

**LA QUESTION DES «GENRES»  
DANS LA TRADITION ORALE  
ALGONQUIENNE**

Jacques Leroux<sup>1</sup>

---

Les analystes de la tradition orale algonquienne paraissent généralement d'accord pour reconnaître que la conception indigène des récits folkloriques subsume deux grands genres. Si la distinction terminologique est clairement établie dans les traditions ojibwa, crie et montagnaise, il appert que celle-ci est inexistante chez les Algonquins du Grand lac Victoria (localité sise dans l'Abitibi-Témiscamingue), où, pourtant, on retrouve des récits qui, sur le plan formel, pourraient être assignés à l'une ou l'autre des deux grandes rubriques qui sont reconnues chez leurs voisins. En me demandant si la distinction qui est explicitement faite chez ces derniers pourrait avoir une réalité qui correspondrait néanmoins à une dualité de genres sous-jacente dans la tradition algonquine, je m'interroge ici sur la valeur des critères invoqués par les ethnologues et les indigènes eux-mêmes quand ils postulent l'existence d'une telle classification.

Tous les auteurs auxquels je vais me référer étayent leur réflexion dans les cadres d'un système de références où les axiomes de temporalités distinctes départagent les récits en deux groupes. En effet, il existe une relation entre le type d'événement narré et la distance qui le sépare de celui qui parle: cette relation institue un champ de parole au-delà d'une frontière — qu'il nous faut tracer dans une marge encore assez floue — où

---

<sup>1</sup> Jacques Leroux est chargé de cours à l'Université de Montréal et à l'UQAM.

se délimite l'espace propre de ce que nous appelons le mythe, et, en-deçà de cette frontière, le champ de discours que l'on pourrait définir comme celui du récit historiographique. Boas, qui fut l'un des premiers à proposer un découpage de la conception amérindienne du récit, avait envisagé de les distinguer selon qu'ils soient «mythiques» ou «historiques» en reprenant à Hésiode cette classification. Il justifiait ce décalque en prétendant que cette bipartition restituait la pensée des indigènes, moyennant quelques particularités qui ont trait aux rapports extrinsèques du mythe avec le rituel, sur lesquels je reviendrai plus loin (Boas, 1940[1914]: 454 et *passim*). Il y a lieu de croire que les propositions de Boas ont conservé un ascendant sur les conceptions de certains de ses successeurs, car Brightman, en repostulant l'existence de cette distinction dans la tradition des Cris du Manitoba septentrional, s'y réfère explicitement (Brightman, 1988: 125). Cependant, comme nous le verrons, Hallowell, Mailhot et Vincent, qui se sont respectivement penchés sur les traditions ojibwa et montagnaise, nous proposent une lecture plus nuancée des faits, le premier en remettant en cause le concept de «mythe», les secondes en se refusant de projeter nos concepts d'histoire dans l'engendrement d'un quelconque mode de narration. En choisissant de les citer, plutôt que d'en résumer les vues, je veux faire ressortir les caractéristiques de chaque tradition, mais surtout accuser les traits communs qui les apparenteraient les unes aux autres. Voyons d'abord ce que dit Robert Brightman<sup>2</sup> :

Les Rock Crees (...) distinguent deux catégories séparées de récits oraux qu'ils appellent *acaohkiwin* et *acimowin*. [Les premiers] furent élaborés dans un passé lointain, les narrateurs ne disposaient pas d'une connaissance directe des personnages, et des contrastes cosmologiques ressortent clairement entre cette période et le présent. Les Cris

---

<sup>2</sup> Toutes les citations tirées d'ouvrages en langue anglaise ont été traduites par l'auteur.

disent que de telles histoires appartiennent à une période ancienne durant laquelle les êtres humains et les animaux pouvaient converser entre eux et où ils se partageaient des caractéristiques sociales et culturelles (...) Les histoires de la catégorie *acimowin* contrastent avec les précédentes de ce qu'elles surviennent dans les conditions contemporaines du monde et qu'elles incluent des êtres humains desquels le narrateur a une connaissance personnelle directe ou indirecte. (Brightman, 1988: 125)

Voici maintenant ce que dit Alfred I. Hallowell:

Les Ojibwas distinguent deux types généraux de récits oraux traditionnels: 1. "les nouvelles ou la rumeur publique" (*Täbätcimowin*), c'est-à-dire des anecdotes, ou des histoires, qui renvoient à des événements de la vie des êtres humains (*anicinabek*). Dans leur contenu, les récits de cette classe se rapportent aux événements de la vie quotidienne et, par le relais d'expériences exceptionnelles, ils se rapportent à ceux qui relèvent de la légende (...) 2. Les mythes (*ätiso'kanak*), sont des récits sacrés qui ne sont pas seulement traditionnels et formalisés; leur narration est restreinte à certaines saisons et est quelque peu ritualisée. Leur aspect le plus significatif consiste en ceci que les personnages qu'on y retrouve sont considérés comme des entités vivantes qui existent depuis les temps immémoriaux. (Hallowell, 1960: 364-365)

Les discriminants temporels ressortent plus nettement dans la classification proposée par Sylvie Vincent:

Comme beaucoup d'autres peuples, comme les Nunamiut, comme les Tlingit, et les

Athapascans, comme les plupart des Algonquins semble-t-il, les Montagnais reconnaissent deux catégories de récit. Les *atanaukan* rapportent la création du monde et les événements qui eurent lieu à l'époque où hommes et animaux n'étaient pas encore différenciés. Ils comprennent notamment le cycle du *trickster* Carcajou et racontent comment celui-ci donna leur forme définitive aux animaux, comment il nomma les arbres, comment naquirent les races, etc., donc comment ces divers éléments acquirent leurs caractères distinctifs. Nous classerions ces récits dans le genre mythe (...) (Vincent, 1982: 11-12)

L'autre catégorie est nommée *tipatshimun*. [Celle-ci] contient d'une part des récits relativement fixés, dont on peut recueillir plusieurs variantes, d'autre part des discours ou commentaires qui le sont beaucoup moins et qui sont des créations personnelles récentes (...)

(p. 12) L'examen des termes et expressions employés dans les récits peut nous mettre sur la piste des critères utilisés par les Montagnais pour découper le temps. On découvre ainsi des oppositions dont l'un ou l'autre terme peut servir à indiquer des événements passés: à cette époque, dit-on:

- "il n'y avait pas de Blancs" / "il n'y avait que des Indiens"

- "il n'y avait pas de farine" / "on ne se nourrissait que de gibier" (...)

- "il n'y avait pas de toile" / "on faisait tout en peau et en écorce"

- "il n'y avait pas d'objets manufacturés"/ "on fabriquait tout nous-mêmes (...)" (Vincent, 1982: 14)

Sylvie Vincent nous dit ensuite que les introductions successives d'éléments culturels européens servent alors de «marqueurs» historiques. Ces récits comportent donc en eux-mêmes un étalon du temps qui, tout en centrant le contenu intrinsèque du récit, se présente à la vérification par la connaissance que d'autres personnes pourraient avoir de la durée qui s'est écoulée entre le moment où les événements se sont déroulés et celui où le narrateur les énonce. Ils se distinguent donc précisément des récits «mythiques» par une fonction référentielle qui implique un contexte où un quelconque témoin peut être invoqué, alors que le relais par un tiers échappe à la connaissance du narrateur et de l'auditeur lorsqu'il y a narration d'un mythe. En effet, en ce qui concerne ce dernier, le gouffre temporel est tel qu'il n'y a plus aucune mesure possible et qu'il faut situer l'événement dans une sorte d'au-delà chronologique qui devient le contexte même du mythe:

(...) les événements dans les mythes qui impliquent des monstres animaux sont conceptualisés comme s'ils s'étaient produits dans un lointain passé. Ils se déroulèrent "il y a longtemps", durant une période où la terre était "neuve". En conséquence, une distinction temporelle est reconnue entre cette époque et le présent. (Hallowell, 1955: 233)

La catégorie du mythe renvoie donc à une époque impossible à déterminer, dans l'incapacité où seraient les hommes de mesurer la distance entre les événements qu'ils relatent et le présent de l'énonciation. La possibilité, effective ou non, de *mesurer* le temps est alors une donnée fondamentale quand on oppose les deux prétendus genres: elle détermine positivement la fonction référentielle par laquelle on peut commencer à les discriminer, du fait qu'elle est l'indice d'une

*notion* qui noyaute le champ sémantique de la catégorie que les Montagnais appellent *tipatshimun*.<sup>3</sup> La notion de mesure ressortira en effet très clairement de l'analyse morphologique des formes montagnaises et algonquines qui permettent de l'exprimer dans plusieurs modalités.

Ainsi, le syntagme verbal algonquin *tipadjimo* est composé de plusieurs segments, que je diviserai en deux parties seulement (pour ne pas allonger inutilement l'analyse): TIPA- et -ADJIMO.<sup>4</sup> Le second entre dans la composition de verbes qui signifient «dire», «raconter», «relater». Si, dans son dictionnaire, Cuoq prétend que *tipadjimo* signifie «faire un récit exact» (voir l'entrée -ADJIMO), c'est qu'il a pertinemment aperçu la valeur paradigmatique du segment TIPA-:

TIPA-, racine très féconde qui exprime l'idée générale de mesure, de règle, de modèle, de compte, etc.;

*Tipaigan*, mesure;

*Tipaikiziswan*, cadran, horloge, montre;

*Tipakonigan*, aune;

*Tipa aki*, mesurer la terre, arpenter;

---

<sup>3</sup> Je ne prétendrai pas que les modes d'engendrement des récits cris, ojibwas et algonquins soient identiques à celui du *tipatshimun* montagnais. Ce sont les deux derniers qui retiendront surtout mon attention, mais je conserverai le postulat d'une parenté de thèmes entre les récits classés comme *acimowin* (cris) et *täbätcimowin* (ojibwa) et le *tipatshimun* montagnais, lequel sera pris comme modèle de référence.

<sup>4</sup> Je vais me référer au missionnaire Cuoq, qui adjoint le **a** final au premier morphème, sans que cela paraisse vraiment nécessaire, si l'on admet que les morphèmes avec lesquels il entre en composition le comprennent eux-mêmes (*tip+adjimo*) et si, en outre, on tient compte du fait que dans le syntagme verbal *tipa aki* («mesurer la terre») le **a**, greffé au morphème *tip-* est le signe de la désinence flexionnelle de la troisième personne du présent de l'indicatif.

*Tipadjim*, (o), dire avec mesure, mesurer ses paroles, raconter, narrer, faire un récit, un rapport (...) (Cuoq, 1886: 402)

José Mailhot et Sylvie Vincent ont procédé à une analyse exhaustive des syntagmes verbaux montagnais où le segment «tip-» apparaît et elles proposent la généralisation suivante:

L'idée commune aux (...) termes de la liste est celle, très abstraite, de "correspondance" ou de "coïncidence" au sens de "faire coïncider" ou encore d'"accord" au sens de accorder. Cette idée est tout à fait compatible avec celle de mesure. Mesurer serait conceptualisé en montagnais essentiellement comme l'acte de faire correspondre ou coïncider deux choses entre elles. Prendre la mesure absolue d'un objet serait mettre en correspondance l'objet à mesurer avec celui qui sert d'étalon, que celui-ci soit un quelconque instrument de mesure, la main ou le bras ou une verge de mesure (...) Les spécialistes de l'analyse des récits savent que les deux grandes catégories de récits qui existent dans les cultures algonquiennes correspondent à l'opposition entre TIPATSHIMU "il raconte une histoire, il rapporte une nouvelle" et ATANUTSHEU "il raconte une légende, un mythe". La structure même du terme TIPATSHIMU confirme cette opposition car son sens littéral, d'après notre analyse, serait "il raconte en accord ou en correspondance (avec les faits)". (Mailhot et Vincent, 1980: 117 et 118. Les parenthèses sont des auteurs.)

Le problème consiste maintenant à délimiter les «faits» et à spécifier la signification qu'il faut donner à l'«accord». En tant que procès de la pensée, l'expression d'un *tipatshimun* répond à

la condition que l'énoncé soit subordonné à la fonction référentielle, l'accord impliquant, entre le destinataire et le destinataire, la reconnaissance d'une instance objective qui soit à l'origine des faits relatés:

Ce qui distingue les *tipatshimun* des *atanukan*, d'après les informateurs, c'est que les *tipatshimun* relatent des faits qui ont été vus et/ou vécus par des Indiens (...) Lorsqu'ils racontent, les Montagnais d'ailleurs s'entourent de précaution verbales. Ils prennent soin de nommer le témoin de l'événement qu'ils rapportent ou la personne par laquelle le récit leur est parvenu. Ou bien ils signalent la présence des vestiges qui prouvent la véracité de leur dire. (Vincent, 1982: 12)

La notion de «vestiges» est en effet essentielle parce que ceux-ci fournissent un point d'ancrage spatio-temporel autour duquel peut s'élaborer ce mode d'énonciation: le procès de la pensée consistera alors à déterminer des points de repères dans la sédimentation du temps mesurable et à localiser, par delà les couches de l'histoire, les foyers d'une intrigue. C'est ainsi que les récits montagnais et algonquins, qui traitent des premières rencontres entre autochtones et Français, que l'on retrouvera consignés dans un numéro de *Recherches amérindiennes au Québec* (Vol. XXII (2-3), 1992)<sup>5</sup> consacré à l'arrivée des premiers Européens dans la tradition orale amérindienne, investissent le lieu-dit de Québec, comme s'il s'agissait d'un site de fouilles archéologiques, qui contiendrait les archives d'une historiographie régionale. En l'absence de témoin oculaire dûment nommé, des témoins matériels imaginaires sont déposés sur le site d'une intrigue, qui devient à elle-même son propre contexte:

---

<sup>5</sup> Comme je reproduirai souvent des passages de ces récits, je me contenterai d'indiquer la provenance ethnique, le titre et la page après chaque citation.



1) Autrefois Québec était aux Montagnais, n'est-ce pas, c'était aux Montagnais seulement. Nous sommes tous originaires de là-bas. Puis nous sommes partis pour venir ici. La première fois, dit-on, que les Français sont arrivés à Uepishtikuiiau, en ce lieu que l'on appelle "Québec", il devait y avoir un village, un village indien comme celui-ci, à la différence qu'il était constitué de tentes, d'habitations en écorce. (Montagnais, *Les chercheurs de terre*: 22)

2) Les Wemitigojik [les Français] parvinrent chez les Indiens par la Grande Rivière [le fleuve Saint-Laurent]. Là, ils suivirent des copeaux de bois qu'ils voyaient, emportés par le courant. Ils parvinrent à leur village et virent un petit enfant qui se promenait au bord d'un lac. Ils le kidnappèrent. [Ces Indiens] habitaient dans la région de Québec. (Algonquin, *Le tambour d'Edmond*: 33)

La présence des copeaux de bois dans le récit algonquin et l'allusion aux habitations d'écorce dans le récit montagnais jouent le même rôle, car ces éléments sont les vestiges d'un mode de vie autochtone suranné qui témoignent, pour l'un, de l'écologie, pour l'autre, de l'habitation ancestrales. Dans un autre récit consacré au même sujet, on raconte que les Français, qui avaient fait entrer leur bateau dans la baie de Mingan, effrayèrent les Indiens avec un gros canon. Ceux-ci s'enfuirent alors en abandonnant sur le site arcs, flèches, lances et haches, comme autant de témoins matériels de leur praxis et de leur industrie. (Montagnais, *Premiers contacts à Mingan*: 24) Ces vestiges étaient les éléments du décor humain où se signifie l'ethnicité indigène, mais il apparaît de plus que celle-ci ressort des contrastes effectués au sein d'un processus de différenciation culturelle qui se réalise, non seulement par l'emploi d'éléments sélectionnés dans le répertoire des objets de la culture matérielle,

mais aussi par l'emploi de mots qui sont les vecteurs d'une signification mythique en puissance, laquelle s'exprimera dans l'accomplissement des actions. C'est ainsi que dans quatre récits, on signale que les Français arrivèrent en bateau lorsqu'eut lieu la première rencontre. Or le terme montagnais qui sert à les désigner condense en quelque sorte cette modalité de l'action en fixant l'identité des Français sous ce rapport, ainsi que le rapportait le Père Lejeune:

(...) ayant envoyé quelques personnes pour reconnoître quels gens amenoit [*sic*] ceste grande maison de bois, les messagers rapportèrent à leur maistre que c'estoient des hommes prodigieux et espouvantables (...) Or comme ils ne pouvoient entendre de quelle nation estoient nos gens, ils leur donnerent un nom, qui est tousjours demeuré depuis aux François, ouemichtigouchiou, c'est à dire un homme qui travaille en bois, ou qui est en un canot ou vaisseau de bois, ils voyoient nostre navire fait de bois, leurs petits canots n'estans bastis que d'escorce. (Montagnais, *Mangeurs de bois et buveurs de sang.*)

Le terme *ouemichtigouchiou* — qui a dérivé chez tous les peuples considérés ici — pourrait peut-être aimer la pensée des narrateurs vers une relation sémantique, où l'écorce s'oppose au bois comme les signifiants de technologies différentes, contraste qui ressortira encore dans le compte-rendu de l'ethnographe G. J. Kohl, qui recueillit un «récit de contact» vers 1855, chez les Ojibwas. Disons d'abord que l'arrivée des Français avait été anticipée par un grand chamane qui, dans un rêve, avait eu la vision de leurs bateaux en apercevant avec netteté leurs visages, leurs barbes, leurs épées, les canons, les fusils, etc. Lui et quelques compagnons avaient pris les devants et s'étaient portés à leur rencontre quand ils découvrirent le site de leur dernier campement:

Ils examinèrent les souches et crurent que les arbres avaient été coupés par un castor colossal. Jamais n'avaient-ils vu pareille chose auparavant (...) Tout cela — les arbres avaient été abattus si aisément et en tel nombre — remplit les pauvres sauvages de terreur et d'un énorme respect pour les hommes blancs dont ils percevaient pour la première fois, et de façon tangible, la supériorité. Avec leurs

haches de pierre, ils ne pouvaient pas [parvenir] à de tels exploits. (Ojibwa, *Les premiers Européens*: 110 — trad. Delâge 1992: 110)

La sélection des éléments prélevés dans les registres des industries (outils de pierre/outils de métal) et des moyens de transport (canots d'écorce/bateaux de bois) semble donc fournir les matrices de distribution à partir desquelles la construction du récit s'effectue comme un procès de *différenciation* ethnique. Ce procès se caractérise d'abord par des opérations de triage, en quoi se reconnaît la particularité de chacun. Mais le procédé de sélection ne peut à lui seul mettre en marche l'instrument par lequel les termes en présence (les personnages représentants d'une ethnie) devraient exprimer une valeur de fonction<sup>6</sup>, puisque, d'une part, l'orientation du message vise à différencier les ethnies et que, d'autre part, il s'agira de relier l'un à l'autre leurs destins à l'aune d'une commune histoire. Dans presque tous les cas, en effet, la fonction de liaison s'effectue par l'action des personnages; mais elle s'amorce véritablement au moment où les Français expriment un promesse:

1) au moyen du code alimentaire:

"Si tu acceptes [de céder Uepishtikuiiau — le site de Québec —, dirent les Français au chef montagnais], nous serons très bons avec toi, c'est ici que vous prendrez ce dont vous aurez besoin à l'intérieur des terres, comme des fusils. Puis viendra le temps où ce sera ici que vous prendrez ce dont vous aurez besoin pour vous nourrir (...) Si tu acceptes qu'on en fasse une ville, et que l'on fasse pousser du blé, il y

---

<sup>6</sup> «Les fonctions sont les rôles tenus par des symboles [en général, des personnages] [...] les fonctions n'existent pas de façon autonome, et sont uniquement exprimées que par des termes qui leur donnent une figure concrète.» (E. et P. Maranda, 1971: 34)

aura toutes sortes de choses, il y aura du travail jusqu'à l'intérieur des terres." "D'accord", répondit-il, à ce que l'on raconte. Et il lui a laissé sa terre. (Montagnais, *Les chercheurs de terre*: 23)

Le chef français arrivait de là-bas quand il demanda aux Montagnais de lui donner Uepishtkuiau. Mais ceux-ci ne le lui ont pas donné. C'est lorsqu'il le leur a demandé une deuxième fois qu'ils le lui ont remis. Après l'avoir demandé une première fois, les Français semèrent un peu de blé et c'est après qu'un peu de blé eut poussé qu'il leur a demandé [leur terre] de nouveau. "Plus tard, il y aura beaucoup de blé et, si les Montagnais sont pauvres, s'ils n'ont pas de quoi vivre, c'est grâce à cela qu'on pourra les nourrir en tout temps", leur dit-il. "Les Montagnais ne seront jamais démunis, vous n'aurez plus à craindre que vos descendants aient faim." (Montagnais, *La promesse du blé*: 23)

2) au moyen du code rhétorique:

Les Indiens parlèrent avec celui qui avait été si longtemps absent [l'enfant kidnappé]. Ils posèrent au garçon beaucoup de questions, et celui-ci les traduisait [aux Français] . "Que vont-ils faire?" demandèrent les Indiens. "Vraiment, ils verront à notre mieux-être, répondit-il. Tant et aussi longtemps que le soleil brillera, tant et aussi longtemps que l'eau coulera dans les rapides, ils vont vous aider", dit celui qui débarquait. Il avait conservé sa propre langue. Soit! [Ils peuvent débarquer], dirent les gens venus l'accueillir. (Algonquin, *Le tambour d'Edmond*: 34)

On ne saurait mieux isoler la fonction de liaison que par cet échange de paroles: les Français *s'engagent* auprès des Indiens par le truchement de l'enfant, alors même que celui-ci continue à s'assimiler aux siens par l'emploi du *nous* implicite («*notre* mieux-être») et que, pour ainsi dire, il soit suffisamment affecté par le processus de métissage culturel qui s'y révèle qu'il en vienne même à recourir aussi au *vous* implicite («ils vont *vous* aider»).

Mais il ne faut pas confondre les fonctions signifiées par l'action des personnages avec celles que Jakobson appelle «fonctions linguistiques», lesquelles révèlent *l'orientation particulière de tout procès linguistique*. Les fonctions linguistiques peuvent être rapportées à six «facteurs de la communication verbale» par le schéma suivant:

**CONTEXTE**  
fonction référentielle

**DESTINATEUR**  
fonction émotive

**MESSAGE**  
fonction poétique

**DESTINATAIRE**  
fonction conative

**CONTACT**  
fonction phatique

**CODE**  
fonction métalinguistique

CONTEXTE

fonction référentielle

DESTINATEUR  
fonction émotive

MESSAGE  
fonction poétique

DESTINATAIRE  
fonction conative

CONTACT

fonction phatique

CODE

fonction métalinguistique

Si, dans les récits considérés ici, la fonction référentielle vient servir le message par la production de vestiges localisables, il faut reconnaître que c'est par le biais du schème temporel qui soutient son «plan de coupe», à l'aune des témoignages qui le structurent comme mode d'énonciation particulier. Il faut donc en déduire que la fonction référentielle est prédominante dans l'élaboration de la majorité des récits de type *tipatshimun* et que le genre se caractérise dans les modalités précises du récit historiographique, même lorsque le contenu est formellement autobiographique.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Le recueil intitulé *Atanutshe, nimushum*, publié par Pipin Bacon et Sylvie Vincent (1979), comprend plusieurs récits que l'on peut vraisemblablement inscrire dans cette rubrique. En effet, certains d'entre eux font une bonne place à la «fonction émotive» de ce qu'ils sont résolument autobiographiques, mais il reste que, ici, comme ailleurs, une historiographie se dessine par *l'instruction du destinataire*, donc en faisant intervenir la fonction conative. Ainsi: «Autrefois lorsque quelqu'un tombait à l'eau, on lui préparait une suerie et ainsi il ne prenait pas froid (...) On dit que c'est très efficace» («La suerie», dans *Atanutshe, nimushum*: 23) Mais, généralement, les récits de ce type commencent par l'inscription explicite de la fonction référentielle, qui est la plupart du temps la fonction dominante: «Je vais raconter l'histoire de feu mon père, celle qu'il racontait lui-même il y a longtemps.» («Les multiples mauvais hommes», *ibid.*: 38). Voir aussi Bouchard, 1982.



Le *tipatshimun* paraît donc toujours orienté vers l'instruction du destinataire quoique, le plus souvent, il dérive de la parole du tiers-témoin, qui pourrait être n'importe quel Indien, encore que le récit intitulé *Premiers contacts à Mingan* (pp. 24-25) provienne d'un blanc, qui présentait toutefois la particularité de s'être culturellement métissé, car le narrateur indigène mentionne qu'il chassait à tous les automnes le loup-marin avec son grand-père et qu'il parlait le montagnais. Il apparaît alors qu'une corrélation de personnalité, reposant sur la présence de trois termes (en comprenant le tiers-témoin, ou la «troisième personne»<sup>8</sup>), reliés par la médiation quasi obligée d'une langue autochtone<sup>9</sup>, soit constitutive d'une structure d'énonciation qui assimile destinataire et destinataire à un certain lieu d'ouverture sur le monde: dans *l'ici et maintenant* de la prestation du récit, ils régénèrent la *Weltanschauung* du groupe en se positionnant dans un axe de référence polarisé par le passé simple et le présent linguistique<sup>10</sup>:

(...) toute société communique avec son passé  
et se trouve en quelque sorte investie par lui;  
mais le thématiser c'est l'appréhender comme

---

<sup>8</sup> «La "troisième personne" représente en fait le membre non marqué de la corrélation de personne. C'est pourquoi il n'y a pas truisme à affirmer que la non-personne est le seul mode d'énonciation possible pour les instances de discours qui ne doivent pas renvoyer à elles-mêmes, mais qui prédisent le procès de n'importe qui ou n'importe quoi hormis l'instance même, ce n'importe qui ou n'importe quoi pouvant toujours être muni d'une instance objective». (Benveniste, 1966: 255-256)

<sup>9</sup> Quand le destinataire est un ethnologue, cette orientation ressort encore plus clairement: celui-ci aura appris la langue du narrateur *pour mieux connaître sa culture*, ou alors il devra passer par un interprète qui s'assimilera à lui en formant une «personne plurielle», laquelle définit le pôle *tu*, amplifié aux dimensions du *vous*, dans les structures du dialogue (voir Benveniste, 1966: 232 et *passim*).

<sup>10</sup> Le présent linguistique se définit comme celui du «temps où l'on parle» (voir Benveniste, 1966: 262).

production d'un sens, ouverture au présent, et simultanément découvrir dans ce présent les signes du nouveau; c'est, non pas faire corps avec le passé pris comme totalité confuse, mais en le discernant, en l'articulant, s'introduire au coeur d'une intention présumée et ainsi anticiper sur les événements. (Lefort, 1978: 40)

On observera toutefois que, à l'échelle du temps narratif, l'anticipation de l'avenir est souvent dialectisée entre le passé antérieur et le présent de l'événement, qu'elle ne franchit pas le seuil d'une ouverture sur l'avenir lointain et réel qui fera l'histoire, mais renvoie, depuis les archives du contexte, aux constats de fait qu'auront énoncés les personnages. Ainsi, les récits ojibwa (*Les premiers Européens*: 110) et algonquin (*Le tambour d'Edmond*: 33) font état, dans l'un, d'un rêve prémonitoire où un chamane aura vu «leur teint aussi blanc que la neige, [leur] barbe longue et touffue (...)», dans l'autre, d'une séance de tente tremblante au cours de laquelle le vieux chamane aura découvert le rapt de l'enfant par des «hommes à la peau blanche» et prophétisé son retour avec les ravisseurs. J'avais signalé dans mon commentaire (*ibid.*: 36) qu'il ne pouvait voir au-delà de ce futur prochain, dans l'incapacité où il était d'envisager le cours des événements qui allaient transformer la société indigène, sous la pression d'un rapport d'altérité qui allait lui faire perdre, dans une certaine mesure, la maîtrise de son devenir. La narratrice redonne ensuite la parole à un autre chamane — un ami de son père — qui interroge les esprits sur le nombre d'Indiens encore en vie, en posant presque dans les mêmes termes, mais sur un objet pluriel, la question du premier («Est-il encore en vie?»). L'avenir s'ouvre cependant dans la partie personnelle de son récit, dès que ce ne sont plus des personnages qui parlent, mais des êtres réels qu'elle aura connus et c'est encore vers un avenir «thématisé par le passé» qu'elle se tourne en rappelant les exhortations des vieillards qui enjoignaient leurs enfants de ne jamais céder leurs territoires aux blancs (*ibid.*: 34). Ce dernier thème ressort comme un leitmotiv dans son récit, et on le retrouve, sous une forme plus ou moins

virtuelle, dans la plupart des récits que j'ai commentés. Si on ajoute à ce thème ceux de la promesse que les Français auront faite, par laquelle ils engageaient leur destinée canadienne à celle des Indiens en commençant à occuper leurs terres, ceux, plus amplement développés dans le récit algonquin, de la scolarisation des enfants et de la destruction de la terre par les industries hydroélectrique et forestière, on ne pourra faire autrement que de constater qu'il s'agit là des préoccupations qui nourrissent depuis fort longtemps le discours interethnique des peuples concernés. On pourrait donc voir dans le *tipatshimun* un premier niveau d'articulation d'une conscience politique qui aura inspiré «en accord avec les faits» le discours des militants autochtones qui se seront engagés dans une lutte pour la reconnaissance et la défense de leurs droits.

Dans cette perspective, s'il existe une possibilité de distinguer les récits folkloriques en genres, il faudrait qu'on y parvienne à la condition de montrer comment la tradition surplombe l'expression du locuteur. Autrement dit, il s'agirait d'établir, sur la base du présent linguistique, les modalités par lesquelles le locuteur oriente une conduite verbale en vertu d'une fonction prédominante que la tradition assignerait à la construction du message:

La diversité des messages réside non dans le monopole de l'une ou l'autre fonction, mais dans les différences de hiérarchie entre celles-ci. La structure verbale d'un message dépend avant tout de la fonction prédominante. Mais, même si la visée du référent, l'orientation vers le contexte — bref la fonction dite "dénotative", "cognitive", "référentielle" — est la tâche dominante de nombreux messages, la participation secondaire des autres fonctions à de tels messages doit être prise en considération par le linguiste attentif (Jakobson, 1963: 214)

Il ne s'agirait donc pas seulement de définir le document oral par le seul contenu du message (bien qu'il soit impossible de faire abstraction de cet aspect de la question) que de décrire aussi comment on le construit en prenant position dans la situation d'énonciation, *en tant que celle-ci renvoie à une certaine ouverture au monde*. On a vu comment se positionne le locuteur qui «parle en correspondance avec les faits» (*tipatshimo*); il nous faut maintenant décrire comment se positionne celui qui «raconte» (*atisoke* [algonquin]) un mythe (*atnogan* [montagnais], *atisokan* [ojibwa]).

Des algonquinistes ont fait observer que la narration des mythes était strictement prohibée durant l'été et qu'elle était

généralement réservée aux «longues soirées d'hiver»<sup>11</sup>. «Ces représentations, nous dit Hallowell, étaient en fait une sorte d'invocation. Les personnages des mythes, immortels et vivants étaient censés venir et écouter ce qui était dit» (Hallowell, 1967: 266). Hallowell, qui est l'auteur de l'une des classifications que j'ai reproduites au début de ce texte, déroge d'ailleurs un peu à sa première définition du mythe dans l'article cité ici, car il affirme que la forme plurielle *atisokanak* ne désigne plus une catégorie de récit, mais uniquement les «personnages eux-mêmes». Cette valence est indubitablement attestée quand on observe l'inscription de cette signification dans l'usage fréquent de cette forme<sup>12</sup>, mais je pense qu'il va un peu trop loin en retranchant les signifiés «récit» ou «histoire» quand le mot est au pluriel. Autrement dit, *atisokanak* peut signifier ici «personnages» et là «histoires», selon le contexte où l'emploie le locuteur. Quoi qu'il en soit, ces personnages sont des démiurges dans le contexte du temps primordial que, par rapport au narrateur, on pourrait définir comme celui de l'aoriste. En effet, si l'on compare le mode d'énonciation du mythe, dans le système linguistique algonquien, au mode d'énonciation du récit historique, dans le système linguistique français, on constatera que l'usage des

---

<sup>11</sup> Voir Lefebvre, 1969: 55; Hallowell, 1967: 266. De pareilles restrictions ont été maintes fois observées chez d'autres populations (voir Hymes, 1990: 593; Lévi-Strauss 1973: 153); toutefois, nous n'avons jamais trouvé trace de prohibitions homologues chez les Agonquins du Grand lac Victoria; on comprendra plus loin pourquoi.

<sup>12</sup> Grâce à la transcription en ojibwa des propos tenus dans cette langue par les informateurs de Jones, on peut voir que le terme *atisokanak* est effectivement traduit par «êtres mythiques». Il apparaît en outre que les narrateurs leur prêtent des paroles, d'ailleurs citées (Jones, 1919: 575). Le fait est aussi avéré chez les Montagnais: «Un jour que Penashue Pepine s'adressait à ceux que nous avons pris l'habitude d'appeler *esprits-mâtres des animaux*, dans le cadre du rituel de la suerie, je l'entendis les désigner par la forme plurielle *atanukan*.» (Savard, 1985: 328)

temps des verbes s'articule à l'emploi des formes pronominales en formant des plans d'énonciation homologues:

Nous définirons le récit historique comme le mode d'énonciation qui exclut toute forme linguistique "autobiographique". L'historien ne dira jamais *je* ni *tu*, ni *ici* ni *maintenant*, parce qu'il n'empruntera jamais l'appareil formel du discours, qui consiste d'abord dans la relation de personne *je: tu*. On ne constatera donc dans le récit historique que des formes de "3° personne." [Benveniste, 1966: 239] Il faut et il suffit que l'auteur reste fidèle à son propos d'historien et qu'il proscrive tout ce qui est étranger au récit des événements (discours, réflexions, comparaisons). A vrai dire, il n'y a même plus alors de narrateur. Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire [ou du mythe]. Personne ne parle ici; les événements semblent se raconter eux-mêmes. *Le temps fondamental est l'aoriste, qui est le temps de l'événement en dehors de la personne d'un narrateur.* (*Ibid.*: 241. Les soulignés sont de moi.)

Dans le schème temporel qui sous-tend la narration de leurs actions, les personnages incarnent des forces virtuelles que le mythe s'emploie à localiser dans un système de rapports qui les distribue à leur place dans le monde naturel en formation. Mais ils resurgissent dans le monde contemporain sous les diverses formes des maîtres du monde naturel, des «visiteurs du rêve» ou comme protagonistes du rituel de la tente tremblante. Ces activités leur valent donc des titres divers, mais elles peuvent toutes se subsumer sous le vocable de *manito* (lequel apparaît dans la langue française en 1627 sous la forme «manitou»), terme qui signifie précisément «pouvoir» et qui véhicule le concept d'un principe actif symbolisant la puissance de vie d'une

espèce animale, d'une rivière, d'une montagne, des météores (vents, courants atmosphériques, tempêtes, etc.), des arbres, des plantes, et même des pierres — lesquelles sont considérées comme des êtres animés —, des astres, etc. Ce concept se trouve en effet signifié par le mythe qui investit la puissance virtuelle du vivant dans les formes d'une action qui est mise en valeur par les personnages, chaque récit offrant le déploiement d'un ordre où l'homme doit déterminer sa place, se situer et se repérer. Qu'il y soit protagoniste ou non, il est toujours partie prenante de la mise en plan de l'univers effectuée par le mythe, comme en témoigne un petit récit que l'on m'a raconté au Grand lac Victoria, et que je donnerai à lire comme suit:

Un Tonnerre rencontra un jour un maringouin et lui demanda de quoi il se nourrissait. Le maringouin resta songeur, le temps de se dire qu'il valait mieux ne pas dévoiler au Tonnerre qu'il se sustentait du sang des bêtes et des Indiens, car celui-ci se mettrait à l'imiter, les pourchasserait et les dévorerait jusqu'à les exterminer tous. C'est donc afin de préserver sa pâture qu'il bonimenta manger la sève des grands pins. Depuis lors, et comme l'avait anticipé le maringouin, les Tonnerres frappent et dévorent les grands pins.

Heureusement pour l'homme donc! Or ce récit n'est vraiment totalement intelligible que par les relations qu'il entretient avec une multitude d'autres, à l'intérieur d'un système de rapports, plus ou moins explicites dans certains d'entre eux, implicites, en tous les cas, entre eux, qui établissent la structure d'une cosmologie:

C'est moins chaque figure divine, chaque concept religieux qu'il faut étudier que les rapports qu'ils soutiennent entre eux et les équilibres que révèlent ces rapports. Bref, la plus sûre définition d'un dieu est différentielle,

classificatoire. (Dumézil, cité par Ortigues, 1962: 192)

En effet, les mythes s'articulent aussi au système des croyances, lequel postule que les éclairs et les tonnerres empiriques dissimulent de petits oiseaux qui produisent l'énergie de leur déflagration. «Ils sont semblables à des hirondelles», me disait le narrateur de ce récit, information que confirme une riche iconographie répandue aussi loin que chez les Menominees (voir Skinner, 1913; Densmore, 1929) et autres peuples du bassin méridional des Grands Lacs, lesquels auront incidemment inspiré les ingénieurs de la compagnie Ford qui enjolivent de l'effigie de cet oiseau les voitures de la marque Thunderbird... Ce récit révèle donc un principe d'opposition, plus amplement exprimé ailleurs, par lequel les Tonnerres figurent le pôle d'un rapport. Car ceux-ci symbolisent les forces célestes qui luttent contre les forces subaquatiques assignées au pôle antagoniste<sup>13</sup>, et le récit rend partiellement compte d'une bipartition du cosmos par la projection de puissances bénéfiques et maléfiques que ces créatures peuvent objectiver dans l'apparition des phénomènes du monde naturel. Les forces des profondeurs subaquatiques sont figurées par des animaux monstrueux (serpents, félins et ours gigantesques); tous sont munis de cornes qui deviennent l'insigne, en quelque sorte, de leur marginalité cosmique. Car c'est bien de cela dont il s'agit: assimilés aux profondeurs de l'eau, ou localisés sous de grosses roches<sup>14</sup>, ces créatures amplifient une puissance quasiment — mais non absolument — nulle et négative. Cette puissance est attribuée aux reptiles et aux insectes réels, bestioles qui vivent aux frontières de l'eau, du sol et de l'air; celles-ci fournissent le modèle de toutes les créatures maléfiques qui est fortement symbolisé par le Grand Serpent cornu. L'assimilation des reptiles et des insectes réels à une même catégorie animale est vérifiable sur le plan linguistique, car ceux-ci appartiennent tous à une même classe sémantique qui

---

<sup>13</sup> Voir Landes, 1968: 21.

<sup>14</sup> Voir Jenness, 1935: 44.



est exprimée par le terme *manitoc* (dans la citation suivante, les auteurs le transcrivent sous la forme *manido.s*):

*Les termes [montagnais] mantu. (manido en ojibwa) et mantu.s (manido.s en ojibwa) sont de toute évidence étroitement reliés. Speck (1935: 40) avait vu dans mantu.s un diminutif de mentu. alors qu'il s'agit plutôt d'une forme détériorative, comme l'a justement fait remarquer Savard (...) (Bouchard et Mailhot, 1972: 52)*

Celui-ci, en effet, citait l'auteur d'un dictionnaire algonquin-français:

*Le détérioratif se forme en ajoutant au subsantantif c, oc, ou ic suivant la terminaison de celui-ci. D'après cette règle, nipi eau, amik castor, tesapiwagan siège, deviendront nipic méchante eau, amikoc vilain castor, tesapiwaganic siège bon à rien. (Savard, 1969: 34-35)*

Les *mentoc* sont frappés d'une péjoration que la valence détériorative exprime du fait qu'on les trouve «répugnants» et qu'ils n'ont aucune utilité pratique: on ne les mange pas, leur peau n'est d'aucun usage — quand ils en ont une —, bref, ils sont effectivement «bons à rien», expression qui renvoie à cette puissance quasiment nulle que nous avons annoncée plus haut. Ce sont donc les représentants réels d'un principe «détérioratif», d'abord articulé sur le plan sémantique par les flexions *c*, *oc* et *ic* qui expriment un concept grammatical, lequel, reporté sur le plan symbolique aux créatures maléfiques, révèle une extension de puissance signifiée au moyen d'une projection spatiale, car ces créatures sont réputées plus puissantes au fur et à mesure qu'on descend dans les profondeurs de la mer. À l'inverse, plus

on monte vers les cieux, en direction de la lune et du soleil, plus la puissance positive du principe *manito* s'accroît<sup>15</sup>.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre comment le mythe fournit à l'algonquien un instrument au moyen duquel il peut se repérer dans un univers conçu comme hiérarchie de forces. J'ai moi-même été témoin d'une scène au cours de laquelle une vieille algonquienne, malade et fort mal en point, se sera plaint dans sa langue en disant «le *manitoc* me mange», soit exactement dans les mêmes termes que rapportait le Père Cuoq, plus de cent ans avant moi<sup>16</sup>. On aura amené cette femme à l'hôpital, mais, autrefois, elle aurait sans doute été soignée par le chamane qui, pour établir la cause du mal, se serait rapporté à la cosmologie et *appuyé sur elle* en faisant intervenir les forces de la forêt, voire même les forces célestes, par la médiation des Tonnerres, afin de chasser le *manitoc*. Du mythe à l'action, la cosmologie fournit donc le dispositif médiateur au moyen duquel on manipule des symboles.

Le concept de *manitou*, en comprenant ici l'extension de ses avatars positifs (les *manito*) et négatifs (les *manitoc*), se présente donc «"comme un champ de forces", c'est-à-dire un signifié plus ou moins virtuel, capable d'être explicité en des expressions de genres différents (...)» (Ortigue, 1962: 200), car il se trouve non seulement exprimé dans les structures significatives du mythe, mais il est aussi virtuellement en puissance dans les rapports des mythes entre eux, de ce qu'ils fournissent les chaînes signifiantes à partir desquelles le concept peut atteindre un autre niveau de signification en s'intégrant à la cosmologie: quand la vieille algonquienne attribuait à l'action d'un *manitoc* la cause de son mal, elle prélevait dans sa mythologie le terme d'un rapport qu'elle transposait dans son propre corps, en effectuant «une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié.» (Lévi-Strauss, 1958: 218). Il s'est agi pour elle, en effet, de localiser le concept de

---

<sup>15</sup> Voir Jenness, 1935: 32.

<sup>16</sup> Cuoq, 1866: 38.

«force» dans le signifiant *manitoc* qui venait dès lors lui permettre de signifier, en s'y liant, la nature de son mal.

La fonction symbolique engage donc des relations entre le concept et l'expression d'une expérience actuelle, et le passage d'un niveau à l'autre n'est possible qu'au moyen d'une articulation nouvelle quand, arraché à une situation d'énonciation qui l'implose dans l'anonymat du «nous»<sup>17</sup>, le manitou franchit le seuil de l'aoriste et retombe dans l'orbe du rite et la présence à soi du dialogue. Telle est précisément sa situation dans la tente tremblante.

Posons d'abord que le principe positif du «pouvoir» (*manto*) n'a jamais été formellement mis en évidence dans la cosmologie montagnaise:

[Rien] ne permet d'écarter la possibilité qu'il existe, chez les Montagnais d'une part, une classification [inspirée du monde animal] en terme de pouvoir bénéfique et chez les Ojibwas d'autre part, une hiérarchie du pouvoir maléfique [toutefois, en ce qui concerne ces derniers, j'ai commencé à le montrer ici même]. Mais dans un cas comme dans l'autre, ces systèmes — s'ils existent — opéreraient en quelque sorte sur le mode mineur comme le laisse à penser le fait que ni l'un ni l'autre ne se soit encore révélé à l'ethnographe. (Bouchard et Mailhot, 1972: 53)

Or il y a lieu de penser que l'esprit-maître de la tente tremblante, nommé *Mista. pe. w.* soit celui-là même qui actualise le pouvoir bénéfique, en le personnifiant, dans l'articulation

---

<sup>17</sup> «Les mythes n'ont pas d'auteur: dès l'instant qu'ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarés dans une tradition.» (Lévi-Strauss, cité par Paz [qui n'indique pas la page du *Cru et du Cuit*], 1970: 117.)

symbolique du rituel.<sup>18</sup> Cela ressortira de la comparaison des rites montagnais et ojibwa. Ainsi, Sylvie Vincent fit remarquer que *Mikinak*, la Grande Tortue, maître de la tente tremblante chez les Ojibwas, joue le même rôle que *Mista. pe. w.*:

La tente tremblante est (...) l'un des moyens dont disposent les hommes pour communiquer avec le monde "surnaturel", mais c'est un lieu privilégié car il implique à la différence des autres, une rencontre physique et un dialogue parlé entre les hommes et les êtres mythiques; de plus il met en scène non pas un individu et un être mythique, mais un groupe d'hommes [car il peut y avoir une assistance lors du rituel] et un grand nombre d'êtres mythiques. En ce lieu où s'établit le contact entre les deux mondes, *Mista. pe. w.* joue un rôle primordial puisqu'il sert d'intermédiaire et plus particulièrement d'interprète. [Cet auteur ajoute en note]: Chez les Ojibwas et les autres groupes algonquins vivant à l'ouest de la Baie James, c'est *Mikinak*, maître de tout ce qui vit dans l'eau, qui joue ce rôle. Voir, entre autres, Flannery, 1971. (Vincent, 1972: 70)

Hormis le fait que *Mikinak* soit signifié par une personnalité tout à fait particulière, marquée par la drôlerie, voire par la bouffonnerie — ce qui ne semble pas être l'apanage de *Mista. pe. w.* —, des différences importantes ressortent du fait que le

---

<sup>18</sup> Le pouvoir bénéfique non «encore révélé à l'ethnographe» est bien celui qui ressortirait à une *classification animale* montagnaise. Je ne m'y trompe pas. En postulant que *Mista. pe. w.* puisse l'incarner, il pourrait sembler que l'on s'écarterait du monde animal, puisque il est représenté sous une forme humaine — et sous des traits bienveillants — par le mythe (voir Savard, 1972). Mais, comme nous allons le voir, sa «nature multiple» l'en rapproche à plusieurs égards.

chamane soit obligé de traduire à l'assistance ce que *Mista. pe. w.* lui communique (et qu'il entend sous forme de chant), de même qu'il est obligé de traduire à *Mista. pe. w.* ce que l'assistance veut lui communiquer, alors que *Mikinak* comprend ce que l'assistance lui dit et qu'il s'adresse directement à elle (qui le comprend), sans passer par la médiation linguistique du chamane (à moins, bien sûr, que ce ne soit lui qui fasse le ventriloque cependant qu'il est probablement en état de transe).<sup>19</sup> D'autre part, *Mista. pe. w.* est le chef d'un peuple de *Mista. pe. w.* «ayant leur existence propre, faits de chair et d'os (...)» (*ibid.*: 79), et qui sont souvent malveillants, en sorte que la nature de leur chef est non seulement bénéfique, mais aussi virtuellement maléfique, «double»:

De la même manière que *Mista. pe. w.* doit, pour être un interprète valable, comprendre le langage des maîtres [du monde animal], ne lui faut-il pas, pour agir sur les meurtriers, "parler leur langage" et donc tuer comme ils le font eux-mêmes? Si une partie du monde "surnaturel" est source de gibier, d'abondance, de santé et que l'autre ne procure que peur,

---

<sup>19</sup> Voici la description très colorée qu'en faisait Hallowell, qui avait assisté à l'une de ces séances chez les Ojibwas de Berens River, au Manitoba: «Aussitôt, plusieurs membres de l'assistance appellèrent *mikinak*, la Grande Tortue. "*Mikinak! Mikinak!* Où est *Mikinak?*" criaient les Indiens, et, dès qu'il arriva, une petite vague de rires remua l'assistance. *Mikinak* parle d'une voix gutturale et nasillarde, qui n'est pas sans rappeler celle de Donald Duck. Elle est extrêmement caractéristique et très distincte des autres voix qui émanent de la tente (...) N'importe qui peut parler avec *Mikinak* et il a toujours une réponse spirituelle toute prête. (...) La personnalité de *Mikinak* (...) qui est semi comique dans leur mythologie, les amène facilement vers cette intimité de la communication. *Mikinak* est de bonne nature et très avenant. Il a l'esprit vif et adore les blagues» (Hallowell, 1942: 44-45). *La Voix des autres*, c'est le titre d'un livre de Rémi Savard, mais c'est aussi celle-là!

mort et cannibalisme, il est concevable et même normal que l'être intermédiaire par excellence porte en lui cette dualité. (*Ibid.*: 81).

Or, en réfléchissant ailleurs au statut cosmologique des *manitoc* (Leroux, 1988), j'ai déjà signalé la nature «ambiguë» de cette catégorie animale, caractéristique qui paraît d'ailleurs particulièrement exaltée dans le rôle que les mythes ojibwas donnent aux Serpents cornus (tantôt bienveillants, tantôt malveillants), mais qui ressortirait peut-être encore plus clairement, non pas de la personnalité, mais du rôle que peut jouer *Mikinak* dans la tente tremblante, puisque, *comme Mista. pe. w.*, lui aussi devrait être en mesure de porter le malheur et la mort:

La valence positive des *manitoc* (s'il en est) procéderait de ce qu'ils servent d'aliments aux poissons et [à certains mammifères] et, en cela, ils sont utiles à l'homme. Or, cette valence est aussi reconnue quand elle est reportée sur les créatures mythiques, puisqu'il existe des Serpents bienveillants. À ce propos, l'on se rappelle que l'on apprécie la présence de *Mikinak* dans la tente tremblante et qu'on l'imagine sous forme de tortue: porte-parole des créatures terrestres, aquatiques et aériennes, ce rôle ne lui serait-il pas dévolu justement en vertu de la nature ambiguë de l'animal? Pouvant vivre sur la terre, dans l'eau, et appartenant à la même catégorie animale que les insectes qui volent, il serait en mesure de communiquer avec les maîtres de tout le monde animal, puisqu'il a accès à tous les habitats. (*Ibid.*: 137)

*Mista. pe. w.* et *Mikinak* sont donc deux figures du même concept de manitou: en extension positive et négative, cette «puissance secrète», pour paraphraser Lévi-Strauss (Lévi-

Strauss, 1973: xlv et xlix), «flotte» en effet avec le signifiant tant que le mot n'est pas articulé dans les horizons ouverts par la phrase du mythe, en se localisant ici et là, par la parole du narrateur, dans la multitude des êtres vivants. Et l'homme du Labrador, l'homme du Lac Winnipeg, n'aurait eu aucune maîtrise sur le monde sans la parole qui somme les forces du vivant de comparaître *ici et maintenant*, quitte à se dissimuler à lui-même qu'il les déguise encore dans les voix. Car le chamane lui-même les croit *en dehors de lui* en empruntant au rituel le moyen d'un procès de conversion du mythe dans les structures du dialogue. L'emploi des formes pronominales permet en effet l'avènement d'une communication intersubjective avec les manitous qui viennent remplir ces «signes vides [et] toujours disponibles» que sont le *je* et le *tu* (voir Benveniste, 1966: 254). Entre ces deux pôles, des pans entiers du cosmos tombent, pour ainsi dire, à portée de voix. On y rit, mais on y lutte aussi dans une joute étourdissante et dangereuse: la tente tremblante est un microcosme de l'univers qui vibre de toute son enveloppe quand la déflagration du signifiant, dans les mots de la transe, rappelle à l'homme la violence de sa présence au monde.

Où en sommes-nous maintenant dans la distinction des genres? Nous avons vu que le mythe débouche sur tous les plans de la cosmologie. En outre, le mythe oriente la pensée vers une hiérarchie de forces qu'il pose dans les cadres de la répétition cyclique: il fournit le comput des variations saisonnières et la matrice des conversions symboliques par lesquelles l'homme assure son emprise sur le vivant dans un ordre immuable de possibles. Cet ordre, la société «stagnante» le conçoit en postulant l'interdépendance de l'homme et des figures du monde naturel; elle en optimise les possibles par la médiation du rituel, mais elle s'en détourne aussi par la reconnaissance d'un monde proprement humain, signifié par l'interdépendance des groupes dans la circulation des signes et des femmes, l'échange des biens et des services, la valorisation cérémonielle des emblèmes claniques ou ethniques, le récit des relations avec les amis et les ennemis. Dès lors, le *tipatshimun* n'est vraisemblablement pas apparu pour rendre compte d'une effraction nouvelle dans le

champ de la conscience ethnique, puisque de nombreux récits traitent des rapports d'alliances et de mésalliances entre peuples voisins, et, pour paraphraser Verlaine, il vint sûrement au monde jadis plutôt que naguère. Il reste que, par la force des choses, sous la pression de l'histoire, le passé que thématise le *tipatshimun* s'ouvre sur de nouveaux procès de relations interethniques et ce mode de narration rend compte d'un accroissement des forces productives qui est corrélatif de la déliquescence de la fonction symbolique.

En outre, contrairement au mythe, qui se déroule dans des dimensions où, par exemple, le haut et le bas s'opposent sur le plan d'une projection de forces célestes et subaquatiques que les personnages incarnent, le *tipatshimun* présente des oppositions de faible amplitude et, en cela, se différencierait du mythe à peu près de la même manière que le conte:

En premier lieu, les contes sont construits sur des oppositions plus faibles que celles qu'on trouve dans les mythes: non pas cosmologiques, métaphysiques ou naturelles, comme dans ces derniers, mais plus fréquemment locales, sociales ou morales. (Lévi-Strauss, 1973: 154)

Enfin, nous pouvons revenir à notre question initiale et la reformuler ainsi: si les Algonquins ne font pas de distinction explicite entre les genres, quel statut donnent-ils à un récit comme celui que j'ai intitulé «Le tambour d'Edmond»? La réponse est claire, si l'on considère la première partie du récit: la narratrice la définit comme un *atisokan*. Celui-ci fait la narration d'une histoire bien connue des gens de la communauté. On se rappelle qu'il commence par l'enlèvement d'un enfant à Québec, commis par les Français, et qu'il se poursuit jusqu'à leur retour, au moment où ils font proférer à l'enfant une promesse d'assistance. Or, la narratrice, au lieu d'interrompre ici sa prestation, enchaîne immédiatement en disant: «Les Indiens crurent vraiment qu'ils allaient être appuyés de façon constante.



Mais il n'en fut jamais ainsi, cela ne s'est jamais réalisé» (*Le tambour d'Edmond*: 34). Et elle poursuit jusqu'à la toute fin le développement de ce point de vue en y incorporant des observations personnelles, ou en rapportant celles de gens qu'elle aura connus au cours de sa vie. Malheureusement, je ne sais pas si elle envisagerait les deux parties comme membres d'un même ensemble, mais j'ai recueilli deux autres versions qui effectuent le même enchaînement sans que n'apparaisse de discontinuité ni dans la narration ni dans les thématiques. Ainsi donc, le *fait signifié* correspond exactement aux thèmes que l'on a retrouvés dans les *tipatshimun* montagnais, mais il se trouve que toute la partie du récit qui relève de la création personnelle se combine, dans chacune de ses séquences, avec celles de l'histoire de l'enfant enlevé à Québec en offrant une distribution d'unités constitutives que l'on peut indubitablement définir comme mythèmes, étant donnée la présence de traits communs nettement marqués qui les apparentent les uns aux autres. J'avais exprimé ces traits communs en rapportant chacune des cinq colonnes de mythèmes aux préoccupations suivantes: 1) usages du bois; 2) spoliations [des territoires]; 3) communication avec le surnaturel; 4) lieux et conséquences de l'usurpation; 5) langues et ethnicité. (*ibid.*: 32)

Autrement dit, un récit personnel vient s'articuler à un récit collectif, en formant un seul ensemble signifiant qui est régi, comme le mythe, sous la dépendance d'une fonction poétique prédominante:

La sélection est produite sur la base de l'équivalence [canots *d'écorce*, abris *d'écorce*], de la similarité et de la dissimilarité [écorce/bois], de la synonymie et de l'antonymie, tandis que la combinaison, la construction de la séquence, repose sur la contiguïté. *La fonction poétique projette le principe de l'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison.* L'équivalence est promue au rang de procédé

constitutif de la séquence (...) (Jakobson, 1963: 220-221. Les soulignés sont de l'auteur.)

Cet ensemble présente les propriétés du mythe, à la différence près qu'il comporte des oppositions moins fortes que celles qui apparaissent généralement dans les mythes et que — ceci est essentiel — il soit orienté vers les mêmes horizons que le *tipatshimun*. Les Algonquins conçoivent donc tout *atisokan* en vertu de la forme signifiante, mais ils s'autorisent de lui accoler le signifié que leurs voisins réservent au *tipatshimun*, pourvu que le récit soit structuré sous la dépendance du principe de la combinaison. C'est pourquoi j'ai pu envisager ce récit en y dégageant des significations qu'il se partage avec les *tipatshimun* montagnais, en dépit d'une structure qui l'homologue à ce que nous appelons un mythe.

Cependant, ce ne seraient pas tous leurs voisins qui feraient explicitement cette distinction de genres, car Emmanuel Désveaux a recueilli un récit chez les Ojibwas septentrionaux de Big Trout Lake qui présente de frappantes homologues avec celui de Mani Michel. Considérons d'abord le plan du signifié (de l'histoire racontée):

"Voici ce que mon père racontait: près d'ici, du village de Big Trout Lake, il y a cette île rocheuse; c'est là que se tenaient les Oiseaux-Tonnerres. Cette île leur servait d'aire. Les Oiseaux-Tonnerres sont partis; l'homme blanc les a fait fuir" (...) La première séquence, nous dit Désveaux, fait figure de coup d'envoi. Le retrait des Oiseaux-Tonnerres annonce le caractère non mythique du récit. Les trois séquences suivantes relatent les trois phases initiales du contact. D'abord, le contact visuel, à distance, qui suscite une séance de chamanisme dite de la tente tremblante (...) Ensuite vient la séquence du contact direct qui se décompose en deux temps: échange d'objets

d'égale valeur entre deux individus, puis distribution élargie de nourriture, assortie d'exercices d'initiation culinaires (...) En distribuant de la nourriture, talon d'Achille de l'économie indigène, les [blancs] font des [indigènes] leurs débiteurs [Le narrateur relate ensuite des anecdotes qui concernent l'épouse et le régisseur du poste de traite fréquenté par les Indiens de Big Trout Lake et décrit des expéditions qu'y faisaient les Indiens.] C'est d'ailleurs sur l'évocation de ces expéditions que se termine le récit. La dernière séquence découvre en partie le narrateur qui se met en scène (Désveaux, 1988: 188 et *passim*).<sup>20</sup>

Désveaux constate que ce récit présente la particularité de regrouper des anecdotes, qui seraient normalement restées isolées les unes des autres, car «le locuteur [traite généralement] chaque anecdote comme une unité autonome.» (*Ibid.*: 192) On se rappelle que Hallowell définissait le genre *täbätcimowin* en y incorporant les «anecdotes» et les «légendes», mais, alors qu'il les envisageait peut-être comme des éléments dispersés dans la multiplicité des récits d'une tradition orale, le récit analysé par Désveaux révèle un principe d'organisation qui les rapporte sur une même chaîne signifiante en y déployant les signifiés que j'ai relevés dans les récits du genre *tipatshimun*. On peut donc penser que l'auteur de ce récit (Isaiah McKay) l'a structuré en vertu des mêmes principes d'engendrement que ceux qui ont présidé à l'élaboration du récit de Mani Michel. Il faudrait alors reconnaître les particularités des traditions locales en évitant de créer des compartiments étanches qui ressortiraient à une classification terminologique qui, en quelques sorte, escamote la structure par quoi une forme est donnée à un contenu, puisque celui-ci ne peut se rapporter uniquement au contexte (par la

---

<sup>20</sup> Ce récit fut aussi reproduit à côté du mien dans le numéro de *Recherches amérindiennes au Québec* consacré aux «récits de contact» (Désveaux, 1992).

référence temporelle) mais s'engendre aussi comme message qui, tout en thématissant un passé récent, peut se construire sur le principe de la combinaison. Encore une fois, les différences entre les formes du document oral dans la tradition orale algonquienne ne peuvent suffire à la classification en «genres», et, comme cela apparaît des rapports entre le mythe et le conte dans les traditions européennes, c'est le *système* qui préside à leur engendrement qui doit être prioritairement pris en compte:

Il ne s'agit pas, en effet, de choisir entre conte et mythe, mais de comprendre que ce sont les deux pôles d'un même domaine qui comprend toutes sortes de formes intermédiaires, et que l'analyse morphologique doit considérer au même titre, sous peine de laisser échapper des éléments qui appartiennent comme les autres à un seul et même système de transformation. (Lévi-Strauss, 1973: 156-157)

Dans cette perspective, si l'on tient compte du fait que Savard a identifié dans la tradition orale montagnaise des emprunts aux traditions européennes et canadienne-française, par la mise à jour de parallèles très précis entre l'histoire de *Kamikwakushit* et les contes du cycle *Jean le Sot* (voir Savard, 1991: 2), il apparaîtra en outre que la structure des récits renvoie, d'une part, à la prédominance de l'une ou l'autre des fonctions linguistiques et, d'autre part, à leur articulation dans l'élaboration du document oral. En effet, l'histoire de *Kamikwakushit* renvoie aux *tipatshimun* par les thèmes, car ce «conte s'adresse peut-être avant tout aux autochtones qui se considèrent souvent comme plongés dans un contexte de métissage généralement vécu comme une expérience douloureuse, en raison du colonialisme et du racisme qui l'accompagne» (*ibid.*: 19), mais ce conte reprend aussi à de nombreux mythes nord-américains les schèmes de la «bouteille de Klein», dans lesquels prévalent les images des tubes ou des boyaux que les personnages créent dans leurs rapports aux choses et aux êtres dans «l'inversion des orifices buccal, anal ou vaginal (...) autant de traits de *Jean le Sot* qui

l'apparentent au trickster amérindien en général (...)» (*ibid.*: 18), le trickster étant, dans ce conte, métamorphosé sous les traits de *Kamikwakushit*.

On pourrait alors penser que le conte de *Kamikwakushit* est, sur le plan du signifié, une *version faible* de l'*atnogan* parce qu'il ne présente pas de grandes oppositions cosmiques — au profit d'une réflexion sur le métissage culturel; toutefois, il y ressortit plus nettement sur le plan du signifiant en s'élaborant sur un canevas qui relie toutes les séquences sur un axe de combinaison, car chacune d'entre elles répond aux autres en exploitant les motifs exprimés par le schéma de la bouteille de Klein. Or, en vertu des mêmes raisons, ce canevas en ferait une *version forte* du *tipatshimun* parce qu'il rehausse le procès de liaison et de différenciation ethnique qui caractérise le genre. Ainsi, en reconnaissant trois modes d'énonciation dans la tradition montagnaise (*atnogan*, conte et *tipatshimun*), je postulerai que le conte se trouve à mi-chemin entre les deux autres, parce qu'il incorpore les signifiés du second mais les formes signifiantes du premier, alors que la tradition algonquine crée le récit historiographique en articulant les formes signifiantes du mythe aux thématiques du *tipatshimun*, mais dans les formes faibles d'un document qui ne reçoit aucun *label* particulier.<sup>21</sup> Or, comme la narration elle-même est décrite par la forme verbale *atisoke*, on peut penser que la production d'un tel document est, au niveau paradigmatique des verbes, distinguée des productions les plus courantes de discours («parler» sans faire le récit obtenu d'un tiers, parler sans que l'objet du discours

---

<sup>21</sup> Il faudrait pousser l'analyse plus loin pour déterminer à quel point la tradition orale de Big Trout Lake s'apparente à celle des Algonquins, or je ne suis pas en mesure de le faire. Mais, comme le donne à penser le récit analysé par Désveaux, la tradition locale pourrait utiliser les moyens du système narratif en recourant aux mêmes schèmes d'élaboration. D'autre part, il faut bien admettre que certains narrateurs savent mieux exploiter que d'autres ses propriétés, tel Pien Peters qui racontait devant un public ébahi l'histoire de *Kamikwakushit* (Savard, 1991:1).

fasse l'objet d'une vérification éventuelle des faits, bref parler comme on le fait le plus souvent dans la vie quotidienne, cela se traduit par la forme verbale *animwe*; «dire» se traduit par *ikido*).

En somme, les Algonquins reconnaissent implicitement comme un *atisokan* tout récit qui répond aux conditions d'une structure particulière, c'est-à-dire à un mode d'énonciation où «la construction de la séquence se projette sur le plan de la combinaison». Mais, dans tous les cas, et de toutes les façons, il faudrait admettre que les diverses catégories de récits se recoupent entre elles et qu'elles se démarquent essentiellement par la prédominance de telles ou telles fonctions linguistiques, en tant qu'elles sont l'indice d'une orientation de la pensée sur le monde: ces fonctions jouent le rôle d'un système de références en reliant le mode d'appréhension des phénomènes à l'expression d'une parole qui se déroule toujours dans les cadres d'une expérience intersubjective. En effet, que le sujet dirige sa pensée vers l'histoire ou vers les figures du monde naturel, son expérience du monde n'acquiert de sens que par la médiation du langage.

### Références

BENVENISTE, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale I*,  
Paris, Gallimard.

BOAS, Franz

1940 *Race, Language and Culture*, New-  
York, Free Press.

BOUCHARD, Serge

1982 *Chroniques de chasse d'un Montagnais  
de Mingan*, Québec, Ministère des  
Affaires culturelles, Collection  
Civilisation du Québec.

BOUCHARD, Serge et José MAILHOT

- 1972 «Structure du lexique: les animaux indiens», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2), pp. 39-66.

BRIGHTMAN, Robert et Jennifer S.H. BROWN

- 1988 «*The orders of the Dreamed*»: *George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*, Winnipeg, The University of Manitoba Press.

CUOQ, J.A.

- 1866 *Lexique de la langue algonquine*, J. Chapleau & fils, Montréal, Imprimeurs-Editeurs.

DELÂGE, Denys

- 1992 «Les premiers contacts», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3), pp. 101-116.

DENSMORE, Frances

- 1929 *Chippewa Customs*, Washington, Bureau of American Ethnology.

DÉSVEAUX, Emmanuel

- 1988 «Destin collectif et récit individuel. L'exemple des Indiens de Big Trout Lake», dans *L'Homme*, XXVIII (2-3), pp. 184-198.

- 1992 «Les Oiseaux-Tonnerres sont partis», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3), pp. 44-46.

HALLOWELL, Alfred I.

1955 *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

1960 «Ojibwa Ontology, Behavior and World View», dans *Contributions to Anthropology*, Selected Papers of A.I. Hallowell, Chicago and London, University of Chicago Press.

1967 «Les rêves et la culture ojibwa», dans *Le rêve et les sociétés humaines*, R. Caillois et G. E. Von Grunebam (éditeurs), Paris, Gallimard.

HYMES, Dell

1990 «Mythology», dans *Handbook of North American Indians*, VII, pp. 593-601.

JAKOBSON, Roman

1963 *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit.

JENNESS, Diamond

1935 *The Ojibwa Indians of Parry Island*, National Museum of Canada, Anthropological Series, Bulletin no 78.

JONES, William

1919 *Ojibwa Texts II*, American Ethnological Society, New-York, Franz Boas (ed.).

LANDES, Ruth



1968 *Ojibwa Religion and the Midewiwin*,  
Madison, University of Wisconsin  
Press.

LEFORT, Claude

1978 *Les formes de l'histoire*, Paris,  
Gallimard.

LEROUX, Jacques

1988 *Rêve et mythologie chez les Indiens  
Ojibwa*, Mémoire de maîtrise déposé à  
la Faculté des Études Supérieures,  
Montréal, Université de Montréal.

1992 «Le tambour d'Edmond», dans  
*Recherches amérindiennes au Québec*,  
XXII (2-3), pp. 30-43.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

1973a «Introduction à l'œuvre de Marcel  
Mauss», dans *Sociologie et  
anthropologie* (de Marcel Mauss),  
Paris, P.U.F.

1973b *Anthropologie structurale II*, Paris,  
Plon.

1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.

MAILHOT, José et Sylvie VINCENT

1980 *Le discours montagnais sur le territoire ms*, Rapport soumis au Conseil attikamek-montagnais [non publié].

MARANDA, Elli Köngäs et Pierre MARANDA

1971 *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Mouton, The Hague & Paris.

MELETENSKY, Elizar M.

1977 «Du mythe au folklore», dans *Diogène*, no 99, pp. 117-142.

MOUNIN, Georges

1974 *Dictionnaire de la linguistique*, Paris,  
P.U.F.

ORTIGUES, Edmond

1962 *Le discours et le symbole*, Paris,  
Éditions Mouton.

PAZ, Octavio

1970 *Deux transparents. Marcel Duchamp  
et Claude Lévi-Strauss*, Paris,  
Gallimard.

SAVARD, Rémi

1972 «Structure du récit: l'enfant couvert de  
poux», dans *Recherches amérindiennes au  
Québec*, III  
(1-2), pp. 69-83.

1985 *La voix des autres*, Montréal,  
L'Hexagone.

1991 «"Kamikwakushit" ou les ruses de  
l'ethnicité», Communication présentée  
au colloque *Discours et mythes de  
l'ethnicité*, le 22 mai 1991, 59<sup>e</sup> congrès de  
l'ACFAS tenu à l'Université de  
Sherbrooke.

SKINNER, Alanson

1913 *Social Life and Ceremonial Bundles of  
the Menomini Indians*, New-York,  
Anthropological Papers, XIII, Part I.

VINCENT, Sylvie

- 1972 «Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de Mista. pe. w.», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2), pp. 69-83.
- 1982 «La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger?» dans *Cahiers de Clio*, no 70, pp. 5-26.
- 1992 «L'arrivée des chercheurs de terres», dans *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3), pp. 19-29.