorphique dissimulant les relations tutélaires nouées avec des entités dont le thériomorphisme serait moins propice à être toléré par les missionnaires. Très peu de récits innus, à ma connaissance, développent explicitement le thème des tensions entre les religions autochtones et chrétiennes. Le récit original de P. Courtois, *Tshishe Manitu* (Lapointe 2014, voir l'annexe XI), dans lequel se déploient de vives tensions entre le dieu chrétien et les entités animales, en constitue l'une des rares occurrences. *Tshishe Manitu*, qui y est doté de la toute-puissance divine, mais dont l'alimentation n'est constituée que d'ossements – les offrandes que l'on destine rituellement aux

entités animales – s’affaire à détruire ce que l’on peut comprendre comme étant les résidences des maîtres animaux :

Quand il n’aimait pas une montagne, il la frappait. C’est cela qu’il faisait. Il faisait cela seulement. Or, les montagnes qu’il n’aimait pas, à quoi pouvaient-elles bien ressembler? Il y avait peut-être là de méchants animaux. Il les détruisait au complet ces montagnes, et il les refaisait en les rendant plus belles qu’avant. (P. Courtois dans Ibid.)

La deuxième piste explicative de l’origine de Mishtapeu résulte de forces sociales que l’on pourrait qualifier d’internes. Selon ce schème, Mishtapeu serait issu du processus de sédentarisation, de l’importance grandissante des lieux de rassemblement et des nouveaux défis du vivre-ensemble. Des besoins se seraient alors fait sentir pour créer un chamanisme moins individualisant, autour d’une entité globalisante et générique. Duchesne (2023) offre des pistes de réflexion crédibles en ce sens.

Conclusion

Cette étude a pris comme point de départ une observation de Flannery et Chambers (1985) selon laquelle les entités tutélaires de type powatakan auraient disparu du paysage ethnographique chez les Cris de l'Est de Waskaganish entre les années 1930 et 1960, tandis que l'entité Mishtapeu, au terme de cette période, s'y serait imposée hégémoniquement. L'enquête a tenté de déterminer si un processus semblable se serait produit chez les Innus, dont l'ethnographie fait une large place à Mishtapeu, mais très peu aux entités de type powatakan. Les écrits historiques et ethnographiques ainsi que les récits traditionnels ont été interrogés afin de débusquer dans l'histoire de la cosmologie innue des indices tant de la présence d'entités tutélaires animales que de l'apparition ou la consolidation de Mishtapeu.

Plusieurs éléments de l'hypothèse ont effectivement été confirmés. Concernant les powatakanak, une théorie innue sur les maîtresses-animales (Landriault 1974) a d'abord été rapprochée des entités tutélaires animales. Ensuite, la charpente de l'expérience onirique pour l'obtention d'une entité tutélaire – que l'ethnographie rapporte pour des groupes apparentés aux Innus – a été décelée, malgré les variantes de structures, dans plusieurs récits faisant état d'une relation entre un homme et un animal. Cette parenté entre la vision initiatique et le mythe a démontré que les principes sous-jacents de l'entité powatakan sont bien visibles chez les Innus, et qu'il pourrait bien s'agir de vestiges d'une présence jadis plus explicite.

Quelques éléments indiquent, en deuxième volet de l'hypothèse, que l'entité Mishtapeu n'est pas établie depuis aussi longtemps dans la cosmologie innue que les entités animales. D'abord, Mishtapeu n'est nommé que dans les ethnographies du 20^e siècle et est complètement absent des documents historiques des 17^e et 19^e siècles. Le tournant du 20^e siècle a été proposé comme moment plausible de l'émergence de Mishtapeu, notamment parce qu'il coïncide avec un changement de paradigme cosmologique probable, induit par le basculement de la signification du terme manitou.

Le point d'émergence de l'entité tutélaire anthropomorphe a ensuite été corroboré en partie par l'analyse des récits d'origine du rituel de la tente tremblante. Une analyse distributionnelle du récit *L'enfant couvert de poux* (mythe A) a suggéré que la seconde partie du récit, qui relate l'origine de l'été et de la constellation du Pécan, et qui est largement présente à l'extérieur de l'aire

innue, était antérieure à la première partie consacrée à Mishtapeu, beaucoup plus circonscrite chez les Innus et les Cris de l'Est. Au terme de l'analyse du récit, sa distribution sur l'axe géographique indique une origine innue de Mishtapeu, plus spécifiquement dans la région de la Côte-Nord du Québec, tandis que sur l'axe temporel, l'hypothèse du tournant du 20^e siècle comme point d'émergence n'est pas contredite, car aucune des narrations anciennes du 19^e siècle ne mentionne l'entité de la tente tremblante.

La spécification de la provenance conceptuelle de l'entité Mishtapeu a ensuite été tentée par l'examen des symboles et par diverses associations repérées à la fois dans le récit de *L'origine de l'été*, mythe A, et *Tshishtashkamuk*, le mythe B. L'analyse du premier mythe, et d'autres récits s'y rapportant, a révélé une forte association entre Mishtapeu et entité-maître Ushuapeu par le truchement du hibou, de la chasse aux petits gibiers et des poux. Le mythe B, géographiquement très circonscrit et sans doute plus récent, a plutôt suggéré une correspondance avec le rituel de guérison natutshikan ainsi qu'avec l'entité-maître des poissons, Missinak^u. Cette double provenance de Mishtapeu, joignant des concepts complémentaires – atanukan/tipatshimun, chasse/guérison, aérien/aquatique – laisse deviner une origine complexe. Une origine animale de Mishtapeu, fortement suggérée par l'association avec Ushuapeu et Missinak^u, a été jugée crédible.

Quelques apports ou points d'intérêt sur les plans méthodologiques et conceptuels ressortent de notre enquête. Premièrement, la mise en parallèle structuraliste d'une expérience rituelle avec les récits traditionnels, afin d'en découvrir une charpente commune, apparaît originale. Cette application particulière du structuralisme ne semble effectivement pas avoir été employée abondamment dans les recherches anthropologiques antérieures, bien que quelques ébauches en ce sens aient été identifiées dans d'autres contextes culturels (Benedict 1923).

Deuxièmement, l'approche comparative interculturelle entre des récits innus et des concepts étrangers a apporté un éclairage différent sur la cosmologie et les récits. Le concept de powatakan a d'abord imposé une compréhension différente des récits innus, qui par la suite, ont contribué à leur tour à revisiter autrement la cosmologie. La présence d'entités tutélaires autres que Mishtapeu a ainsi pu être considérée à un moment ou un autre de l'histoire innue.

La doctrine du perspectivisme constitue un troisième point d'intérêt de l'étude. Les jeux de perspectives où l'animal se perçoit comme un humain, ou inversement, l'humain comme un

animal, sont prégnants dans la littérature innue et algonquienne, et plusieurs chercheurs ont souligné leur importance (Tanner 2014; Clément 1991; Brightman 2002). À ma connaissance, aucun n'avait cependant abordé ces jeux de perspectives sous l'angle d'un mode d'acquisition de savoir au sein d'un processus spirituel ritualisé que reproduit bien souvent le mythe. Plusieurs analyses présentées, notamment celle du récit de l'ours, ont effectivement montré que le perspectivisme que recèlent les récits innus reflète des savoirs qui correspondent aux instructions octroyées par une entité lors du jeûne rituel des Rock Cree et autres groupes algonquiens. Les commentaires sur le contrôle de la perspective par l'usage d'un vêtement apportent peut-être un approfondissement inédit sur la question du perspectivisme innu.

Un dernier apport concerne la dimension historique qui a été privilégiée afin de caractériser les différentes entités non humaines dont il a été question tout au long de l'étude, notamment la figure de Mishtapeu. Plutôt que d'être réduites à un portrait statique et immuable, les entités ont été abordées de façon dynamique, soulignant par le fait même la vigueur de la culture innue, et sa capacité d'adaptation face aux changements culturels environnants, par exemple, la montée du catholicisme et le processus de sédentarisation.

L'étude comporte aussi un certain nombre de limitations qui pourraient avoir un impact sur la validité des résultats. En premier lieu, l'enquête a été menée exclusivement par des sources documentaires, donc sans terrain, ce qui inévitablement exclut les connaissances potentielles des acteurs contemporains sur les questions cosmologiques traditionnelles. De plus, certaines données consignées dans les documents sont fragmentaires ou peuvent présenter des biais des auteurs, habituellement d'origine euroaméricaine, découlant en partie de l'époque où elles ont été produites. Et finalement, malgré ma volonté d'employer aussi rigoureusement que possible les méthodes et approches scientifiques sélectionnées, il subsiste une part non négligeable de subjectivité à plusieurs niveaux de la démarche : tant dans la sélection des documents, des récits, des variantes, des pistes poursuivies, que dans les interprétations proposées.

Je crois malgré tout que ce travail constitue un fondement pertinent pour approfondir certaines pistes de recherches en lien avec les entités tutélaires. Parmi les pistes possibles, l'approfondissement de la notion de maîtresse-animale par le biais d'une enquête ethnographique chez les Innus apparaît tout indiqué. Les données de terrain recueillies permettraient ainsi, d'une part, de valider ou de préciser les résultats énoncés dans la présente étude, et d'autre part, de

vérifier la vigueur de la notion cosmologique chez les Innus contemporains. Une deuxième piste de recherche possible pourrait consister en l'étude de la relation entre la cosmologie des powatakanak et les récits traditionnels, mais chez les Cris de l'Est (Eeyous). L'intérêt de ce contexte ethnographique réside tant dans la richesse potentielle des collections de récits réalisées par les anthropologues, mais qui ont rarement fait l'objet de publications, que dans la possibilité d'étudier au sein de la même culture, et sans l'aide de concepts importés, la relation entre cosmologie et récit traditionnel. Pour l'une ou l'autre de ces pistes, l'option de réaliser un projet collaboratif avec les nations autochtones impliquées constituerait un atout considérable pour favoriser encore davantage la création d'un savoir pertinent.

Bibliographie

- AIMUN-MASHINAIKAN, dictionnaire innu. <https://dictionnaire.innu-aimun.ca/Words>
- ANDRÉ, M., 1984. *Moi, "Mestanapeu"*, traduction montagnaise, Édition Inc., 140 p.
- ARMITAGE, P., 1984. « The Religious Significance of Animals in Innu Culture », *Native Issues* IV (1), pp. 50-56.
- ARMITAGE, P., 1992. « Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques*, 6, pp. 63-110.
- ARNAUD, R.P., 1854. « Lettre du R.P. Arnaud, O M.I. Missionnaire des Sauvages Montagnais, à Sa Grandeur Mgr l'Archevêque de Québec », dans *Rapport sur les Missions du diocèse de Québec*, mars 1855. No.11.
- BENEDICT, R.F. 1923. *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha, Wisconsin: George Banta Publishing Company. Numérisé par Internet Archive 2019.
- BERTOLINO, D. 1978. *Wapistan et les oiseaux d'été*, Production Via le monde/Société Radio-Canada.
- BROUSSEAU, K. 2021. <https://creemyths.wordpress.com/sources/>. Consulté le 2 novembre 2022.
- BONTE, P. et M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige/PUF.
- BYRNE, N. (ed.), 2000. *It's Like the Legend: Innu Women's Voices*, Owmens' Press Literary.
- BRIGHTMAN, R.A., 2002 [1993]. *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press.
- BRIGHTMAN, R.A., 2007 [1989], *Traditional narratives of the Rock Cree Indians*, Canadian Plains Research Center, 185 p.
- BOUCHARD, S. et J. MAILHOT, 1973. « Structure du lexique : les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 3, n° (1-2), p. 39-67.
- CHAREST, P., 2015. *Les Innus dans les Écrits des missionnaires (1844-1976)*, Coll. Des tentes aux maisons, CIÉRA.
- CHAREST, P., 2019. « Les écrits des missionnaires oblats de Marie-Immaculée sur les Montagnais-Naskapis dans la seconde moitié du xixe siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*....
- CLAYTON, H.D. et al. 2010. « How Birds Combat Ectoparasites », *The Open Ornithology Journal*, 3, 41-71.
- CLÉMENT, D. 1991. « L'homme-Caribou : l'analyse ethnoscientifique du mythe », *The Canadian Journal of Native Studies* 11 (1), pp.49-93.
- CLÉMENT, D. 2012. *Le Bestiaire innu, les quadrupèdes*, Québec, Presses de l'Université Laval.

CLÉMENT, D., 2014. *L'Hôte maladroit, la matière du mythe*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris. Hermann 508 p.

CLÉMENT, D., 2018. *Les récits de notre terre. Les innus*, Québec, Presses de l'Université Laval, 148 p.

CLÉMENT, D., 2021. *Le Bestiaire innu 2, les oiseaux, les poissons, et les animaux non comestibles*, Québec, Presses de l'Université Laval.

COOPER, J. M., 1933. «The Northern Algonquian Supreme Being», *Primitive Man*, Vol.6, No. 3-4, pp.41-11.

DESBARAT, P. (Eds), 1969. *What they used to tell about : Indian Legends from Labrador*, The Canadian Publisher.

DESCOLA, P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard.

DÉSVEAUX, E., 1983. « Mythologie et Astronomie des Indiens de Big Trout Lake », dans W. Cowan (éd.), *Actes du quatorzième congrès des algonquinistes*, Ottawa, Carleton Université, pp.203-218.

DÉSVEAUX, E., 1988. *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Éditions de la maison des Sciences de l'Homme.

DUCHESNE, É et R. Crépeau, 2020. « Manitu et entités-maîtres : pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes », *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. 50, no.3.

DUCHESNE, É., 2022. « Le respect des animaux et la fluidité des catégories humaines et animales dans la cosmologie innue ». Dans C. A. Labrecque (dir.) « *Parle à la terre, et elle t'instruira* » : *les religions et l'écologie*. Québec : Presses de l'Université Laval.

DUCHESNE, É, 2023. *Chasse et prier dans une hiérarchie de la vie : la cosmologie innue dans la longue durée*, Thèse de doctorat, Université de Montréal.

DUVAL, V., 2007. « Le Rituel de la tente tremblante : exploration comparative », dans Claude Gelinas et Guillaume Teasdale (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines* : 129-144. In Situ, L'Harmattan, Quebec et Paris.

DUNDES, A., 1967. «North American Indian folklore studies », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 56, no.1. pp.53-79.

FAFARD, D. 1882. « Lettre du R.P. Désiré Fafard au R.P. Antoine provincial », dans *Missions de la congrégation des Oblats de Marie Immaculée*, no.78.

FLANNERY, R., 1939. « The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay », *Primitive Man* 12 (1), pp.11-16.

FLANNERY, R. et M. E. CHAMBERS, 1985. « Each Man Has His Own Friends: The Role of Dream Visitors in Traditional East Cree Belief », *Arctic Anthropology*, 22 (1): 1-22.

FEIT, Harvey A, 1997 : « Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences », in Takako Yamada et Takashi Irimoto (dir.), *Circumpolar Shamanism and Animism* : 121-150. University of Hokkaido Press, Sapporo.

- FORSMAN, E.D. et H.M. Wight, 1979. « Allopeening in Owls: What are its Functions? » *The Auk*, 96, 525-531.
- GAGNON, D., 2007. « Sainte-Anne et le pouvoir manitushiu », dans J. Oosten, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- GALLOWAY, T.D. et R.J. LAMB, 2019. « Infestation parameters for chewing lice (Phthiraptera: Amblycera, Ischnocera) infesting owls (Aves: Strigidae, Tytonidae) in Manitoba », Canada, *The Canadian Entomologist*, 151: 608–620.
- GALLOWAY, T.D. et R.J. LAMB, 2021. « Population Dynamics of Chewing Lice (Phthiraptera) Infesting Birds (Aves) », *Annual Review of Entomology*, 66: 209-24.
- HALLOWELL, A.I., 1971 [1942]. *The role of Conjuring in Saulteaux Society*, New York, Octagon Books.
- HALLOWELL, A.I., 1960. « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View », in *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond, New York, Brandeis University and Columbia University Press.
- HENRIKSEN, G., 2009, *I Dreamed the Animals, Kaniuekutat, The Life of an Innu Hunter*, New York, Oxford, Berghahn Books.
- HIND, H. Y., 1863. *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*. London: Longman, Green, Longman, Robert et Green.
- HOFFMAN, W.J., 1896. *The Menomini Indians*, Bureau of American Ethnology, 14th annual report, Washington.
- HORWOOD, H., 1967. « Tales of Labrador Indians: Part I » , *The New Newfoundland Quarterly* 66 (I), pp.17-20.
- KIRK, K.S., 1974. *The Nature of Greek Myth*, Penguin Books.
- ICETA, S., 2002. *L'espace-temps subarctique : Le vécu et le conçu montagnais*, Mémoire de maîtrise, Université Laval.
- JONES, W., 1917. *Ojibwa Texts*, Publications of the American Ethnological Society, New York.
- LAA, Fonds du Laboratoire d'anthropologie Amérindienne, The Room, Terre-Neuve.
- LAMOTHE, A., c.1973. *L'enfant qui avait trop de poux*, Produit par Les Ateliers Audio-visuels du Québec.
- LANDES, R. 1968. *Ojibwa Religion and the Midéwiwin*, Madison, Milwaukee, and London: The University of Wisconsin Press.
- LANDRIAULT, M., 1974. *Rapports amoureux entre les hommes et les animaux dans la mythologie montagnaise*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 126 p.
- LAPOINTE, R., 2014. *La Spiritualité des Indiens d'Amérique du Nord*, jesusmarie.com.
- LAPOINTE, R., 2021. Notes de terrain sur René Lapointe par Philippe Lévesque. Non publié.

- LEACOCK, E.B, et N.A, ROTHSCHILD, 1994. *Labrador Winter: The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927-1928*, Smithsonian Institution Press, 235 p.
- LEFEBVRE, M., 1969. « Quand un récit m'était livré », *Interprétation* 3 (4), pp. 53-66.
- LEFEBVRE, M., 1974. *Tshakapesh. Récits montagnais-naskapi*, Québec, Éditeur officiel du Québec, Ministère des Affaires culturelles, Série Cultures amérindiennes, 171 p.
- LEJEUNE, P., 1972a [1633]. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1633 », dans *Relations des Jésuites*, Tome 1, Montréal, Édition du jour.
- LEJEUNE, P., 1972b [1639]. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1639 », dans *Relations des Jésuites*, Tome 2, Montréal, Édition du jour.
- LEJEUNE, P., 1999 [1634], « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1634 », dans A. Beaulieu, *Un Français au pays des bestes sauvages*, Montréal, Comeau et Nadeau.
- LELAND, C. G., 1884. *Algonquin Legends of New England, Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot Tribes*, Cambridge: The Riverside Press.
- LEMAY, D., 1972. *Les classes animales dans les mythes montagnais*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 119 p.
- LEROUX, J., 2003. *Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik*, Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964. *Mythologiques: Le Cru et le cuit*, Plon.
- LOWIE, Robert H., 1924. « Shoshonean Tales », *Journal of American Folk-lore*, no. 37, p. 1-247.
- MAILHOT, J., 1971. « Le maître du poisson chez les Montagnais-Naskapi : mouche à chevreuil ou tortue peinte? », *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol.2, no.1.
- MICHAUD, A., J. MAILHOT et L. RACINE, « Un mythe montagnais : l'homme-caribou », *Lettres et écritures* 2 (2), pp. 19-27.
- MILLMAN, L. 1993. *Wolverine Creates the World, Labrador Indian Tales*, Santa Barbara, Capra Press, 152 p.
- NADASDY, P. 2007. « The Gift of the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality », *American Ethnologist* 34: 25-43.
- PEASTITUTE, J. 2016. *Misti-Michisuw: The Giant Eagle and Other Stories*, Kawawachikamach, Québec, Naskapi Development Corporation.
- PETITOT, É., 1886. *Traditions Indiennes d Canada nord-ouest*, Paris, Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc.
- PRESTON, R. J. 2002 [1975]. *Cree Narrative, second edition*, McGill-Queen's University Press.
- PRESTON, R.J. 2006. « Regina Flannery's Collection fo James Bay Cree Oral Tradition », *Papers of the 37th Algonquian Conference*, Vol.37.

- PRESTON, S.M. 2000. « Exploring the Eastern Cree Landscape: Oral Tradition as Cognitive Map », *Papers of the Thirty-first Algonquian Conference*. Winnipeg: University of Manitoba, 310-332.
- PODOLINSKY, A., 1987. *The Naskapi Shaman*. Non publié.
- PODOLINSKY, A., 1997. *Dream Path*. Non publié.
- PODOLINSKY-WEBBER, W.A., 1977. The Healing Vision: Naskapi Natutshikans », In A.T. Brodsky (ed.), *Stones, Bones and Skin: Ritual and Shamanic Art*. Toronto: The Society for Art Publications.
- PODOLINSKY-WEBBER, W.A., 1983. « Ceremonial Robes of the Montagnais-Naskapi », *American Indian Art Magazine*, Winter: 60-77.
- RAND, S.T, 1894. *Legends of the Micmacs*, New York, London, Longmans, Green, and Co.
- ROUSSEAU, J. 1953. « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », *Les cahiers des dix*, 18, 129-156.
- ROUSSEAU, J. 1954. « De menus rites païens de la forêt canadienne », *Les cahiers des dix*, 19, 187-232.
- SAVARD, R., 1969. « L'Hôte maladroit. Essai d'analyse d'un conte montagnais », *Interprétation* 3 (4), pp.5-52.
- SAVARD, R., 1972. *Carcajou et le sens du monde*, Québec, Éditeur officiel du Québec, Ministère des Affaires culturelles, Série Cultures amérindiennes, 141 p.
- SAVARD, R., 1973. « Structure du récit : L'enfant couvert de poux », *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2), pp.13-37.
- SAVARD, R. 1977. « La faim et la mort dans la littérature orale montagnaise », *Anthropologica* 10 (1) pp. 15-2
- SAVARD, R. 1978. « Faufil et petit point. Une analyse montagnaise de la locomotion », *Anthropologica* 20 (1-2) pp. 39-46.
- SAVARD, R., 1979. *Contes indiens de la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent*, Ottawa, Musée national de l'homme, Service canadien d'ethnologie, Collection Mercure, dossier no 51, 99 p.
- SAVARD, R. 1985. *La voix des autres*, Montréal, L'hexagone, Collection Positions anthropologiques, 344 p.
- SAVARD, R., 2004. *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal.
- SAVARD, R., 2016. *Carcajou à l'aurore du monde*, Montréal, Recherches amérindienne au Québec.
- SCOTT, C. 1989. « Knowledge Construction Among Cree Hunters: Metaphors and literal Understanding », *Journal de la Société des Américanistes*, 75: 193-208.
- SCHELLING, W.J. von, 1946. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Édition Montaigne.

- SCHOOLCRAFT, H.R. 1839. *Algic Researches, Indian Tales and Legends*, New York: Harper et Brothers.
- SKINNER, A., 1911. « Notes on the Eastern Cree and Northern Sauteaux », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol.9.
- SKINNER, A. et J.V. SATTERLEE, 1915, « Folklore of the Menomini Indians », *Anthropological Papers of American Museum of Natural History*, Vol. XIII, Part III. New York.
- SPECK, F., 1915. *Myths and Folk-lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa*, Ottawa : Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71, Anthropological Series no.9, 87 p.
- SPECK, F., 1924. « Spiritual Beliefs among Labrador Indians », *Twentyfirst International Congress of Americanists*, First Part, The Hague.
- SPECK, F., 1925. « Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula », *Journal of American Folk-Lore* 38 (147), pp. 1-32.
- SPECK, F., 1977 [1935]. *Naskapi, The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press.
- TANNER, A., 2014 [1979]. *Bringing Home Animals*, ISER Books.
- TURNER, L.M., 2001 [1894]. *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*, Smithsonian Institution Press, 350 p.
- TURNER, T.S., 1977, « Narrative structure and Mythopoesis: a critique and reformulation of structuralist concepts of myth, narrative and poetics », *Arethusa*, vol. 10 no.1.
- VERNANT, P. 2004. *La raison du mythe*, La Découverte.
- VINCENT, S., 1973. « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol 3, no 1-2.
- VINCENT, S., 1976. *L'histoire dans la tradition orale montagnaise*, Ottawa : Manuscrit déposé au Musée National de l'Homme.
- VINCENT, S., 1977a. « Structure comparée du Rite et des Mythes de la tente tremblante », dans William Cowan (dir.), *Actes du huitième congrès des Algonquinistes*, Ottawa, Carleton University, p. 90-100.
- VINCENT, S., 1977b. « L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre 1976 », *Possibles* 1, 3-4pp. 13-32.
- VINCENT, S., 1978. *Récits de la terre montagnaise*, Ottawa : Manuscrit déposé au ministère des Affaires culturelles du Québec.
- VINCENT, S., 1982. « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger? », *Cahiers de Clio*, 70, pp. 5-26.
- VINCENT, S., 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, Vol.15 no., pp.125-143.

VINCENT, S., 2002. « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire : l'exemple innu ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32 (2) : 99-106.

VINCENT, S. et P. BACON (ed.), 1979. *Atanutshe Nimushum: Récits racontés et recueillis par les Montagnais de Natashquan*, Conseil Attikamek-Montagnais.

VIVEIROS de CASTRO, E., 1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.4 No.3.

WATTEZ, P., 2014. « Les actualités de la tente tremblante chez les Eeyous : transformations, continuités socioculturelles et enjeux anthropologiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, 44 (2-3), 153-161

Annexes

Annexe I : Le Crapaud

(J.Picard dans Landriault 1974: 16-18)

Watshi est marié et vit avec sa femme.

Un matin, Watshi part et traverse la rivière. Il voit une jeune fille très belle mais a peur d'aller la rejoindre. Elle lui demande ou il va et lui dit de venir à elle. Watshi y va. Elle lui dit qu'elle serait très contente de le garder, qu'elle le gâterait beaucoup et serait toujours avec lui. Watshi répond qu'il ne peut parce qu'il a une femme et qu'elle s'en apercevrait. Watshi la garde à condition qu'elle se cache.

Watshi chasse. Le conteur pense qu'il tue 2 martres. La jeune fille les déshabille immédiatement dans le bois. Elle dit qu'elle arrangera ses fourrures, les videra et arrangera tout.

La jeune fille ramène Watshi et ses martres près de chez lui. Elle lui dit qu'ils se verront le soir même.

Watshi la voit dans sa valise (ou sa boîte). Il voit quelque chose qui bouge et sait que c'est elle. Il sort dehors et cache sa valise. Il interdit à sa femme d'y toucher car il y a à l'intérieur quelque chose à laquelle il tient beaucoup.

Au matin, Watshi part et revoit la jeune fille à l'endroit où il l'a déjà vue. Elle lui demande si sa femme est au courant. Watshi répond par la négative. Ils sont d'accord pour partir ensemble. C'est l'hiver. Elle trouve les raquettes de Watshi très laides et lui offre de lui en tisser. Ils vont à la chasse ensemble et arrivent à la maison de la jeune fille. Elle lui montre le chemin par où elle est venue. Watshi la laisse et rentre chez lui.

Sa femme se demande ce qu'il y a dans la valise. Elle y fouille et trouve un crapaud. Elle le frappe plusieurs fois sur la neige. Elle est très peinée.

La jeune fille se plaint que la femme lui a fait très mal, qu'elle l'a piétinée. Elle interroge Watshi.

Le crapaud amène Watshi avec elle.

Sa femme lui demande où il prend toutes ses belles choses. Watshi répond que des amis les lui ont données. Watshi part avec sa femme mais elle le perd après une semaine. Elle le fait rechercher par un voisin. Les hommes voient que Watshi a plume une perdrix mais qu'il est parti.

Watshi revient, après 10 ans, auprès de sa femme. Il lui avoue être content de la revoir et avoir eu beaucoup de mal à s'échapper de la très belle chose qu'elle avait trouvée dans sa valise. Il se repent et promet de ne plus recommencer et de prier s'il voit un prêtre.

(le conteur explique que ces choses arrivaient avant qu'il y ait des prêtres)

Quatre jours après son retour, Watshi revoit le crapaud et le renvoie mais le crapaud l'avertit qu'alorsil mourra ce à quoi Watshi réplique que ça lui est égal. Watshi rentre chez lui et dit à sa femme qu'il va mourir. Sa femme lui dit qu'elle lui donnera une chaine qu'il portera au cou et qu'ainsi il ne mourra pas.

(le conteur explique qu'autrefois les femmes portaient une croix en argent autour du cou)

Watshi repart et sa femme ne le revoit plus.

Annexe II : The man who married a caribou

(Unkeo dans Leacock et Rothschild 1994: 165-167)

Once an Indian named Ka'uitetihu'makwi, a very good hunter, had a dream after hunting. he told his father, "I dreamed last night that a woman caribou wanted me as a husband." His father said, "You will have good luck in hunting tomorrow."

In the morning Ka'uitetihu'makwi went hunting and from a mountain top soon saw a great number of caribou. The deer were out on the ice of a lake. Two caribou, a large one and a small one, came up to the mountain and the man went to meet them. They were both women deer. The man had a bow and arrow and started to shoot them but the large doe called to him and said, "Don't do that! I want you to live with me." The man refused but the doe insisted. He finally said, "No, I am hungry." Then the large doe said, "My father, NI' tan, the big chief of the deer, told me to get you." But the man said, "I cannot go with you, when I am thirsty there will be no water and I can't eat moss." The doe, however, said that would be all right, the caribou would take care of him and be like a tent for him. The man said, "No, I can't, for if some one comes you will run away and leave me." "No," answered the doe, "I want you very bad, if you do not listen to me you will die!"

The man was afraid, so he said, "Yes, I will come." He took off all his clothes and, leaving his arrows, took his bow. The smaller doe ran away over the ice, zigzagging (*wawa'tckapa'tau*) for gladness.

When they saw this, the chief caribou said, "Good, my daughter has got a man." The doe came down with the man and when one of the chief caribou saw him he defecated with fright. But the other chief caribou was not frightened and told his companion not to be afraid. One chief caribou gave the man pounded bones and water to drink, the other gave him fat meat from his (the chief caribou's) intestines and breast.

The man's father was sad because he had lost his son. Some men found the tracks of the lost one. The father told the young men about his son's dream and told them to drive the caribou so they might leave the man. Then the young men went to the mountain and saw all the caribou. One man said, "We will kill them all, then we will find the lost one." They drove the caribou but Ka'urtetihii'makwi also ran with them as though he were asleep. The people only killed a few of the caribou. That night they went back to the camp and told the father that his son was lost for he went along with the caribou.

The father began to cry. Then the chief caribou told the young doe, Me'nkueti'hus, to go to the old man's tent and listen. She came back and said he was only pretending to cry. So the chief caribou killed some fat deer for the old man. The second night Me'nkueti'hus went to listen and came back saying the old man was almost good now. The chief caribou said, "Give the old man some more food." The third night Me'nkueti'hus came back and said the old man was good now. Then all the caribou went away and the young man went with them.

In the spring, the doe had a child by the man. She was always eating moss and the baby was crying. She said it ate too much and she was very cross. So she went away and left the man and the baby. The chief caribou asked his daughter where the man and the baby were and she said she had left them. He asked her what the matter was. The doe said, "He told me I ate too much

moss and did not listen to the baby crying." The caribou chief told her to go back to his grandchild (no' cum) who was crying and would die. So she went back.

The caribou wanted a canoe. The man had an old canoe. The chief caribou fixed it in his tent. Then the man wanted a bow and arrow but he had no iron (niciak). The chief had iron in his bag (ma'skwi'wit) and gave it to the man. So the man went to the mountain top to hunt caribou. The chief deer said, "I like my son-in-law (nahats)! I am going down and let him shoot me." So he came through the woods toward his son-in-law and the man shot him through the skin (espokin), which was over him.

The chief caribou dropped the skin with meat in it. When the man arrived he said he had killed a caribou. The chief caribou was already there and went after the meat.

The man wanted to make a deer spear (cima'gin) but he had no iron. So the chief caribou gave him some and the man made a spear. Then he went across from a long point in a lake and waited. The chief caribou said, "I like my son-in-law! I am going down and let him spear me." He went down and swam across the lake like a caribou and the man stabbed him. The skin and meat he left in the water and went back to the house before the man got there. Soon, his son-in-law returned, saying, "Father-in-law, I have killed a deer."

The old caribou chief said, "It will soon be good football (su'katwa'nanu) weather." When October (wicago) came he took a football from his bag. There were many stags fighting for the does. The man did not fight. He stayed in the house with the caribou woman. He saw his father-in-law through the door and noticed that he was very poor and had no fat. So he told his wife to tell her father, the chief caribou, not to let the stags play more football as they were too thin. The caribou woman told him to eat the stag's noses-to "eat plenty" (*cu'ga mi'tsu*).

The chief caribou went to see the wolf (me'hikun) to get food. The wolf chased and killed him with many other caribou, put them in a big hole, the chief caribou on the bottom. Then the chief caribou said, "wisukituhai' (stink)," and the wolf thought the caribou must be bad. He tasted them, but they were not good and he stopped. The old chief then said to him, "Urinate (cici) on my foot and on my tail, eat part of my mouth." (Old time caribou had small mouths and tired quickly.) He did so. Then the wolf told the chief caribou to go away. The latter returned to his son-in-law who was very cross. "I can kill that wolf," he said. In the morning the man went out and heard the wolf howling. He called, "Oh wolf! I, two legs (ya'nicakwatr'hu), hear you." Then he put on a big spruce bough hat (matstu'kwanu), which he had made. It came down below his neck. When the wolf saw it he was frightened and wanted to run away. The man wanted to see the wolf first and when the latter came up he looked and the hat almost fell off. To frighten him the wolf told the man his head would fall off if he ran. But when the wolf ran at him the man shot him with an arrow. He cut off the wolf's tail. Then he told his wife he would fix his father-in-law. I-le took the tail and put part of it around the chief caribou's face to make whiskers, and part of it along his throat as a fringe. The chief caribou said, "My son-in-law makes me glad, fixing me like that."

Annexe III : The Indian and his beaver wife

(Turner 2001 [1894]: 339-340)

One day an Indian was hunting along the bank of a stream and in the distance saw a beaver's house. In a moment he perceived a beaver swimming toward him. He drew up and was on the point of shooting it when the animal exclaimed, "Do not shoot, I have something to say to you." The Indian inquired, "What is it you have to say!" The beaver asked him, "Would you have me for a wife?" The Indian replied, "I can not live in the water with you." The beaver answered, "You will not know you are living in the water, if you will follow me." The Indian further remarked that he could not live on willows and other woods like a beaver. The beaver assured him that when eating them he would not think them to be willows. She added, "I have a nice bouse to live in." The man replied, "My brother will be looking for me if I come in and he will not know where I am. The beaver directed the man to take off his clothing and leave them on the bank and to follow her. The Indian did as he was instructed. As he was wading through the water he did not feel the water touching him; so the y presently began to swim and soon reached the home of the beaver. The beaver told him as she pointed ahead, "There is my home, and you will find it as good and comfortable as your own tent. " They both entered and she soon set before him some food which he did not recognize as willow bark. After they had slept two nights his brother became alarmed and went to search for him, and soon found his track. In following it up his brother came to where he had left his clothing on the bank of the stream.

The brother was distressed at finding such things, so went sorrowfully back to the tent thinking that his brother had been drowned, and so told the other Indians when he arrived. With a heavy heart he went to bed and in the morning he awakened and told his wife that he had dreamed his brother was living with a beaver. He told his wife to make some new clothing for the lost brother as he would go and seek the haunts of the beavers to discover his brother. The man occupied himself in making a pair of snowshoes, while the wife prepared the clothing. The next day she had the clothing done and he directed her to make them into a small bundle as he would start on the search early the next morning. Other young men desired to accompany him on the search, but were advised to remain at home as their presence would prevent him from reaching the beaver's retreat. Early in the morning he started off, taking the clothes and snowshoes with him. After some time he found the place where the beaver had her house and in which he suspected his brother to be living. He went to work to make a dam across the stream so as to decrease the depth of water around the beaver's bouse. The wife had borne two children to the husband by this time, and when the father had seen the water going from their house he told the children: "Your uncle is coming and he is certain to kill you." The water had soon gone down sufficiently to enable the man to cross the stream to where the house was situated.

On arriving there he began pounding at the mud walls. The father told the children to go out or else the house would fall on them. The man outside quickly killed the two young ones. The wife knew she would soon be killed also, and after they had heard the deathblows given to their children she said to her husband, "If you are sorry that I am killed and ever want to see me again, keep the right hand and arm of my body; take off the skin and keep it about you." In a few minutes the brother had begun again to tear out the sides of the lodge. The husband told her to go out, and that his love for her would make him keep her right hand. She then went out and was quickly killed with a stick. When this was done and the husband had heard it all he was very sorry for his wife. Again the man began to destroy the rest of the house and soon had a large hole in the wall of one

side. The husband then said to him, "What are you doing! You are making me very cold." The brother replied, "I have brought some warm clothing for you and you will not feel cold." "Throw them in," said the husband, "for I am freezing." He put on the clothes, and while he was doing it the brother noticed the hairs which had grown on the other's back, but said nothing about it. The husband then sat in his house until the other was near freezing to death. The brother then said to him, "Come with me; you can not stay here." The husband demanded, as a condition of returning, that the brother should never say anything to him to make him angry if he went back. The brother promised him not to do so. They then started to return, the brother taking the bodies of the children and mother on his back, the husband walking ahead. They soon arrived at the home of their people. The brother threw down the beavers and directed his wife to skin them. The husband of the beaver asked for the right hand and arm of the beaver who had been his wife. It was given to him. He got one of the other women to skin it, and told her to dry the skin and return it to him. Three nights after their return to their people a great many beavers were killed and a large kettle full of flesh was boiled for food. The people pressed the runaway brother to eat of the flesh of the beavers. He informed them that if it was the flesh of a female beaver he would not eat it. They told him that the flesh of the male beavers was all finished long ago. They forced him to eat a large piece of meat, and when he had swallowed it they gave him more of it. The second piece was no sooner down his throat than a large river gushed from his side. The Indian jumped into the river, while the rest ran away in terror and, as these latter looked down the river, they saw the man swimming by the side of his wife who had been a beaver.

Annexe IV : The Eagle

(J.Rich dans Desbarat 1969 : 25-28)

The Indian went hunting, came home, went to sleep and had a dream.

He dreamed about an eagle.

The eagle was hunting. When he looked down on the ice below him, he saw something that looked like caribou. They were really rocks on a little island but the eagle thought they were caribou as he went down to kill them.

When he hit the rocks, the eagle broke all his claws. Then the Indian dreamed that the eagle was starving. He dreamed that the eagle landed by the door of his tent and that he went out and talked to the eagle.

When he woke up, his dream came true. He went out of his tent and saw an eagle with broken claws. The eagle said "I am very hungry. I clawed the rocks on the island that looked like a herd of caribou and I broke my claws, every one of them.

The Indian said, "Come here, so I can see."

So the eagle put his two feet through the tent door, "Now, grandfather, I shall fix your claws," said the Indian.

He took up his knife and sharpened the eagle's claws. He made them sharp, sharp. Then he tested them.

He took a dry, hard caribou skin and threw it up in the sky. The eagle caught the skin and put his claws right through it. Then the Indian threw a second skin and the eagle caught it.

"Okay, they are good now," said the eagle. "That is the way they were before. Now," said the eagle, "I will hunt for you."

The eagle flew away and came back with ten caribou. Then he flew away again and came back with twenty.

"Now you have something to eat," said the eagle, "and now, my grandson, I must tell you something. Your grandmother eagle is very wicked. She does not eat caribou like I do. She eats people. When you walk at night, you must be very careful because your grandmother hunts at night. Don't walk across the lake at night. But if you have to, put small trees along your path."

"Yes," said the Indian and the eagle flew away.

The Indian travelled around with his wife. He found signs of beaver in one place and he told his wife to go ahead until she found a good place to put up the tent.

"I will look for the beavers," he said as his wife went on her way.

In the evening, the Indian followed his wife's tracks until they came to a big lake. He saw the tracks leading across the ice and he thought, "What am I going to do? I wonder if my grandmother eagle is watching me?"

But he forced himself to go across. He cut small trees and as he went on his way, he stuck the trees in his path. But he did not have enough trees to go across.

Suddenly the grandmother eagle grabbed him. But he did not let go his spear.

When he was being carried by the eagle, he could see his people's campfires far below. So he began to sing, "I am flying with the eagle and I can see your campfires."

The people heard him singing and they said, "He must be the one who has a grandfather eagle."

They flew all night and the man was very cold up in the sky. He said, "My grandmother, put your feathers over me." The eagle did and the man was warm.

When it was daytime they reached the place where the nest was. There was a mountain that looked like a sharp knife, very long and very sharp. The rock was covered with blood where the eagle usually killed people. Near the bloody rock was the eagle's nest.

The grandmother eagle tried to bump the man against the sharp mountain. But when she tried, the man took his spear and stuck it into the eagle's ass. So she flew up. Then the eagle turned around again to bump the man but he did the same thing and she flew up. She could not kill him so she flew to the nest.

When they reached the nest, the Indian saw his grandfather eagle. "See what happened," said the eagle. "I told you that your grandmother hunts in the night."

There were young eagles in the nest who tried to kill the Indian but his grandfather eagle protected him.

The Indian wanted to escape so he said to his grandfather, "Can I make a new nest for you?"

"Yes," said the eagle, and the Indian began. He used to dry moss and dry branches. He made a great big one.

"Okay, grandfather, I have finished your new nest," he said.

When the eagles saw it, they said, "It is very nice." They all moved over to the new nest.

The Indian thought to himself, "I will have to kill my grandmother. But if I do, my grandfather will get mad at me and kill me. I will have to try to kill them all."

When the eagles were asleep, the man put fire all around the nest. The eagles woke up and tried to fly but their wings were burned. The man burned them to death and killed them all.

Then he wondered how he was going to get down the mountain.

He took his grandfather's skeleton and packed it inside with soft moss. He pushed it to the edge of the cliff. Then he got inside, strapped it around so he wouldn't fall out and rocked it over the edge of the cliff.

After a while, suddenly, he stopped and he- could see the trees. The skeleton did not move again so he went out. He knew he was on earth again.

Then he went to see his sister and told her about the misfortune with his grandmother eagle. He asked her if they had heard him singing when the eagle lifted him and she said that they had heard him.

He said, "The eagles never even gave me some tea to drink, or some coffee."

His sister asked him why they didn't want to give him something to drink.

He answered that maybe he was shy.

His sister told him that he didn't have to be shy.

That's the end of the story. I don't know if it's true or not. We call the eagle Mitshue.

Annexe V : Celui qui a demeuré avec un ours

(P. Courtois dans Lapointe 2014)

« Il a beaucoup de succès quand il chasse l'ours. Il ne chasse que cet animal. Il tue toujours des ours. Alors, il se met à rêver à lui. Il ne voit que lui en rêve.

Il dit un jour à ceux qui campaient avec lui : « Ne me recherchez pas si je ne reviens pas! Pensez plutôt que je vis avec un ours. » Il part alors pour la chasse. Il fait la chasse à l'ours à l'automne. Il ne ratait jamais sa cible. Puis, tout à coup, un ours s'approcha de lui, en descendant d'une colline. Il portait ses bagages sur son dos. Comme il s'apprêtait à lui tirer une flèche, l'ours lui dit : « Arrête, mon petit-fils, arrête! Pourquoi veux-tu me manger? Tu as presque frappé ton grand-père! »

L'ours détela ses bagages, et fit cuire de la nourriture pour son petit-fils. Son seau était petit. Il déchire la queue du castor pour en retirer la graisse, puis y ajoute des baies. Après avoir mélangé la graisse avec les fruits sauvages, il accroche son seau au-dessus du feu. Dès qu'il eut fini de l'accrocher à une perche, le tout se met à bouillir. Il en arrête immédiatement la cuisson, et dit à son petit-fils : « Mange ! » Puis, à son petit-fils qui trouvait le seau bien petit, il ajoute : « Tu ne pourras pas tout manger, si petit que soit mon seau! » Le petit-fils se met donc à manger. Une cuillerée lui suffit. Il dit à son grand-père : « Ça suffit ! » Il lui répond : « Tu en as assez? » Il lui dit : « Oui, j'en ai assez ! » L'ours ajoute : « Ne t'avais-je pas dit que tu ne pourrais pas vider ton assiette? » L'ours saisit le seau avec ses deux pattes et boit la graisse d'un trait.

Puis il dit à son petit-fils : « Je ne pourrai pas vivre avec toi, maintenant. Je n'ai pas assez de nourriture. L'automne prochain, ce sera le bon moment. Je dois d'abord cueillir des baies. Je n'ai pas pu encore en ramasser. Je n'ai vraiment pas assez de nourriture. Il nous en manquerait ! » L'ours mit de nouveau ses bagages sur son dos. Il lui explique où il ira. Puis il part en disant : « L'automne prochain je serai ton compagnon ! »

Pendant l'hiver, il suit les traces des ours. Il vit un jour une mère ours avec son ourson. Il continue encore à les suivre à la trace. Quand on chassait l'ours dans son gîte, il le trouvait toujours. Très souvent, il rencontra un ours isolé.

A l'automne, il dit de nouveau à ses parents : « Ne me recherchez pas si je ne reviens pas! Il ne peut rien m'arriver! Vous n'aurez qu'à penser que je vis avec mon grand-père. Ne partez donc pas à ma recherche si je ne reviens pas! » Il tuait encore des ours. Or, il advint qu'à l'automne, pendant qu'il marchait ici et là, il rencontra son grand-père. Il dit : « Ah! Mais c'est mon grand-père qui s'approche! Il est lourdement chargé! Il porte sur son dos de gros bagages! » Il eut l'envie de le manger, et il saisit son arc. Son grand-père lui dit alors : « Eh quoi, mon petit-fils, tu veux me manger? Il faut donc que je sois ton compagnon de vie! » « Oui », répondit l'Indien.

L'ours prit alors l'indien pour compagnon. Il lui fit d'abord cuire quelque chose. Quand le repas fut prêt, on mangea. L'ours lui dit : « Tu ne pourras pas tout manger ! » Après qu'on eut bien mangé, l'ours lui dit : « Voici le temps de partir. Laisse ici ton arc et tes flèches. Laisse tout ce qui

t'appartient. Nous n'aurons plus à lancer de flèche sur rien! Nous allons ramasser des baies! » « Oui », dit-il. Il abandonna alors son arc et ses flèches, puis il partit. Il accompagne son grand-père. Puis, il aperçoit le territoire de son grand-père. Il lui prépara alors un gîte. Il vit ensuite un panache de caribou mâle, qui sert comme de semence à d'autres caribous. Son grand-père courait parfois après des femelles, et, à d'autres moments, il projetait l'eau dans les airs, à la recherche de poissons. Quand il en avait assez, il mettait fin à la pêche. Puis il courait après les femelles.

Quand il arrive au flanc d'une colline, il dépose ses bagages. Il strie l'arbre avec ses griffes. Il ne reste plus que ses bagages au pied de l'arbre. Puis, il les fait rouler en bas de la colline. Le petit-fils observe le tout et dit : « Mon grand-père, quelqu'un qui passe par là va l'apercevoir ! » Il lui répond : « Comment pourrait-il le voir? Dis-moi, toutes les fois que tu as croisé mon gîte d'hiver, as-tu jamais vu mes bagages? » Il répond : « Non. J'ai seulement vu des stries sur l'arbre. » « Eh bien! dit-il, ce sont mes bagages! »

Ils partent de nouveau. Quand les baies sont mûres, il en ramasse. Puis il dit à son petit-fils : « Cela devrait suffire! Là où nous devrions aller j'ai dû me cacher d'un sorcier (mantui), en faisant pas mal de chemin. Nous n'y irons pas ! » Ils se remettent en route. Puis, dans un endroit vallonné, il demande : « Quelqu'un circule-t-il par ici? » Le petit-fils lui répond : « Non ». L'ours fait alors son gîte. Il dit à son petit-fils : « Va couper des branches de sapin, mon petit-fils! Tu les prendras au pied de l'arbre. Prends-en une seule à chaque arbre. Autrement, on le remarquerait! » Il apporte donc des branches d'arbre. Mais l'ours n'aime pas la façon dont son petit-fils a coupé les branches : « Allons-nous-en! Un chasseur sera capable de le voir de loin en marchant! »

Ils repartent. Il lui explique de nouveau : « Fais bien attention! Tu ne couperas qu'une seule branche par arbre, et cela, au pied de l'arbre, en bas, le plus bas que tu pourras. » Puis, il entre dans son gîte. Il ne voit rien. Puis, il dit à son petit-fils : « Tu en ôteras ailleurs! » Quand le gîte fut terminé, il lui dit : « Entre les bagages! » A l'entrée du gîte, il y a deux épinettes. L'ours grimpa alors dans un arbre, et le marqua de ses griffes. Puis, il y accrocha ses bagages en disant: « Comment pourrait-on les voir? Tu as très bien façonné le gîte. On ne pourra pas l'apercevoir, ni lui ni mes bagages! »

Il lui dit alors : « Nous allons nous engouffrer à l'intérieur. Je ne te ferai pas languir, mon fils. Seulement six nuits! Au terme des six nuits, nous sortirons! » L'ours se coucha. Le petit-fils en entrant avait apporté avec lui du castor et du caribou d'été. C'est ce qu'il mangeait. Son grand-père ne pouvait pas lui donner de la viande à manger, puisqu'il n'avait rien. Après un certain temps, son grand-père lui dit : « Je vais aller voir combien il reste encore de nuits! » Il sort la tête du gîte, et dit : « Nous allons sortir bientôt. Il ne nous reste que peu de temps à demeurer ici! Une nuit! »

Puis, il enleva les branches qui bouchaient l'entrée. Après qu'il eut enlevé la porte, le voici avec des souliers neufs. Ils demeurèrent ainsi un peu de temps, ensuite de quoi l'ours lui dit : « Sortons! » Ils sortirent tous les deux. Puis, ce fut la fonte des neiges. Ils vont ensuite chercher des graines rouges qui se trouvent en haut de la colline. Puis le grand-père fait son nid. C'est là qu'on se retire pendant les grandes chaleurs. Quand une mouche volait, il l'attrapait au vol. Ils sortirent puis revinrent bientôt pour nettoyer leur demeure. Il dit à son petit-fils : « Nous pourrions nous en

souvenir, si nous n'avions pas habité si loin à l'automne! » Ils nettoient de nouveau leur gîte. Après avoir tout parfaitement nettoyé, ils partent.

L'ours mord de nouveau un arbre avec ses dents. Puis, il ne fait que le lacérer avec ses griffes. Il ramasse de nouveau sa nourriture. Puis, il court après les femelles. Quand il voit son poisson préféré, il l'attrape. Quand il voit un panache de caribou mâle, ils ont des caribous d'été. Il a un porc-épic, quand il en voit la carcasse. Il conserve tout ce qu'il voit. Ils demeurent là jusqu'à l'automne. Il cueille des fruits sauvages. Il place au sommet d'une colline les panaches. « Nous en aurons assez », dit l'ours.

Il y a déjà quelqu'un qui rêve qu'il va le trouver. Mais l'ours ne le dit pas à son petit-fils. « Retournons » lui dit-il. Ils s'en retournent alors. L'ours dit : « Comment pourrions-nous rejoindre le gîte ? Comment pourrions-nous nous y rendre ? » Mais ils finissent par rejoindre leur gîte. On accroche les bagages aux branches d'arbre. Le petit-fils dit : « Ils ne pourront pas passer inaperçus. » L'ours lui répond : « Comment pourrait-on les voir ? » Après être arrivés à leur demeure, ils vont casser des branches de sapin. C'est à ce moment que l'ours lui dit la vérité : « Mon petit-fils, on va nous trouver cet hiver! Celui qui va nous trouver devra d'abord nous voir en rêve. » L'Indien lui dit : « Quand nous trouveront-ils ? »

Ils s'enfoncent de nouveau dans leur gîte. Il grimpe auparavant dans un arbre, et le laboure de ses griffes, tout en y suspendant ses bagages. Puis, il entre pour de bon. Alors, l'hiver arrive. Il dit à son petit-fils : « Tu le verras. Il va camper trois fois. Tu vas le voir celui qui nous trouvera. » Il l'a vu quand il logeait en face. Il l'a regardé de nouveau quand il est parti en raquettes en tirant son traîneau. Il loge de nouveau en face de lui, et le voit partir avec son traîneau. Il repart une autre fois. Il tente en face d'un cours d'eau glacé. L'ours lui dit : « C'est ce que je t'avais dit. C'est bien celui qui va nous trouver ! » Le soir, au milieu de la nuit, le grand-père retourne. Et puis il chante : « Mon petit-fils, il me donne un arc en cadeau! » Puis, il arrêta. Quand il eut cessé de chanter, le chasseur entonne sa chanson. Le chasseur chante exactement comme avait chanté l'ours. Il dit alors : « Mon petit-fils, il m'entend. Il me donne un arc en cadeau! » Puis, il chanta encore. Le chanteur chanta la même chanson. Il répétait mot à mot les paroles de l'ours.

A l'aube, le lendemain, le chasseur sort la tête de sa tente. Il fait deux flèches. Après avoir terminé ses deux flèches, il sort. Il sort ses flèches et les plante dans la neige. Il dit : « Voilà les flèches que tu avais demandées! » L'ours dit alors à son petit-fils : « C'est bien comme je t'ai dit. Il nous a trouvés! » Le chasseur s'en vient après s'être habillé. Il monte une colline. Comme il arrivait au but, il laissa tomber son sac de porc-épic. Un porc-épic apparut alors. Il va le chercher et l'emporte en route. Il repart ensuite, puis un autre porc-épic apparaît après qu'il eut laissé tomber son sac de porc-épic. Il l'accroche en chemin sur une branche d'arbre. Il voit des perdrix, mais ne s'en occupe pas. Même quand elles sont très proches de lui, il ne les regardait pas. Puis il rafistola son filet de pêche, et le tendit dans un ruisseau. Il va ensuite le voir, et le retire de l'eau, en le secouant. C'est tout ce qu'il put voir de poisson après avoir longtemps pêché. Puis, il sort du bois. L'ours dit : « Il est sorti du bois, hier. C'est comme je t'avais dit. » L'ours fait de nouveau des marques profondes dans un arbre avec ses griffes. Il se met ensuite à trembler de sous ses membres. Puis il commence à sortir de son gîte, en disant : « Mon petit-fils, je vais aller voir ce qu'il a l'intention de faire. » Il surgit alors hors de son trou. Il dit : « Au moins, il ne se fait pas attendre celui qui nous a trouvés. » Le chasseur lui dit : « Voici l'arc que tu avais demandé! » Il

ajoute ensuite : « Demain, on ira te chercher. Demain matin. » Puis, il s'éloigne. L'ours prend son arc, et se met à tirer des flèches. Quand il en eut assez, il dit à son petit-fils : « C'est comme je t'avais dit. Il m'a fait un cadeau! » Il fiche son arc dans le sol, quand il eut fini de tirer des flèches.

Le soir, il s'étend pour dormir. « Mon petit-fils, il ne nous maltraitera pas ! » Il retourna se blottir dans son gîte le soir. Puis il chanta. Alors, le chasseur répéta ce que le grand-père avait chanté. L'ours dit à son petit-fils : « Il ne nous veut rien de mal ! » Or, le matin, le chasseur était rendu à son gîte. L'ours lui donna ses instructions : « Tu scieras mon épaule, et tu conserveras mon bras. Veille à ce que les filles ne te voient pas. S'il n'y a que les femmes qui te voient, je vivrai avec toi toujours! Ne chasse plus jamais! Demeure où tu le voudras. Tu ne chasseras que quand il y aura de la famine. Tu monteras sur la colline, ici, tout près. Tu ne chasseras pas l'ours qui grelotte. Celui qui grelotte, c'est moi. Celui qui a peine à respirer, ne le chasse pas lui non plus, il a faim. Celui qui fait beaucoup de vapeur, tu iras le chasser celui-là. Pas deux, un seulement. Tu agiras toujours ainsi quand on aura très faim. » « Oui », dit-il. Il dit encore : « Tu vas penser que je suis tué. Non, on ne me tuera pas vraiment! »

Après qu'il eut ainsi parlé, on lui pelleta le chemin qu'il devait employer en sortant. Après quoi le chasseur lui cria : « Sors, mon grand-père! » L'ours attache solidement sur son dos ses bagages avant de sortir de son gîte. Puis il sort. Le chasseur lui lance une flèche. Il le transperce d'une flèche, mais ce ne sont que ses bagages qui tombent. Les chasseurs le voient tomber sur le côté. Ils disent : « C'est un ours mâle! Et comme il est gras! » Ils sont très contents. Mais le petit-fils, lui, dit : « Mon grand-père s'est éloigné. Il s'est enfoncé dans la forêt. Il n'y a que ses bagages à être tombés! » Et les autres répètent en chœur : « C'est un ours mâle! »

Ils se disent ensuite : « Un autre ours pourrait avoir besoin de son gîte. Vous pourriez revenir ici pour trouver de la nourriture. Nettoyez-le! » Quelqu'un était assis dans le trou. Ils dirent : « Ce doit être celui qui demeure avec un ours, dont nous avons tué le grand-père. Donnez-lui de vos bas et de vos gilets. Vous pouvez en donner un. Vous en avez un de rechange! » On lui donne des vêtements. C'est alors qu'il s'habille. On le ramène ensuite en traîneau. On lui demande : « Qu'est-ce que t'a dit ton grand-père ? » Il leur répond : « Voici ce qu'il m'a dit : Veille à ne pas être vu par les filles ! Il importe peu que les femmes mariées te voient. Mais les filles non mariées, veille à ce qu'elles ne te voient pas ! »

Il retourne donc parmi les siens. On l'envoie là où il y a des jeunes filles. On l'amène là en traîneau, et il entre. On lui donne son épaule d'ours. « Tu la scieras, et tu la conserveras, m'a-t-il dit. » On lui scie alors l'épaule. Il la garde précieusement partout où il va. On va le voir et on recherche sa compagnie quand on n'a rien à manger. Il sort alors et va à la chasse avec eux. Il monte la colline. Les ours émettent tous de la vapeur. Il n'y en a qu'un qui grelotte. C'est son grand-père. Il va le voir. Or, celui qui a de la peine à souffler, il ne va pas le voir. Quand il en a trouvé un, on vient le chercher en traîneau. C'est ce qu'il fait quand on n'a rien à manger.

Puis il arriva que les filles voulurent le voir. On dit : « Comment pourrait-il être vu? Elles marchent loin d'ici. Elles le voient de loin, mais elles ne peuvent pas le voir de près. » Mais elles finirent par faire un trou dans la maison. Elles épient par ce trou. Elles le voient à travers le trou. Il est assis près du feu. Une des filles dit : « Il est assis. Tu vas le voir, toi aussi! » Elle le regarde en

disant : « C'est vraiment celui qui a vécu avec un ours. Oui, elle a raison! » Il fit reculer les filles en saisissant le bras de son ours, et en le brandissant devant leurs yeux.

Pendant qu'il tenait ainsi le bras de son ours, il s'enfonça dans le sol. C'est alors qu'il l'eut pour compagnon pour vrai. »

Annexe VI : Le petit enfant (mythe A)

(P. Peter dans Savard 1979 : 44-48)

[Partie I]

[I l'enfant a des poux et est abandonné]

Une femme avait trois enfants, dont deux n'avaient pas de poux. Le troisième en était couvert. C'est pourquoi elle ne l'aimait pas. C'était un jeune garçon. Elle lui dit qu'elle l'abandonnerait parce qu'il avait trop de poux.

Le lendemain le mari partit en laissant à son épouse le soin de démonter la tente et de tout emporter. L'homme était parti sans bagage. Aussi la femme commença-t-elle à charger son traîneau. Elle plia la tente et ramassa ses effets. Un des enfants pouvait marcher. Elle mit l'autre sur le traîneau. Quant au troisième elle ne l'avait pas encore habillé. Il se tenait près du feu et disait: "Maman, habille-moi!" "Un instant, lui répondit-elle, je vais terminer le chargement du traîneau." Encore une fois l'enfant implora sa mère en disant: "Maman, habille-moi!" "Attends, lui dit-elle, que j'aie fini de charger mon traîneau!" L'enfant revint à la charge: "Maman, habille-moi!" "Attends, je t'habillerai après avoir ramassé tous les chaudrons qui traînent ici et là!" L'enfant était encore nu-pieds. C'était un assez jeune enfant. Il demanda encore à sa mère de l'aider. "Attends, lui répondit-elle, il faut que j'aille chercher la pelle à neige". Quand on déménageait on laissait toujours brûler un feu à l'emplacement de la tente, pour pouvoir s'y réchauffer durant la préparation des bagages et leur changement sur le traîneau. On fait encore de même aujourd'hui. C'est auprès de ce feu que l'enfant tentait de réchauffer ses pieds nus. Il dit encore: "Maman, viens m'habiller!" "Attends un peu, lui répondit-elle, je vais d'abord chausser mes raquettes à neige". -"Maman, viens donc me chausser!" - "Attends un peu, je vais faire un petit bout de chemin en tirant non traîneau pour m'assurer que la charge est bien équilibrée ". Elle partit alors et ne s'arrêta pas. L'enfant courut pieds nus derrière sa mère qui l'abandonnait. Mais il revint car il avait froid aux pieds. Il restait un peu de bois de chauffage que l'enfant mis dans le feu. Il réchauffa ainsi ses bas et ses mocassins avant de les enfiler. On était encore à l'aube.

[II Arrivée de Mistapeu et épouillage]

Quand le soleil fut au milieu de sa course son grand-père Mistapeo vint vers lui. C'était son grand-père. Il avait la taille d'un géant. Le voyant s'approcher de lui, l'enfant courut dans la direction prise plus tôt par sa mère en criant: "Maman, Atshen arrive!" Là-dessus Mistapeo lui dit: "Le vrai Atshen, c'est ta mère qui t'a abandonné. Reviens-donc !" L'enfant alla vers Mistapeo qui lui fit un bon feu. "Pourquoi t'ont-ils abandonné?", demanda-t-il. "Parce que j'avais des poux sur la tête." Mistapeo ramassa le vêtement de l'enfant et l'habilla. Ce vêtement était fait d'une peau de caribou entière, y compris la tête dont le crâne avait été enlevé. Ce vêtement tout d'une pièce lui tenait lieu à la fois de manteau et de chapeau. Ses parents lui avaient laissé ce vêtement. Mistapeo commença à épouiller son enfant. Il les avait presque tous fait disparaître lorsqu'il déclara: "Je vais laisser dans ta tête un pou mâle, une femelle et une lente afin que les humains de l'avenir puissent s'épouiller. Maintenant partons!" Mistapeo étant une sorte de géant, il déposa l'enfant dans sa poche. Il n'aurait pas froid ainsi.

[III chasse des castors et restrictions alimentaires]

Tout en marchant ils arrivèrent à un endroit où il y avait des castors. Mistapeo déposa l'enfant à terre et alla de l'autre côté de la cabane. "Quand tous les castors auront réintégré leur cabane, tu me le diras!", recommanda-t-il à l'enfant. Mistapeo alla marcher en vue de faire du bruit pour forcer les castors à revenir à leur cabane. Il piétina ainsi tout autour et les castors revinrent chez eux. Alors l'enfant cria : "Mon grand-père, ils sont tous dans leur cabane ". C'est ainsi qu'ils les tuèrent tous. Ils en mirent à cuire. "Que veux-tu manger?", demanda l'enfant. "Je ne veux que les poumons ! ", répondit Mistapeo. Il ne mangea pas de viande, seulement les poumons et le foie. Seul l'enfant mangea de la viande. Il resta longtemps ainsi avec son grand- père. Il grandit et devint un adulte.

[IV Retour au campement]

Un jour Mistapeo lui demanda s'il aimerait retourner voir sa mère. "Oui", répondit-il. Ainsi partirent- ils. Cette fois Mistapeo ne mit pas son petit-fils dans sa poche, car il était devenu trop grand. Il pouvait désormais marcher. Il avait vécu longtemps avec son grand-père. Le voyage fut long. Soudain le jeune homme aperçut des traces de traîneau. "Ce n'est pas par-là, lui dit Mistapeo. Ta mère est partie ailleurs. Je sais où". Mistapeo reconnut les traces laissées par la mère du jeune homme. Quand il retrouva sa mère, au printemps, ça faisait déjà un an qu'il était avec son grand-père. Il était devenu adulte. Mistapeo lui indiqua donc qu'elles étaient les traces de sa mère. Ils finirent par apercevoir la fumée de la tente. Son père n 'y était pas. Il n 'y avait que sa mère et les deux autres enfants. Le jeune homme entra subitement dans la tente. Sa mère le reconnut et lui demanda qui l'avait conduit à sa tente. "C'est mon grand-père qui m'a ramené", répondit-il. Apercevant Mistapeo, la femme déclara que c'était là Atshen. "C'est plutôt toi Atshen, toi qui as abandonné ton enfant!", rétorqua Mistapeo. La femme n 'ajouta plus un mot.

[V Mistapeu entre magiquement dans la tente]

Le jeune homme ordonna à sa mère d'agrandir la tente pour que son grand-père y entre. Mistapeo lui dit de n'en rien faire. "Mais comment t'y prendras- tu pour entrer dans une si petite tente, toi qui es si grand?" Mistapeo dit qu'il lui suffira de réduire sa taille. C'est ainsi que, grâce à sa magie, il prit la taille d 'un homme normal et entra dans la tente. La femme l'installa d'un côté avec son petit-fils, tandis qu'elle et ses deux autres enfants occupaient l 'autre côté de la tente. "Que vais- je lui donner à manger, lui qui ne prend aucune viande?", dit le jeune homme. La mère déclara qu'il n 'y avait ni poumon ni foi. Le jeune homme mangea de la viande.

[VI la chasse fructueuse]

Plus tard un homme du groupe tua un caribou. Quand il partit, Mistapeo pensa avec force que ce chasseur lui rapporterait le foie et les poumons. Son vœu se réalisa. Ce chasseur était le père du jeune homme. Ce dernier alla à la rencontre de son père et lui demanda s 'il avait rapporté le foie et les poumons. "Oui !", répondit le chasseur. C'est la pensée de Mistapeo qui avait forcé l'homme à agir ainsi. Ce n'était pas de lui-même qu'il avait fait cela.

Mistapeo les entendit appeler les outardes et demeura avec eux jusqu'à la fin du printemps. Depuis qu'il vivait parmi eux les gens faisaient toujours de bonnes chasses. Pourtant Mistapeo n'allait jamais lui-même chasser. Il ne sortait même jamais de la tente. C'était le père du jeune homme qui chassait.

Ce dernier accompagna un jour son père qui partit chasser. Avant de quitter la tente il demanda à son grand-père ce qu'il souhaitait qu'on lui rapporte. "Les poumons, le foie et les vertèbres", répondit Mistapeo. Et ce dernier attendit tout l'été le retour de son petit-fils. On chassait même l'été en raison de la présence de Mistapeo.

[VII Mistapeu est chassé]

Tandis que le père du jeune homme était à la chasse, sa femme se demandait pourquoi Mistapeo n'allait jamais chasser. Mistapeo devina les pensées de la femme. Il s'habilla et sortit de la tente. Avant de partir il dit à la femme de tout faire pour que son petit-fils ne le pleure pas. C'était l'été quand Mistapeo décida ainsi de s'en aller.

[VIII l'enfant tente de retrouver Mistapeu]

Lorsque le chasseur et son fils revinrent chez eux il faisait sombre. En arrivant le jeune homme déclara à plusieurs reprises qu'il avait rapporté ce que lui avait demandé son grand-père, mais ce dernier n'était plus là. "Où est mon grand-père?" - "Il est parti", répondit sa mère. Il demanda à celle-ci si le départ de Mistapeo avait été causé par des paroles outrageantes qu'elle aurait eues à son endroit. "Pas du tout!", répondit-elle. Il courut jusqu'à ce qu'il ait rejoint son grand-père. Mais celui-ci le souffla en direction de la tente de ses parents. Le jeune homme rejoignit à nouveau son grand-père en murant sur le sol. Mistapeo le renvoya une seconde fois chez lui en le soufflant. Le jeune homme revint cependant une troisième fois.

[IX Institution de la tente tremblante]

C'est alors que son grand-père lui dit: "Tu me verras encore!" Et Mistapeo de lui enseigner comment construire une tente tremblante (65) "C'est dans celle-ci que tu pourras me voir. Quand tu érigeras une tente tremblante je viendrai. Je n'y manquerai jamais. Chaque fois que tu construiras la tente tremblante je viendrai et te parlerai. Tu devras toujours construire une telle tente".

Le chasseur demanda à sa femme si le départ de Mistapeo pouvait être dû à des mauvaises paroles qu'elle aurait eues à son endroit. "Mais non, dit-elle, je ne lui ai rien dit. J'ai simplement pensé qu'il pourrait peut-être bouger un peu au lieu de rester toujours allongé". Mais Mistapeo avait deviné les pensées de cette femme. "Pourquoi avoir même seulement pensé ainsi? dit le chasseur. Tu n'aurais jamais dû". De fait, tant que le grand-père était demeuré avec eux, le chasseur n'avait jamais manqué de gibier. En toute saison il tuait du caribou, du castor, etc. Quand Mistapeo s'avisait qu'on devait tuer un ours on ne manquait jamais d'en tuer un. Et il ne mangeait que les poumons, le foie et la colonne vertébrale.

Le grand-père avait dit au jeune homme qu'il devait ériger la tente tremblante. "la nuit, si tu ne me vois pas, tu n'auras qu'à faire le tour de la tente", lui avait-il dit. Et il lui avait indiqué dans quel sens il devait contourner la tente (66) Quand il faisait cela le jeune homme entendait son grand-père qui chantait en venant vers la tente. Et quand il y entra, son grand-père s'y trouvait déjà. Mistapeo parlait alors au célébrant comme un Indien le fait avec un autre Indien.

Mais tout cela n'arrivait pas à consoler le jeune homme du départ de son grand-père. Son père et sa mère lui demandèrent alors ce qui pourrait bien lui faire oublier sa peine. "Je me consolerais si je pouvais tirer des flèches sur les oiseaux d'été".

[Partie II]

On partit donc à plusieurs pour aller chercher ces oiseaux. le huard fut invité à les accompagner, ainsi que le caribou et le pécan. 'Toutes les espèces animales prirent part à l'expédition. On se dirigea vers l'endroit où se trouvaient les oiseaux d'été. La loutre demanda: "Qui rencontrerons-nous d'abord sur notre route?" - "Ce sera d'abord le castor géant. Quand quelqu'un vient ainsi chez lui il lui offre toujours de la graisse à manger. Mais il faudra s'abstenir de rire quand il pétera. A chaque fois qu'il soulève sa graisse il ne peut s'empêcher de péter", répondit-on à la loutre. Craignant que celle-ci ne puisse refréner son rire, ils décidèrent de la chatouiller avant d'arriver chez le castor géant. La loutre riait de plus en plus. "Arrêtez ça, dit la loutre ricaneuse, je ris tant que j'en défèque". Ils lui recommandèrent alors de ne pas rire chez le castor. "Si on rit de lui ça le vexé et alors il refuse de donner la graisse à manger". Mais quand ils furent chez le castor géant et que celui-ci commença à péter en transportant sa graisse, la loutre ne put s'empêcher de rire. Le castor en fut vexé, aussi n'eurent-ils pas de graisse à manger. 'Tout ça à cause de la loutre.

Ils continuèrent leur voyage jusqu'à ce qu'ils aperçoivent un rat musqué qui nageait. On lui cria de venir au rivage, qu'un enfant se mourrait de chagrin. Le rat musqué se mit alors à parler. Il dit que les oiseaux d'été se trouvaient accrochés au centre et au-dessus d'un cercle de danse, que les gens dansaient ainsi dans la tente. On lui donna de la graisse à manger en lui recommandant de ne pas lécher ses griffes. Il les lécha quand même et elles blanchirent. "Je leur dirai que j'ai mangé des racines de nénuphars, que c'était la première fois que j'allais où ces racines se trouvent, que c'est la graisse abondante de ces racines qui a blanchi mes griffes", dit le rat musqué. "Quand le soleil se lèvera un de ces matins, lui dit-on, tu iras percer les canots et ronger à demi les avirons. Puis tu feras flotter un bouleau sur le lac de telle sorte qu'ils croient qu'il s'agit d'un orignal".

On envoya l'oiseau Papanessi, celui qu'on appelle aussi Kokokueshis, pour espionner les détenteurs de l'été. Ils virent son bec passant à travers la tente et le brûlèrent. C'est pour cela que le bec de cet oiseau est blanc .

Un matin le rat musqué passa à la nage devant la tente des détenteurs de l'été. Deux vieilles femmes s'écrièrent qu'un orignal traversait le lac. 'Tous s'élancèrent dans leurs canots. A mi-chemin entre le rivage et le tronc d'arbre, des avirons se cassèrent et des canots coulèrent. Les oiseaux d'été étaient dans un sac de peau. Ils coupèrent la corde retenant le sac. Comme le caribou était le plus rapide, ce fut lui qui porta le sac sur son dos. Le pécan, rapide lui aussi, s'employa à retarder les poursuivants. Ces deux-là étaient les plus rapides ; aussi se dirigèrent-ils vers l'enfant. Ceux qui les poursuivaient rejoignirent la loutre. Ils lui piétinèrent la tête. C'est pour cette raison que la loutre a la tête plate. Autrefois sa tête était ronde. Quant au huard, il marchait jadis comme le fait l'Indien. Sa démarche actuelle vient de ce que les poursuivants passèrent sur lui.

Ceux qui avaient pris les oiseaux d'été étaient déjà rendus presque chez l'enfant, au-delà même de chez le castor géant. C'est alors qu'ils rencontrèrent une immense jambe étendue. Comme elle leur obstruait la route, ils se mirent à la frapper. Aussitôt la jambe se replia, laissant un passage sous le genou. Cet obstacle n'était pas là lorsqu'ils étaient venus. Sa présence résultait de la magie des poursuivants. C'est ainsi qu'on faisait autrefois pour arrêter les gens. Les voleurs s'enfuirent donc à vive allure et grimpèrent sur une montagne. Voyant qu'ils ne les rejoindraient jamais, les poursuivants crièrent que les oiseaux d'été pourraient visiter les deux groupes alternativement. Cette montagne avait été placée là par Mistapeo pour avantager les voleurs. Quand ils parvinrent au sommet de la jambe géante les poursuivants constatèrent que les voleurs étaient déjà rendus sur

celui de la montagne. C'est de là qu'ils crièrent leur proposition d'alternance qui fut aussitôt acceptée. C'est donc aussi de là que les oiseaux d'été s'envolèrent et se répandirent dans le pays.

En arrivant à destination on fabriqua un arc et des flèches à l'enfant. Celui-ci s'en servit alors. Toute la journée durant il lançait ainsi des flèches. Mais un jour il ne revint pas chez lui. Chaque oiseau lui avait offert une de ses plumes, et l'enfant avait abandonné son arc et ses flèches sur place. Cet enfant-oiseau, qui semble porter un chapeau d'enfant en peau de caribou, arrive sous l'aile de l'outarde. Or comme ses traces disparaissaient tout à coup, on en conclut qu'il s'était transformé en oiseau. Un beau matin alors que chantaient les oiseaux, les paroles du chant de l'un d'eux étaient: "Tous mes oiseaux ont la tête jaune". C'était l'enfant-oiseau qui chantait mais personne ne s'en rendit compte. C'est depuis ce temps qu'il y a alternance entre l'été et l'hiver.

Annexe VII : Mishtapeu :

(Kaniuekutut dans Hendriksen 2009: 80-92)

There is another myth about Mishtapeu. There were two sisters, one of whom had a son. The two women were walking down the side of a river when they spotted the tracks of a man. They followed them, and after a while, they saw a lot of partridges. The man, who had walked through the woods, had killed a lot of partridges on his way. The two women followed his tracks. Maybe, someday, one of them would have this young man as a boyfriend.

The two women got to the man's sled. It was there on the snow not far away. There were no signs of the man's tracks anywhere near the sled. The women didn't see any tracks, and they didn't know where the man might have gone. There was only the sled lying on the snow, and there were a lot of partridges on the sled. Where might he be? There was a bird sitting in the tree, and it was the man who had turned himself into a bird. One of the women said to the bird, 'Is this your sled?' The bird replied, 'Yes, that's my sled.'

One of the sisters said, 'We don't have a man to marry. Come here. You will be just the right man to live with.' The bird answered, 'Is your son going to be mad at me if I live with you?' The woman answered,

'No.' The man flew down to the ground and turned into a human being. He was standing where the two women were standing. He set up a tent and said to the women, 'I'm going partridge hunting.' The man went

through the woods, while the women hauled up the sled where they had set up a tent. One of the women thought she saw the man walking around the point, but the man was flying over the river. The man was called Pipitshish.¹²

The women had finished setting up the tent and had started to unload the gear from the sled when one of them saw a lot of partridges that the man had killed. He had plucked the feathers from some of the birds and had then cleaned them. The women said, 'This man killed a lot of partridges.' One of them took the partridges inside the tent. One sister said to the other, 'Cook some partridges for the man to eat.' The woman cooked the partridges, and shortly thereafter the man came flying home to the tent. The man landed outside his tent and was flapping his wings, but the women thought they heard the man walking with snowshoes. The man came inside the tent and he had more partridges around his waist. When the man killed a lot of partridges, he always hung them around his waist.

The women took the partridges from his waist. There were a lot of them. The women set up a blanket where they would sleep. Meanwhile, the man ate the cooked partridges. After he had finished eating, he lay down on the blanket. It wasn't very late, yet the man fell asleep quickly. They all went to sleep. The older of the two sisters went to sleep with the man. The man didn't really want to sleep with the younger sister whose name was Kashkamatashishkueu. Kashkamatashishkueu soon became angry with this couple because the man didn't want to sleep with her.

One evening the man asked the women to move to a new location because he wanted to hunt partridges there, and since he couldn't help the women in moving the camp, he asked them to meet him at their new qi.mp location. The women agreed, and so they hauled the sled and gear to the new location. The man himself would fly. He always watched the two women from the sky, travelling to the new location. When the women reached the new location they set up the tent. When the man came home from partridge hunting, the women heard him outside. He entered the

tent, and he had a lot of partridges hanging around his waist. The women removed the birds, plucked and cleaned them. After the man had eaten his meal, he fell asleep. Meanwhile one of the sisters said to the other, 'Wake him up and he will eat his meal.' The man woke up and together with the two sisters, they ate a meal. During the night the man and the older sister slept together, but very close to the younger sister, who was now very angry and jealous.

The next morning the man did as before. He asked the women to travel on their own to another location while he went hunting partridges in the forest. The man was only flying when he went hunting for partridges. The women didn't know what kind of a man he was. While travelling up the river, the youngest woman said to her sister, 'Let us stop here and set up the tent. The man told us not to travel very far.' The women set up the tent on a good spot. As always, they set up the tent very quickly, and once they were finished, the man came home to the tent. He entered the tent and he carried the partridges on his waist belt. The women again removed the partridges from his waist belt. The young sister, Kashkamatashishkueu, was still angry. They always went to sleep after they ate their meals. However, this time, Kashkamatashishkueu tried to sleep with the man. But the man would only sleep with her sister. This made Kashkamatashishkueu very angry. Normally, she would light the fire at sunrise each day. On this morning, she suddenly pulled the blanket off of her sister and the man. The young woman just looked at him, and she couldn't really believe what she had seen. She gasped and said, 'Your toes look like a bird, and you slept with my sister.' The man immediately flew out.

Her older sister said to her, 'Where is he?' The young woman answered, 'He flew away outdoors.' Her older sister replied, 'You see, he said to us one time, "you will make fun of me if you see what kind of man I am", and now you have made fun of him.' The young woman said, 'I didn't say too much to him. I only said, "your toes look like a bird, and you slept with my sister". That was the only thing I said to him.' The older woman said, 'You made him upset. What a cruel thing to say to him.' Her sister didn't say anything. The reason why she was doing this was because she was jealous. The older sister was very upset and she missed her boyfriend. The young woman was now very mad.

They moved again, following the river. There they saw fresh tracks of Mishtapeu. He was walking on round snowshoes and was hauling a sled. Kashkamatashishkueu said to her older sister, 'Look, these tracks of another person, they are new tracks.' The tracks headed towards the river. They followed them and reached the place where Mishtapeu had killed one porcupine. Mishtapeu had already cleaned the porcupine and left the guts on the snow. The women saw the guts lying there. They travelled on, but not very far. Then again the women saw where Mishtapeu had killed another porcupine. The women thought that this guy had killed a lot of porcupines. They walked not very far and Kashkamatashishkueu said to her older sister, 'This guy has luck killing many porcupines. He has already killed two of them. We have not followed his tracks very far and he has killed two porcupines.' They followed his tracks, and then again they saw where Mishtapeu had killed another porcupine. The women began to fall in love with this guy, and they spotted where he had killed the fourth porcupine. They hadn't walked far when they saw his sled on the snow. They saw how many porcupines Mishtapeu had killed. Kashkamatashishkueu was very amazed, and she said to her older sister, 'This guy has killed a lot of porcupines.'

Mishtapeu was standing in a tree listening to the women. The women didn't see him. He went up to the top of the tree and he was standing there. Kashkamatashishkueu said to her sister; 'Where might he be. He is not here?' She thought he had flown away, because she had already seen this kind of person before. Kashkamatashishkueu said to her sister, 'Where could he go?' 'I don't know,' the older sister replied. Then the women looked up and saw Mishtapeu standing there. The

women said to him, 'Is this your sled?' Mishtapeu replied and said, yes. 'Come here,' said the women. 'Would you come and live with us. We don't have husbands.' Mishtapeu answered, 'I can't live with you. If I live with you, you will make fun of me.' The women replied, 'No, we are not going to make fun of you. Besides, we don't have husbands. We are not going to make fun of you.' Mishtapeu said, 'Okay, I'll live with you.'

Mishtapeu knew that the woman named Kashkamatashishkueu would do something that would not be good to him. Mishtapeu said, 'Alright, both of you, take my sled and gear to the woods and set up the tent. After you have finished setting up the tent, cook the porcupines for a meal.' The women set up the tent very quickly. They untied the gear and brought the porcupines inside. There were a lot of porcupines. The woman said, 'He had the luck to kill many porcupines.' The women looked for the fattest porcupine to cook. They singed the needles and the hair, and cleaned the porcupine before they took it inside and boiled it in hot water. After a few hours the porcupine was ready to be served. Mishtapeu knew when the porcupine would be cooked, and so he came home from the hunt. Mishtapeu placed two new porcupines just outside the tent. The women laid out the blankets where he would sleep. Mishtapeu pretended he couldn't walk when he went over to where he was going to sleep. Both women took his moccasins off. He lay down on the blanket and fell asleep.

Kashkamatashishkueu said, 'It didn't take him long to fall asleep.' She thought he was an old man. 'He is probably tired from all that walking he did,' she said. The women singed the porcupines. It didn't take them long to finish this work. Sunset had arrived and Kashkamatashishkueu woke Mishtapeu and said, 'Wake up and eat some porcupine.' Mishtapeu woke up and Kashkamatashishkueu gave him some of her cooking, like the heart, head, chest and liver. The porcupine had a lot of fat on it. Mishtapeu did not eat very long before he went back to sleep. The women put the leftovers in a safe place since they would eat them in the morning. The older sister went to sleep with Mishtapeu. Kashkamatashishkueu also went to sleep with him, but Mishtapeu never faced her. She was angry because only her older sister could face Mishtapeu while sleeping.

Next morning Kashkamatashishkueu said nothing but seemed very kind. They left early in the morning to travel to another place. Mishtapeu said to the women, 'You are going to travel alone, while I will go hunting for porcupine. I will meet you where you are going to set up the tent. Do not travel too far. I will probably not make it if I can't walk properly.' In reality, Mishtapeu could walk powerfully. He just floated in the air and went very fast. He was just saying this so that the women would not know what kind of man he was. The women agreed, 'We will not camp very far away.' Mishtapeu went walking in the woods and he didn't go very far. Kashkamatashishkueu said to her older sister, 'Let us stop here and wait for him to come home.' They found a good place and they set up the tent very quickly. Kashkamatashishkueu did the same things that she used to do. She got wood for the fire and cooked one porcupine for the meal.

Once again, Kashkamatashishkueu soon became angry in the night. Mishtapeu had already made mugs for the two women to be used for drinking the porcupine soup. He made the mugs from logs, carving holes from them until they held water to drink. Her older sister would take good care of her mug, but she would not take care of her own because she was starting to get a little bit angry. Mishtapeu came home during the night. The women cleaned the porcupines by burning the needles and hide. After they finished preparing the porcupines, they went inside their tent and ate their first cooked porcupine meal. They used their mugs to drink the porcupine soup. They ate during the night. Kashkamatashishkueu was now very angry and jealous. After they had eaten their meals, they went back to sleep.

Next morning, Kashkamatashishkueu woke up but she didn't say anything. They were ready to move to another site. She left her mug behind on purpose, placing it in a hole she dug in the ground where she had slept. She didn't want him around anymore. Mishtapeu and the two women were travelling again further into the country. They camped, and during the night, Mishtapeu knew that Kashkamatashishkueu didn't want him around anymore in the same tent. He said to himself, 'She doesn't want me around the tent anymore.' But, still he didn't say anything.

That night, Kashkamatashishkueu fixed their meal by cooking porcupine meat. She seemed to be looking for her mug, and she said, 'Sister, my mug is missing. I forgot it at our campsite. I dug it down where I slept.' Mishtapeu just took his hat off and went inside. He gave a mug to Kashkamatashishkueu. The young woman didn't say anything, however, Mishtapeu knew that she had left her mug behind on purpose. That night they cooked the porcupine meat, but it would be the last time that the young woman would make fun of Mishtapeu. They slept during the night.

Mishtapeu had deliberately placed the mug in his bag by using his magical powers. Mishtapeu said to the older sister, 'I'm leaving you both behind because your sister doesn't want me around anymore, and she makes fun of me too.' Kashkamatashishkueu didn't know what was going on because she was sleeping. The older sister said to her man, 'What did she do to you?' Mishtapeu replied, "She always leaves her mug behind every time we move to a new site, and she makes fun of me. The reason why your sister left her mug is because she doesn't want me around anymore.' The woman didn't say anything. Mishtapeu put on his warm clothes and left the tent.

The light of dawn would soon come. Kashkamatashishkueu awoke and her older sister told her to light the fire. After she lit the fire she said to her older sister, 'What happened to the man? Where did he go?' Her sister replied, 'You made fun of him, and that is why he left us behind.' Kashkamatashishkueu said, 'How did I make fun of him? I never said anything to make him upset.' Her older sister replied, 'You made fun of him by always leaving your mug behind on purpose when we moved to a new site. You always dug your mug into the ground, and he knew that you wanted to get rid of him.' The young woman didn't say anything, because her older sister was right about what she was saying about her.

As Mishtapeu was leaving the two women, Kashkamatashishkueu got increasingly crazy. Mishtapeu took off one of his testicles and threw it at the young woman so that it would hang very lightly on the private part of her body. The young woman would have the testicle on the side of her private parts, but she would not feel it during the day. Kashkamatashishkueu and her older sister travelled to another area, and while they were travelling they always killed porcupines on their way in the country. The young woman said to her older sister, 'Why do I always find a male porcupine while you always find a female porcupine?' 'It doesn't really matter,' the older sister said. During the night, Kashkamatashishkueu could feel the testicle hanging on the private part of her body. This was the time that her older sister began to see the tracks of another person.

Kashkamatashishkueu couldn't sleep well at night because she had this testicle on her body. She was fooling around with her testicle during the night. Her older sister knew by now that she was crazy. Kashkamatashishkueu didn't want to wake up because she was still fooling around with her testicle. The older woman thought, 'What am I going to do with my sister? She is crazy.' And then, the older sister had already seen tracks of other human beings, but she decided not to mention anything about it.

Meanwhile, Kashkamatashishkueu was getting worse. Nevertheless, the older sister decided to tell her about the tracks of the human beings, and so she said to her younger sister, 'Will you wake up and light a fire? We will not keep up with the people if you don't wake up.' The

younger woman suddenly woke up and said, 'Is that true, that you saw footprints of people?' The older sister replied and said, 'I'm sure now that I saw tracks of people.' The young woman woke up and started to light the fire. Kashkamatashishkueu started to tie her sister's gear on the sled, but she didn't eat her meal because her testicle drove her crazy. And then they travelled. She really put a lot of effort into pulling the sled. The older woman began to be afraid of her sister, the way the young woman acted. The older woman thought that she was getting crazier. She said to Kashkamatashishkueu, 'Try to settle down and don't do anything stupid.' The young sister replied, 'Okay, I will settle down.' The older woman warned her sister when they were heading to where they thought the people might be. When Kashkamatashishkueu saw the tracks of the people, she looked for where the boys had walked. She was getting crazier when she saw tracks of people, and soon she would do something stupid. She followed the tracks, and when she saw where the boys had peed on the snow she became even crazier than she was before. Her sister saw what she was doing, but she couldn't keep up with her because the young woman walked too fast.

The older woman was very angry with her sister, for the way that she fooled around with her testicle. The reason why she was crazy was because Mishtapeu had cast a spell on her by giving her a testicle. Kashkamatashishkueu arrived where the people camped and heard their voices coming from a distance. She waited for her sister and said to her 'I heard voices coming from a distance and that is where the people have camped.' She replied, 'You try to settle down and don't do anything stupid. And don't say anything to the people who we are going to meet.' The young woman said, 'I will settle down, and I'm not going to say anything to them.'

They continued, and the people in the camp saw the women coming towards their camp. The people said, 'There are two women coming towards our camp. They don't have husbands.' The two women arrived at the camp. Kashkamatashishkueu wasn't shy when she arrived there because she was crazy. The men in the camp said, 'There are two women coming and they don't have husbands.' Kashkamatashishkueu replied, 'We don't have husbands, right sister?' The men asked the other girls to help the two women set up their tent. The girls helped the two women set up the tent. They had been asked to erect their tent near the camp. The young woman wasn't really herself when they were setting up the tent. After they had set it up, they put boughs on the ground for flooring. The older sister asked one of the girls in the camp, 'Do you have a brother?' The girl answered, 'Yes, I have a brother.' Kashkamatashishkueu asked another girl in the camp, 'Do you have a brother?' and the girl replied, 'No, I don't have a brother.' Since the young woman's friend didn't have a brother, while the older sister's friend did have one, Kashkamatashishkueu asked her older sister, 'Can we swap friends?' Her sister replied, 'No, why don't you shut up and work on setting up the tent.' Kashkamatashishkueu didn't say anything. She couldn't settle down because her testicle bothered her.

After they lit the fire they planned to cook a porcupine for a meal. The older sister said to her friend, 'Would you get your mother's kettle? I want to cook a porcupine in it.' The girl said, 'My mother has a kettle, I will bring it here for you to use.' Kashkamatashishkueu also asked her friend, 'Will you get your mother's cooking kettle. I want to use it to cook the porcupine meat.' The two girls went up to their mothers' tents and asked for a cooking kettle. The two girls took the pots and went to their friend's tent. The two sisters placed a porcupine in each cooking kettle. The porcupines had a lot of fat in their meat. When they were ready to eat the porcupines, Kashkamatashishkueu got crazier. Her sister asked her friend to invite her parents and her brother to the meal. Kashkamatashishkueu cooled off her meal and she also invited her friend's parents to come as well as her brother. But the girl didn't have a brother.

Nonetheless, Kashkamatashishkueu couldn't control herself because she thought that a young man would soon enter their tent. She got crazier. The friends and their families arrived and they feasted on the porcupines. When the feast was over, the elders said, 'These two women haven't married yet, so two men will stay behind and marry them.' Kashkamatashishkueu said to her sister, 'That is the correct way to do it, right sister?' She drove her sister crazy by what she was doing. Kashkamatashishkueu put a blanket on the floor of her tent, thinking that a young man would come forward to sleep with her. Her older sister sat on the other side of the tent beside her man, but she didn't say anything to him. She knew what she was doing. Kashkamatashishkueu on the other hand couldn't settle down when she was lying on the blanket, because she desperately wanted to sleep with her sister's man. Soon after she slowly began to move closer to the man. Kashkamatashishkueu was getting crazier than she was before.

The young man thought, 'She almost touched me where I'm sitting. He noticed her as she was moving closer to him. He quickly ran outdoors and went to another tent. Kashkamatashishkueu ran swiftly after him, but she couldn't enter the tent so she went back to her own tent. Her older sister told her man, 'You can go back to your tent for a while because my sister will try to chase you too. I will come and look for you myself.' Kashkamatashishkueu came inside the tent but she didn't say anything. She lay down on the floor and covered herself with a blanket. She lay down where her sister's boyfriend had been sitting, and she thought 'I will catch him this time.'

Later in the night, when her sister's man was back in their tent, Kashkamatashishkueu started to move closer to where the man was sitting, and he felt her coming, because she was very close to him. She attacked him where he was sitting, obliging him to run outdoors. Kashkamatashishkueu did the same thing she had done when she chased the young fellow the first time. Her sister thought, 'What is wrong with the private part of my sister's body?'

'What can I do to help my sister?' the older one thought, as her younger sibling lay down to sleep. She pondered what she could do to help. 'There is probably something wrong with the private part of her body. She probably has a testicle; she wasn't like that in the past,' she concluded. The woman lay down and thought of how to help her. Turning to her younger sister, she asked, 'Will you come and have sex with me?' It was the only way she could help her. The young woman quickly woke up, and moved to sleep with her older sister. 'Hurry up, put a blanket on the floor,' the older sister demanded. Kashkamatashishkueu didn't know what she would do to her.

The older woman placed a blanket where they would sleep, and said, 'Will you lift up your dress?' Whereupon she used a light to see what kind of body she had. Kashkamatashishkueu said, 'Okay,' and she lifted up her dress. Having lifted up her dress, her sister said, 'Will you spread your legs wider?' The young woman was getting crazier than she used to be. She spread her legs towards her sister. The older woman said, 'Wait, I don't see anything. First I will use a light, and don't move.' The young woman believed what her sister said. The older sister used a light to see what was wrong with her sister's private part. She saw her sister's testicle hanging very lightly, and she was very amazed. She thought, 'This is what the private part of my sister looks like.' While her sister spread her legs she thought that she would quickly remove the testicle. 'What would her reaction be?' she wondered. The woman suddenly grabbed her sister's testicle, and she quickly ran outdoors and threw the testicle in the trees. Kashkamatashishkueu responded by immediately hiding her blankets and she never moved, she never said anything to her sister. As daybreak came, the older sister thought that she had killed her sibling because of what she had done.

The people at the camp were ready to move to another area. Kashkamatashishkueu's sister's boyfriend came to see her sister, but he wasn't interested in seeing her. The people broke camp

without Kashkamatashishkueu's knowledge, so that when she got up, the camp was very quiet. Everyone had left without her. Her behaviour had changed so that she was now afraid that the young men would make advances towards her. When she had finished eating her supper, she gathered her gear and tied it on her sled. Then she travelled alone, following the tracks of the people in order to find out where their camp might be. Eventually, she heard noises so she knew that the camp was close by. However, she didn't want to camp near them. She camped alone, not too far from the people.

The people knew that the young woman camped near by, and they asked the girls to visit her because they thought that she might get lonely. The girls called her a friend. They visited her during the night and they got along very well. They laughed and enjoyed what Kashkamatashishkueu was telling them. The girls asked, 'Why are you afraid of the young men? Will you ever get close to them?' The young woman replied, 'I am really afraid of the young men because they will talk about the way I look.' Kashkamatashishkueu was making moccasins, socks and mittens. The girls replied, 'Why do you make these things when you are afraid of living with a man.' The young woman replied, 'The reason why I make these things is because when any male wants to live with me, he will first look at the private part of my body. If a man doesn't want to look at my private parts, I will never live with him, and I will never get close to him.' The girls didn't say anything, and they were going to tell the young men about what Kashkamatashishkueu had told them. There were a lot of young men at the camp. During the night, the girls went home to their tents. The parents asked their daughters why they had made so much noise when they visited the young woman. The girls said, 'We were laughing at our friend and she was talking about the young men.'

The girls told the young men about the way their friend had talked about them. One fellow tried to get more acquainted with Kashkamatashishkueu because he wanted to know if she would still do what she had said she would. She had previously asked the young man to marry her. The next day the people moved further into the country. Kashkamatashishkueu travelled alone once again, and camped the same distance away from the people as before. The girls were again asked to visit her because the people thought that she would get lonely. The girls went to her tent and she welcomed them. Kashkamatashishkueu had finished sewing the moccasins the night before. She had made good moccasins, mitts, duffel socks and leggings. The girls saw all the things that she had made, and they laughed. 'Why are you making these things, and how are you going to live with the young men when you are afraid of them?' they exclaimed. The young woman replied, 'I'm going to live with the one who first sees the private part of my body.'

The girls went back to their tents to sleep. They talked a lot about the young woman, and her crafts as well. The girls said, 'She made good moccasins, mitts, duffel socks and leggings. She made very nice crafts. She said to us, "Unless a young man looks at me first in my private parts, I will not get engaged to him"; that is what our friend said to us.' The next day, Kashkamatashishkueu again wanted to travel alone. There was another man at the camp called 'Kashatshuak' and he said, 'I could marry this woman if there is nobody else to marry her.' The people said to him, 'Try her if you want to marry her.' The man replied, 'I will just try to marry her.' The next day, the people travelled to another area and the man said to the girls, 'Don't tell the young woman that I want to approach her.' The girls said, 'We are not going to say anything to her. When the people travelled, they had to follow a bad trail with many deadfalls to cross. The young woman couldn't cross over the trees so she had to cut them in half with her axe. The reason why she couldn't pass over the trees was because she expected men to wait for her underneath the trees. Every time she reached a tree lying on the ground, she cut it in half and started walking again.'

The people were camping, and Kashkamatashishkueu heard noises coming from the camp as she approached. She camped a short distance away. She welcomed the girls when they visited her at night. They talked about young men in her tent. Kashkamatashishkueu really enjoyed what they were saying about the young men. She didn't bother to explain why she was afraid of the young men. The next day the people moved to a new site, and again they travelled on a very bad trail. The trees were lying everywhere, and they climbed over the trees while they were walking. Kashatshuak thought that Kashkamatashishkueu would not be able to climb over the trees. She continued to travel along the route, nonetheless.

Once again, the people were ready to camp as sunset arrived. The next day was the last day of travelling, and it would be on the worst trail of all. The leader at the camp said to his people, 'Don't ever lose my trail. Always follow me from behind even though there are big trees lying there. Try to go over them too.' The people agreed and started moving again towards the deep forest. This time it was a very deep forest where they were heading. It was getting near sunset. They were really close to the lake where they would camp. Kashkamatashishkueu had to pass over a tree which seemed very huge. She camped near where this giant tree was lying. She talked to the tree, saying 'Be a very big tree; be a hard tree to cut, and people will get too lazy to cut you in half.' Even though she was talking to the tree, the tree itself didn't say anything. It probably heard what the young woman said. The tree was lying across the trail and it was very long and thick. She heard the people coming from the lake where they had camped. She picked up her axe and tried to cut the tree but it seemed very hard to cut in half. She stood and mused, 'I have cut a lot of trees in half when I passed over them, but nobody has hidden behind any of them. The people are already camping near the lake, and I will be ready to camp myself as long as I don't take too much time cutting the tree. It will be quite a waste of time if I cut the tree. Maybe a man will hide behind the tree if I don't cut it in half, and yet I'm very close to the camp.' She put her axe on the ground. She was really afraid to pass over the tree because she thought she would have to spread her legs, thereby allowing any man hidden behind the tree to see the private part of her body.

Kashatshuak put his snowshoes away and hid behind the tree. He would be ready to look when she spread her legs in passing over it. The young woman moved her sled and was looking for a place to set up her sled above the man's head. While she was spreading her legs the man saw her from behind the tree. After she climbed over it, she moved on pulling her sled. The man thought, 'I wish she would pull her sled away,' because he was afraid that she would hit him with an axe. She pulled her sled over to where she would set up her tent. Kashatshuak stood up and said to her, 'I have seen the private part of your body. I will tell the other young men about your body when I get to the camp site.' Kashkamatashishkueu was really surprised at what she had heard. She said to the man, 'Come here and marry me.' Kashatshuak replied, 'I cannot marry you because I am afraid that you will hit me with an axe.' The young woman threw the axe away. The young man said, 'You might stab me with your knife.' She took a knife out from her bag and threw it away. 'You must also throw your scraper away.' She picked it up and she threw it away as well. He asked her to throw away the scissors too. And she did. Finally, the man said, 'Throw your needles away because you will pierce me.' The woman threw away all the things that she used to make things with.

The people in the myths had all the tools they need for making things. The people in the story must have been the first Innᓂ people to walk on the land. After the woman had thrown away all her things, Kashatshuak began to move closer to her. Kashkamatashishkueu started to unpack her crafts, including socks, and moccasins. The young man had a smile on his face when looking at the things that she had made. Kashatshuak put on the socks, moccasins, mitts, duffel socks and

new leggings. After he had put on his new clothing, he said to his Kashkamatashishkueu, 'Tie your sled on to my sled and we will pull together.' Kashatshuak now wanted to live with her.

Both of them moved to where the people were camping. As they walked towards the camp the people said, 'Kashatshuak, the man, and a woman are pulling their sled together and they are heading towards our camp.' The men observed Kashatshuak, how neatly dressed he was, and how clean. One of the men, being jealous, said in a rough tone, 'The man is taking my woman. I'm the first guy who wanted to marry this woman and he took her from me.' He had hung his bow and arrow on the tent pole, and he picked it up, wanting to shoot Kashatshuak. The elder in the camp cried out, 'Don't do it; don't kill him! You cannot get the woman for Yourself, and he will kill you instead. If you shoot him with the arrow he might kill you if you miss him.' The man put his weapon away and he agreed with what the elder said. Kashatshuak and Kashkamatashishkueu arrived at the camp and Kashatshuak went inside his tent. Meanwhile the girls who had missed their friend, Kashkamatashishkueu, helped her untie the gear from their sleds. After they had untied their gear, they earned it inside and put it where Kashatshuak was sitting. The man was a well respected person because he was a good hunter. The man was called Kashatshuak.

Annexe VIII : Ushuapeu

(P. Courtois dans Lapointe 2014)

« Le hibou, la chouette, l'orfraie et le harfang des neiges ainsi que le faucon chassaient tous le porc-épic. Tous tant qu'ils étaient. L'indien, lui, se déplaçait en tirant son traîneau. Il était affamé. Même là où il y avait du porc-épic, il n'arrivait pas à en voir les traces. D'autres les voyaient avant lui. Il dit à son épouse : « Cet oiseau de malheur va nous conduire à la famine! » Non, il n'arrivait plus à voir les traces du porc-épic. Mais les oiseaux, eux, les voyaient. Ils pouvaient même le tuer quand il se cachait dans son gîte. « Quels sont donc ces prédateurs? »

Il lui arrivait d'attraper du poisson quand il pêchait sous la glace. Mais un jour, il fut pris de vertige. Il s'arrêta pendant un certain temps et dressa sa tente. Il n'y avait que les porcs-épics tapis dans leurs gîtes dont il pouvait s'emparer. Il ne pouvait marcher que quand il apercevait un porc-épic dans sa cachette. Or, soudain il remarqua quelqu'un qui circulait le soir dans la savane. Il se dirige vers lui. Ce n'est qu'à l'entrée de sa tente que le hibou avait imprimé des traces. Quel est donc cet oiseau au plumage blanc?

Il lui dit : « Mon grand-père, je peux à peine marcher. » Il s'assit alors à l'entrée de la tente. « Oui, mon grand-père, je peine à marcher. Je suis rendu au bout de mes forces. » Le hibou lui demande : « D'où viens-tu ? » Il répond : « Je viens de là. C'est de là que je viens en tirant mon traîneau. » Puis, il ajoute : « Depuis que l'automne est commencé, quand je vois un porc-épic, il y a toujours quelqu'un qui le tue avant moi. Toujours. Même quand il se cache dans son gîte. Je ne peux tuer que ceux qui sont se sont mis à l'abri. Si je ne les vois pas, ceux-là, je n'ai rien à me mettre sous la dent. » Le hibou lui dit alors : « Entre! » Et puis, il lui fait manger du porc-épic à volonté. Après s'en être nourri, il attache soigneusement des sacs remplis de chair de porc-épic. Le hibou lui dit alors : « Lève-toi! Retourne chez toi ! Emporte-s-en autant que tu pourras les porter sur ton dos ! »

Il part. Le hibou lui dit : « Tu seras désormais notre ami! Va chasser le porc-épic de nouveau! Les oiseaux prédateurs, à partir de maintenant, vont cesser de chasser le porc-épic. Le harfang ne chassera que la perdrix et le lièvre. Voilà quels sont ceux que tu chasseras! Le hibou la perdrix et des petits oiseaux. Voilà quels sont ceux que tu chasseras! La chouette, les souris et les petits oiseaux. Voilà ceux que tu chasseras! Et moi, ta grand-mère, je chasserai le lièvre. Il pourra m'arriver une fois ou l'autre de tuer un porc-épic, quand l'envie m'en prendra. Le harfang ne tuera jamais plus de porc-épic, ni la chouette, ni le hibou, tant que durera la terre. Ils ne se nourriront que de perdrix et de lièvre. Voilà ce qu'ils chasseront, toujours! » Puis il dit : « Tu viendras de nouveau manger du porc-épic! »

Il se dirige vers un cours d'eau. Puis, il s'écrie : « Qui est-là ? Mon grand-père ? » Il lui dresse une tente, et le fait entrer. On mange. Il a beaucoup de difficulté à marcher. Il ne fait que manger du porc-épic. À force de faire des exercices de marche, il parvient à marcher convenablement. Il demande à son grand-père : « Suis-je en état de reprendre la longue marche? » « Oui, » lui répond ce dernier. Il recommence donc à déambuler. « Je me sens en grande forme

! » confie-t-il à son grand-père, qui approuve : « Tu as raison ! » Le lendemain, il va plus loin encore. Il n'a déjà plus de porc-épic.

Le jour d'après, il s'en va dans une autre direction en marchant. Il voit un nouveau sentier. Les caribous avaient laissé là leurs traces, en piétinant le sol avec leurs sabots, et en soulevant la neige. Il retourne immédiatement à sa tente, et dit au hibou : « Mon grand-père j'ai vu des traces de caribou, des traces fraîches. S'il pouvait neigeoter! Le sentier des caribous serait plus visible! On pourrait beaucoup plus facilement le voir ! » Le hibou est d'accord : « C'est ce qui va arriver! » Le grand-père prend son envol. Parvenu au milieu du chemin tracé par les caribous, il dit en criant : « C'est jusqu'ici qu'il y a de la neige ! Il va neiger ! » Puis il dit au chasseur : « Quand tu m'entendras ululer, tu diras que ton grand-père pleure de faim. Tu penseras alors qu'il va neiger sur le nouveau sentier tracé par les caribous. »

Il se met alors à chanter. Le chasseur tend les cordes de son tambour. Il chante à son tour. Le hibou ne fait que le regarder. Il le regarde également quand il joue du tambour. Il se lève tout à coup et danse en se mettant derrière sa femme. Puis il dit au chasseur : « Regarde ta grand-mère! Pour faire une bonne chasse, tu devrais la voir! » Le grand-père marque fortement le rythme en marchant. Le chasseur dit : « Je regarde ma grand-mère. Sa tête s'empanache comme celle d'une femelle caribou qui allaite son veau. Voilà à quoi ressemble sa tête! » Le hibou lui demande : « As-tu vu, mon petit-fils, ta grand-mère? » Il lui répond : « Oui je l'ai vue. Sa tête était empanachée comme celle d'une femelle caribou. C'est ainsi que m'est apparue sa tête! » Il lui dit alors : « Tu vas faire bonne chasse! » On mit alors fin à la danse.

Le hibou se redresse pendant que le chasseur tambourinait. Il se jette dans le feu à mi-corps. Le chasseur dit : « Mon grand-père est en train de brûler! » Il saute hors du feu en disant : « Parviens-tu à voir quelque chose, mon petit-fils? » « Oui, répond celui-ci. Je t'ai vu entrer dans le feu et brûler. C'est ainsi que je t'ai aperçu. » Il lui répond : « Tu vas faire bonne chasse ! » Le hibou s'en tint là.

Il dit : « Faites-nous des raquettes, il neige! » Il ne pouvait pas encore aller chasser le caribou. Il devait d'abord se faire des raquettes. Après que le chasseur eut fait le fût de la raquette, le hibou dit : « Notre grand-mère, ne lace pas mollement les raquettes! » Le lendemain, il faisait beau. On partit chasser le caribou. Le hibou le retardait considérablement. On n'eut pas à marcher longtemps avant t'atteindre le sentier nouvellement tracé par les caribous. Le chasseur s'exclame : « Mon grand-père, le voici le sentier nouvellement tracé par les caribous! » Il répond : « Il est tout blanc de neige, comme je t'avais dit! » Le chasseur engage la poursuite. Il repousse les caribous dans le banc de neige molle. Pendant qu'ils s'enfoncent dans la neige, il se tient au-dessus d'eux et les transperce de ses flèches. Même ceux qui se trouvaient un peu plus loin. Il les extermine. Il part, en s'en retournant, à la recherche des caribous qu'il a tués. Il rencontre le hibou en premier, et lui dit : « Voilà combien ils étaient en tout! Et aucune trace ne m'indique qu'il y en ait un qui s'en soit réchappé! » Le hibou approuve : « Oui, bien sûr! »

Il lui dit ensuite : « Tu iras les étriper à partir de l'endroit où ils sont partis. Là-bas, en arrière, tu commenceras l'opération. Ce n'est pas loin d'ici. » Le hibou s'affaire à vider les intestins. Le chasseur s'en va là-bas, et étripe l'un après l'autre tous les caribous. Au fur et à mesure, il les enfonce dans la neige. Il ne lui en reste plus que deux, et puis seulement un à cacher

dans la neige. Il sort du bois en disant : « Mon grand-père, lui, comment s'en tire-t-il? » Il l'observe. Il ne peut pas retirer l'estomac du caribou. Car, quand il veut y toucher, il le déchire. L'estomac en entier avait été abimé. Il lui dit alors : « Ah mon grand-père! » L'autre lui répond : « Je ne peux pas toucher la peau sans la briser! » Le chasseur lui réplique : « Retourne à la tente! Précède-moi! » Il nettoya alors son caribou. Après l'avoir dissimulé dans la neige, il s'en retourne. Il voit son grand-père s'éloigner en traînant de la patte. Il le devance bientôt et il le voit fermer la marche. Il lui dit : « Mon grand-père, tu vas prendre froid! Pourquoi ne voles-tu pas? » Il lui répond : « Moi, prendre froid? Veille sur toi jusqu'au retour! » Il est sur le point de trébucher. Enfin, au beau milieu de la nuit, on l'entend de loin arriver. Quand il entre, le chasseur lui dit : « Qu'est-ce qui t'est arrivé ? »

Le matin, il dit à son grand-père : « Pars devant! Nous allons à la grève en tirant le traîneau. Nous tenterons dans notre terrain de chasse. » Ils partent donc. Le hibou marche tandis que le chasseur tire le traîneau. Le chasseur dit au hibou : « Tu pourrais quand même voler! » Il dresse sa tente sur la glace. C'est là qu'il s'abrite pour la nuit. » Après s'être tenté, il dresse son garde-manger en forme d'échafaudage. Et il commence à transporter les caribous qu'il avait tués et enfoncés dans la neige. Il s'inquiète au sujet de son grand-père. Il interroge un pou : « Pou, il n'est pas encore arrivé? Est-il arrivé? » « Non », lui répond le pou. Il arrive enfin au coucher du soleil. Il arrive le dernier après être parti le premier. Il dit en soupirant : « C'est pénible ! » Le chasseur dit : « Qui est-ce qui arrive ? Mon grand-père? Qu'as-tu fait ? » Il lui répond : « Je ne peux pas aller plus vite. Je n'ai jamais pris de pause. C'est le plus vite que je peux aller. » Il lui répond : « Mais pourquoi ne voles-tu pas ? »

On fait cuire à la broche les têtes de caribou. Il en fait cuire une à part pour son grand-père. On commence alors le repas. Ils sont assis l'un en face de l'autre. La femme se fait cuire à son tour sa tête de caribou. Tous mangent. Le hibou veut sucer la cervelle. Il dit : « Ne nous regarde pas, mon petit-fils. Nous ne ressemblons pas du tout à des humains quand nous mangeons. Ne nous regarde pas! » Il parvient avec son bec à manger dans la tête. Après avoir tout bien léché, ils s'endorment. Il habite avec son grand-père. Le grand-père marche quand son petit-fils tire le traîneau. Il l'accompagne quand il va chasser le caribou.

Il en vint finalement à regretter de l'avoir choisi pour compagnon. Il se disait : « Il me retarde continuellement! » Un de ces jours où il pensait, en tirant le traîneau : « Mais quel lambin! Comme il me ralentit! », son grand-père lui dit : « Ça suffit comme cela! Je ne t'accompagnerai plus désormais. Les chouettes et les hiboux ne tueront plus jamais de porc-épic. Seulement moi. Les Indiens qui viendront après nous, quand ils étrenneront de nouvelles raquettes, et qu'ils auront tué un porc-épic, taqueront quelques épines de porc-épic sur le devant de leur raquette. Car je suis fier d'eux quand ils ont de nouvelles raquettes.

Tu ne donneras jamais aux chiens des os d'un porc-épic qui a été gonflé. Quand on tuera un porc-épic, on pourra en nourrir les chiens. Il n'y a aucun inconvénient à leur donner des os de porc-épic. C'est seulement pour les porcs-épics qui ont été gonflés qu'il est interdit de donner de leurs os aux chiens. Voilà.

Le hibou dit au chasseur : « Que pourrais-je faire pour toujours t'accompagner ? » Quand tu m'entendras ululer, tu penseras que ton grand père pleure de faim, et qu'alors il neigera sur le nouveau sentier tracé par les caribous. »

Annexe IX : Tshishtashkamuk (mythe B)

(P. Tobie dans Vincent 1978 : 41-50)

On raconte que ce sont eux qui furent les premiers à voir la tente tremblante. Ces Indiens se déplaçaient en canot et, tandis qu'ils voguaient ainsi, l'un d'eux dut faire un rêve. Il vit leur canot poussé sur la mer, poussé par le vent jusqu'à Kupatan. Tandis qu'ils continuaient leur route ils furent tout à coup emportés par le vent et maintenus en pleine mer. Ils étaient au large depuis un certain temps lorsqu'ils virent en effet apparaître une terre au loin. On ne sait pas dans quelle direction ils ont été entraînés. On dit que le vent les abandonna en un endroit où l'eau était peu profonde. Ils durent tirer leur canot de l'eau et le mettre au sec sur le sable mais, ne sachant pas du tout où ils se trouvaient, ils restèrent probablement dans le fond de leur canot.

[Rencontre de Mistapeut bienveillants]

A un moment donné ils entendirent des pas sur le sable. L'homme qui venait vers eux, qui les voyait et qu'ils voyaient, était immense. Évidemment, ils pensèrent que c'était Atshen.

"C'est Atshen" dirent-ils.

Après qu'ils aient dit cela, il arriva près d'eux et leur demanda :

« Que vous arrive-t-il, mes petits enfants? »

« Nous avons été emportés par le vent » dit l'un d'eux.

« Ah, vraiment vous faites pitié, leur fut-il répondu. »

Vous allez vous faire tuer sûrement. C'est une terre très dangereuse que celle où nous sommes. Mais, fut-il ajouté, peut-être verrez-vous quelqu'un d'autre qui saura où vous emmener. Quant à moi je vais à la guerre. »

Sur ces mots il fit demi-tour et ils le virent de dos tandis qu'il s'éloignait. Puis il en vint un autre:

« Que vous est-il donc arrivé? » demanda-t-il.

« Nous avons été emportés par le vent » répondit l'un d'eux.

« Ah, vous me faites pitié, vous allez sûrement vous faire tuer, dit le nouvel arrivant c'est une terre très dangereuse où tu es ici, mon petit-fils, et il y a la guerre. Mais votre grand-père va venir, il saura où vous emmener lui, il n'a qu'une jambe, il est accompagné de son chien. Lui devrait savoir quoi faire de vous.

« Et déjà, de lui aussi ils ne voyaient plus que le dos. Puis, de nouveau, ils virent venir quelqu'un. On dit qu'il n'avait qu'une jambe tandis que celui qui venait de partir n'avait qu'un bras. Bientôt il fut tout près d'eux:

« Que vous est-il arrivé, mes petits-fils? » leur demanda-t-il.

« Nous avons été emportés par le vent » répondit l'un d'eux.

« Ah, vraiment vous faites pitié, vous devez vraiment faire pitié, leur fut-il répondu. Comment allez-vous faire pour vous retrouver ? Vous allez sûrement vous faire tuer. Il y a la guerre ici. Mais ajouta-t-il en parlant de son chien, votre grand-mère va vous protéger, je vais vous la laisser, c'est elle qui vous protégera.

[Protection du chien]

Et, sur ces mots, il les quitta. Ils restèrent avec le chien à l'intérieur du cercle délimité par sa corde. C'est là qu'ils s'assirent, c'est là, entre les pattes du chien, que leur grand-père les installa. Il leur dit avant de partir:

« Quand nous repasserons par ici, nous vous emmènerons. »

Quant au chien, ils racontaient à son sujet:

-Toutes sortes d'animaux s'approchaient de nous, tous très grands, et le chien sautait sur eux. Il les tuait aussitôt. Toutes sortes d'animaux venaient jusqu'à eux et leur grand-mère les tuait tous.

[Blessure de guerre et guérison]

Quand leur grand-père revint, il était transpercé par une épulette blanche qui, de toute sa longueur, traversait son corps en biais. Mais il marchait toujours, il n'en mourait pas. L'homme racontait:

-Son corps était traversé de biais par l'épulette.

Ça devait être avec ça qu'ils se faisaient la guerre. Les Mistapeut emmenèrent les hommes chez eux et là, l'un des Mistapeut soigna son semblable.

Les hommes racontèrent :

-Ils enfilèrent sur un bâton et ils mettaient à rôtir tout ce qu'ils mangeaient. Ils y mettaient par exemple le foie et aussi les poumons et les yeux de celui à qui ils les avaient enlevés. Ils mangeaient ceux qu'ils avaient tués à la guerre.

« Que vont faire nos petits-fils » disaient les Mistapeut.

« Ils vont sûrement être tués » dit l'un d'eux.

[Rencontre du Mistapeut malveillant]

À ce moment là quelqu'un s'approcha en parlant, il devait parler tout en marchant. C'était un Mistapeu lui aussi, mais il était très mauvais.

« Il paraît que l'on a trouvé des nains, dit-il. Je veux les voir. Je suis venu pour les cajoler. »

« Ou veux-tu qu'il y ait des nains, lui répondit-on. Ils doivent être très loin. Comment des nains pourraient-ils se débrouiller ici. »

"Ah, comme si on disait toujours la vérité quand on parle » dit-il.

"Rentre donc chez toi" lui répondit-on.

« Comme si on disait toujours la vérité quand on parle », dit-il. Il paraît que des nains ont été vus pour de vrai."

[Chasse de caribou, canard et caribou d'eau avec Missinak et cuisine]

Les hommes restèrent là. Les Mistapeut s'occupaient d'eux. Ils racontèrent :

-Les Mistapeut se servait des caribous comme des lièvres.

Leur grand-père leur dit :

"Il faudrait bien qu'on aille chasser le lièvre, nos petits-fils doivent avoir faim."

Bien sûr c'est une cuisse de caribou qu'ils durent leur donner et les hommes durent manier la moelle de l'os.

"Comme ils font pitié nos petits-fils quand ils mangent de la moelle comme ça!" dirent les Mistapeut.

A ce moment-là on entendit comme un bruit de plumes.

Leur grand-mère devait s'occuper d'eux continuellement, elle devait être là avec eux. Après tout cela, on dit qu'ils n'allèrent pas à la chasse au caribou, mais à la chasse au canard et Missinak allait monter à bord, il allait s'installer à l'avant du canot.

L'un des hommes racontait:

-Nous l'avons vu soudain, debout sur l'eau. On avait dû les faire monter dans le canot eux aussi, naturellement. L'un d'eux disait:

-Ils embarquèrent notre canot tout entier dans le leur. Ils disaient que, comparativement à celui des Mistapeut, leur canot faisait penser aux petits canots des enfants, il était minuscule.

Les Mistapeut le prirent dans leur canot, ils n'autorisèrent pas les hommes à en descendre, ceux-ci restèrent à l'intérieur de leur propre embarcation.

-Ils nous traitèrent affectueusement, racontèrent-ils.

Ils disaient que l'un d'eux les prit contre lui. Il devait tenir leur canot au creux de ses mains et en plus il devait les traiter gentiment. Quant à Missinak, ils durent lui dire:

"Missinak, essaye donc de tuer du huart! "

"Comment pourrais-je en tuer?" du-t-il demander. "Nos petits-fils veulent manger de la moelle »!

"D'accord, je vais en tuer, je vais essayer d'en tuer" dut dire Missinak.

Alors il se déshabilla. Naturellement il est comme un Indien, les Mistapeut doivent être faits comme des Indiens. L'homme racontait :

-Au moment où il allait descendre du canot pour aller dans l'eau, on vit ses testicules.

Comme tu as les testicules foncés!" durent lui dire les Mistapeut.

Missinak, ressortant de l'eau demanda:

« Qu'est-ce que vous me dites?"

« On te dit de te dépêcher de tuer du huart" répondirent-ils

« Oui, j'y vais » , dit-il.

Les Mistapeut regardaient à l'endroit où Missinak ressortait de l'eau. Alors le caribou s'en alla vers le large. L'un des hommes racontait :

-Leur caribou est énorme. Missinak le frappa. Les Mistapeut se dirigèrent vers lui et pendant ce temps, là-bas, il dut entrer en lui par sa bouche. Missinak était dans l'eau au moment où le caribou aspira de l'eau et c'est ainsi qu'il dut entrer en lui. Alors le caribou fit demi-tour. Il se dirigea vers le rivage, raconta l'homme et il s'écroula plus loin dans l'intérieur. Après que Missinak ait terminé ce qu'il avait à faire, les Mistapeut s'approchèrent du caribou. Ils le retournèrent seulement, puis ils le dépecèrent.

Missinak alors sauta hors de l'anus du caribou, c'est par là qu'il sortit, dit-on. Le cœur du caribou avait l'air strié comme après qu'on en ait mangé, on aurait dit qu'il avait été entamé.

Après que les Mistapeut l'aient dépecé, ils virent que, dans la région du cœur, c'était comme si un animal du genre de la loutre était passé au travers. C'est pourquoi Missinak se dépêchait, c'est pourquoi il sortit en vitesse par l'anus du caribou.

Après qu'ils aient terminé le dépeçage l'un des Mistapeut dit:

"Maintenant ils pourront manger de la moelle, nos petits-fils."

Ils les ramenèrent au campement. L'un des hommes racontait:

-Les pattes du caribou étaient énormes. Mistapeut dit:

"Ils vont, pouvoir manger de la moelle maintenant, nos petits-fils qui y tenaient tellement."

-Les pattes du caribou étaient énormes, racontait l'homme.

[Enseignement de la tente tremblante]

Après qu'ils en aient terminés, Mistapeut dit :

« Comment allons-nous ramener nos petits-fils chez eux ? »

Grace à leur grand-mère bien sûr! C'est elle qui pourrait les ramener et veiller sur eux pendant le voyage. Car ils risquent de se faire tuer à tout moment ici.

Et, s'adressant aux hommes, les Mistapeut durent dire:

« Vous allez retourner à l'endroit d'où vous venez »

Les Mistapeut ne sont jamais en peine. Ils montrèrent alors aux hommes comment faire pour les revoir:

« Si vous voulez nous voir, petits-fils, leur dirent leurs Mistapeut, voici ce que vous ferez à l'intérieur d'une tente. »

Les Mistapeut leur apprit comment faire cette tente. Puis:

« Quand vous serez entrés, dit-il, quelqu'un y entrera à son tour et y parlera d'une façon étrange. Et vous, placés dans le fond de la tente, vous vous ferez entendre d'une voix forte. Voilà ce que vous ferez, leur dit-il, quand vous serez arrivés là-bas sur votre terre. »

[Retour guidé par le chien]

Sur ces mots Mistapeut partit – et sur leur terre leurs semblables savaient qu'ils allaient revenir-mais avant il leur prodigua des conseils à propos de leur grand-mère le vieux chien :

« Si votre grand-mère fait un mouvement, c'est qu'un poisson sera à proximité. N'ayez pas peur. Vous ne devez pas avoir peur du tout. »

Tout en leur donnant ces explications, il les emmena vers le large et les plaça sur le dos de son chien. Alors celui-ci s'en alla sur l'eau. Les hommes racontaient à propos de leur grand-mère:

-Elle faisait du bruit avec sa gueule, elle faisait du bruit tout en nageant, elle plongeait sa tête dans l'eau et, avec sa gueule, elle harponnait toutes sortes de baleines. À un moment donné nous avons aperçu la terre dans la direction vers laquelle pointait le canot.

Ils se rapprochaient de la terre ferme. Ils étaient presque arrivés sur le sable de la grève. C'est là qu'ils débarquèrent.

L'un d'eux racontait qu'il demanda:

« Ou pouvons-nous bien être? »

Ils se mirent à huiler leur chien. Les Mistapeut leur avaient donné de quoi le faire, alors ils l'huilèrent, puis ils le regardèrent partir. Car c'est à ce moment-là, d'après ce que l'on raconte, qu'ils renvoyèrent leur grand-mère chez elle. L'homme raconta

-Elle bondissait sur l'eau, nous l'avons vue bondir jusqu'à loin et c'est alors qu'elle redevint grande.

Leur chien devait être grand. Et eux restèrent là. Ainsi ils avaient réussi à parvenir sur l'autre rive. Ils durent se mettre en route et le moment vint où ceux qui les avaient perdus les virent venir.

« Tous pensions que vous étiez morts » dirent-ils leur dire.

« Nous avons été emportés par le vent, nous avons été poussés très loin vers le large. »

[Réalisation d'une tente tremblante]

Alors l'un des hommes dut dire à son ami:

« Essayons donc ce dont nous ont parlé nos grands-pères, essaie-le toi, le premier.' »

Alors celui-ci fit ce que Mistapeu leur avait indiqué, il le fit comme cela lui avait été enseigné. A peine entre quelqu'un lui parlait d'une façon étrange à lui aussi et soudain la tente se mit à s'agiter réellement. Alors il officia lui-même dans la tente tremblante et les Mistapeut arrivèrent. L'un d'eux lui parla vraiment dans la tente tremblante, c'était son grand-père, celui qu'il regrettait. Lorsqu'il eut fini, ce fut au tour de son ami:

« C'est à toi maintenant" dû-t-il lui dire.

Et il dut dire aux autres:

« Vous vous transmettez ceci, vous vous enseignerez les uns aux autres comment faire la tente tremblante. »

Comment auraient-ils pu ne pas continuer à la faire? C'est à partir de ce moment-là que l'on a commencé à officier dans la tente tremblante et tous ont dû l'essayer probablement.

Annexe X : Last Offering

(J.-B. Merasty dans Brightman 2007: 145)

Before the priest came and taught the people about God and praying; the people used to have different things as their gods. They would dream about these things and they would believe their dreams. They would pray to different things, to trees, animals, and even to rocks. There was one old man who had this big rock that was at a certain place along the river. And he prayed to that *mistasiniy* ("big-rock") *pawakan* ("sprit guardian"). That *mistasiniy* was his god. Finally this old man learned about God and the priest told him that he had to leave off praying to that rock. The old man was worried by this. He wanted to do what the priest said but he was frightened of what might happen to him if he stopped praying to that rock. Finally he gathered together his best pipe and a fine knife, and several twists of the old Bay tobacco and left his camp to paddle along the river to where the rock was.

There was one younger fellow there who was watching him. He wanted to know what the old man was going to do so he followed him along on the shore and then he positioned himself in the bush where he could watch what the old man was up to. When the old man came to the rock, he beached his canoe and then stood up in front of the rock and prayed to it for the last time. ije said that because he was now baptised he could no longer pray to the rock as he had always done, but that he had brought his last offering to the rock so that it would not be angry with him. He put down a clean piece of caribou hide and he carefully laid the pipe, he knife, and the tobacco out on the ground before the rock. Then he departed. That younger man came out, laughed at the old man, and took all of the offerings that he had left there.

Soon again the old man paddled along the river past the rock. He looked and saw that his offerings were gone. "This is good, *nimosom*" ("my grandfather"), he said. "I am happy that you are not offended. I feared your anger before but I see that you have accepted my offerings. You have taken the tobacco and smoked it already."

(P. Courtois dans Lapointe 2014)

I- IL DÉFAIT ET REFAIT LES MONTAGNES, ET REDONNE LA JEUNESSE AUX VIEILLARDS

Il longeait un cours d'eau. C'est de Tshishe Manitu qu'on raconte l'histoire.

Quand il n'aimait pas une montagne, il la frappait, lui et son compagnon, et il la reconstituait en mieux. Quand il traversait une rivière en marchant sur l'eau, il n'enfonçait pas. Quand il tue un mouton, il ne mange que les os. Il n'en mange jamais la chair.

Et voici qu'il voit un vieillard très âgé. Il lui dit : « Tu es bien vieux. » Le vieillard lui répond : « Oui, je suis très vieux. Je ne peux plus prendre soin de moi. » Tshishe Manitu lui dit alors : « Endors-toi! » Quand le vieux fut endormi, il dit à son serviteur : « Passe-le au feu!» Il mit donc le feu, et le brûla au complet. Il ne lui restait que les os. Son serviteur les enveloppe dans un linge blanc. Il lui dit : « Vois à ne perdre aucun os! » Quand son serviteur eut bien placé tous les os, il lui demande : « As-tu perdu des os? » « Non », lui répond-il. Il recouvre le tout d'un drap. Il prie sur lui. Tout de suite après avoir prié sur lui, il lui dit : « Lève-toi! Tu travailleras comme tu as travaillé. » Il se lève. Il ajoute : « Tu vivras comme tu as vécu.»

Il s'en va de nouveau. Il ne mangeait que des os. Quand il voyait quelque chose qu'il n'aimait pas, il le frappait et le détruisait. Il a deux bâtons. Un gros avec lequel il frappe, et un mince, avec lequel il marche. Il reconstitue ce qu'il a détruit, et le rend semblable à ce qu'il était.

Le serviteur vit de nouveau un vieillard, et son maître le vit aussi. Il lui dit : « Tu es bien vieux. » Il lui répondit : « Oui, je suis vieux. Je ne peux plus travailler. » Il lui dit : « Dors! » Mais, le vieux ne peut pas s'endormir. Le serviteur le frappe en disant : « Il va dormir. » Il le passe alors au feu, et le brûle au complet. Quand il ne lui resta plus que les os, il tenta de le réanimer. Il lui dit : «Lève-toi! Tu travailleras de nouveau comme tu as travaillé avant. » Mais il ne se leva pas. Il se dit : « Je n'ai probablement pas prié comme il faut. » Il prie de nouveau sur lui. Tshishe Manitu avait peur que son serviteur perde des os. Il va le trouver, et lui demande : « Comment est-il? » Il lui répond : « Il ne se réveille pas. » « Est-ce qu'il dormait? » --- « Oui, il dormait.» Il lui demanda alors : « Comment pourrait-il se réveiller puisque tu l'as frappé? Il ne pourra pas se lever. Car, quand tu l'as frappé, tu l'as tué. » Tshishe Manitu prie sur lui, en disant : « Je vais essayer n'importe quoi, car tu l'as tué. Celui que j'ai ranimé, moi, il dormait, lui. » Il pria donc sur lui : « Comme tu travaillais auparavant, tu travailleras de nouveau. » Et voilà, devant lui, un jeune homme assis. Il ajoute : « Travaille comme tu travaillais. Tu mourras très vieux. »

Puis, il va ailleurs. Il traverse, en marchant sur l'eau, les rivières qu'il rencontre sur sa route.

II- IL AIDE LES MISÉRABLES

Il voit quelqu'un qui pleure. Il lui demande : « Pourquoi pleures-tu? » Ma femme est montée à bord d'un bateau. On l'a fait monter dans un bateau. » Il étire son fusil autant qu'il le peut, et dit à son serviteur : « Tire sur le navire! Si tu ne veux pas tirer sur lui, tire sur les mats! » Il fait feu, et atteint sa cible. Il tire encore et détruit le bateau au complet. On se dirige vers lui à la

nage. Il dit au mari de la femme : « Pourras-tu aller la chercher? » Il plonge pour aller la rescaper. Personne ne peut l'approcher. On a très peur de lui.

III- ON NE PEUT PAS LUI MENTIR

Il tue de nouveau un mouton. Et il le fait cuire. « Tu feras la cuisine », dit-il à son serviteur.» Puis, il s'en va. Quand il revient, il lui demande : « As-tu fini de cuisiner? » Son serviteur lui répond : « Oui, j'ai déjà fini. Ton repas a été mis là. » Mais, là, il n'y a que de la viande. Il lui dit donc : « Je ne vois pas d'os ». Son serviteur lui répond : « Il n'y en a pas. Ce mouton n'avait pas d'os. » Il lui dit : « Tous les moutons ont des os. » Il lui répond : « Je n'en ai pas vu. » Il ne mangea donc pas.

Il part. Il arrive à une rivière, qu'ils traversent tous les deux à pied. Le serviteur enfonce dans l'eau jusqu'aux chevilles. Son maître lui dit : « C'est comme je t'ai dit. Tu as mangé les os. » Il lui répondit : « Non, je ne les ai pas mangés. » Il enfonce alors dans l'eau jusqu'aux genoux. Son maître lui demande alors : « Tu les as mangés? » Le serviteur lui répond : « Non, je ne les ai pas mangés. » Quand il enfonce jusqu'à la poitrine, son maître lui demande : « Tu les as mangés? » Il lui répondit encore : « Non, je ne les ai pas mangés. » IL enfonce alors jusqu'au cou. Son maître lui demande de nouveau : « Tu les as mangés? » Il répond : « Non. » L'eau rentre presque dans la bouche. Son maître lui demande alors : « Tu les as mangés? » Il répond encore : « Non. » Mais quand l'eau pénètre dans sa bouche, il répond : « Oui, je les ai mangés. »

Il émergea subitement de l'eau. Tshishe Manitu le bénit avec le signe de la croix, en lui disant : « Comme je t'ai dit : comment pourrais-tu me mentir? » Ils reviennent sur le bord de l'eau, et longent de nouveau la rivière.

Quand il n'aimait pas une montagne, il la frappait. C'est cela qu'il faisait. Il faisait cela seulement. Or, les montagnes qu'il n'aimait pas, à quoi pouvaient-elles bien ressembler? Il y avait peut-être là de méchants animaux. Il les détruisait au complet ces montagnes, et il les refaisait en les rendant plus belles qu'avant.

IV- IL TRIOMPHE DE SATAN

Ils marchent de nouveau. Puis il demande : « Qu'est-ce donc? Une maison? » Son maître répond : « Oui, voici une maison. » Ils entrent. Il n'y a personne à l'intérieur. Qu'elle est magnifique cette maison! Qu'elle est belle! Il n'y a que de l'or sur le plafond et sur les murs. Les fauteuils et les chaises sont en or. Tout est en or. « C'est vraiment très beau », disent-ils. Tshishe Manitu dit à son serviteur : « Demeurons là. » « Oui », lui répond-il. Son maître lui dit de nouveau : « Ne m'accompagne pas. Fais la cuisine! » Le propriétaire éventuel de la maison ne fait pas tout de suite son apparition. Le maître revient avec du foie pour lui, et la viande de mouton pour son serviteur. Il part de nouveau en lui disant : « Fais cuire tout cela! »

Il n'avait pas encore fini de faire cuire le foie et la chair d'agneau quand il reçoit de la visite. Il était, sans le savoir, dans la maison du démon, et c'est lui qui vient d'entrer. Satan lui demande : « Pourquoi te sers-tu de ma maison? C'est ma maison à moi! » Le serviteur lui répond : « Non, c'est notre maison. » Et le démon : « C'est ma maison à moi. Sors d'ici? » Le serviteur lui répond : « Je ne sortirai pas! » Le démon lui assène, alors, un violent coup de bâton sur la tête. » Il sort en titubant.

Il s'assoit n'importe où. C'est alors que son maître arrive. Il lui demande : « Pourquoi es-tu sorti? » Il lui répond : « Il y avait quelqu'un qui demeurait là. Il m'a rossé à coup de bâton. C'est ma maison, m'a-t-il dit. Puis, il m'a fait sortir. Voilà ce qui s'est passé. » « Retourne-s-y », lui dit son maître.

Il retourne de nouveau, et continue ce qu'il avait commencé. Quand il eut mangé de la chair de mouton, son maître lui apporta du foie pour qu'il le lui fasse cuire. Puis, il partit de nouveau. Peu de temps après, Satan entra de nouveau, et lui dit : « Tu es encore ici? Sors! » Il lui répond : « C'est que tu n'es pas toujours dans ta maison. Voilà pourquoi je m'en suis servi. Il n'y avait personne. » Le démon lui réplique : « Je travaille, moi! Et toi, es-tu toujours dans ta maison? Sors! » Le serviteur lui répondit : « Non, je ne sortirai pas. » Satan le frappe avec sa massue. N'en pouvant plus, le serviteur s'éclipse. Il quitte la maison de nouveau.

Il s'assoit ensuite à l'extérieur. Tout juste comme arrivait son maître. Il lui dit : « Il m'a de nouveau mis à la porte. Tu ne te sers pas de ta maison, lui ai-je dit, voilà pourquoi je m'en sers. Je travaille, m'a-t-il répondu, je ne peux pas être toujours dans ma maison ». Son maître lui donne alors un bâton, en lui disant : « Voici ton bâton. C'est avec ce bâton que tu le frapperas quand il cherchera à te frapper. Il ne doit pas gagner. Si tu le vaincs, c'est à nous qu'appartiendra cette maison. S'il l'emporte sur toi, nous devons l'abandonner.

Le serviteur s'installe donc de nouveau dans la maison, et continue la préparation du repas. Quand il avait presque fini, Satan entra de nouveau. Il lui dit : « Tu es encore ici! Ne t'ai-je pas dit de sortir? » Il lui donne encore des coups de bâton. C'est alors que le serviteur frappa Satan, à son tour, avec son bâton à lui. C'est à qui frapperait le plus fort. À la fin, il l'écrasa, et le réduisit à la forme d'un ver de terre. Il dit donc à Satan : « Tu vas sortir! » « Oui, répliqua-t-il, je vais sortir. » « Sors, reprit le serviteur, c'est notre maison à nous. » C'est alors qu'il sortit pour de bon.

Son maître vint le voir. Il lui demanda : « Tu l'as frappé? » Il lui répondit : « Oui, je l'ai frappé.

Il avait à peine la force de sortir. » Il lui dit alors : « Très bien. C'est là que nous demeurerons.

Toujours. »

(F. Bellefleur dans Savard 1979 : 33-37)

Papanessi c'est Kukukeshis Il était un jour perché sur une hauteur. Le temps était tout à fait calme. Aucun bruit. Il n'entendait que les battements de son coeur. Il était là immobile, se demandant où il pourrait bien aller. Il s'envola et alla se poser au sommet d'une des deux montagnes entre lesquelles coulait une rivière. Celle-ci prenait la forme d'une chute au pied de laquelle les eaux éclataient en écume bruyante. Les pattes en position d'atterrissage, l'oiseau vint se poser au bord de la rivière. "Tu m'as appelé!", lui dit-il. "Mais comment aurais-je pu t'appeler?", lui répondit la rivière. De loin, l'oiseau avait confondu le bruit de la rivière avec un appel. "Tu vas t'apercevoir que moi aussi je puis crier fort ", dit Papanessi. La rivière rétorqua: "Ma voix sera toujours plus puissante que la tienne. On pourra m'entendre jusqu'à la fin des temps. C'est à l'usure que je t'aurai". "Mais pourquoi m'avoir appelé, sinon pour savoir si je peux crier plus fort que toi?", demanda l'oiseau, qui se mit à construire un nid énorme tout près de la chute. Il le remplit ensuite de souris à pleine capacité. "Voilà assez de nourriture pour toute une année. On verra bien lequel des deux peut crier le plus", dit l'oiseau. "Très bien, lui répondit la rivière, tu verras qu'il t'est impossible de me surpasser en ce domaine". L'oiseau commença donc à crier : "Pana, pana, pana, pana, pana, pana, etc." Toute la journée durant il criait ainsi, ne s'interrompant que quand il avait faim, le temps d'avaler une souris.

Puis vint l'hiver et la rivière gela. Son bruit diminua peu à peu. L'oiseau triomphait. "Moi, on ne cessera pas de m'entendre. Je suis bien le meilleur". Mais si on n'entendait plus la rivière, elle n'en continuait pas moins de faire du bruit sous la glace. Parce qu'il ne l'entendait pas, l'oiseau disait : "Je t'avais bien dit que je crierais plus longtemps que toi".

L'hiver passa et le temps commença à se réchauffer. Mais plus le printemps avançait, moins il restait de souris à l'oiseau, et plus la rivière recommençait à se faire entendre. Quand finalement se produisit la débâcle, le bruit de la rivière retrouva toute sa force. Pendant ce temps les provisions de l'oiseau avaient sérieusement baissé. Il ne lui restait maintenant que deux souris. Il n'en continua pas moins à crier : "Pana, pana, pana, pana, pana, pana, pana, etc.". Quand il ne lui resta qu'une souris, il n'en mangea d'abord que la moitié. "Pana, pana, pana, pana, pana, pana, etc.", continuait-il à crier. Puis il mangea sa dernière moitié de souris et continua à crier sans arrêt. Mais plus il criait, plus il avait faim. Finalement, étourdi à force de crier, il s'évanouit et tomba dans la rivière. La faim avait eu raison de lui.

Le courant l'entraîna près d'une petite île sans sable bordée d'aulnes épais. Le rivage humide était glissant et les vagues le ramenaient au large. Il se retint à une branche d'aulne. Il se mit à faire chaud et les moustiques vinrent chercher leur nourriture sur les herbes du rivage. L'une d'elles découvrit Kukukueshis étendu à terre. "Ah! nous mangerons donc sur la charogne de Kukukueshis et nous y déposerons nos oeufs", dit-elle. Le bruit des moustiques volant tout autour de lui éveilla Kukukueshis. "Que disiez-vous donc?", leur demanda-t-il. "Nous nous proposons de pondre sur toi!", répondirent-elles. "Mais je ne suis qu'en train de dormir. Comment pourriez-vous pondre sur moi?", lança Kukukueshis. Et il s'éloigna en marchant, car il était devenu trop faible pour voler. Il gagna un terrain couvert d'herbe, grimpa dans un petit arbre et s'endormit au soleil.

Soudain un caribou femelle passa par là. L'oiseau grimpa plus haut dans l'arbre et fit le voeux que le caribou vienne tout près de lui. "Je pourrai alors le tuer!", pensait-il. Ce caribou femelle était justement venu en ce lieu pour mettre bas. Kukukueshis vit naître le jeune caribou. Il était jaune et, tout de suite, commença à chercher à manger autour de l'arbre. L'oiseau vit l'herbe

bouger au-dessous de lui. Il sauta alors sur le jeune caribou et le tua. "Voilà que j'ai tué un caribou! Mais qu'en ferai-je? Si des humains venaient à passer par ici, je leur éviterais la famine". Il commença donc à vider et à dépecer son caribou. Une des branches de l'arbre s'avancait au-dessus de la rivière. Il suspendit des morceaux de viande sur toute la longueur de cette branche, convaincu qu'il retrouverait la force de voler de l'autre côté lorsqu'il aurait consommé tout ce qui se trouvait ainsi posé sur la branche.

Alors qu'ainsi perché il mangeait, il vit venir des humains en canot. "Tiens, je vais leur faire une de ces peurs", se dit-il. Il se transforma en géant. En l'apercevant les humains s'écrièrent: "Ah! mais c'est Atshen". Ils s'approchèrent encore plus et l'un d'eux lui lança des flèches. C'est au moyen d'une omoplate que l'oiseau se protégea des flèches. "Atshen se protégerait-il ainsi? Ce ne doit donc pas être lui". Ainsi reconnurent-ils l'oiseau qui leur offrit de la viande à manger immédiatement et d'autre à emporter. Il leur dit ensuite qu'il les accompagnerait en se posant sur le tas de viande déposé dans un de leurs canots. Les humains placèrent la viande dans le canot, y posèrent Kukukueshis et remirent le canot dans le courant.

Près du rivage, ils aperçurent un geai mort que le courant avait conduit jusque-là. Kukukueshis se dit que sa queue pourrait lui servir de pointe de flèche. "Je vais le garder, ça peut servir", dit-il aux humains. Il brandissait le geai et chantait: "J'ai trouvé une belle queue pour faire une pointe de flèche." Il chantait cela sans arrêt. Ses compagnons commencèrent à être ennuyés. Ils continuèrent à ramer et aperçurent un vieux canot abandonné. Ils le réparèrent un peu et le donnèrent à Kukukueshis. Mais comme il était seul à bord, le canot était tout penché d'un côté. Ceci ne l'empêchait pas de continuer à chanter la même chose. "Ah! celui-là, s'il ne cesse de chanter Atshen va nous repérer!" Un peu plus loin la rivière faisait un méandre. Ils ramèrent avec vigueur pour s'éloigner de Kukukueshis. L'un des humains sauta sur le rivage et l'autre resta assis dans le canot pour en maintenir l'équilibre au moyen de son aviron. Ils s'engagèrent en hâte dans le portage. Kukukueshis se trouvait toujours dans son canot et n'avait pas cessé de chanter le même refrain. Soudain le vent repoussa son canot de l'autre côté de la rivière, là précisément où se trouvait Atshen. Ce dernier fit chavirer l'embarcation de Kukukueshis. L'oiseau resta pris dessous entre les bois de traverse. Atshen fit dériver le canot ainsi renversé. Les humains se sauvèrent dans la forêt. Kukukueshis réussit à retourner son canot et à s'engager dans le coude de la rivière. Les humains cachés l'attendaient. Il contourna ainsi la pointe de terre et débarqua à l'autre bout du portage. Kukukueshis retrouva son chemin et arriva à l'endroit où les humains se tenaient cachés. "Que s'est-il passé?", lui demandèrent-ils en l'apercevant. "C'était Atshen, mais je m'en suis sorti", répondit-il. "Nous t'avions pourtant averti qu'il t'entendrait chanter", lui dirent-ils. "Très bien, déclara-t-il désormais je ne chanterai plus". Après cet incident il cessa de chanter et suivit les autres sans se laisser distancer par eux.

Là où ils allaient, l'hiver s'installait. Kukukueshis les suivit. Quand on arriva au lieu d'hivernage, il y avait une femme très intéressée aux hommes. "Nous allons faire en sorte que tu cesses de courir les hommes," dirent les gens. Ils lui enlevèrent les testicules et les lancèrent dans un sapin. Ce fut là l'origine de la gomme de conifère. Cette opération la rendit distante. Elle montait toujours sa tente à l'écart, car elle avait honte. Tous faisaient en sorte d'éviter cette veuve. Or durant l'hiver un des garçons devint adulte. Elle se mit alors à coudre pour lui une veste brodée, des pantalons, des mitaines, etc. Quand son travail de couture fut terminé, elle se mit à chanter pour le jeune adulte mâle. On fit savoir à ce dernier que c'était pour lui qu'elle ne cessait de chanter. Mais toujours elle demeurait dans sa tente. "Lorsque nous voyageons, dirent-ils au jeune homme, elle marche toujours la dernière". "Très bien, dit-il, demain matin je donnerai le signal d'un départ.

Vous me suivrez". "N'oublie pas qu'elle a cousu pour toi". - "Oui, oui, demain je pars. Vous n'aurez qu'à me suivre".

Le lendemain le jeune homme partit en tête de groupe en direction d'un lac. Après avoir franchi quelques collines sans arbre, il s'arrêta près d'une forêt. Ensuite il traversa cette forêt et attendit de l'autre côté. En traversant la forêt il lui avait fallu passer par-dessus un arbre tombé en travers du sentier. Les autres finirent par le rejoindre de l'autre côté de la forêt. C'est alors qu'il leur dit : "Je vais m'approcher de la veuve". Pour le taquiner les autres dirent : "Ah! souhaitons qu'il laisse nos épouses tranquilles." - "Mais ce ne sont pas elles qui m'intéressent". Kukukuehis était cependant jaloux du jeune homme. Ce dernier retourna donc se cacher sous l'arbre tombé et se recouvrit de neige. Les femmes passèrent par-dessus l'arbre sans soupçonner sa présence. Quant à lui, il faisait le compte de celles qui passaient. Et, avant que n'arrive la dernière, il fit dans la couche de neige qui le recouvrait un trou pas plus gros que son oeil. Il entendit soudain venir la dernière femme. Mais celle-ci n'aimait pas passer ainsi par-dessus les arbres tombés. Elle chercha plutôt à le contourner. Mais là où elle voulait passer le terrain était très bas. Elle n'avait pas le goût d'y descendre et d'en remonter pour retrouver le sentier. "Je vais passer par-dessus l'arbre, pensa-t-elle. Il n'y a sûrement personne qui m'y attend". Ainsi enjamba-t-elle l'arbre. Quand elle fut sur le point de disparaître, le jeune homme sortit de sa cachette. Il marchait derrière elle. "Je suis ravie d'avoir enjambé l'arbre", pensa-t-elle. Et le jeune homme pensa: "Enfin j'ai vu celle dont on ne peut s'approcher. Je n'avais jamais rien vu de tel ". Il s'approcha d'elle et lui dit: "Si je disais aux autres jeunes hommes ce que j'ai vu, que diraient-ils? " "N'en fais rien, lui dit-elle. Si tu gardes le secret je te donnerai les vêtements que j'ai cousu pour toi. Je veux devenir ton épouse". Il quitta alors ses vieux vêtements et revêtit ceux qu'elle lui avait cousus. Il portait désormais une veste couverte de broderie. Elle lui suggéra de laisser là ses vieux vêtements. Il les jeta à terre. Tous deux s'apprêtèrent à continuer. "Va, lui dit-elle, ne dis pas que c'est moi qui t'ai donné ces vêtements. Ne parle à personne de ce que tu as pu voir. Quand tu seras rendu à la mer, tu me tailleras un bâton de marche".

Quand le jeune homme arriva là où les autres l'attendaient, son costume causa tout un émoi. Tout en marchant il façonnait un bâton de marche. "Dis donc, Kukukuehis, regarde ses beaux vêtements. C'est la femme qui a cousu cela pour lui", dirent les gens. Kukukuehis éprouva alors un vif sentiment de jalousie. On le taquina à ce sujet. Le jeune homme finit par s'asseoir sur son traîneau tout en continuant à travailler son bâton. Il avait l'air un peu embarrassé. Le bâton de marche qu'il fabriquait était magnifique, bien lisse et bien poli. La femme les rejoignit et alla directement vers le jeune homme. Kukukuehis cria à ce dernier de s'éloigner. "Elle se dirige vers toi!" Mais le jeune homme ne bougea point. Il ne leva même pas les yeux. Elle vint prendre place à ses côtés. Kukukuehis demanda au garçon pourquoi il n'avait pas fui à l'approche de la femme. Depuis l'opération pratiquée sur elle, c'était la première fois de l'hiver que celle-ci se tenait pas à l'écart du groupe. "Ne t'avais-je pas crié qu'elle venait vers toi?", ajouta Kukukuehis en mettant le jeune homme en joue. Mais un autre Indien le bouscula pour l'empêcher de décocher sa flèche. "Qu'est-ce qui t'arrive Kukukuehis, serais-tu donc jaloux?", dirent les gens en se moquant de lui. On s'amusa à ses dépens. La jalousie de Kukukuehis était d'autant plus aigüe que la saison des mariages approchait. "C'est la jalousie qui le rend aussi violent", disait-on de lui. Ce sentiment ne fit que croître chez Kukukuehis.

Finalement le groupe reprit la route. Ils voyageaient sur un lac en long. Mais le jeune homme n'ouvrait plus la marche comme au début du voyage. Il se tenait plutôt avec la femme. Et, pour taquiner le jaloux, on ne se privait pas de lui dire : "Ah! ces jeunes couples, regardes-les donc là-bas!" Et à mesure que le jeune homme et la veuve organisaient leur vie de couple, la jalousie de

Kukukueshis croissait. Le temps passa. Kukukueshis finit par trouver une femme. Elle avait nom Mésange-femelle-à-tête-brune. Mais comme elle était beaucoup trop petite pour lui, il ne put la prendre pour épouse.

L'hiver revint et Kukukueshis proposa au jeune marié de l'accompagner. Il allait chercher les branches nécessaires à la fabrication des lances. "Il y a ce qu'il faut là-bas, près de la montagne". - "Très bien!", acquiesça le jeune homme. Quand leurs tentes furent dressées, les deux hommes partirent; Kukukueshis marchait le premier. Il projetait de s'approprier l'épouse de son compagnon. Lorsqu'ils furent arrivés à la montagne Kukukueshis dit : "Va chercher des branches, moi j'attendrai ici". L'autre partit. Quand il commença à couper les branches, Kukukueshis entendit comme des bruits d'os broyés. "Un arbre a dû l'écraser à mort en tombant", se dit-il. C'est lui-même qui avait souhaité qu'un tel malheur arrive. Il s'empressa de retourner aux tentes et entra dans celle de son compagnon. Il s'assit près de l'épouse de ce dernier. " Éloigne-toi! ", lui dit-elle. Kukukueshis lui répondit: "Ton mari vient d'être tué par les arbres. Désormais je le remplacerai auprès de toi". "Mon mari reviendra!", ajouta-t-elle. "Mais j'ai entendu le bruit qu'on faisait en le croquant", dit Kukukueshis. Effectivement le jeune homme cherchait également du porc-épic. Kukukueshis se dévêtit et s'allongea dans la tente de la femme. Le mari revint le soir même. L'entendant approcher de la tente son épouse dit à Kukukueshis: "Je t'avais dit qu'il reviendrait!". Kukukueshis dut fuir en hâte à quatre pattes. Quand il arriva dans sa tente, il n'avait eu le temps que d'enfiler ses bas.

Kukukueshis n'avait comme provision que des queues de rat musqué qu'il mangeait après les avoir fait fumer. Or durant l'hiver il apprit que la femme venait d'accoucher. Il prétendit alors être le père de l'enfant. L'accouchement eut lieu en fin d'hiver. "Bon, j'irai voir le nouveau-né et j'apporterai des queues de rat musqué pour qu'il puisse manger". Il répéta son projet à son entourage pour établir clairement sa paternité. "Voici des queues de rat musqué pour qu'il n'ait pas faim", dit-il. "Je n'avais effectivement rien à lui donner à manger", dit la nouvelle mère. Kukukueshis laisse les queues et partit. Mais dès qu'il fut entré chez lui, le père lança hors de la tente les queues de rat musqué. Les chiens s'en saisirent. Kukukueshis les vit emporter dans leur gueules ce qu'il avait offert à l'enfant. Il s'élança à leur poursuite en criant que cela était pour le nouveau-né. Les parents de ce dernier se payèrent la tête de Kukukueshis en disant : "Les chiens ont pris la viande à notre insu, va-donc la récupérer".

Le bébé fut nommé Uekuakueitshis. Il grandit. Or un jour son père vit en rêve des caribous. Il emprunta deux flèches à chaque Indiens. Celles de Kukukueshis tombèrent plus loin, de l'autre côté de la montagne, et tuèrent deux caribous mâles. Après avoir ainsi tué deux caribous pour chacun, l'homme leur dit d'aller dresser leur tente à l'endroit même où leurs flèches étaient tombées. C'est ainsi que Kukukueshis, ayant trouvé ses flèches de l'autre côté de la montagne, revint chercher les siens. Ils partirent dresser leur tente à cet endroit. Tous les autres se mirent à dépecer leurs caribous et à en gratter les peaux. Tout allait bien car la montagne les protégeait du vent. Mais du côté de chez Kukukueshis le vent soufflait très fort. Il monta sa tente, installa son feu, déplaça ses caribous, et on commença à gratter les peaux. Mais on avait beaucoup de difficulté à travailler, car la fumée s'enroulait autour de sa tente à cause du vent. Kukukueshis décida d'aller porter des os et de la moelle au petit garçon. En arrivant chez l'enfant il déclara: "J'apporte ce qu'il faut pour faire la graisse de caribou; ta tante ne peut cuisiner là où nous demeurons car il vente trop fort". - "Très bien!", lui répondit-on.

Le lendemain, après qu'ils eurent fini de préparer la graisse, les Indiens firent le banquet de graisse de caribou. Tous ensemble ils érigèrent la grande tente collective à deux portes. "Nous allons manger, après quoi nous tenterons de connaître le vrai père de l'enfant. Celui sur lequel

pissera l'enfant sera reconnu comme son père". Kukukueshis se réjouissait. Lui et son épouse furent invités au festin. Après le repas chacun prit le bébé pour l'embrasser. Kukukueshis était l'avant dernier à devoir le prendre. Le vrai père venait après lui. Chacun se devait de prendre l'enfant à bout de bras et de l'embrasser. L'opération commença. Kukukueshis se mit de la neige dans la bouche. Quand ce fut son tour, il prit l'enfant et fit gicler l'eau sur lui tout en l'embrassant. "Je suis le père, cria-t-il, il a pissé sur moi". Mais son stratagème n'échappa à personne. Ils avaient vu l'eau sortir de sa bouche. "Ce n'est pas ma salive, affirma-t-il; c'est vraiment l'enfant qui a pissé". Attends que tous aient essayé", lui rétorqua-t-on. Ce fut alors le tour du dernier. Quand il prit le bébé nu dans ses bras, ce dernier se mit à pisser. "Regarde, dirent les autres à Kukukueshis, l'enfant vient de pisser sur son père. Toi c'était autre chose. Ça venait de ta bouche". Mais Kukukueshis nia : "Ce n'était pas ma salive. Il est réellement mon fils". Il fut toutefois reconnu que l'autre était son père.