

Université de Montréal

Cosmologie, mythologie et récit historique
dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik.

Tome I de II

par

Jacques Leroux

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en Anthropologie

Février 2003

© Jacques Leroux, 2003



GN
4
U54
2004
V.001
t.1

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal -
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Cosmologie, mythologie et récit historique
dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik.

présentée par :

Jacques Leroux

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau	président rapporteur
Jean-Claude Muller	directeur de recherche
Marie-Pierre Bousquet	membre du jury
Toby Morantz	examinatrice externe
Alexis Nouss	représentant du doyen de la FES

Thèse acceptée le :

21 / 11 / 03

RÉSUMÉ

Mots clés : Amérique du Nord, Algonquins, cosmologie, mythologie, rituel, histoire.

Le sujet de cette thèse se noyautait autour de la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik, communauté située en Abitibi-Témiscamingue. En identifiant les rapports que cette tradition entretient avec certaines populations du groupe linguistique algonquien — montagnaises, crie et ojibwa, —, je mets en relief quelques grands paradigmes qui structurent la cosmologie, les mythes de création du monde, le dispositif rituel et les discours sur les événements du passé qui y tiennent lieu de récits historiques. En explorant d'abord l'infrastructure des sociétés ojibwas du XVII^e siècle, je fais l'hypothèse que l'on peut reconstituer le modèle de la société algonquine pour laquelle nous disposons de données moins nombreuses. Ce survol aura permis de montrer qu'il existait chez ces peuples des réseaux d'entraide qui avaient leurs contreparties chez les Crie et les Montagnais.

Cela étant établi, l'analyse porte ensuite sur les schèmes de représentation qui relient les parties de chaque ensemble en montrant qu'à la multiplicité des figures chez les Ojibwas correspond une concentration des mêmes figures chez les Montagnais, ces équations s'expliquant vraisemblablement par le fait qu'il y a, inversement, concentration des ressources biotopiques chez les Ojibwas et dispersion des ressources chez les Montagnais. L'hypothèse voulant que les Algonquins aient privilégié des solutions composites sera alors explorée par l'étude du mythe et de la cosmologie.

L'analyse de deux mythes traitant du rapport de coexistence entre proches parents et alliés vient confirmer cette hypothèse en permettant d'étayer une preuve qui s'effectue par le rituel. Il apparaît en effet que les grands rites des peuples algonquiens impliquent nécessairement la référence à des figures symboliques qui proposent au sujet, à travers des démarches individuelles ou des cérémonies collectives, de renforcer et de s'engager concrètement dans les structures d'alliances qui favorisent le soutien des proches et des alliés.

La réflexion se déplace ensuite vers un récit qui raconte la première arrivée des Français, l'enlèvement d'un jeune Indien et leur retour, quelques années plus tard, avec l'enfant transformé en interprète. La tradition orale veut que cette histoire serve de prélude à un exposé personnel sur les rapports entre Indiens et Euro-canadiens. Des souvenirs remontent alors à la mémoire de la narratrice et leur défilé fait apparaître quelques grandes préoccupations : à l'horizon d'une écologie et d'une cosmologie ancestrales durement éprouvées par l'industrie des envahisseurs, la narratrice réfléchit sur les transformations de la culture autochtone en mettant en relief le rôle des langues maternelle et étrangères dans une problématique de l'altérité et de l'identité ethniques. En empruntant à R. Jakobson les notions de «fonctions linguistiques», j'expose comment les associations inconscientes de rapports signifiants viennent structurer l'organisation du récit : on aperçoit alors que cette société conçoit l'histoire, soit dans les cadres d'une cosmologie, soit dans les cadres d'une histoire régionale axée sur un «passé récent», mais elle le fait sans distinguer de genres dans ses modes d'énonciation. Premier ouvrage vraiment approfondi sur la mythologie algonquine, cette thèse en fait valoir les éléments originaux tout en dégageant ses principales ramifications.

ABSTRACT

Keywords: North America, Algonquin, Cosmology, Mythology, Ritual, History

The oral tradition of the Algonquin of Kitcisakik, an Abitibi-Temiscamingue community (Quebec, Canada), is at the heart of this study. Considering the relations existing between this oral tradition and the various populations of the Algonquian linguistic groups — Montagnais, Cree and Ojibwa — I bring out some important paradigms that structure cosmology, myths on world creation, rituals and discourses on past events that stand here for historical narratives. First, I explore the infrastructure of 17th century Ojibwa society and bring the hypothesis that it is possible to reconstruct the model of Algonquin society, for which there is less data. This overview led to demonstrating the existence of some cooperation networks, which can also be found amongst the Cree and the Montagnais.

The analysis then turns to representation systems, showing that the multiplicity of symbolic figures amongst the Ojibwa is paralleled by their scarcity amongst the Montagnais. This situation may be linked to the fact that, inversely, biotopic resources are concentrated in Ojibwa territory while they are dispersed in Montagnais territory. The hypothesis that Algonquin adopted a set of composite solutions is then explored through mythical and cosmological analysis.

This hypothesis is confirmed by the analysis of two myths dealing with coexistence relationships amongst close relatives and allies, and by the links that can be drawn between these myths and a ritual. It appears that important rituals amongst Algonquian peoples necessarily refer to symbolic figures: through personal quest or collective ceremonies, these figures suggest to the individual that he reinforce and concretely engage in the alliance structure which favors support to close relatives and allies.

The analysis then focuses on a narrative telling the first encounter with the French, the kidnapping of a young Indian boy and their return a few years later with the boy now transformed into an interpreter. Oral tradition has it that this particular story is the prelude to personal recounting of the relationships between Indians and Euro-Canadians. Memories come to the mind of the storyteller and show some crucial concerns: ancestral ecology and cosmology are severely disrupted by the invader's industries, native culture is transforming itself while the use of mother tongue and foreign languages is in the heart of alterity and ethnic identity issues. Borrowing the notion of "linguistic functions" from R. Jakobson, I show how unconscious associations of significant links structure the narrative. It is then clear that this particular society conceives history either in the context of cosmology or in the context of a regional history oriented toward "recent past", but also that it does so without distinguishing genres in its mode of enunciation. This dissertation presents the first detailed study of Algonquin mythology: it highlights its original components while bringing out its principal ramifications.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé (en français).....	i
Résumé (en anglais).....	iii
Table des matières.....	v
Liste des tableaux.....	x
Liste des figures.....	xi
Dédicace.....	xiii
Remerciements.....	xiv
INTRODUCTION.....	1
Organisation sociale	1
Cosmologie	2
Mythologie	3
Récits du devenir collectif et problématique des genres dans la tradition orale	6
Cadre théorique et littérature ethnologique.....	7
Chapitre 1	
LE TERRAIN ET LA PRÉSENTATION DES TEXTES EN LANGUE	
ALGONQUINE.....	9
La communauté de Kitcisakik.....	9
Description de la communauté de Kitcisakik.....	9
Situation de la langue à Kitcisakik	11
La diglossie et ses problèmes.....	13
Recherches sur le terrain.....	14

Chapitre 2

REGARDS CROISÉS SUR LES POPULATIONS ALGONQUINES

DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVII ^E SIÈCLE	20
2.1 Le bassin hydrographique de l'Outaouais	20
2.2 Les diverses acceptions de l'ethnonyme Algonquins.....	23
2.3 Distribution des bandes algonquines dans la première moitié du XVII ^e siècle.....	25

Chapitre 3

ORGANISATION SOCIALE ET PRATIQUES ÉCOLOGIQUES

DES SOCIÉTÉS ALGONQUIENNES SITUÉES ENTRE LE

LABRADOR ET LE LAC SUPÉRIEUR.....	34
3.1 Introduction	34
3.2 La société clanique ojibwa et sa mythologie.....	34
3.3 Le groupe de descendance.....	39
3.4 Les Algonquins et le totémisme	43
3.5 Le groupe de filiation patrilinéaire ojibwa.....	49
3.6 Bandes locales et bandes régionales	56
3.7 Un système pseudo-dravidien.....	63
3.8 Les principales transformations sociales depuis l'avènement des Européens	82
3.8.1 Dissolution de la société clanique et expansion territoriale des Ojibwas	82
3.8.2 Du côté des Algonquins, des Attikamèques et des Montagnais	84
3.8.3 Transformations sociales chez les groupes du bassin du lac Supérieur.....	87
3.8.4 Transformations sociales dans les contrées septentrionales.....	89
3.8.5 À Kitcisakik.....	101

Chapitre 4

MONDE ANIMAL, MONDE HUMAIN, MONDE DIVIN.....

4.1 Classifications des êtres vivants et hiérarchies de pouvoirs.....	107
4.1.1 Plusieurs systèmes dans une même structure conceptuelle	107
4.1.2 Les cinq ordres d'animaux.....	111
4.1.3 La classification en embranchements	117
4.2 La fonction d'esprit-maître	126
4.3 Mista.pe.w et Misape	129

4.3.2 Une âme à deux faces.....	129
4.3.3 Les autres génies du rêve et de la tente tremblante.....	134

Chapitre 5

BROCHET.....	150
5. Récit du Brochet.....	150
5.1 Version bilingue du récit de Brochet.....	150
5.2 Version française de Brochet.....	163
5.3 Analyse du récit du Brochet.....	171
5.3.1 Éthologie des poissons et culture algonquine.....	171
5.3.2 Épisode 1 : L'abandon sur l'île et le goéland secourable.....	174
5.3.3 Épisode 2 : Le concours de sauts par dessus le ravin.....	185
5.3.4 Épisode 3 : La montagne «Rester Éveillé».....	191
5.3.5 Épisode 4 : L'allongement des chevelures au rapide.....	203

Chapitre 6

RÉCIT DU VISON ET CHARNIÈRE THÉORIQUE.....	206
6.1 Introduction.....	206
6.2 Récits du vison.....	207
6.2.1 Version bilingue du Vison (version de Salomon Papatie).....	207
6.2.2 Version française du Vison (version de Salomon Papatie).....	209
6.2.3 Fable du vison (version rapportée par J. A. Cuoq [1893]).....	209
6.3 Analyse des récits du Vison.....	210
6.4. Armature, code et message.....	214
6.4.1 Définitions.....	214

Chapitre 7

AYACAWE	221
7 Récit d'Ayacawe	221
7.1 Version bilingue du récit d'Ayacawe	221
7.2 Version française du récit d'Ayacawe.....	230
7.3 Analyse du récit intitulé Ayacawe.....	234
7.3.1 Un mythe sur les antagonismes entre proches parents.....	234
7.3.2 Épisode 1 : l'abandon sur l'île et le serpent secourable	243
7.3.3 Épisode 2 : l'ancre des vieilles aveugles	245
7.3.3.1 Les annonceurs.....	245
7.3.3.2 Le chaudron des ogresses	247
7.3.3.3 Le passage entre les simplégades.....	250
7.3.4 Épisode 3 : La traversée du tunnel.....	256
7.3.5 Épisode 4 : le rêve de celui qui marche.....	263
7.3.6 Épisode 5 : Le banquet des forêts boréales	267

Chapitre 8

LES INVASIONS TERRITORIALES.....	295
8 Récit des invasions territoriales.....	295
8.1 Version bilingue.....	296
8.2 Présentation du récit.....	312
8.2.1 L'identification des séquences	313
8.3 Séquences du récit en français.....	318
8.4 Analyse du récit.....	326
8.4.1 Séquence A	326
8.4.2 Séquence B	326
8.4.3 Séquence C	327
8.4.4 Séquence D.....	328
8.4.5 Séquence E	329
8.4.6 Séquence F.....	330
8.4.7 Séquence G	332

8.4.8 Séquence H.....	332
8.4.9 Séquence I.....	334
8.4.10 Séquence J.....	336
8.4.11 Séquence K.....	337
8.4.12 Séquence L.....	338
8.4.13 Séquence M.....	338
8.4.14 Séquence N.....	339
8.4.15 Séquence O.....	340
8.4.16 Séquence P.....	340
8.4.17 Séquence Q.....	340

Chapitre 9

LA QUESTION DES GENRES DANS LA TRADITION ORALE

ALGONQUIENNE.....	342
9.1 Les discriminants temporels.....	342
9.2 Parler avec mesure.....	345
9.3 Les fonctions linguistiques.....	349
9.4 Une cosmogénèse ininterrompue.....	355
9.5 Formes signifiantes et formes signifiées.....	361

CONCLUSION.....	368
------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE.....	378
---------------------------	------------

ANNEXE.....	i
--------------------	----------

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I Les trois grandes catégories de monèmes	19
Tableau II Tableau comparé des nomenclatures ojibwa et algonquine.....	67
Tableau II Tableau comparé des nomenclatures ojibwa et algonquine (suite).....	68
Tableau III Tableau comparé de la nomenclature algonquine au XIX ^e siècle selon le sexe du locuteur	70
Tableau III Tableau comparé de la nomenclature algonquine au XIX ^e siècle selon le sexe du locuteur (suite).....	71
Tableau IV Tableau comparé de l'ancienne et de la nouvelle terminologies algonquines	73
Tableau IV Tableau comparé de l'ancienne et de la nouvelle terminologies algonquines (suite).....	74
Tableau V Diverses acceptions définissant les noms des quatre principaux niveaux d'interaction sociale chez les populations algonquiennes	93
Tableau VI Nomenclature de la parenté en vigueur chez les Algonquins de Kitcisakik à la fin du XX ^e siècle	102
Tableau VI Nomenclature de la parenté en vigueur chez les Algonquins de Kitcisakik à la fin du XX ^e siècle (suite).....	103
Tableau VII Les catégories de classifications animales	112
Tableau VIII Épisodes (Brochet)	162
Tableau IX Principales opérations de combinaisons logiques mises en évidence par la transformation Putiphar.....	240
Tableau X Épisodes (Ayacawe)	241
Tableau XI Classification des principaux types de festins et de jeûnes rituels dans quelques sociétés algonquiennes.....	275
Tableau XII Les mythes	314
Tableau XIII Les structures d'alliances dans le cadre des grandes corrélations écologiques	370

LISTE DES FIGURES

Figure 1	Étendue des territoires de chasse des Algonquins du Grand Lac Victoria en 1929) (d'après Davidson) et répartition des communautés algonquines du Québec en 1992	10
Figure 2	Le bassin hydrographique de l'Outaouais	21
Figure 3	Bands of the Ottawa Valley in the Early 17th Century and Algonquin Reserves in 1970.....	26
Figure 4	Géographie culturelle de l'Outaouais à l'époque du contact, par Roland Viau	27
Figure 5	Localisation des groupes algonquins et de certaines nations voisines au début du XVII ^e siècle, par Maurice Ratelle.....	28
Figure 6	Emplacement des populations de langue algonquienne qui sont à l'origine du groupe ethnique ojibwa, dans la première moitié du XVII ^e siècle.....	38
Figure 7	Schème d'exogamie dans l'est de la péninsule du Québec-Labrador avant 1950.....	58
Figure 8	Nomenclature de la parenté pour Ego masculin chez les Ojibwas de Round Lake (Ontario), 1958-1959	65
Figure 9	EGO MASCULIN : Nomenclature de la parenté en vigueur au XIX ^e siècle chez les Algonquins du lac des Deux Montagnes. D'après Cuoq (1866 et 1892).....	66
Figure 10	Ego féminin : nomenclature de la parenté en vigueur chez les Algonquins du lac des Deux-Montagnes (d'après Cuoq 1886 et 1892).....	69
Figure 11	Nomenclature de la parenté en vigueur chez les Algonquins de Kitcisakik à la fin du XX ^e siècle.....	72
Figure 12	Schéma dravidien de l'ancienne nomenclature algonquienne.....	77
Figure 13	Terminologie de parenté dravidienne.	78
Figure 14	Trois modèles de représentation du monde animal	110
Figure 15	Transformations du système de classification hiérarchique, d'après Bouchard et Mailhot (1973).....	136

Figure 16 Le concours de sauts au-dessus de la crevasse.....	165
Figure 17 La moraine McConnel-Harricana et les grands eskers de l'Abitibi-Témiscamingue	190
Figure 18 Dimensions du triangle culinaire dans une variante de Tchakapesch	215
Figure 19 Diagramme d'une armature dans le registre de la parenté	219
Figure 20 Schéma du circuit rituel de la sortie des premiers pas.....	264
Figure 21 L'ours et la division de l'espace domestique	290

DÉDICACE

*À la mémoire de mon père, Jean Leroux,
et à celle de Donat Papatisse, qui fut longtemps chef de Kitcisakik.*

REMERCIEMENTS

Je remercie d'abord très chaleureusement ma mère. Ma reconnaissance la plus grande va aussi à mon directeur de recherche, Jean-Claude Muller, qui m'a donné un indéfectible soutien durant toutes ces années de doctorat. Je remercie aussi vivement mes soeurs, Josette et Marie-France, Claude Demers dont l'amitié ne s'est jamais démentie et ma cousine Isabelle Tanguay, tous solidaires alors que mourut ma soeur Geneviève durant ces années de doctorat. Un vibrant merci à Dominique Raby qui m'a beaucoup aidé et encouragé, ainsi qu'à Toby Morantz qui m'a fort bien soutenu.

Mes remerciements s'adressent également à Edmond Brazeau qui m'accueillit si généreusement chez lui durant les premiers mois où je vécus à Kitcisakik. Un grand merci très chaleureux à Doris et à Jimmy Papatie, à leur grand-père Salomon, ainsi qu'à Suzette et à tous les autres membres de la famille. J'ai beaucoup de reconnaissance pour Gilles Pénosway avec qui j'ai passé de magnifiques journées en compagnie de son oncle Etienne, que je remercie aussi très chaleureusement. Merci à Jacqueline Michel pour sa bonne humeur et sa généreuse contribution et merci à sa soeur Hélène pour le magnifique travail qu'elle a accompli en traduisant avec moi les récits que nous avions. Je remercie les autres membres de la famille Brazeau, Abraham, Madeleine, Mary-Jane, Edouard, Gilles et Normand. Vers tant d'autres aussi va ma gratitude, qui s'appellent Augustin Papatie, Charlie Papatie, Georges Pénosway, Michel Pénosway, Adrienne Anichinapeo, Anastasie Michel, Jos et Jean-Baptiste Gunn, Mani-Louise Papatie, Armand Papatie, Diane Pénosway, Patrick Gunn, Judith Michel, Noé Papatie, Nona Pénosway, Hector Pénosway, et tant d'autres de Kitcisakik que je regrette d'avance d'oublier. Merci à d'autres amis rencontrés en Abitibi, dont Christine Sioui et Steve Audet.

J'exprime aussi ma gratitude envers Monique Sioui, malheureusement décédée aujourd'hui. Enfin, merci à Sylvia Spielman, Roland Chamberland, Rémi Savard, Roland Viau, Denise Noël, Elke Laur, José Mailhot, Dominique de Juriew, Mônica Nunes, Pierre Beaucage, Alexis Nouss, Jacques Lasnier, Lise Duplessis, Jean Prud'homme, Marie-Pierre Bousquet, Robert Crépeau, Guy Gibeau, Louise Paradis, Gilles Bibeau, Pierrette Désy,

Alicia Sliwinski, Ellen Corin, John Leavitt, Sylvie Vincent, Daniel Chevrier, Marcelle Roy, Paul Payette, Dominique Tremblay, Daniel Tremblay, Claire Dubé, Mariano Lopez, Serge Bouillé, Michèle Dupont et Valérie Martel.

INTRODUCTION

Fruit d'une récolte de paroles effectuée auprès de vieux narrateurs algonquins de la communauté de Kitcisakik, cette thèse transcrit, traduit et analyse quatre de leurs récits. En situant d'abord les communautés algonquines, telles qu'elles pouvaient se distribuer au XVII^e siècle sur le bassin de la rivière des Outaouais, j'oriente la réflexion en direction de la culture précolombienne qui est pérenne dans la construction des mythes cosmogoniques, puisqu'il est rare (quoique cela arrive) qu'on y mentionne des objets matériels ou des faits de culture qui soient apparus postérieurement à la rencontre avec l'Occident.

Organisation sociale

En postulant que la parenté linguistique des Algonquins et de leurs voisins ojibwas devrait se recouper avec une parenté culturelle tout aussi importante, j'explore la société clanique ojibwa à l'époque des premiers contacts en exploitant la littérature ethnohistorique qui lui fut consacrée, tout particulièrement l'œuvre de Harold Hickerson. Cette première exploration du voisinage algonquin vise à combler la carence des données ethnographiques qui limiterait la recherche si on ne s'autorisait ces détours. La question principale qui mobilise la réflexion à cette étape est celle-ci : au moment des premiers contacts, la société algonquine aurait-elle, comme c'était le cas chez les Ojibwas, présenté un type d'organisation sociale patrilinéaire réunissant des clans associés les uns aux autres sur la base d'un réseau d'alliances matrimoniales ? Si tel était le cas, quels en seraient les vestiges dans l'organisation sociale actuelle, sur le plan de la résidence par exemple, ou encore en considérant les liens de solidarité entre frères et cousins parallèles ?

C'est en anticipant de répondre à ces questions à l'étape de l'analyse des mythes que j'ai développé une section dans le troisième chapitre qui est consacrée à une étude de la terminologie de la parenté. Cette section apporte des informations d'archives qui sont très peu connues de même que des informations ethnographiques nouvelles que j'ai

obtenues sur le terrain et elle permet d'éclairer sous un certain angle le conflit qui fait l'objet du mythe intitulé *Brochet*, dans lequel un gendre s'oppose à son beau-père.

Cosmologie

L'hypothèse d'un système clanique chez les Algonquins dans les temps précolombiens soulève d'autres questions relativement au rituel et à la cosmologie, dans la mesure où les cultures algonquiennes font constamment intervenir un réseau de figures symboliques qui sont elles-mêmes conçues en fonction des modèles de la structure sociale.

Dans cette perspective, l'analyse s'ouvre sur le champ plus vaste des cultures algonquiennes du Nord-Est américain en mettant en correspondance les panthéons des peuples montagnais, cris, ojibwas et algonquins, entre lesquels des opérations logiques de transformations structurales sont décelées à l'échelle des croyances, de la cosmologie, du mythe et du rituel. Le quatrième chapitre tente de délimiter à l'intérieur du champ des croyances (conçu ici en termes de «système») les hiérarchies de forces qui structurent les cosmologies algonquiennes. En abordant cette question sous l'angle spécifique du règne animal, je m'inspire des travaux que Daniel Clément a produits sur «l'ethnozoologie» montagnaise pour montrer qu'il existe plusieurs types de classifications animales chez les peuples considérés ici. Je montre que la classification algonquine, qui est basée sur des *critères biologiques* (anatomie, locomotion, habitat, etc.), présente de frappantes homologues avec celle des Montagnais, mais des différences importantes apparaissent aussi quand on compare les registres de classification qui font intervenir l'imaginaire collectif. Autrement dit, à partir du moment où le système de croyances postule l'existence d'êtres qui sont doués de la pensée, de la volonté et auxquels on prête une certaine puissance d'intervention dans les champs de la vie animale et de la manifestation des phénomènes naturels (vents, cycles saisonniers, alternance du jour et de la nuit, tonnerres, etc.), la distribution des figures qui constituent le panthéon de chaque peuple se modifie et se transforme selon des paramètres précis au fur et à mesure que l'on suit le fil de ces métamorphoses sur l'axe reliant les systèmes montagnais, cri, algonquin et ojibwa.

Cette réflexion que j'ai élaborée dans le quatrième chapitre («Monde animal, monde humain, monde divin) devait servir au départ à présenter quelques notions de cosmologie en prévision des analyses du chapitre suivant, où il est question de certaines figures importantes de la cosmologie, comme celle de Mista.pe.w par exemple, qui joue un rôle crucial dans le rituel de la tente tremblante chez les Cris et les Montagnais, mais ce travail a pris des proportions plus importantes que prévu au fur et à mesure que je découvrais la complexité et la richesse de l'ensemble. Comme cela m'est souvent arrivé en faisant l'analyse des mythes, des informations que m'avaient données mes vieux narrateurs et sur lesquelles je ne m'étais pas suffisamment arrêté, prirent soudainement un relief tout nouveau en découvrant qu'elles pouvaient correspondre à des données dont je ne soupçonnais pas l'existence et qu'elles étaient en correspondance avec un très vieux système de croyances. C'est ainsi que trois de mes narrateurs avaient parlé d'êtres appelés O-KICIKOMAN qui se présentent en rêve ou dans la tente tremblante, mais ce n'est que tout récemment que j'ai découvert que le syntagme O-KICIKOMAN, tombé à peu près partout dans l'oubli, avait été abondamment utilisé par les Montagnais et les Algonquins qui parlèrent de leur croyances au père Le Jeune entre les années 1630 et 1640 ! Comme je prévoyais aussi procéder à l'analyse du mythe d'Ayacawe en sachant qu'il faudrait beaucoup parler du rêve et de la tente tremblante, j'ai décidé de développer plus amplement l'analyse, car, à ce chapitre, je crois que ma thèse apporte des informations nouvelles et pertinentes.

Mythologie

Le premier mythe à l'étude évoque, à travers la figuration d'un beau-père et de son gendre, l'animosité et les dissensions qui peuvent toujours survenir dans les rapports humains. En attribuant au beau-père malveillant le nom de «Brochet» et en constatant que la pensée mythique envisage le gendre comme un poisson que l'on peut identifier à l'espèce de l'esturgeon, il apparaît que les connaissances ichtyologiques sur les déplacements saisonniers effectués par ces espèces servent de canevas à l'élaboration d'une problématique de la «bonne distance» en ce qui regarde le choix d'un conjoint dans le mariage, le brochet étant un poisson assez sédentaire et l'esturgeon étant au contraire

enclin à parcourir de grandes distances. Tout le récit s'organise d'ailleurs sur une problématique de la locomotion et des déplacements, le beau-père s'efforçant continuellement d'immobiliser son gendre en le privant d'un canot ou de mocassins ou encore, en essayant de le surpasser dans un concours de sauts au-dessus d'un ravin où gisent les ossements des gendres précédents qu'il y avait fait mourir. À travers ces rapports signifiants de la locomotion, le mythe évoque de plusieurs manières le problème de la mort contre laquelle le groupe doit unir ses efforts en assurant les conditions de reproduction de la vie par la mobilisation de toutes les générations : il apparaît alors que le rituel des Indiens Cris, au cours duquel un enfant fait officiellement ses premiers pas dehors en allant offrir solennellement un présent à un grand-parent, est très nettement évoqué en ce sens.

Le récit se termine d'ailleurs sur le thème «de la vie brève», alors que les deux principaux protagonistes se livrent à un concours d'étirement de cheveux en s'immergeant dans le rapide d'une rivière qui finira par emporter Brochet. On verra que le thème de la vie brève est évoqué dans cette séquence par l'image des ossements de castor que l'on remet à l'eau en vue de la régénération des individus de l'espèce, le récit se terminant par une série d'équations relatives au lancement des cycles de la périodicité saisonnière. C'est aussi dans ce mythe qu'il sera question de Mista.pe.w et que vont apparaître très nettement les ramifications que la pensée mythique algonquine entretient avec celles de ses peuples voisins. À cet égard, plutôt que de «mythologie algonquine», il vaudrait peut-être mieux parler de la «mythologie des gens de Kitcisakik», tellement les références régionales y sont nombreuses, ainsi qu'on le verra, par exemple, quand il sera question d'un épisode qui se déroule sur la montagne que le mythe appelle «la montagne Être debout», qui semble tout à fait correspondre au mont Chaudron situé près de la frontière ontarienne, dans l'Abitibi-Témiscamingue. Si ce mythe emprunte énormément d'éléments à l'univers culturel des Cris, on verra qu'il communique aussi très étroitement avec les versions des Indiens «Abitibi». Je n'aurais d'ailleurs jamais pu pousser l'analyse aussi loin que je l'ai menée si je n'avais pu établir la comparaison avec les variantes en provenance de cette population consignées dans l'ouvrage que MacPherson avait rédigé en 1930.

Le mythe suivant s'intitule *Ayacawe*. C'est l'histoire d'un «vaurien» voulant faire périr son fils qu'il soupçonne d'avoir eu une aventure amoureuse avec sa deuxième épouse (la marâtre du fils). Comme le personnage de Brochet qui exile son gendre sur une île pour le faire mourir de faim, Ayacawe emmène aussi son fils sur une île pour se débarrasser de lui, mais ce dernier trouvera le moyen de revenir en effectuant un voyage qui a toutes les apparences d'un rite de passage, les références au jeûne rituel y étant constantes. Comme le mythe précédant m'aura permis de conclure que le jeûne rituel que les indiens Ojibwas imposaient à leurs adolescents n'était pas obligatoire chez les Algonquins, j'ai pu rattacher ces connotations au rituel de la tente tremblante qui impliquait les modalités de ce jeûne chez les Algonquins, et je montre ensuite comment le fils acquiert progressivement des pouvoirs qui lui permettront de triompher de son père. C'est dans ce mythe qu'apparaît un vieillard secourable qui a toutes les apparences des KICIKOK (je mets ici le mot au pluriel) qui se présentent en rêve ou dans la tente tremblante, rituel que je décris comme un microcosme où la dimension conflictuelle paraît généralement prévaloir, puisque, ici, ce rituel est constamment évoqué à travers le conflit opposant le fils à son père. Je m'arrête aussi très longuement sur la séquence où le fils fait mourir son père, après lui avoir lancé une flèche enflammée (vraisemblablement par un feu céleste), en lui recommandant de se jeter dans un récipient de graisse d'ours pour apaiser ses brûlures. Ce récipient évoque le «festin à tout manger» qui était consacré à l'ours dans les sociétés du Subarctique québécois (et dans certaines autres du versant ontarien de la baie James) et, tout en poursuivant mon analyse comparative, je montre cette fois que ce fameux festin transforme (terme qu'il faut entendre au sens de l'analyse structurale lévi-straussienne) le jeûne rituel ojibwa, les uns s'empiffrant de graisse, les autres s'étiolant dans les branches d'un arbre où leurs réserves de lipides les gardent en vie.

Dans le commentaire que j'ai fait des rapports entre ce mythe et le rituel du festin à tout manger, l'analyse du monème lexical CAPO— (qui véhicule des signifiés exprimant l'idée de «passer à travers») m'aura permis de dégager un sens plus ou moins latent qui est coextensif au rituel et qui est révélé par le mythe, dans la mesure où l'élicitation des signifiés rattachés au concept lexical vient confirmer de façon très sûre des hypothèses qui pourraient être démontrées autrement, mais qui le sont plus

solidement de cette manière. Je crois avoir pu éclairer avec une précision supplémentaire plusieurs aspects des problèmes discutés ici en faisant un tel usage des connaissances de la langue algonquine, en discutant par exemple du concept de MANITO (manitou) ou de celui «d'association» exprimé par le monème lexical WITC—.

Récits du devenir collectif et problématique des «genres» dans la tradition orale

Ces analyses lexicales auront aussi été essentielles à la compréhension des notions qui sont rattachées aux termes par lesquels on définit certains types de discours. Ainsi, en décomposant le monème TIPATCIMO dont plusieurs éléments entrent dans la composition d'un terme qui, chez les peuples voisins, désigne un genre de récit, j'ai pu montrer que la notion de «mesure» qu'il renferme est effectivement bel et bien actualisée dans le discours des Algonquins, mais ceux-ci ne reconnaissent en aucune façon un *genre* qui serait *explicitement* lié à cette idée de mesure, du fait même qu'aucun terme lexical n'y est employé pour définir un type de récit pourtant bel et bien identifié chez les Montagnais, les Cris et les Ojibwas. Ce chapitre, qui est le dernier, aura été rendu possible par l'analyse d'un récit apparaissant dans le chapitre précédent, où il est question d'un enfant enlevé à Québec par des Français qui le ramènent quelques années plus tard en se servant de lui comme interprète. Au moment de leur retour, les Français promettent aux Indiens une aide indéfectible qu'ils trahiront, dit la narratrice, dès après leur débarquement, moment du récit qui coïncide avec le démarrage d'un long commentaire personnel qui portera sur les invasions territoriales dont seront victimes les autochtones, de plus en plus appauvris par le pillage des forêts auquel se livreront les industriels et par une perte constante de territoires se faisant dans le cours de la colonisation de l'Abitibi-Témiscamingue. Récit personnel donc, mais qui est structuré comme les récits cosmogoniques sur le plan des rapports signifiants, alors que la forme signifiée l'apparente d'avantage à ces récits que les Montagnais appellent TIPATSHIMUN (et autres dérivés en langue crie et ojibwa).

Cadre théorique et littérature ethnologique

Enfin, je me suis exempté de produire un «chapitre méthodologique» en préférant introduire les concepts nécessaires à l'analyse au fur et à mesure que le besoin s'en faisait sentir. C'est l'appareil conceptuel mis au point par Lévi-Strauss dans son travail sur les mythes qui me sert d'instrument pour l'analyse de ce matériau et du rituel. La notion de «mythème» exposée dans l'article cardinal intitulé «La structure des mythes» (Lévi-Strauss 1958 : 227-255) sera au centre de l'analyse des deux premiers récits. Moins bien définies, peut-être, sont les notions de *code*, *d'armature* et de *message* qui seront utilisées au moment où il sera question de la «transformation Putiphar» qui se rapporte à la façon dont les mythes de Brochet et d'Ayacawe posent la question des antagonismes entre alliés et entre proches parents. C'est ainsi qu'en me référant aux commentaires de Dan Sperber (Sperber 1968) et en me référant aux travaux de Jakobson (1963), je me suis efforcé de préciser le sens et l'emploi que l'on pouvait donner à ces notions. Comme ce chapitre sert en quelque sorte de cheville entre les deux principaux mythes analysés dans cette thèse, j'y ai glissé un autre petit mythe, appelé *Le Vison*, qui fait lui aussi charnière entre ces derniers, le personnage du vison y apparaissant sous des aspects différents mais complémentaires dans chacun de ces mythes.

C'est aussi en faisant l'analyse de ces deux mythes que je dégage les principaux schèmes de combinaisons logiques à travers lesquels s'effectuent les transformations entre ces récits, le jeûne rituel, la tente tremblante, le rituel cri des premiers pas et le festin à tout manger.

J'ai mentionné comme référence importante un livre de Daniel Clément pour les études sur la cosmologie, mais on peut aussi y ajouter les études inaugurales de Mary Black sur la cosmologie ojibwa (Black) et celle de Bouchard et Mailhot (1972) sur la cosmologie des Montagnais. L'œuvre de Speck est aussi importante sous le rapport des croyances, en particulier son ouvrage sur les Naskapis (Speck 1935), à condition qu'on la critique à la lumière de travaux plus récents, dont ceux de Flannery et Chambers (sur les Cris), mais en particulier à la lumière du travail de Tanner (1979) dont je me serai

beaucoup inspiré en analysant le mythe de Brochet et en traitant de la question des festins au chapitre suivant. À ce sujet, je m'inspirerai aussi de Speck ([1935]), bien meilleur, il est vrai, sur cette question que sur celle de l'âme et du rêve.

En ce qui concerne l'analyse des récits, je me suis constamment inspiré de l'œuvre de Savard sur les mythes montagnais à propos desquels il a dégagé, je pense, les paradigmes essentiels. Son travail a permis de mieux connaître les principaux schèmes qui organisent le champ de la mythologie montagnaise et il ouvre une voie très sûre à la production de nouvelles analyses qui restent à faire dans l'optique des transformations qui relient ces mythes à ceux des peuples voisins de même qu'à leur appareil rituel. J'ai commencé à explorer ce champ dans mon mémoire de maîtrise (Leroux 1988) et c'est ce que je continue à faire ici en gardant un intérêt particulier pour le rêve. J'ai évoqué au début de cette introduction la riche littérature ethnographique qui s'est faite en pays ojibwa et je me référerai beaucoup à Hallowell pour ce qui concerne la cosmologie et la tente tremblante (Hallowell 1942), de même que je tiendrai souvent compte des observations de Désveaux (qui pratique l'analyse structurale, lui aussi) en ce qui concerne les mythes correspondant à ceux de Brochet et d'Ayacawe (Désveaux 1988). De cet auteur, j'ai aussi retenu quelques enseignements éclairants sur le système dravidien (Désveaux 1998 et 2001) qui prévalait dans les sociétés algonquiennes avant que les missionnaires ne le mettent à sac. La liste des ouvrages ethnographiques auxquels je me réfère serait trop longue à faire ici, mais je crois qu'elle comprend toutes les oeuvres d'importance qui pouvaient être utilisées en fonction du type d'analyses que je pratique.

Chapitre 1

LE TERRAIN ET LA PRÉSENTATION DES TEXTES EN LANGUE ALGONQUINE

La communauté de Kitcisakik

Description de la communauté de Kitcisakik

Jusque vers les années 1990, la communauté où j'ai fait mon terrain portait le nom de «Grand Lac» ou «Grand lac Victoria», mais depuis cette période le Conseil de bande a fait officialiser par la Commission de toponymie du Québec le nom vernaculaire de *Kitcisakik*¹, lequel signifie «à la grande embouchure», la rivière des Outaouais s'élargissant de façon notable devant le site où les gens de la communauté passent l'été. La bande de Kitcisakik comprend actuellement 360 personnes et elle compte deux agglomérations : la plus ancienne se trouve au Grand lac Victoria² et elle est située à 110 km de route de Val-d'Or. La seconde se trouve à proximité du barrage Bourque, au lac Dozois, à 84 km de Val-d'Or. Le site du Grand lac Victoria est occupé seulement durant l'été, en continuité avec les anciennes habitudes de concentration estivale et de dispersion hivernale sur les «camps de trappe». De son côté, le site du lac Dozois est celui où l'on trouve les principaux édifices de services (entre autres, le Conseil de bande et le dispensaire). Plusieurs familles y ont construit une maison au cours des dix dernières années et, à la différence de la précédente, cette agglomération est habitée durant toute l'année.

La bande de Kitcisakik forme l'une des communautés autochtones les plus pauvres du Canada, compte tenu qu'elle ne dispose d'aucune infrastructure permanente, qu'elle est dépourvue de maisons sur fondation et qu'elle est sans école. Les gens vivent dans de petits logis d'une superficie moyenne de 14 x 18 pieds où l'on compte souvent plus de six personnes et il n'est pas rare que l'on puisse y dénombrer jusqu'à dix ou douze personnes. Les maisons n'ont pas l'eau courante, ni l'électricité au secteur

¹ Comme ce syntagme est formé de deux monèmes distincts (d'un adjectif et d'un nom), il aurait mieux valu l'écrire en deux mots : KITCI SAKIK.

² Si la communauté a changé de nom, le plan d'eau que l'on appelle «Grand lac Victoria» reste, lui, inchangé. Pour éviter toute ambiguïté, disons que la Commission de toponymie du Québec recommande d'écrire le nom de la communauté en utilisant trois majuscules et les traits d'union, alors que le nom du lac doit s'écrire comme ceci : Grand lac Victoria. Enfin, je parlerai à l'occasion des communautés du Lac-Barrière et du Lac-Simon, et j'emploierai, comme ici, les majuscules et le trait d'union.

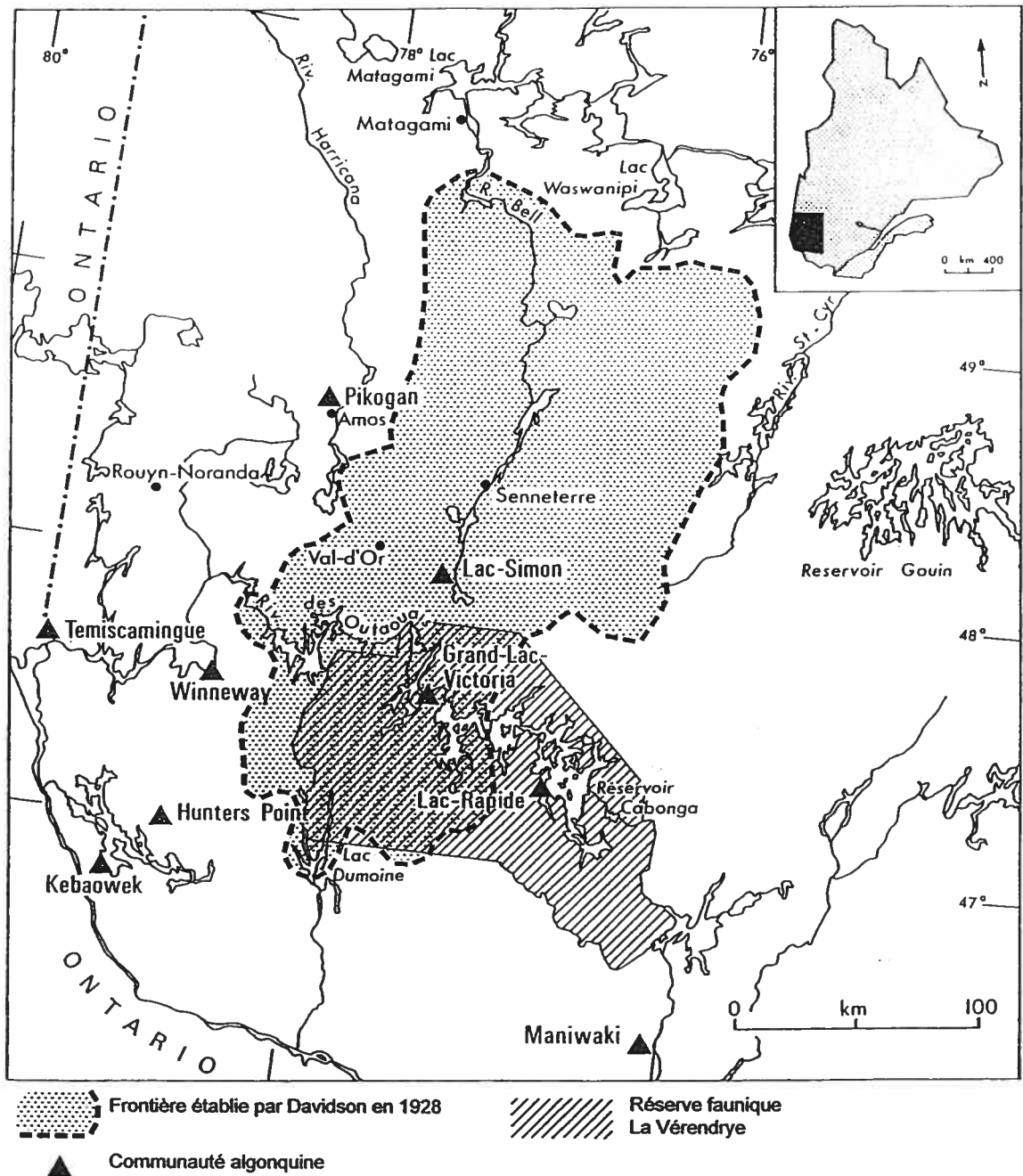


FIG. 1 — ÉTENDUE DES TERRITOIRES DE CHASSE DES ALGONQUINS DU GRAND-LAC-VICTORIA VERS 1928 ET REPARTITION DES COMMUNAUTÉS ALGONQUINES EN 1992

Source : LEROUX, Jacques, «Le tambour d'Edmond», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3), 1992, page 31.

Note : Les noms des communautés du Grand-Lac-Victoria, de Lac-Rapide et de Maniwaki sont aujourd'hui remplacés par les désignations de *Kitcisakik*, *Mitchikanabikong* et *Kitigan Sibi*.

secteur, ni le téléphone : elles n'ont donc pas de salle de bain ni de salle de lavage. Les gens vivent dans des logements et des conditions sociosanitaires qui ne rencontrent donc pas les standards généralement admis au Canada, puisqu'il leur faut aussi cuisiner sur des réchauds de camping et s'éclairer avec des fanaux fonctionnant au kérosène.

Seuls les édifices du conseil de bande et du dispensaire sont alimentés en eau courante, à quoi s'ajoutent le téléphone et l'électricité obtenue grâce à une génératrice fonctionnant au diesel. Depuis les quatre dernières années, la communauté est dotée d'une garderie et d'une salle communautaire qui offrent aussi ces services de base. Il y a aussi une église sur la presqu'île du Grand-lac-Victoria, qui est d'ailleurs la plus vieille de l'Abitibi-Témiscamigue.

Les seuls employeurs de la communauté sont le conseil de bande, qui donne actuellement du travail à trente-quatre personnes, dont vingt sont autochtones. Ajoutons à ces services une petite compagnie de transport médical qui emploie trois personnes de la communauté. En dehors de ces revenus d'économie de service, il n'y a pas de véritable moteur économique dans le milieu, car on y compte aucune PME et les compagnies exploitant les ressources naturelles du territoire n'embauchent pas de membres de la communauté de Kitcisakik.

Sur les 360 personnes qu'on y dénombre en 2001, 186 avaient moins de 18 ans (51, 7%). La communauté connaît le plus haut taux d'aide sociale au Québec. C'est plus des trois quarts de la population active qui sont prestataires de la sécurité du revenu.

Situation de la langue à Kitcisakik

On constate avec de plus en plus de gravité que la maîtrise de la langue algonquine se perd à grande vitesse au sein des générations montantes. Des facteurs comme la prégnance des langues étrangères à travers la télévision et la musique ou encore l'usage assidu du français dans le fonctionnement des organismes communautaires expliquent en partie ce phénomène, mais le fait capital est sans contredit la scolarisation

des enfants et des adolescents qui se réalise en dehors de tout apprentissage de l'algonquin dans les écoles de Val-d'Or.

En fait, la scolarisation des enfants de Kitcisakik s'est toujours réalisée à l'extérieur de la communauté. Lors de la création du pensionnat amérindien de Saint-Marc-de-Figuery au milieu des années 1950, les enfants ont été enlevés à leurs familles et ce fut le début d'un clivage entre les générations qui n'a jamais cessé de se poursuivre. Ces événements eurent des dimensions que l'on pourrait qualifier de traumatiques, car les enfants se trouvèrent privés de leurs parents pendant presque neuf mois par année. De plus, on leur a interdit de parler l'algonquin et c'est alors que l'usage de cette langue a commencé à se perdre dans la communauté, le processus n'ayant jamais cessé de s'accroître depuis. Même si ce pensionnat a fermé ses portes en 1970 et que les enfants de Kitcisakik sont allés à l'école dans la communauté algonquine du Lac-Simon dans les années 1970, ils n'ont jamais pu profiter d'un véritable enseignement de la langue maternelle. Rien n'a été fait non plus en ce sens dans les écoles primaires et secondaires de Val-d'Or que les enfants de la communauté fréquentent depuis la fin des années 1980.

Alors que de nombreuses communautés autochtones du Canada peuvent assurer l'apprentissage de la langue ancestrale à leurs enfants par l'emploi de pédagogies appropriées, la population de Kitcisakik ne dispose actuellement d'aucune ressource pour l'enseignement de l'algonquin. En effet, celle-ci est l'une des seules communautés autochtones qui n'a pas de statut juridique tels que ceux de «réserve indienne», «communauté conventionnée» (comme chez les Cris du Québec) ou «municipalité» (comme chez les Inuits). Ces différents types de statut permettent à celles-ci d'obtenir du financement spécifique pour la valorisation et l'enseignement de leurs langues ancestrales, mais comme la communauté de Kitcisakik ne dispose d'aucun statut juridique comparable, elle ne peut profiter de budgets homologues, puisque ceux qu'elle obtient sont réservés exclusivement à la scolarisation des enfants à Val-d'Or

La diglossie et ses problèmes

Le phénomène de diglossie³, tel que l'on peut l'observer en l'an 2003 à Kitcisakik, apparaît comme un ensemble d'états de la langue algonquine qui correspondent à des niveaux de maîtrise inégalement répartis : dans la génération de ceux qui ont plus de quarante-cinq ans, on trouve une très forte proportion de locuteurs unilingues. Cette proportion baisse radicalement chez les locuteurs qui sont âgés de quarante-cinq ans et moins, car, en deçà de ce seuil, l'immense majorité des locuteurs est passée par l'école obligatoire. Ceux qui sont aujourd'hui dans la trentaine avouent éprouver des difficultés à comprendre plusieurs mots ou tournures syntaxiques employés par les aînés, mais ils peuvent quand même exprimer dans la langue algonquine l'essentiel de leurs expériences personnelles ; quant aux enfants, aux adolescents et aux jeunes adultes dans la vingtaine, ils comprennent cette langue dans le registre des choses les plus familières, mais ne peuvent soutenir une conversation très approfondie avec les aînés, ni même, dans certains cas, avec leurs propres parents. Il ressort donc de ce tableau d'ensemble que la maîtrise de l'algonquin décroît avec l'âge. Pour des raisons historiques et sociologiques, mais aussi parce qu'il existe tout un vocabulaire propre à certains champs de la communication, la population des moins de trente ans renonce souvent à la parler en s'exprimant de préférence en français :

La dynamique dans laquelle toutes les langues amérindiennes sont engagées, c'est d'être en compétition avec des langues nationales qui sont beaucoup plus prestigieuses parce qu'elles disposent notamment de moyens incomparables d'expression et de développement et qu'elles occupent tous les domaines d'utilisation de la langue : non seulement ceux de la vie personnelle et familiale mais aussi ceux du travail, de l'éducation, des communications, de la science, de la littérature. (Mailhot 1996 : 21)

Les jeunes parents qui sont dans la vingtaine ne s'adressent plus à leurs enfants en algonquin, mais ceux qui sont dans la trentaine continuent à faire usage de cette langue à l'occasion et il faut noter que la fréquence d'emploi varie selon l'usage en vogue dans le milieu familial.

³ Le terme "diglossie" définit la "coexistence, dans un même pays [ou dans un groupe ethnique], soit de deux langues différentes, soit de deux états d'une même langue [...]" (Lexis de Larousse).

Recherches sur le terrain

Je suis arrivé à Kitcisakik au début de mois de septembre 1989 et je n'en suis reparti que le 21 mai 1991, après vingt-et-un mois de séjour rarement interrompus plus d'une semaine. Je fus rapidement accueilli dans la maison d'Edmond Brazeau, un jeune homme d'environ vingt-cinq ans, qui vivait chez son père avec le reste de la famille et sa grand-mère maternelle, Mani Michel. Cette dame était la doyenne de la communauté, et elle avait déjà plus de quatre-vingt-trois ans à l'époque. C'est là que je l'entendis raconter le récit des invasions territoriales qu'elle fit à Edmond, le soir du 23 octobre 1989. Ayant fréquenté l'école du lac Simon étant jeune, Edmond parle très bien français, mais il parle tout aussi bien l'algonquin, sa grand-mère et ses parents ne comprenant à peu près rien au français. Je me trouvai donc dans un environnement linguistique où le clivage des générations me parut particulièrement pénible de ce que l'on entendait s'exprimer en français les enfants, les adolescents et les jeunes adultes quand ils parlaient entre eux, mais les aînés s'exprimer entre eux en algonquin, comme si parents et enfants vivaient dans des univers culturels partiellement différents qui se rejoignaient cependant au moment même où ils s'adressaient la parole en algonquin. Or, ce n'est sans doute pas un hasard que Mani Michel ait choisi de raconter l'histoire de l'enfant enlevé à Québec (récit que l'on pourra lire ici et que j'ai intitulé «Les invasions») quand ce petit fils l'eût invitée à raconter quelque chose en disant simplement : «Atisokan, kokom», «*raconte, grand-mère*».

Cette façon de faire resta d'ailleurs celle qui fut toujours utilisée au moment des enregistrements. Ce ne fut cependant que plusieurs mois plus tard, en juillet 1990, que je rencontrai deux autres narrateurs qui étaient sortis, depuis la fin juin, de leur camp de trappe d'hiver et qui passaient l'été au site du Grand lac Victoria, qui se trouve à environ 45 minutes de voiture du lieu où j'habitais : la jolie maison que Monique Sioui et Richard Kistabish me prêtaient depuis le mois de janvier était sur une île et il me fallait faire environ 10 minutes de canoë avant de monter dans ma voiture pour me rendre au Grand lac Victoria où, après quelques coups de klaxon, un jeune homme venait me chercher en canot-moteur pour m'emmener sur le site des habitations. Là, je passai des semaines

entières à parler avec mes deux nouveaux conteurs et Gilles Pénosway, un ami d'environ vingt-cinq ans, qui se découvrait une passion pour le savoir des aînés et qui me servit très généreusement d'interprète. Étienne Pénosway, alors âgé de cinquante-huit ans, est d'ailleurs l'oncle paternel de mon interprète, alors que Salomon Papatie, qui est aujourd'hui le doyen de la communauté (Mani Michel étant morte depuis lors) avait soixante-onze ans, cet été-là. Les premiers jours se passèrent en discussions sur de nombreux sujets et, pendant que Salomon fut absent pour aider des archéologues à repérer des sites archéologiques, Étienne Pénosway raconta à son neveu plusieurs mythes que j'ai enregistrés. Ils n'apparaissent malheureusement pas ici, mais j'espère avoir un jour l'occasion de pouvoir les analyser.

Puis Salomon revint dans la communauté et il alla s'établir chez sa fille durant le mois de septembre, près du lieu où j'étais. J'en profitai alors pour déménager dans une petite maison où il n'y avait personne afin de pouvoir le rencontrer à toute heure du jour. Il venait en effet très souvent me voir et, comme je commençais à me débrouiller en algonquin, nous pouvions converser de choses assez simples, le plus souvent en regardant des livres illustrés sur les animaux et les oiseaux. Cependant, je tenais à enregistrer les mythes quand nous étions en présence de quelqu'un qui comprenait parfaitement la langue, le rapport à l'interlocuteur jouant bien entendu sur la forme même qu'aurait pris l'énoncé : sachant que je n'aurais pas compris un nombre considérable de mots, il n'aurait pas pu me raconter à son aise ces histoires. Heureusement, Salomon Papatie étant d'un caractère très sympathique et très avenant, il me suffisait d'interpeller ceux qui passaient sur le chemin et qui avaient un peu de temps libre pour les inviter à venir s'asseoir devant le micro et à écouter les histoires que Salomon allait raconter. C'est ainsi que Patrick Gunn, Ghislain Pénosway, Edmond Brazeau et Judith Michel servirent de «public confidentiel» en venant écouter le vieux conteur. Ce furent de très belles expériences, où la langue et la culture me paraissaient renaître en éblouissant les yeux des plus jeunes, et du conteur aussi, bien entendu, ravi de trouver enfin à qui transmettre ces histoires. Il avait pourtant plus d'une vingtaine de petits-enfants et quelques arrière-petits-enfants, mais le rouet à raconter les histoires était pour ainsi dire toujours arrêté depuis des années dans toutes les maisons.

Quant au travail de traduction des récits, je l'avais entrepris plusieurs mois auparavant, en janvier 1990, au moment où j'étais entré dans la petite maison de l'île. C'est là que Jacqueline Michel, un Algonquine alors âgée de 23 ou 24 ans, et née dans une famille où l'on parlait toujours algonquin, même entre enfants, vint me voir presque tous les soirs après son travail (au conseil de bande) en arrivant sur un véhicule tout terrain à trois roues qui lui permettait de passer facilement sur la glace. Elle était très solide cet hiver là, le mois de décembre ayant été le plus froid en Abitibi-Témiscamingue depuis l'année où l'on avait commencé à enregistrer les variations journalières de la météo. C'est ainsi qu'en ré-écoutant les cassettes, nous avons traduit le récit des *invasions territoriales* et trois ou quatre autres mythes racontés par Mani Michel. Durant le jour, j'étudiais ce qu'elle m'avait traduit la veille en essayant d'apprendre la langue. Je ne disposais alors que de la grammaire que le curé de la paroisse, Edmond Brouillard, assisté de Marie Dumont-Anichinapéo (1987), avait réalisé en s'inspirant largement d'une grammaire ojibwa, faite par Paul A. Dumouchel et Joseph Brachet (1942). Je ne la connaissais pas à l'époque et je ne savais pas non plus que la langue ojibwa était aussi étroitement apparentée au dialecte que parlent les Algonquins, lequel est d'ailleurs classé par les linguistes comme un idiome de la langue ojibwa (Rhodes et Todd 1981 : 58-59). J'avais en main une photocopie du *Lexique de la langue algonquine* de Cuoq, élaboré à partir du dialecte parlé par les Algonquins et Nipissingues du lac-des Deux-Montagnes et publié en 1886, une photocopie du *Dictionnaire français algonquin* de Lemoine, élaboré semble-t-il au même endroit, ainsi qu'une copie du dictionnaire de McGregor, beaucoup plus récent, car il fut édité à Maniwaki en 1987. Enfin, je disposais aussi du mémoire de maîtrise de Diane Daviault (1982) sur les particules enchâssées (qui servent à relier des propositions subordonnées ou des compléments de nom à un autre nom, entre autres emplois), mais cela ne pouvait efficacement servir de manuel d'initiation. Dans son introduction, Lemoine disait d'ailleurs ceci : «L'algonquin est parlé au Lac-Des-Deux-Montagnes, à Maniwaki et autres endroits de la Gatineau, ainsi qu'aux lacs Barrière, Victoria, Témiscamingue et Abbitibi, au Grassy Lake, au Golden Lake et à Mattawa d'une manière passablement uniforme [...] (Lemoine 1911). Ce travail fut long, difficile et fastidieux et j'y étais mal préparé, n'ayant jamais eu de véritable formation en linguistique, lacune que je m'efforçai de combler une fois revenu du terrain.

Ce n'est finalement qu'en janvier 1991, que je pus enfin envisager de travailler de façon ininterrompue sur la transcription et la traduction des mythes après que le Conseil de bande eut obtenu une subvention du Ministère des affaires culturelles du Québec pour payer le salaire d'une personne affectée à temps plein à cette tâche. C'est ainsi que je pus obtenir l'inestimable concours d'Hélène Michel, sœur aînée de Jacqueline, alors âgée d'environ 29 ans, qui parle un excellent français et un tout aussi bon Algonquin. En procédant de la même façon qu'avec sa sœur, nous écoutions les enregistrements sur des séquences de quinze ou vingt secondes et Hélène Michel me répétait lentement, et en prononçant distinctement chacune des syllabes, l'énoncé que nous venions d'entendre. Quand dix ou douze lignes étaient écrites, elle me proposait une traduction, processus qui me permettait de l'interroger sur les multiples sens de tel ou tel mot, sur ces différents emplois, ainsi que sur les synonymes algonquins ou français envisageables. Comme sa vieille mère, Mani-Louise Michel, était très souvent assise près de nous, nous discussions aussi avec elle des diverses connotations que pouvaient avoir tel ou tel passage, elles m'exprimaient ce que l'histoire racontée évoquait dans leur esprit, autrement dit, elles me montraient comment elles interprétaient le mythe en l'écoutant, expérience qui, on s'en doute, me fut extrêmement instructive et qui est partout présente dans les analyses que je présenterai ici.

Enfin, disons quelques mots sur la présentation des récits. J'ai adopté l'orthographe que le regretté chef Donat Papatisse utilisait dans ses écrits. De façon très curieuse, il est le seul qui était capable d'écrire de longs textes en algonquin que tout le monde comprenait ! Et c'est ce qui explique je m'en suis étroitement inspiré, ayant aussi travaillé pendant plusieurs semaines avec lui sur des textes que j'avais enregistrés. Ainsi, Donat Papatisse ne retenait aucune consonne sonore dans ses écrits, c'est-à-dire aucune des consonnes qui sont produites avec une vibration des cordes vocales en ne retenant que les consonnes sourdes (qui sont produites sans vibration des cordes vocales) en un même point d'articulation de l'appareil phonatoire.

Ainsi, Donat Papatisse n'utilisait jamais les lettres

/b/ /d/ /g/, en ne retenant que les lettres ...

/p/ /t/ /k/, qui correspondent aux consonnes sourdes, les Algonquins, et les peuples parlant des langues apparentées, ne faisant aucune distinction phonématique entre les consonnes sourdes et sonores :

[...] en cri-montagnais, langue algonquienne du Québec, cette même différence de substance n'est aucunement fonctionnelle. Les sourdes et les sonores constituent des réalisations phonétiques différentes d'une même unité phonologique. le contexte n'intervenant pas. il s'agit en fait de variantes libres de la langue. (Martin 1983 : 40)

Donat Papatisse utilisait aussi les voyelles /a/, /e/, /i/ et /o/, sans jamais utiliser le /u/ dont les réalisations phonétiques françaises qu'elles expriment sont assimilées aux phonèmes que cet auteur exprimait avec la lettre /o/. Par ailleurs, s'il existe des valeurs distinctives et oppositives entre voyelles longues et voyelles courtes en algonquin, elles ne se réalisent que dans un petit nombre de mots et elles seront signalées dans le lexique que je joins à cette thèse en annexe.

Enfin, les annotations que j'ai écrites dans les notes de bas de page l'ont été pour que je puisse moi-même me souvenir des raisons fonctionnelles qui ont motivé l'inscription de telle ou telle lettre dans un terme, mais bien entendu, je les y laisse pour les lecteurs qui s'intéresseraient tout particulièrement aux fonctions lexicales, syntaxiques et grammaticales que remplissent les différentes unités constituantes du mot et de la phrase. À ce chapitre, je me reporte à la terminologie et à l'appareil conceptuel d'André Martinet, puisque, comme on le verra, si je n'ai pas toujours écarté les notions de la grammaire traditionnelles exprimées par des termes tels que «complément» ou «verbe passif» indiquant la fonction grammaticale du terme dans la phrase, ou tels que «adverbe» et «adjectif», qui indiquent une «partie du discours», j'ai préféré utiliser les notions de «monèmes», «modalités», etc. À ce sujet, et pour trouver les références idoines, on pourra consulter le tableau I qui est présenté à la page suivante.

LES TROIS GRANDES CATÉGORIES DE MONÈMES

1) les monèmes autonomes⁴ («qui peuvent figurer en plusieurs positions dans un énoncé» [Potier : 332];

2) les monèmes fonctionnels⁵ «qui indiquent la fonction d'un autre monème» (*ibidem*) et qui sont toujours grammaticaux.» (Martinet 1969 : 75)

3) les monèmes “dépendants”⁶ (*ibidem* : 74) [«monèmes non fonctionnels» comprenant des monèmes lexicaux et grammaticaux) :

A) «qui peuvent recevoir des déterminations» et qui peuvent jouer le rôle de déterminant d'un autre dépendant («*soupe* est déterminant de *mange*, dans *il mange la soupe*.» (Martinet 1970 : 119);

B) «qui ne peuvent pas recevoir de détermination», appelés «modalités»⁷ et qui sont toujours des monèmes grammaticaux (ou déterminants grammaticaux) (Martinet 1969 : 75; Martinet 1969: 23)

«Parmi les modalités doivent aussi être classés les dépendants primaires qui font partie du syntagme prédicatif. Ils comprennent les modes, les temps, les aspects et les personnes, dans la mesure où leur signifiant n'est pas syntaxiquement autonome : dans *je le ferai*, *je*, *-rai* et *le* sont des modalités.» (*ibidem* : 75)

TABLEAU I

⁴ «Dans la syntaxe fonctionnelle de Martinet, un monème autonome est celui qui indique par lui-même, c'est-à-dire par son sens, son rapport avec les autres éléments de l'expérience à communiquer. On peut le définir négativement : sa fonction n'est indiquée ni par sa position dans l'énoncé, ni par un monème fonctionnel. Samedi et enfin sont des autonomes dans : Il est mort samedi. — Enfin, je respire [...] Un syntagme autonome est une combinaison de monèmes dont la position n'est pas pertinente pour l'indication de sa fonction. Celle-ci peut être marquée par le sens du syntagme : Je me promène tous les soirs [...] L'autonomie d'un monème ou d'un syntagme peut être mise en évidence par sa déplaçabilité à l'intérieur de l'énoncé; si l'on compare : *J'ai attendu souvent* et *J'ai souvent attendu*, on constate que la fonction du monème autonome souvent est identique dans les deux cas, quelle que soit sa position dans l'énoncé.» (Mounin 1974 : 47)

⁵ FONCTIONNEL : «[...] Un monème fonctionnel, c'est un monème qui a pour rôle de marquer la fonction syntaxique d'autres monèmes. Dans l'énoncé : *Elle part en voyage*, le monème en marque la fonction de l'unité voyage par rapport à l'unité part.» (Mounin 1974 : 143-144)

⁶ «[...] Chez Martinet, se dit des monèmes qui ne sont ni autonomes, ni fonctionnels, et qui dépendent, pour l'indication de leur fonction dans l'énoncé, soit d'un monème fonctionnel, soit de leur position par rapport aux autres éléments de l'énoncé. Par exemple, dans le syntagme autonome : *pour la cause*, le monème *cause* dépend du fonctionnel *pour* et dans la phrase : *L'homme tua l'animal*, la fonction du monème *homme* dépend de sa position dans la phrase (Cf. : *L'animal tua l'homme*.)» (Mounin 1974 : 101, parenthèses de l'auteur)

⁷ «Chez Martinet, le terme désigne exclusivement les déterminants grammaticaux (dont l'inventaire est limité) d'une unité significative : le pluriel, le «défini», le «possessif», le «démonstratif» sont des modalités nominales, la marque de la personne, du nombre, du temps sont des modalités verbales (en français).» (Mounin 1974 : 217, parenthèses de l'auteur).

Chapitre 2

REGARDS CROISÉS SUR LES POPULATIONS ALGONQUINES DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVII^E SIÈCLE.

2.1 Le bassin hydrographique de l'Outaouais

Les chroniques de voyage et l'œuvre cartographique de Champlain inaugurent l'avènement de la documentation écrite sur les populations du groupe linguistique algonquien qui habitaient les régions situées à l'ouest de l'île de Montréal. Ceux que Champlain appelait *Algoumequins* et que les Français appelleront plus tard *Algonquins* occupaient une aire de distribution étroitement reliée au bassin de la rivière des Outaouais et de ses principaux tributaires. On pourrait comparer le trajet de cette rivière à la forme d'un hameçon : considérant que son chas correspond à son embouchure, notre point de départ se trouve à l'ouest de l'île de Montréal, dans le lac des Deux Montagnes où cette rivière se gonfle avant de se déverser dans le fleuve Saint-Laurent. Elle commence à se recourber au confluent de la rivière Mattawa qui communique avec le lac Nipissing situé à l'ouest et c'est à l'entrée du lac Témiscamingue qu'elle achève de se recourber en recevant, à partir d'ici, un débit d'eau qui lui provient de régions situées à l'Est. Son lit passe alors par des plans d'eau qui ont pour noms lac des Quinze, lac Simard, réservoir Decelles, Grand lac Victoria et réservoir Dozois. En amont de ce réservoir, le lit de la rivière rétrécit considérablement en longeant celui de la rivière Capitachouane et il s'approche de ses sources en se ramifiant dans une région qui aura formé une sorte de plaque tournante fluviale pour les populations autochtones précolombiennes. Les très nombreux lacs et rivières qui se déchargent dans l'Outaouais lui confèrent le plus puissant débit de toutes les rivières du Québec.

En effet, dans un diamètre qui peut se parcourir en moins d'une journée de portages et de navigation, se rencontrent ici les sources de nombreuses autres voies d'eau qui sont celles des rivières Gatineau, Saint Maurice, Nattoway (qui appartient au bassin versant de la baie James) et, enfin, celles de la rivière Chamouchouane (qui se déverse elle-même dans le lac Saint-Jean)⁸.

Si la rivière des Outaouais constitue pour ainsi dire l'armature du pays algonquin, les tributaires qui l'alimentent font aussi partie de l'édifice et c'est en étudiant leurs ramifications que plusieurs historiens et ethnologues se sont efforcé de localiser les diverses populations qui en habitaient le bassin. Les coordonnées de la géographie humaine de l'époque des premiers contacts auront été profondément bouleversées par les guerres contre les Iroquois qui ont sévi de façon dramatique à partir des années 1640 et qui ne se sont achevées qu'à la signature du traité de la «Grande paix de Montréal» en 1700. À cause des importants déplacements de populations auxquels elles auront donné lieu, nous ne disposons que d'un matériel forcément lacunaire qui est constitué par les relations des Jésuites, les écrits de quelques rares chroniqueurs et par un très petit nombre de cartes géographiques produites dans les décennies de 1640 et 1650. À ces documents s'ajoute l'œuvre littéraire et cartographique que Champlain réalisa à partir de ses voyages de 1613 et 1615. La première moitié du XVII^e siècle est donc la période qui m'intéressera ici dans la mesure où elle pourrait témoigner d'une occupation beaucoup plus ancienne⁹.

⁸ Ces paramètres géographiques sont décrits en détails en fonction des routes fluviales qu'empruntaient les autochtones avant l'arrivée des Européens, dans un ouvrage collectif à paraître bientôt intitulé *Terra incognita des Kotakoutouemis* et rédigé par Roland Chamberland, Jacques Leroux, Steve Audet, Serge Bouillé et Mariano Lopez.

⁹ L'émergence de cultures proprement algonquiennes dans l'Outaouais méridional peut s'envisager à partir de l'an 1000 avant Jésus-Christ, année charnière qui marque le passage du Sylvicole moyen (500 av. J. C. à 1 000 après J.C) au Sylvicole supérieur. On associe cette culture naissante à une tradition céramique dite Pointe-Péninsule : «Dans l'Outaouais, la localisation et la nature des sites Pointe-Péninsule nous montrent plusieurs petits groupes installés, vraisemblablement du printemps à l'automne, à l'intérieur de petits camps bordant rivières et lacs. Cet accaparement riverain se traduit par l'élaboration de stratégies de subsistance autour de la chasse, de la pêche et de la cueillette. L'étendue des activités de pêche est cependant davantage inférée qu'archéologiquement démontrée, les vestiges probants (os, hameçons...) étant étonnamment rares [...] L'évolution des populations Pointe-Péninsule se solde, le long de l'Outaouais, par la formation des bandes algonquiennes de la période historique. Cet aboutissement culturel, logique, n'en crée pas moins une situation particulière en ce sens que le reste de la carte des sites pointe-péninsuliens recouvre principalement l'aire qu'occupera l'Iroquoisie à la période du contact et dans laquelle on retrouve les Hurons, les Pétuns du sud-est de l'Ontario et les Iroquoiens du Saint-Laurent rencontrés par Cartier. Rien ne s'oppose toutefois à ce qu'en période de gestation culturelle, deux groupes appelés à devenir distincts (Iroquoiens et Algonquiens) aient pu partager la même tradition céramique». Signalons toutefois que l'auteur de ce texte précise ensuite que l'influence iroquoise exprimée dans la confection des poteries est

2.2 Les diverses acceptions de l'ethnonyme «Algonquins»

La lecture des textes de l'époque n'est pas exempte d'ambiguïtés quant au sens qu'il faut donner au mot *Algonquins* : dans sa plus grande extension, il semble correspondre assez bien au terme *algonquien* que les anthropologues ont créé pour désigner un vaste ensemble de peuples apparentés par la langue et la culture. Ainsi, on se représentait souvent un vaste continuum que l'on distinguait en deux grands ensembles dits des «Algonquins supérieurs» et «Algonquins inférieurs», ces expressions étant elles-mêmes étroitement liées au système hydrographique du fleuve Saint-Laurent, puisque l'adjectif «supérieur» renvoie au grand lac qui porte ce nom et à tous les plans d'eau successifs qui se trouvaient en amont de Québec, et donc à tous les peuples de langue et de culture «algonquine» qui se trouvaient associés aux rivières et aux lacs situés en amont de cette ville, bien que Tadoussac soit aussi mentionné : «Nous appelons ces peuples Algonquins Supérieurs, pour les distinguer des Algonquins Inférieurs qui se trouvent plus bas aux environs de Tadoussac.» (RJ 1670 : 78). Jérôme Lalemant, auteur d'une relation un peu plus ancienne semblait user du terme «Algonquins» en lui donnant une acception plus restreinte, parfaitement contextualisée par la géographie et la guerre, puisqu'il s'en tient à mentionner quelques «Algonquins» étroitement alliés contre les Iroquois, et tous situés dans des contrées situées à l'ouest de Montréal :

Auant que d'en rendre la raison, il sera bon de remarquer que tout ainsi que sous le nom d'Iroquois, nous comprenons diuers peuples [...] de mesme aussi sous le nom et sous la langue des Algonquins nous logeons quantité de nations, dont quelques-vnes sont fort petites et d'autres fort peuplées, les 8a8iechkarini8ek, les Kichesipirini8ek ou les Sauvages de l'Isle, pource qu'ils

«profondément influencée par le style céramique des Hurons de l'Ontario», et non pas apparentée à celle des Iroquoiens du Saint-Laurent. (Pelletier 1994 : 59-60)

En Abitibi-Témiscamingue, le cadre chronologique est fort semblable, bien que l'auteur que je vais citer situe cette émergence trois cent cinquante ans plus tard : «C'est à partir de 650 AA qu'un lien direct peut être établi entre les Anichinabek actuels et les Protoalgonquins. En effet, bien que les vestiges que nous pouvons discerner sur une base typologique soient associés aux groupes culturels iroquoiens, il en va tout autrement pour les vestiges immobiliers qui, eux, respectent scrupuleusement les modes de construction qui prévalaient parmi les cultures algiques septentrionales. Les foyers comprennent une plate-forme de sable ou pierre qui supporte l'aire de combustion. Cette façon de faire est typique des nations algonquiennes, du Manitoba au rivage de l'Atlantique, depuis la fin du Sylvicole moyen. Les Iroquoiens privilégiaient au contraire le creusement d'une cuvette empierrée pour contenir l'âtre.» (Côté 1995 : 91)

habitent vne isle qui se rencontre sur le chemin des Hurons, les Onontchataronons ou la nation d'Iroquet, les Nipissiriniens, les Mata8chkairini8ck, les Sagachiganirini8ek, les Kin8chebiirin8ek, et plusieurs autres. Depuis la paix faite entre les Annierronnons, les François et leurs Alliez¹⁰, il s'est trouué pour l'ordinaire quelques-vns [*sic*] de toutes ces nations à Montreal. (R J 1646 : 34)

Certaines mentions présentent un emploi encore plus restreint qui donne à penser que la proximité géographique des peuples qui occupaient le bassin de l'Outaouais et de ses affluents aurait servi de support à l'unification d'un groupe distinct, caractéristique qui ressort aussi de l'usage qu'ils auraient fait d'un même «idiome» :

Il y a icy autour de nous quantité d'Algonquins qui ne cherchent que rendez-vous assuré, où ils puissent chasser et viure hors des dangers des ennemis, où ils vont à toute heure. Ils viennent icy haut [à Trois-Rivières] pour chercher lieu de refuge ne le trouuant pas *sur la grande riuère*¹¹, où sont toutes leurs habitudes [...] [je] pense que si l'affaire est bien conduite, dans peu d'années les Sauvages se rangeront à Ville-Marie en beaucoup plus grand nombre qu'ils ne sont à Sillery. Ce ne sçauroit estre assez tost pour eux et pour nous : car, quand bien les Mataouechkariniens, Onontchateronons, Kinonchepiririk, 8e8eskariniens, ceux de l'Isle [Kitcisipirinis] *et autres, qui parlent l'idiome de là-bas* et s'unissent icy l'hiver proche des Hurons, iroient à Mont-Royal, nous aurions encore outre les Nepisiriniens, Archirigouans, Archouguets, tous les Algonquins vniuersellement du lac des Hurons, qui sont encore en grand nombre. (RJ 1643 : 61)

La combinaison de ces coordonnées géographiques et linguistiques établissait peut-être la reconnaissance d'une unité sociale distincte que Champlain aurait bien cernée en employant le terme *Algoumequins*¹². En effet, dans le récit que l'explorateur fit de ses voyages, les peuples qu'il rencontrait en remontant la rivière des Outaouais y circulaient très librement et, comme trois de leurs chefs (Tessouat, Nibachi et Iroquet) étaient directement liés à lui par une alliance militaire qu'ils voulaient renforcer, il me paraît indubitable que les Algoumequins formaient aussi une unité *politique* relativement bien

¹⁰ Cette paix aura été de courte durée.

¹¹ KITCI SIPI est le nom que les Algonquins donnaient eux mêmes à la rivière des Outaouais. Ce syntagme se décompose de la manière suivante : KITCI «grande», SIPI «rivière».

¹² Le terme «Algoumequins» dont faisait usage Champlain proviendrait vraisemblablement d'un mot employé par les Echemins pour désigner les Algonquins qui étaient présents à Tadoussac avant un départ pour une expédition militaire. Ce mot signifierait «nos alliés», d'après Day et Trigger, qui rapportent le syntagme verbal elakomkwik «they are our relatives (or allies)» (Day et Trigger 1978 : 792), et j'ai trouvé dans un petit dictionnaire abénaki-anglais datant de 1884, un terme encore plus proche de la forme utilisée par Champlain. Ce mot qui apparaît dans une section consacrée à la parenté est celui de Alôgômômek : «The relation», autrement dit «la parenté». (Laurent 1884 : 20)

intégrée. Mais, situons d'abord chacun des groupes mentionnés par Champlain en leur fief.

2.3 Distribution des bandes algonquines dans la première moitié du XVII^e siècle

En partant du lac des Deux Montagnes, la première population algonquine qu'un voyageur aurait rencontrée eût été celle des Weskarinis. Occupant la rive nord de la rivière des Outaouais, on les appelait aussi «ceux de la Petite Nation», nom qu'on leur a peut-être donné par contraste avec la nation des Kitchesipirinis qui aurait été plus grosse et plus puissante, mais toujours est-il que le nom de «Petite Nation» a aussi été donné à une rivière sur le bassin de laquelle les Weskarinis se distribuaient l'hiver (Giguère 1973 : 861). Cependant, l'aire d'exploitation du territoire qu'ils s'attribuaient ne se réduisait vraisemblablement pas à ce bassin car deux autres affluents de l'Outaouais qui sont situés de part et d'autre de la Petite Nation, soit la rivière Rouge et la rivière du Lièvre, auraient pu faire partie de ce territoire. Et rien n'empêche de penser qu'il aurait pu s'étirer jusqu'à la rivière Gatineau, située encore plus à l'ouest, là où pouvait commencer le territoire des Kichesipirinis.

Avant de poursuivre dans cette direction, allons explorer les régions qui se trouvent au sud de la rivière des Outaouais, sur le versant de l'actuelle province de l'Ontario. Certains auteurs contemporains ont pensé que la population appelée *Onontchataronons*, qui aurait pu avoir été chassée de l'île de Montréal à cause des intenses conflits qui y auront sévi dans les décennies précédant l'arrivée de Champlain, aurait habité sur les bords de la rivière South Nation qui se déverse juste en face de l'embouchure de la Petite Nation. En projetant les limites de ce territoire au delà de la rivière Rideau (Viau 1993; Ratelle 1993) ou légèrement en-deçà (Day et Trigger 1978), Viau, Day et Trigger auraient commis l'erreur de situer leur emplacement trop à l'Est, alors que Ratelle en projette l'étendue jusque sur les bords de la rivière Trent où, effectivement, devait se trouver le territoire des Onontchataronons. En effet, les analyses récentes de James F. Pendergast, établies sur de solides coordonnées, montrent sans l'ombre d'un doute qu'il fallait au moins corriger le tir à partir des «lieues» mentionnées par Champlain :

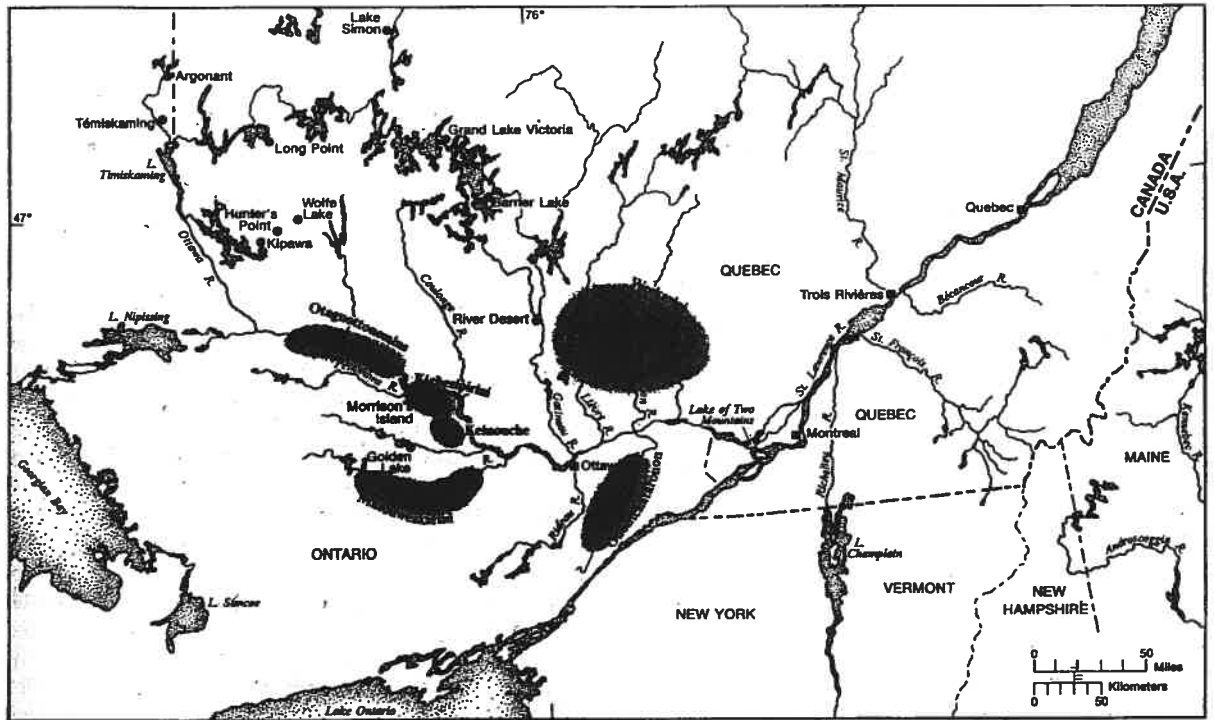


FIG. 3 — BANDS OF THE OTTAWA VALLEY IN THE EARLY 17TH CENTURY AND ALGONQUIN RESERVES IN 1970, PAR GORDON DAY ET BRUCE TRIGGER, 1978.

Source : Gordon M. Day et Bruce G. Trigger, 1978, dans *Handbook of North American Indians*, vol. 15 : *Northeast*. B.G. Trigger et W.C. Sturtevant, dir., Washington, D.C. : Smithsonian Institution, p. 793.

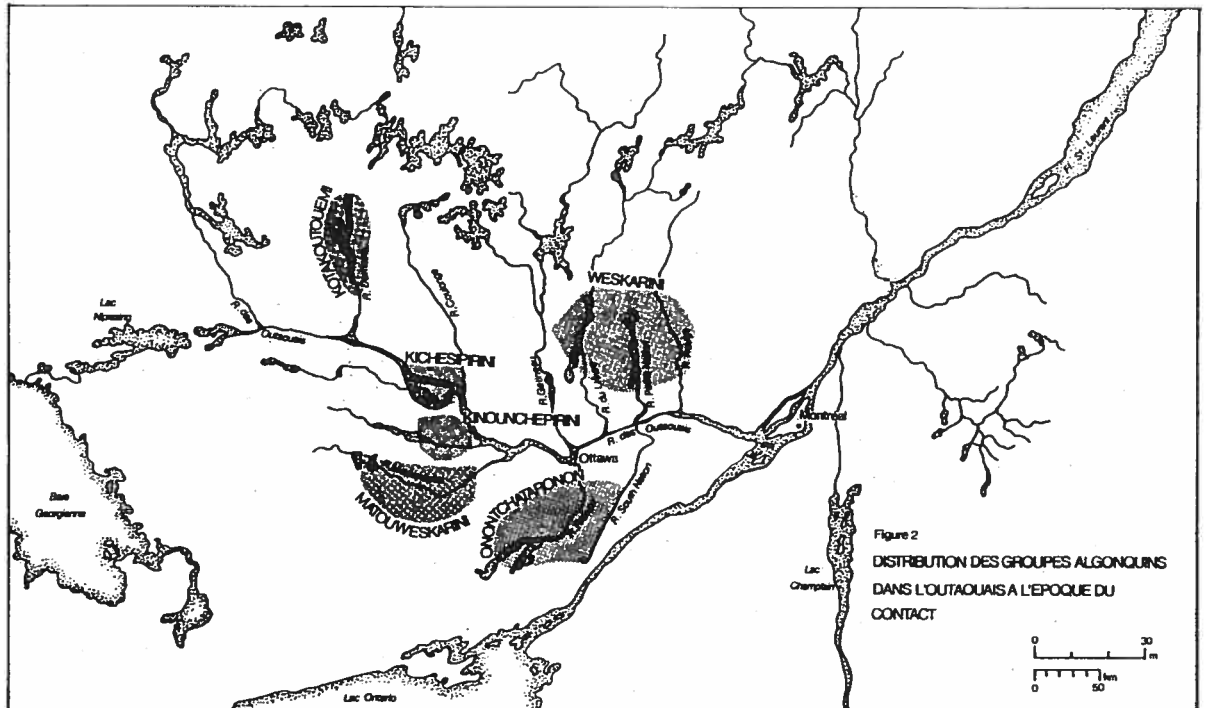


FIG. 4 — GÉOGRAPHIE CULTURELLE DE L'OUTAOUAIS À L'ÉPOQUE DU CONTACT, PAR ROLAND VIAU, 1993

Source : Roland VIAU, 1993, «Les dieux de la terre : histoire des Algonquins de l'Outaouais, 1600-1650», dans *Traces du passé. Images du présent. Anthropologie amérindienne du moyen-nord québécois*. M. Côté et G. Lessard, dir., Rouyn-Noranda : Cégep-Éditeur, p. 113.

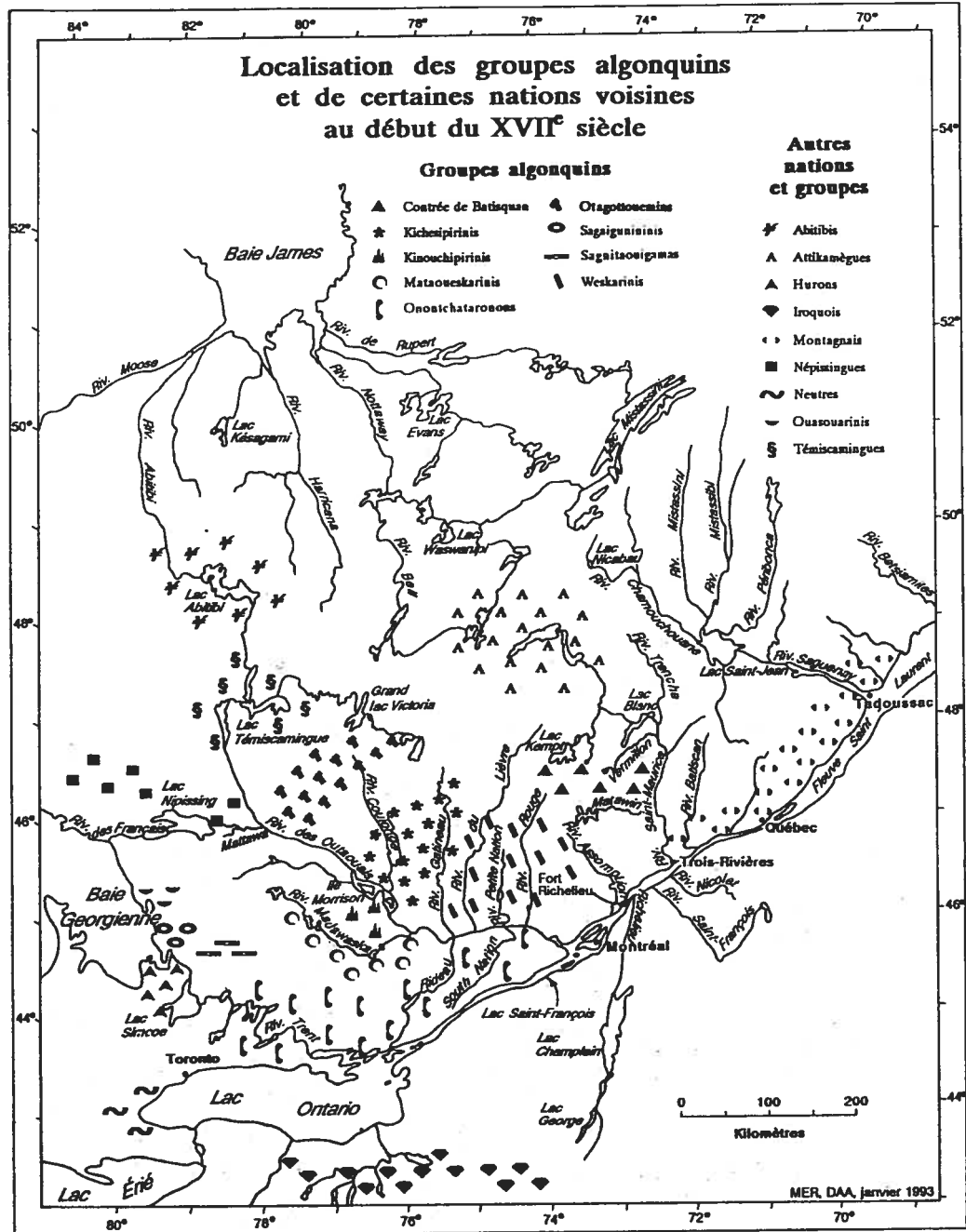


FIG. 5 — LOCALISATION DES GROUPES ALGONQUINS ET DE CERTAINES NATIONS VOISINES AU DÉBUT DU XVII^e SIÈCLE, PAR MAURICE RATELLE, 1993.

Source : Maurice RATELLE, 1993, «La localisation des Algonquins de 1534 à 1650», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 23, nos 2-3, p. 26.

Champlain localise les Onontcharonons sur la rivière des Outaouais, à 80 lieues au-dessus des rapides de Lachine (Biggar 1925, 2 : 206) et Le Jeune dit qu'ils vivaient au sud des Kichisipirinis sur l'île Morisson (JR 18 : 229). La voie sinueuse de l'Outaouais, en passant par le portage du lac du Rat Musqué, représente environ 125 milles (345 km) de distance des rapides de Lachine. En utilisant "une lieue d'une heure du chemin", soit trois milles (Heidenreich 1978a: 104; 1978b : 9), cette distance équivaut à 71 lieues. Ceci s'accorde bien avec l'estimation de Champlain (80 lieues) et avec la localisation donnée par Le Jeune. Cette conversion contredit par ailleurs une localisation des Onontcharonons sur la rivière South Nation, laquelle se jette dans la rivière des Outaouais à la hauteur de Wendover, soit à 80 milles (128 km) ou approximativement 27 lieues des rapides de Lachine.» (Pendergast 1999 : 32-33)

Cette localisation des Onontcharonons les rapproche de la rivière Trent qui coule depuis le lac Simcoe vers le fleuve Saint-Laurent en se déversant dans le lac Ontario, et elle fait de ce groupe le plus proche voisin algonquin des populations huronnes.

Ils auraient eu pour voisins septentrionaux immédiats une population algonquine nommée Matoueskarinis (Giguère 1974 :864), dont l'emplacement ne pose pas de problème puisque la rivière qui aurait été l'artère principale de leur territoire d'exploitation existe encore aujourd'hui sous le nom de rivière Madawaska, au sud de l'île aux Allumettes.

Plus au nord, situés entre les Matoueskarinis et les Kichisipirinis de l'île aux Allumettes, se trouvaient les Kinonchepirinis, terme facile à décomposer qui signifie «les hommes de la rivière au brochet» (KINONCE : «brochet», SIPI, [avec élision de la première syllabe SI—, pour des raisons de mauvaise transcription sans doute] : «rivière», et —IRINI, forme ancienne de —ININI, qui signifie «homme»). Champlain aurait rencontré leur chef, un dénommé Nibachi venu le rencontrer au lac au Rat-Musqué, qui constitue un renflement de la rivière des Outaouais. Pour cette raison sans doute, la plupart des auteurs qui se sont penchés sur la question (Day et Trigger, 1998, Ratelle 1993, Viau 1993 et Heidenreich 1976) situent leur territoire de part et d'autre de la rivière Bonnechère qui débouche dans l'Outaouais à proximité de ce lac.

Les Kichesipirinis étaient sans doute la plus grosse et la puissante des nations algonquines. Ils avaient leur campement d'été sur l'île aux Allumettes ainsi que sur l'île voisine, appelée île Morrisson. Quand Champlain les rencontra pour la première fois en 1603 à Tadoussac et quand il les revit en passant chez eux en 1613 et en 1615, leur chef était connu sous le nom de Tessouat¹³. La conversation que les deux hommes eurent en présence de leurs compagnons respectifs est restée célèbre depuis le compte-rendu qu'en fit Champlain et que l'on a souvent commenté depuis, puisqu'il révélait un ensemble de questions sous-jacentes au commerce des fourrures, les Algonquins voulant empêcher Champlain de poursuivre sa route afin de pouvoir rester les principaux intermédiaires entre les Français et l'ensemble des populations qui se trouvaient au-delà de l'île aux Allumettes et que l'on pouvait atteindre en sortant de l'Outaouais par le lac Nipissing ou, vers le Nord, par les cours d'eau menant à la baie James (Giguère 1973 : 871 et sq.)

On se rappelle que le Père Lalemant avait mentionné cinq nations parlant le même idiome, mais Champlain en ajoute une autre qui est celle qu'il appelait *Otaguottouemin*. D'après la description qu'il fit des lieux parcourus lors de son deuxième voyage, il semble que cette population fréquentait la rivière Dumoine :

[Nous] rentrafmes dedans vne riuiere qui descend dedans ledit lac, & allasmes amont icelle quelque trente-cinq lieuës, & passames grande quantité de saults, tant par terre, que par eau, & en vn pays mal agreable, remply de sapins, bouleaux, & quelques chesnes, force rochers, & en plusieurs endroicts vn peu montagneux. Au surplus fort desert et sterile, & peu habité, si ce n'est de quelques Sauuages Algommequins, appelez Otaguottouemin, qui se tiennent dans les terres, & viuent de leur chasses, & pescheries qu'ils font aux riuieres, estangs, & lacs, dont le païs est assez muny [...] (Giguère 1973 : 508-509)

On trouve deux mentions de ce peuple dans les relations des Jésuites. La première est du Père Le Jeune : «Montant tousiours plus haut, on trouue les Kichesipirini, les Sauuages de l'Isle, qui ont à costé dans les terres au Nord les Kotakoutouemi.» (RJ 1640 : 34). La seconde est du Père Ragueneau : «Vne escoüade de 25. ou 30. hommes estoient

¹³ En analysant la cérémonie de la «résurrection des chefs», Rémi Savard s'est demandé s'il n'y avait pas eu plusieurs chefs qui auraient successivement porté le nom de Tessouat, et il semble qu'il y en ait eu au moins deux, curieusement borgnes l'un et l'autre (Savard 1996 : 25, 72 et sq.).

allez en marchandises vers la nation des 8ta8kot8emi8ek [*sic*], ce sont peuples qui ne descendent quasi jamais vers les François, leur langue est meslée de l'Algonquine et de la Montagnese.» (RJ 1650 : 34)

Or, au cours des recherches que j'ai effectuées avec des collaborateurs oeuvrant pour la communauté de Kitcisakik et dont j'ai parlé plus haut, nous avons tenté d'établir que l'appellation Kotakoutouemis ne renverrait pas à une seule population, mais en réalité à plusieurs. Remarquons d'ailleurs que la modalité du pluriel est présente dans la transcription proposée par Ragueneau : il suffit de substituer le /8/ par un /w/ et l'on obtient —WEK. En fait, deux types de données complètement différentes viennent renforcer cette hypothèse : les premières sont d'ordre linguistique alors que les secondes reposent sur des documents géographiques de l'époque.

Ainsi, le terme KOTAKOUTOUEMIWEK (présentée ici avec le suffixe du pluriel —WEK) comprend sans l'ombre d'un doute les syllabes du monème KOTAK, qui «équivalait aux pronoms latins : *alius, alia, aliud, et alter, altera, alterum* :

Kotakak, *d'autres, les autres* [...]

Andi kotak ki makisin ? *où est ton autre soulier ?* [...]» (Cuoq 1886 : 186) (voir ce terme dans le lexique)

Que signifie alors le segment —OUTOUEMI ? Disons d'abord qu'il faudrait le détacher du monème KOTAK à partir du moment où l'on reconnaît qu'il s'agit d'un terme distinct qui serait déterminé par celui-ci. La langue algonquine s'étant quelque peu modifiée depuis cette époque et les transcriptions ayant été faites selon l'oreille de chacun, on pourrait faire l'hypothèse que le second segment comprend le monème ATA, qui signifie *avec, en compagnie de*, auquel s'ajoute le monème —WAAM pour former le verbe ATAWAAM, qui signifie, selon Cuoq, *aller sur l'eau avec un autre, c'est-à-dire aller sur l'eau en étant accompagné*.

Voyons d'autres exemples donnés par Cuoq :

«PI ATAWAAMICIN, *viens avec moi, avec nous, par eau [...]*»

«ATAWAAMOK, (terme d'astronomie), *les trois Rois.*» À cela, Cuoq ajoute la note suivante : «Les étoiles de cette brillante constellation ont paru aux yeux des Algonquins, comme autant de navigateurs voguant de conserve [*sic*] sur l'océan des Cieux, et de là le nom qu'ils leur ont donné : atawaamok [*ils voguent ensemble*]. C'est le Baudrier d'Orion.¹⁴» (Cuoq 1886 : 64)

KOTAKOUTOUEMIWEK (au pluriel) pourrait alors provenir de KOTAK ATAWAAMOK¹⁵ en signifiant *les autres qui voguent ensemble*. Cette appellation aura pu être motivée par le fait que le segment de la rivière des Outaouais qui va du lac Témiscamingue jusqu'à ses sources aura constitué une importante voie de communication dans les temps précolombiens¹⁶. Sur une carte géographique élaborée vers l'an 1640 à partir d'informations de voyageurs hurons, qui est connue sous le nom de carte *Nouvelle-France*¹⁷, on compte au moins trois ethnonymes qui s'échelonnent sur ce segment de la rivière des Outaouais¹⁸. Il y a alors lieu de penser qu'il faille compter ces trois populations sous l'appellation de *Kotakoutouemi*. On pourrait peut-être encore y en

¹⁴ On trouve une confirmation de cette interprétation dans l'ouvrage de Kohl, lequel mentionne que les Ojibwas appelaient cette constellation «the "three travelling kings" (Adawomog)» (Kohl 1860 [1985] : 119). Bien qu'il avoue ne pas pouvoir identifier cette constellation, les parenthèses sont de lui et il est bien évident qu'elles renferment le même syntagme verbal utilisé en guise de nom pour la constellation que Cuoq, lui, a pu identifier.

¹⁵ La modalité —OK, qui est suffixée au verbe, indique un sujet pluriel, mais la grammaire algonquine voudrait aussi qu'une modalité du pluriel soit aussi suffixée à KOTAK (+ —AK) pour que se réalise l'accord en nombre, comme il se réalise en français, le pronom «autres» étant au pluriel.

¹⁶ «À ce jour, il est possible d'affirmer que même si elle apparaît limitée, l'influence des groupes iroquoïens du sud de l'Ontario commence à se faire sentir en Abitibi-Témiscamingue entre 1 000 et 750 AA [...] Les habitants de l'Abitibi-Témiscamingue participent donc pleinement au réseau économique qui prend sa source au coeur du monde des Iroquoïens de l'Ontario, comme le montre l'utilisation extensive de céramiques importées de type Middleport, puis Black Creek/Lalonde et finalement Huron/Wendat [...] Ce type de relation n'est pas unique. Quatre cents ans avant l'arrivée des Européens sur le continent, une sphère d'échanges et d'interaction culturelle très bien organisée diffusait de la poterie iroquoïde, fabriquée dans la plaine du Saint-Laurent, à des populations algonquiennes localisées dans des régions aussi éloignées que la basse-Côte-Nord.» (Côté 1995 : 89 et sq.)

¹⁷ On ne sait pas qui est l'auteur français qui inséra les ethnonymes de langue huronne sur cette carte et qui, vraisemblablement l'a dessinée d'après un modèle qui aurait été la carte que Champlain avait faite en 1632. Mais, l'historien jésuite Lucien Campeau l'attribue à la main d'un certain Jean Ménart (Campeau et Lagarde 1987 : 370) tandis qu'Heidenreich l'attribue à un certain Jean Bourdon. (Heidenreich 1988 : 78)

¹⁸ Ces trois ethnonymes seraient-ils en correspondance avec les trois étoiles du Baudrier d'Orion ?

ajouter une autre située un peu plus au nord, de même que celle qui est identifiée sous le nom de *Aossond* et qui se trouve logée sur le lac Témiscamingue où vivaient les Timiscimis (RJ 1640 : 34) si on donnait une grande extension au concept de «Nord» quand Le Jeune écrit : «Montant tousiours plus haut, on trouue les Kichesipirini, les Sauvages de l'Isle, qui ont à *costé dans les terres au Nord* les Kotakoutouemi.» (*ibidem* : 34). En outre, comme le Père Ragueneau disait des Kotakoutouemis que «leur langue est meslée de l'Algonquine et de la Montagnese», il y a lieu de penser qu'ils étaient, aux yeux des informateurs kichesipirinis, à la fois semblables et différents, autrement dit : *du même et de l'autre*. Ainsi donc, sans être aussi intégrés à l'unité socio-politique que formaient les cinq nations algonquines sommairement identifiées plus haut, les Kotakoutouemis étaient sans doute alliés avec elles du fait, d'abord, de leurs relations de voisinage immédiat avec les Kichesipirinis et les Weskarinis, du fait, ensuite, d'une certaine parenté linguistique et du fait, enfin, qu'ils auraient représenté le dernier chaînon d'un réseau d'alliés qui occupait tout le système hydrographique de l'Outaouais.

Enfin, on sait que les Cris du Québec appartiennent à la même communauté linguistique que les Montagnais. Les linguistes appellent leur langue le «Cri oriental» (*Eastern Cree*) et ils la subdivisent en trois sous-dialectes : le Cri de l'Est (*East Cree*), le Naskapi et le Montagnais (Rhodes et Todd 1981 : 55). Les Kotakoutouemis se trouvaient donc à l'intersection de ces deux grands ensembles culturels, mais la question se pose de savoir si les adaptations écologiques qu'ils auront mises en pratique — et qui seraient le propre de cette position mitoyenne — ne se sont pas inscrites et perpétuées dans les formes de l'organisation sociale et, dès lors, traduites au niveau de certains systèmes de représentation comme le mythe. C'est la problématique que je vais commencer à poser dans le prochain chapitre en traitant de façon comparative les grands schèmes des relations écologiques et des éléments d'organisation sociale qui seraient propres aux populations de ces deux ensembles linguistiques et culturels. Comme on ne pourra faire l'économie de la dynamique du changement social dans cette perspective, je reposerai le problème en considérant l'état des lieux durant la période des premiers contacts.

Chapitre 3

ORGANISATION SOCIALE ET PRATIQUES ÉCOLOGIQUES DES SOCIÉTÉS ALGONQUIENNES SITUÉES ENTRE LE LABRADOR ET LE LAC SUPÉRIEUR

3.1 Introduction

Les termes «Algonquins» et «Ojibwas» sont entrés en usage après l'arrivée des Européens, bien qu'une petite population de lac Supérieur appelée Otchibous soit probablement à l'origine du nom que l'on donnera par la suite aux indigènes qui habitaient la rive nord du lac Supérieur et qui formaient, selon toutes apparences, une société distincte et parfaitement bien intégrée. Elle se caractérisait entre autres choses par la mise en oeuvre d'un vaste système de rapports qui s'inscrivaient dans les cadres d'une organisation clanique patrilinéaire. Comme les Algonquins sont indéniablement issus d'une tradition culturelle qui les apparente à celle des Ojibwas, il me paraît nécessaire d'établir les premiers schèmes de comparaison en contrastant les éléments fondamentaux de leur structure sociale tout en interrogeant le sens et l'usage des principaux concepts avec lesquels ils auraient explicitement conçu la réalité sociale. La première partie de ce chapitre s'élaborera donc autour du monème OTE («couple», «ménage», «famille», etc.), lequel a donné naissance à un terme important dans la théorie anthropologique : celui de TOTEM.

3.2 La société clanique ojibwa et sa mythologie

On sait qu'il existait dans la société ojibwa des modes de relations à différentes catégories d'esprits (esprits-maîtres de certaines espèces animales, esprits tutélaires, etc., connus en français depuis le XVII^e siècle sous le nom de «manitous») qui se développaient le plus souvent à travers l'expérience onirique de chaque sujet, mais tout autres étaient les relations que le même sujet avait par rapport à l'ancêtre «totémique» dont son clan portait le nom. Ces deux types de relations ont cependant été confondus par le marchand et interprète Long qui les avait assimilés l'un à l'autre en parlant sans distinction de relations totémiques. La confusion provient du fait que les esprits-tutélaires du rêveur sont souvent des esprits-maîtres d'animaux et que l'on se réfère à eux par le

nom ou le dessin d'un animal, alors que l'on désigne aussi très souvent le clan par un nom d'un animal qui en est tout aussi souvent l'emblème.

Lévi-Strauss a dissipé la confusion introduite par Long en décrivant des ensembles de rapports distincts qu'il situait en inscrivant :

1) la relation de l'individu à l'esprit tutélaire au sein d'un registre qu'il appelait «système manito» (Lévi-Strauss 1962a : 35 et passim);

2) la relation du clan à l'animal éponyme au sein d'un second registre qu'il appelait «système totémique».

Le premier système, disait-il, renvoie aux démarches par lesquelles «l'acquisition d'un esprit-gardien venait couronner une entreprise strictement individuelle, à laquelle filles et garçons étaient encouragés aux approches de la puberté» (idem : 36). Mais, considérons d'abord les faits et les notions qui se rattachent au système totémique. En reprenant l'analyse morphologique du missionnaire Cuoq, Lévi-Strauss nous expose d'abord le champ sémantique que recouvre le mot totem :

On sait que le mot totem a été formé à partir de l'ojibwa [...] L'expression ototeman, qui signifie approximativement «il est de ma parentèle» se décompose en ; o initial, suffixe de la 3e personne, -t- épenthèse (pour prévenir la coalescence des voyelles) -m-, possessif, -an, suffixe de la 3e personne; enfin -ote, qui exprime la parenté entre Ego et un germain mâle ou femelle, définissant donc le groupe exogame dans le niveau de génération de chaque sujet. On exprimait ainsi l'appartenance clanique : makwa nind totem "l'ours est mon clan"; pindiken nin dotem : "Entre, mon frère de clan", etc. (ibid. : 29-30)

D'autre part, bien que des ethnologues tels que Goldenweiser et Lowie aient contesté les thèses voulant que l'animal éponyme soit toujours l'ancêtre du clan auquel il est rattaché (Goldenweiser 1914 : 465 et Lowie 1936: 141), il arrive encore fréquemment qu'on lise dans des dictionnaires d'ethnologie que le clan définirait invariablement une unité regroupant des individus issus par la voie unilinéaire d'un ancêtre mythique. Nous

devons y regarder de plus près. En ce qui concerne les Ojibwas, Lévi-Strauss mentionne un mythe, recueilli par Warren au milieu du XIX^e siècle, qui assigne aux clans du poisson, de la grue, du plongeon, de l'ours et de l'orignal une origine reliée à la venue de cinq êtres anthropomorphes qui, sortant de l'océan, rencontrèrent des Indiens et décidèrent de rester parmi eux. Postulant qu'il ne «saurait y avoir de rapport direct, fondé sur la contiguïté» (ibid. : 31), Lévi-Strauss prétend que ces êtres ne sont pas explicitement à l'origine des clans qui portent leurs noms, l'origine restant «masquée» par le mythe :

[...] on n'a jamais noté chez les Ojibwa la croyance que les membres du clan fussent issus de l'animal totémique ; et celui-ci n'était pas l'objet d'un culte. Ainsi, Landes remarque que, bien que le caribou eût complètement disparu du Canada méridional, le fait ne troublait nullement les membres du clan ainsi désigné : "Ce n'est qu'un nom", disaient-ils à l'enquêteur. Le totem était librement tué et mangé, sous réserve de précautions rituelles : permission de chasse, sollicitée au préalable de l'animal, et excuses rétrospectives.» (*ibidem* : 33-34)

Cependant, les données auxquelles se réfère Lévi-Strauss proviennent d'informations recueillies aux XIX^e et XX^e siècles par Warren, Michelson, Jenness et Landes, or, comme nous allons le voir bientôt, la société clanique avait commencé à se dissoudre dès la fin du XVII^e siècle en entraînant la fusion d'unités sociales qui étaient auparavant distribuées dans des aires d'occupation qui leur étaient propres. On peut alors penser que l'occultation des origines ait pu porter spécifiquement sur l'enracinement du clan dans un territoire précis. Ainsi, l'ethnographe Nicolas Perrot, dont les écrits furent rédigés entre 1680 et 1718, rapporte une mythologie qui décrit avec minutie les voyages du Grand Castor sur le territoire d'exploitation des Amikoüas, cet auteur stipulant en outre qu'ils partageaient avec leurs voisins la croyance que le clan des Amikoüas était issu de cet ancêtre :

Les Nepissings, ou autrement dit les Nepissiriniens, Amikoüas et tous leurs alliez assurent que les Amikoüas, qui signifie descendants du castor, tirent leur origine du cadavre du grand Castor, d'où est sorty le premier homme de cette nation ; que ce castor partit du lac Huron et entra dans la ruiière qu'on nomme des François. Ils disent que l'eau venant à luy manquer, il y fit des escluses qui sont à présent des rapides et des portages. Quand il fust arrivé à la rivièrè qui prend son origine du Nipissing, il la traversa et suivit plusieurs autres petits ruisseaux qu'il passa. Il fit ensuite une

petite digue de terre, mais s'apercevant que le courant des eaux le pénétroit d'un costez, il fut obligé de faire des escluses de distance en distance affin d'avoir suffisamment de l'eau pour passer [...] Ayant ainsy passé plusieurs années dans ses voyages, il voulut remplir la terre des enfans qu'il laissait, et qui s'estoient multipliez partout où il avoit passé, en s'enfournant dans les ruisseaux qu'il avoit découverts dans son chemin, et arriva enfin au-dessus des Calumets. Ce fut là qu'il fit pour la dernière fois des escluses et que, en retournant sur ses pas, il vit qu'il avoit formé un beau lac et mourust. Ils croyent qu'il est enterré au nord de ce lac, vers l'endroit où la montagne paroît aux yeux comme la forme d'un castor, et que son tombeau y est ; c'est pourquoy ils l'appellent le lieu où repose le castor tué. Quand les nations passent par là, ils l'invoquent et envoient de la fumée en l'air pour honorer sa mémoire, et le prier de leur estre favorable dans la marche qu'ils ont à faire. (Perrot 1973 : 20).

Mais un mythe comme celui du Grand Castor n'a de valeur qu'au sein d'un ensemble de mythes : il ne fait qu'ajouter une tonalité propre à la voix des Amikoiïas dans l'énoncé que le groupe dans son ensemble profère sur ses origines. Perrot lui-même aura compris les choses ainsi puisque c'est à l'échelle de tout le groupe qu'il a reconstitué le message de cette mythologie :

Après la création de la terre, tous les autres animaux se retirèrent chacun dans les lieux les plus commodes qu'ils purent trouver, pour y avoir leur pâture et leur proye. Les premiers estant morts, le grand Lièvre fit naistre des hommes de leurs cadavres, mesme de ceux des poissons qui se trouvèrent le long du rivage des rivières qu'il avoit formées en créant la terre. Car les uns tirèrent leur origine d'un ours, les autres d'un élan, et ainsy de plusieurs différents animaux; ce qu'ils ont fermement crû avant d'avoir fréquenté les Européans, persuadez qu'ils tenoient l'estre de ces sortes de créatures, dont l'origine estoit tel [*sic*] qu'il a esté cy-devant exposé [...] Vous les entendez dire que leurs villages portent le nom de l'animal qui leur a donné l'estre, ainsy que de la grüe, de l'ours et autres animaux (Perrot [1973] : 5-6)

En «fondant la différence comme différence» par une évocation des origines (Lévi-Strauss 1962b : 305), la mythologie clanique du XVII^e siècle opposait et liait les unités constituantes à l'horizon d'un réseau de distribution territoriale qui était au fondement du système. En effet, selon l'ethnohistorien Harold Hickerson, les unités sociales, appelées «nations» par les Français du XVII^e siècle, auraient toutes été autant de groupes claniques qui ressortissaient à une aire d'occupation précise :

L'un des traits frappants à propos des "nations" énumérées par les Jésuites et autres [auteurs] de ces millésimes [les écrits du milieu du 17^e siècle], c'est que la majorité d'entre elles portent des noms d'animaux, ou font référence à des animaux, parfois sous forme de surnoms [...] Ainsi, Nouquet et aussi Macomilé, c'est l'Ours [...]; Marameg, ou Malanas, c'est la barbue; Mikinac c'est la Tortue [...] Amikouai, c'est le castor [...] Mantoue, c'est la martre [...], Ouasouarini ou Auwuse[e]¹⁹, c'est le poisson [...]] (Hickerson : 1988: 44)

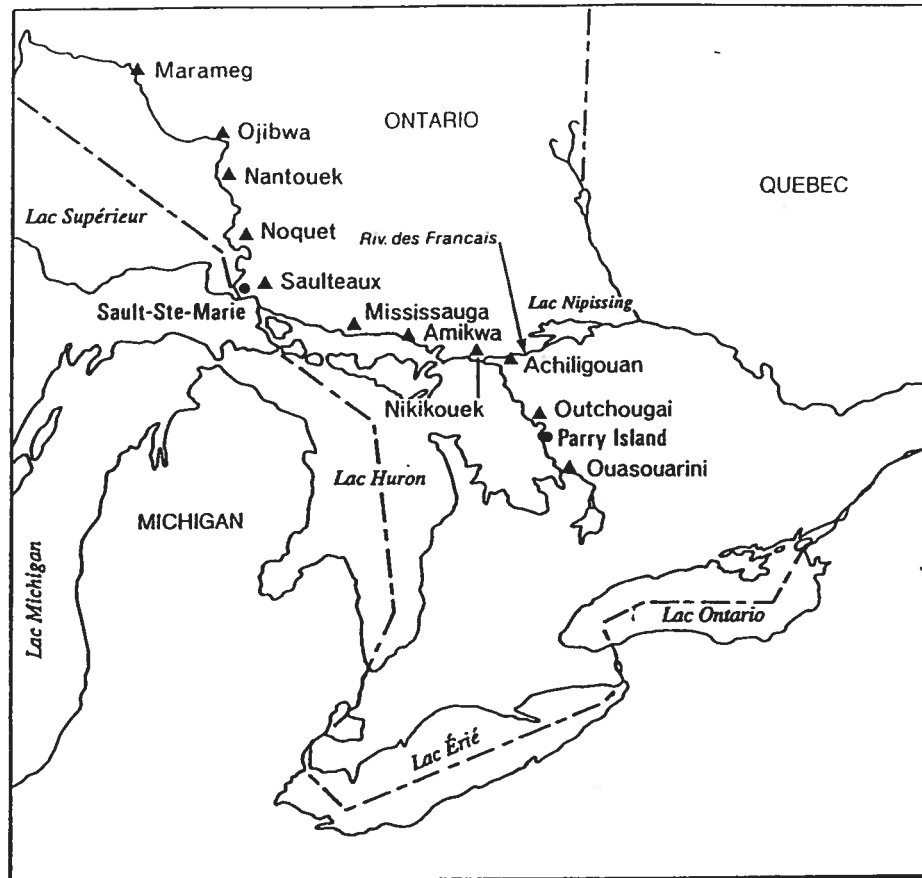


FIG. 6 — EMLACEMENT DES POPULATIONS DE LANGUE ALGONQUIENNE QUI SONT À L'ORIGINE DU GROUPE ETHNIQUE OJIBWA, DANS LA PREMIERE MOITIE DU XVII^e SIECLE²⁰

Schéma reproduit à partir de celui de E. S. Rogers dans «Southeastern Ojibwa», *Handbook of North American Indians*, vol 15 : Northeast. B. G. Trigger et W. C. Sturtevant, dir. Washington, D. C. : Smithsonian Institution, p. 761

¹⁹ Cet ethnonyme dérive sans doute du verbe WASWA,E, «pêcher au flambeau».

²⁰ Edward S. Rogers donne aussi les noms des Omisagai (Mississauga, qui dérive sans doute de MIS ou MiC «grand» et SAKI, «embouchure d'une rivière»), peuple qui était représenté par l'emblème de l'aigle dans les traités signés avec les Français [Havard 1992 : 193], des Nikikouek (la loutre), des Achiligouan et Outchougai (le héron), mais l'identité de l'animal éponyme est moins certaine en ce qui concerne ces derniers [ce terme dérive peut-être de ACHIGAN, nom d'un poisson du genre *Micropterus* que les Anglais appellent *black-bass* (Cuoq 1886 : 12) . Enfin, le nom du groupe des Outchibous [Ouchipoë], terme qui pourrait se traduire par «la voix de la grue», selon certains ou par «humeurs de bouillons, selon d'autres [Cuoq 1886 : 293] se serait imposé — chez les autochtones comme chez les blancs — pour désigner l'ensemble des groupes qui forment aujourd'hui la communauté linguistique et culturelle appelée «Ojibwa».

En portant l'analyse sur les formes concrètes — historiques — de l'organisation clanique, Hickerson a tenté de faire ressortir la relation de chaque unité à un territoire donné. D'abord, en se référant à Schoolcraft et Landes, il soutient en effet que le terme DODEM (totem) est un «dérivé» de ODE.NA, qui signifie «village». En fait, il est indubitable que tous les syntagmes incorporant le morphème ODE appartiennent à un même ensemble de signifiants qui permettent d'exprimer diverses notions de la réalité clanique (ma famille, mon village, ma tribu), autrement dit le groupe de filiation auquel Égo appartenait et dont le site de rassemblement estival («le village») se trouvait à tel ou tel endroit. Ce site où l'animal éponyme mourut était le cœur du territoire d'occupation du clan.

3.3 Le groupe de descendance

Chaque unité locale a donc une valeur relative au sein du système totémique dans les rapports qu'elle entretient avec les autres constituants d'une série qui est fondée sur la contiguïté territoriale, telle que la mythologie en déploie l'étendue géographique quand elle relate l'avènement d'une multitude de «villages» où vivront les descendants des ancêtres éponymes. Cette postérité se reconnaît elle-même dans ce que j'appellerai le «groupe de descendance»²¹ en définissant par là l'unité d'ordre supérieur qui intègre les unités constituantes du niveau inférieur où se distribuent les clans, lesquels correspondent au groupe de filiation, c'est-à-dire à l'unité de recrutement d'Égo. En reprenant à l'anthropologie classique les principes explicatifs d'une théorie de la descendance (Maine, McLennan, Morgan), l'ethnologue Michel Verdon conserve de Maine le postulat voulant que des mécanismes d'agrégation prévalent dans la construction des collectivités politiques repérées dans les sociétés traditionnelles, ces collectivités traçant leurs frontières en intégrant à la descendance un autre élément qui est celui de la territorialité :

La territorialité n'est pas un critère d'appartenance; c'est un élément employé pour "agréger" ou rassembler, dans le contexte de certaines activités, des groupes en collectivités plus vastes [...] Tout comme la territorialité, la descendance s'affiche comme un élément d'agrégation. À l'encontre de celle-là, toutefois, elle ignore la contiguïté géographique, lui préférant les liens

²¹Comme le fait pertinemment remarquer Francis Zimmermann, le mot «descendance» est, au sens courant, synonyme de «postérité»; il désigne «l'ensemble des descendants» (Zimmermann 1993 : 40)

généalogiques reliant les générations ancestrales, que ces liens soient réels ou supposés. Un "groupe de descendance" [c'est] une méga-collectivité qui prend forme lorsque des groupes se soudent par le truchement d'une généalogie ancestrale (Verdon 1991 : 221-223)

La descendance et la territorialité sont donc des éléments d'agrégation d'un groupe de descendance mais, en ce qui concerne les populations ojibwas du lac Supérieur, il apparaît que leurs relations de constituants au sein du groupe de descendance sous-tendaient aussi des activités par lesquelles un tel groupe se manifestait comme une «totalité en actes». Ainsi, quand il y avait des tensions entre les maisonnées de clans différents, une ambassade était constituée pour débattre des litiges, et rien n'était laissé à l'arbitraire des parties en cause ou des volontés individuelles. Ces ambassades étaient constituées par les hommes les plus influents du clan, en général des hommes d'âge mûr. En parlant au nom de leurs clans respectifs, ils employaient le «nous» qui fondait l'énoncé de la «personne morale» qu'ils représentaient, mais ils le faisaient en invoquant les principaux motifs de l'alliance. Le prochain extrait illustrera fort bien cet aspect de la question :

Quand un de leurs alliez a commis un assassin [assassinat] et qu'il en est reconnu l'auteur, tous les anciens s'assemblent, forment entr'eux un présent considérable, et l'envoient par des députez, pour convenir des moyens d'arrester la vengeance; car ils y sont tous engagez, d'autant qu'elle regarde particulièrement les premiers de la nation offensée. Les députez estant arrivez dans l'endroit où ils sont envoyez, entrent, avec leurs présents, dans la cabanne de celui qui a esté assassiné [...] Après avoir mangé ce qui leur est présenté, ils produisent leurs présents au milieu de la cabanne, et demandent que tous les chefs soient appelez pour les entendre. Quand ils sont tous venus, ils disent ce qui suit :

Nous sommes ici pour vous confesser le crime commis par un de nos jeunes gens envers un tel (on nomme alors celui qui a été tué). Notre village n'approuve pas le meurtrier; vous scavez qu'il y a longtemps que nous sommes alliez, et que vos ancêtres et les nostres se sont présentez les calumets pour fumer ensemble (on cite l'année). Depuis ce temps-là, nos villages se sont toujours mutuellement secourus contre une telle nation, avec laquelle nous estions en guerre. Vous n'ignorez pas que nos morts sont dans l'autre monde dans le mesme endroit que les vostres; et si le ciel a permis qu'un égaré ait renversé ou rompu l'union que nos ancêtres ont eü avec vous et que nous avons tousjours conservée, nous sommes donc venus dans le dessein de prévenir votre juste ressentiment. En attendant une plus entière satisfaction, ce présent, que nous vous offrons, est pour essuyer vos larmes; celui-là pour mettre une natte sous le cadavre de vostre mort, et l'autre, une écorce pour le couvrir et le mettre à l'abry des injures du temps.

Si les parents du mort ne vouloient pas entendre du tout parler de satisfaction, et qu'ils fussent dans la résolution d'en tirer absolument vengeance, plusieurs des anciens interviendroient, avec des présents, pour se rendre médiateurs. Ils représenteroient qu'on se mettroit à la veille d'avoir une guerre avec des suites très fâcheuses, et, ayant prié les affligez d'avoir pitié de leurs terres, ils font connoitre que la guerre estant une fois allumée, il n'y aura plus de seureté en aucun endroit; que bien des personnes innocentes seront sacrifiées; que les guerriers frapperont sans égard sur tous ceux qu'ils rencontreront dans leur marche en guerre; qu'il n'y aura plus ny paix ny assurance entre les voysins; et qu'enfin l'on verra la désolation si grande, que le frère tierra son

frère, le cousin son cousin, et qu'on se détruiroit soy-mesme; car estant mariez et liez si fortement ensemble, on ne se compte plus du village de sa naissance, mais de celuy où l'on est estably. (Perrot [1973] :74-75; les soulignés sont de moi)

Je me suis permis de faire cette longue citation parce qu'elle est fort instructive à plusieurs égards. D'abord, elle montre que les principaux tenants de la théorie «atomiste» (Speck, Barnow et Landes), laquelle fut fort populaire pendant plusieurs années chez les algonquinistes, avaient tort en prétendant que les sociétés algonquiennes n'auraient jamais connu d'assemblées dirigeantes²². En effet, toute l'argumentation des anciens est fondée sur le principe que les intérêts des groupes doivent primer sur ceux des parents offensés, or cette théorie postule que ces sociétés auraient été caractérisées, du plus loin qu'on les connaisse, par une sorte de quant à soi systématique qui se serait manifesté par un faible degré de coopération au niveau des relations entre les membres d'une même bande et au niveau des rapports entre celles-ci. Voyons comment Barnow présentait lui-même cette théorie en 1950 :

[...] il n'y avait pas de coopération économique en dehors de l'unité familiale. Il n'y avait pas de chasses communautaires [...] pas d'assemblée organisée de chefs, pas de système politique [no policing system], pas d'organisations militaires permanentes, et pas de symbole d'intégration du groupe. Chaque homme agissait pour lui-même ou pour sa propre famille, et il y avait peu d'activités qui liaient ensemble les familles isolées (cité par Hickerson 1967a : 313, ma traduction).

Une telle analyse de l'organisation sociale relève assurément d'une lecture incomplète des faits et la critique qu'en aura faite Hickerson est à mon avis parfaitement justifiée de ce que, en exhumant les textes français du XVII^e siècle, il aura pu faire ressortir de nombreux aspects de l'organisation sociale qui avaient échappé à la connaissance des partisans de la théorie atomiste. Pour Hickerson, il s'agissait d'abord de reconnaître l'existence des clans à l'époque du contact chez les peuples algonquiens de la rive nord du Lac Supérieur puis de dégager le tissu de leurs rapports en fonction de leur

²² Dans son livre *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*, Rémi Savard (1996) montre comment les efforts considérables que les sociétés amérindiennes déployaient aux XVII^e et XVIII^e siècles pour prévenir la guerre à travers la *résurrection des chefs* et la *cérémonie des condoléances* se pratiquaient dans un cercle de commettants qui dépassait largement celui des seules alliances matrimoniales. Il apparaît, à la lumière de ces données, que la solidarité des parties était donc réactivée selon les mêmes schèmes de références aux morts lorsque les tensions menaçaient les groupes les plus proches et les plus fortement liés, comme c'était le cas dans l'exemple donné ici.

appartenance au groupe de descendance. Par exemple, il a montré que la coopération entre les clans était étroitement articulée au calendrier des activités économiques. Cette coopération était particulièrement forte l'été : les territoires de chaque clan se noyaient autour des embouchures de rivières où l'on exploitait les meilleurs sites de pêche, et leurs membres y séjournaient ensemble du mois de mai au mois d'octobre, en subsistant essentiellement des poissons, qu'ils prenaient au filet pendant l'été, au harpon à la fin de l'automne (Hickerson 1960: 83). En rassemblant une multitude de données disséminées dans les milliers de pages des relations des Jésuites, Hickerson illustre ici la thèse que nous lui reprenons :

A différentes époques, entre 1641 et 1670, Sault Sainte-Marie comptait une population estivale de 1,600 à 2,000 personnes (JR 23 : 235; 52 : 213; 54 : 133). Le missionnaire Jésuite Dablon, décrit, en 1670, huit peuples séparés, à l'écart d'un groupe de Cris en visite, qui exploitaient les sites de pêche de Sault Sainte-Marie en tant qu'invités des Saulteurs. Ces derniers ne comptaient que 150 des 1,600 personnes rassemblées là [...] Dablon soutient que les Nouquet, Marameg et Outchibou, en provenance des territoires adjacents du nord et du sud de Sault Sainte-Marie, avaient été autorisés par les Saulteurs à s'établir de façon permanente au Sault, ce qui indique une étroite communauté d'intérêts entre ces quatre groupes (Hickerson 1960 : 84, ma traduction)

En fait le groupe de descendance aurait pu réunir au minimum quatre clans particulièrement liés les uns aux autres comme cela ressort du prochain paragraphe que j'extrai des *Relations des Jésuites*, mais sans doute davantage, comme le donne aussi à penser le second paragraphe, où sont mentionnées les populations qui se trouvaient au nord des îles Manitoulin, sur le versant septentrional du lac Huron :

Les premiers et naturels habitans de ce lieu sont ceux qui s'appellent Pahouiting8ach irini, que les Français appellent Saulteurs, parce que ce sont eux qui demeurent au Sault comme dans leur Pays, les autres n'y étant que comme emprunt; ils ne sont que 150 âmes ; mais ils se sont unis à trois autres Nations, qui sont plus de cinq cens cinquante personnes, auxquelles ils ont fait comme cession des droits de leur pays natal ; aussi y résident-ils fixement excepté le temps qu'ils vont à la chasse. Ceux qu'on appelle les Nouquet se rangent pour cela du côté du Sud du lac Supérieur, d'où ils sont originaires, et les Outchibous avec les Marameg du côté du Nord du même Lac, qu'ils regardent comme leur propre Pays.

Outre ces quatre nations, il y en a sept autres qui dépendent de cette Mission [Sault-Sainte-Marie] ; ceux qu'on appelle Achiligouïans, les Amicoures, et les Misssisagues, font icy la pêche, vont à la chasse dans les Isles et sur les terres des environs du lac Huron; ils font plus de quatre cens ames. (RJ 1670 : 79)

3.4 Les Algonquins et le totémisme

Mais trouve-t-on quelques vestiges d'un pareil groupe de descendance chez les Algonquins qui occupaient le bassin de la rivière des Outaouais ? On peut se reporter au texte de Perrot, mais il faut dire qu'il est souvent difficile de bien savoir de quels «Algonquins» il parle. Son récit sur les pérégrinations du Grand Castor mentionne expressément la région du nord du lac Huron où se trouvaient les AMIKOUEK (appelés AMICOURES, dans la citation précédente), mais cette illustration pourrait aussi s'appliquer aux populations regroupées autour des Saulteurs qui étaient leurs voisins immédiats à l'ouest.

Rappelons-nous d'autre part que certaines populations de ces deux régions nous sont connues par des noms qui ne comportent aucune relation à un animal éponyme : on a vu que le nom des MISSISSAUGA renvoie explicitement au site de l'embouchure d'une rivière qui se déverse dans le lac Huron²³, alors que, comme on vient aussi de le voir, les Saulteurs étaient connus dans leur langue sous le nom de PAHOÛITINGOUACH IRINI, terme qui peut se traduire par «les hommes du rapide» (voir PAWITIK dans le lexique et Rogers 1978 : 769). Mais rien n'empêche que ces populations aient eu comme emblème un animal qui représentait le groupe comme groupe de filiation, c'est-à-dire comme clan unilinéaire. Dans cette perspective, des dénominations comme celles-ci permettaient peut-être aux étrangers de désigner des unités sociales bien localisées sur le plan géographique, mais la référence à l'emblème clanique nous serait alors restée dissimulée par cet usage. Ainsi, parmi les six nations algonquines qui ont été recensées dans le chapitre précédent, il en est trois sur lesquelles il est difficile de se prononcer à partir des données linguistiques, *Onontchataronons* étant un mot huron (qui renvoie certainement à l'idée de «montagne»), *Kinonchesipirinis* signifiant «les hommes [du] brochet», mais on ne sait s'il s'agit de l'ancien nom d'une rivière ou le nom d'un éponyme qui serait ce poisson, alors que le nom *Kotakoutouemis* semble renvoyer à l'image de gens allant en canot. Ces données donnent peu de poids à l'hypothèse d'une éponymie animale chez les Algonquins et les deux populations qui restent nous sont connues par une référence

²³ Selon Chamberlain, la signification de ce nom pourrait être “river with several outlets” (Rogers 1978 : 769)

toponymique. Ce sont celles des Kichesipirinis, les «hommes de la grande rivière» et celle des Matoueskarinis, ce nom étant très vraisemblablement formé des monèmes MATAWA et —IRINI, le premier véhiculant le concept de «confluent»²⁴ à quoi s'ajoute celui des «hommes» : il signifie donc «les hommes du confluent», la rivière MADAWASKA étant encore aujourd'hui le nom d'un affluent de la rivière des Outaouais qui suit un tracé plus ou moins parallèle à celle-ci à la hauteur de l'île aux Allumettes. Faut-il en conclure que les Algonquins étaient dépourvus des références éponymiques qui étaient celles du système totémique ojibwa ? Pas nécessairement, ou disons plutôt qu'ils ne les utilisaient sans doute pas de la même manière.

Si ce système implique automatiquement un groupe de descendance comme celui qui semble avoir relié les populations ojibwas entre elles, on ne trouve rien dans les chroniques de la première moitié du XVII^e siècle qui en attesterait l'existence, ni rien d'aussi probant que ce que suggèrent les données exposées ici pour étayer la thèse qu'un tel groupe existait chez les Ojibwas. Et alors que de nombreuses observations ethnologiques faites au XX^e siècle chez ces derniers montrent que la référence au clan servait encore de critère pour discriminer les conjoints permis et prohibés²⁵, il ne subsistait aucun vestige de cette institution chez les Algonquins de Kitcisakik (si jamais elle y a existé) quand Davidson y séjourna en 1926, et je n'ai moi-même rien trouvé qui puisse infirmer le constat de non-lieu qu'avait fait cet ethnologue²⁶. Pourtant le monème OTE, à l'origine du concept de «totem» est usité dans la langue algonquine et les commentaires que Lévi-Strauss aura faits au sujet de ce mot proviennent, on s'en

²⁴ «CONFLUENT. Endaje mâtwang. *Il y a confluent, mâtawan.*» (Lemoine 1911, à l'entrée «confluent»)

²⁵ Voir Dunning (1959 : 79 et sq.), ainsi que Hallowell qui admettait cette fonction, mais en soulignant que le système terminologique avait beaucoup plus d'importance que la référence clanique à cet égard : «[...] a generation status is implied in the use of all terms. As a consequence, sexual relations or marriage between classes of relatives belonging to different kinship generations violate the incest taboo. This fact, combined with the existence of patrilineal clans and an awareness that it is wrong to marry anyone of the same clan, means that it is the effective operation of kinship system rather than any rule of clan exogamy considered independently that exerts the primary normative force in Ojibwa social relations. As a matter of record, there are extremely few violations of clans exogamy in my genealogies.» (Hallowell [1992] : 52)

²⁶ «For the present day, the writer can emphatically deny the existence of a totemic organization among the Tête de Boule, Grand Lake and Lake Barrière peoples. Among the Tête de Boule I have repeatedly inquired for traces of this institution but have never been able to secure even the slightest hint that totems had ever been known. The same can be said for the Grand Lake and Barrière bands. With the latter I took considerable pains to describe the totemic organization and its significance to a congress composed of very nearly all of the men of the Grand Lake band as well as two visitors from Lake Barrière who were assembled for the purpose. All seemed deeply interested in this subject, many were outwardly amused at the peculiarities of such a strange institution, but in the end all were of a unanimous opinion that they never heard of the existence of such among their people.» (Davidson 1928 : 71)

rappelle, du *Lexique de la langue algonquine* de Cuoq. Mais celui-ci signale dans cet ouvrage qu'il citait l'abbé Thavenet «missionnaire au lac des Deux Montagnes au début de ce siècle» (c'est-à-dire au début du XIX^e), et il faut préciser que les locuteurs de langue algonquine qui s'y trouvaient provenaient de communautés algonquines proprement dites, mais aussi nipissingues²⁷. Il est possible dès lors que ce soit par ces derniers que fut introduite la glose de Thavenet sur le monème OTE, mais ce terme présente une telle extension dans les différents emplois où on le trouve qu'il aura pu définir plusieurs niveaux d'organisation sociale et recevoir plusieurs acceptions, non seulement en fonction des situations de discours, mais sans doute aussi selon que ce fussent des Ojibwas, des Nipissingues ou des Algonquins qui l'employaient, et il en serait encore de même aujourd'hui. Retournons donc au texte de Thavenet cité par Cuoq dans son lexique :

Ote, famille. Je crois que ce mot vient de TE, *cœur*, parce que les personnes qui composent une famille, sont censées avoir le même cœur, les mêmes sentiments. OTE, pris à la lettre, signifie le père, la mère et les enfants ; par extension , il signifie toutes les personnes qui y vivent dans un même logis, sous un même chef, et en un style de gouvernement, il signifie race, tribu [...] (Cuoq 1886 : 312)

Le monème dépendant OTE peut aussi être affixé à des nombres, des pronoms personnels et à d'autres noms propres en signifiant *couple, ménage, famille* :

Ningotote, nijotote, nisotote; 1, 2, 3 couples [...]

Piien kitote, Pierre et sa femme [...]

Tipanotewis,i, former une famille séparée, faire ménage à part, se mettre en son particulier, se marier s'établir [...] (*ibidem* : 311-312, mes soulignés)

²⁷ Ainsi, en décrivant brièvement l'histoire de cette mission dans un autre ouvrage, intitulé ANOTC KEKON («De choses et d'autres»), l'abbé Cuoq rapportait ceci : «La mission du lac des Deux-Montagnes n'est pas la seule qu'ait établie le Séminaire de Saint-Sulpice. Plusieurs d'entre elles l'avaient précédée auparavant [...] En 1704, la diversité des langues occasionna une nouvelle séparation et donna lieu à de nouveaux établissements. M. Lascaris d'Urfé fonde alors sur la paroisse de Sainte-Anne-du-bout-de-l'île, dans un lieu appelé depuis, de son nom, "l'Abbé Durfé," une petite mission pour les Algonquins, tandis que M. Charles-René de Breslay rassemble à l'île-aux-Tourtes, un nombre assez considérable de Nipissingues, pour la plupart encore païens [...] (Cuoq 1893 : 170),

Et on se rappelle qu'il peut aussi signifier «village». Ainsi donc, du couple à la «tribu», plusieurs niveaux d'association ou de coopération sociale sont envisageables en autant qu'ils impliquent au moins un lien d'alliance matrimoniale qui, théoriquement, devrait engendrer l'instauration d'une famille et agrandir la parentèle de celles qui sont en place. Comme on connaît surtout le terme dans son emploi de monème dépendant préfixé par un pronom personnel (*ni-t-otem*, *ma famille ou ma bande ou ma tribu*), il renvoie le plus souvent au groupe de filiation d'Égo en tant qu'unité de recrutement permanente qui perpétue un lien de descendance symbolisé par la référence à l'animal qui en est l'emblème : le terme implique donc aussi, dans son usage le plus fréquent, un lien de parenté généalogique réelle ou fictive²⁸.

Posons ensuite que la référence à un animal éponymique n'implique pas nécessairement que celui-ci symbolise un groupe de filiation qui soit un clan, puisque les

²⁸ Et tant qu'à traiter du problème, aussi bien faire profiter au plus grand nombre de lecteurs certaines recherches d'archives que j'aurai faites, puisqu'il est un autre texte de Cuoq, mais peu connu celui-là, qui apporte aussi des précisions sur la question, entre autres choses sur le plan phonologique :

«*Le TOTEM est-il exclusivement propre à certaines nations d'Amérique ?*»

Avant de répondre à cette question, je dois faire observer que *totem* est pour la langue algonquienne ce que seraient pour le français, des mots du genre de ceux-ci : *thomme*, *toiseau* ; c'est-à-dire que trompé par la liaison du mot précédent, on a cru qu'il fallait écrire *ni totem*, *ki totem*, absolument comme quelqu'un qui se guidant uniquement d'après la prononciation, écrirait : *gran thomme*, *charman toiseau*. Il est à regretter que plusieurs écrivains de mérite aient pu commettre une pareille méprise. Ce n'est ni *totem* ni *dodem*, mais bien OTEM. OTEM est le possessif de OTE et ne s'emploie jamais qu'avec les personnels : *nind otem*, *kit otem*, *ot oteman*. Ex: *A8nen kit otem ?* quelle est la marque de ta famille ? — *Mak8a nind otem*, c'est l'Ours qui est ma marque, je suis de la bande de l'Ours, je porte un ours sur mes armes; *A8enen kit otemi8a kina8a ?* De quelle bande êtes-vous, vous autres ? — *Amik nind oteminan*, *nina8int i nijiâng* ; *8in dac*, *Mikinak ot oteman*, nous sommes de la bande du Castor, nous deux ; et lui, la Tortue est sa bande ; *Ondas*, *kit igom*, *kina8a*, *Mikisi*, *Pimisi*, *8ik8as 8eiotemieg*, on vous appelle, vous tous qui êtes de la bande de l'Aigle, de l'Anguille, du Bouleau.

Ce terme de blason se prend aussi quelquefois dans le sens d'individu de la même tribu ou bande : *tcinago ningi otisik pejik nind otem*, hier, je reçus la visite de quelqu'un de ma tribu ; *pindikén*, *nind otemiman*, entre, toi, qui est de notre tribu.

Ainsi parlent les Algonquins et les peuples qui leur sont congénères. Les autres nations indiennes de l'Amérique se servent d'autres termes pour exprimer les mêmes idées. Toutes sont divisées en diverses tribus qui se distinguent entr'elles par un blason particulier. Les Iroquois du Sault St. Louis, principal village de cette nation, se partagent en six bandes commandées chacune, par un Grand-Chef ; ce sont les bandes de la Tortue, du Loup, de l'Ours, de l'Alouette, du Calumet, du Rocher.

En iroquois, le mot qui correspond à l'*otem* des Algonquins, est OHTARA. *Ohni sahtaroten ?* De quelle bande es-tu ? — *Keniahten*, *akk8aho*, *akskere8ake*, *akenesiio*, *aksennakehte*, *akenenhiotronon*, je suis de la bande de la Tortue, du Loup, de l'Ours, de l'Alouette, du Calumet, du Rocher. (Cuoq 1869 : 106-107)

gloses de Thavenet montrent que le terme pouvait aussi s'appliquer à de petites unités comme le couple et le ménage, mais on sait que dans la période qui nous intéresse, les couples ne vivaient pas seuls (ou seulement qu'en des circonstances exceptionnelles) puisqu'ils partageaient leur existence avec d'autres parents et l'on sait en outre que, chez les Ojibwas, à tout le moins, ces personnes étaient sélectionnées dans la parenté patrilatérale du mari. Si tel était le cas chez les Algonquins, étant donnée leur étroite parenté culturelle avec les Ojibwas, l'OTE aurait pu se recouper avec la lignée familiale du mari et se traduire, sur le plan organisationnel, par une structure de coopération impliquant des frères et des cousins patrilatéraux qui se reconnaissaient tous comme membres d'un même groupe. On pourrait imaginer alors trois ou quatre lignées familiales ayant chacune son emblème et réparties en autant de maisonnées hivernales au sein d'une même bande. Mais, comme on va le voir bientôt, la résidence virilocale et une structure de coopération fondée sur la parenté patrilinéaire auraient prévalu chez les Algonquins de l'Outaouais inférieur²⁹ et cela implique quasi nécessairement que l'ensemble des lignées aient formé un groupe patrilinéaire.

Revenons donc au cas des Kichesipirinis pour lequel on a un peu plus de documentation. On sait qu'ils furent sous la commande d'un chef (ou d'une succession de chef(s) nommé(s) Tessouat, et il serait étonnant que ceux-ci aient pu exercer l'influence et l'autorité qui paraissent avoir été les leurs s'ils n'avaient été à la tête de leur bande comme à la tête d'un groupe de parenté, le chef ayant été une sorte de chef de famille qui aurait représenté toutes les lignées du groupe, en théorie généalogiquement liées. Parmi les raisons qui motivent cette assertion, je tiens compte du fait que les Hurons appelaient les Kichesipirinis du nom de HEHONKERONON (v. la carte «Nouvelle-France») ou HONKERONONS (Sagard [1998 : 326]) selon une autre transcription. D'après Pierrette Lagarde, ce terme signifie «aux outardes» (Campeau et Lagarde 1987 : 421) et dans son lexique de la langue iroquoise, Cuoq écrit ce terme en le faisant précéder d'un /k/ : «KAHON, outarde» (Cuoq 1882 : 9), or c'est par l'emblème d'un oiseau qui est, selon toutes apparences, la bernache canadienne (*Branta canadensis*) (Godfrey 1972 : 85), improprement appelée «outarde» (Cuoq 1882 : 162) que sont représentés les

²⁹ J'entends par là les Algonquins qui se répartissaient en aval du lac Nipissing, ce qui comprend cinq des nations recensées dans le chapitre précédent, à l'exception des Kotakoutuemis.

«Algonquins» dans le traité de la Grande paix de Montréal conclu en 1700 (Havard 1992 : 194). Cet emblème est d'ailleurs accompagné de la figure d'un être humain qui représente peut-être une autre nation de ce peuple (les Weskarinis ?), mais si cet oiseau représente bel et bien les Kichesipirinis, il faudrait le considérer comme leur emblème «totémique», en dépit du fait que cette population nous soit connue par un ethnonyme fondé sur une notion de la géographie physique. Si cet emblème représentait l'ensemble des Kichesipirinis, je croirais qu'il y a lieu de penser qu'on ne saurait écarter le lien de parenté qui semble inhérent aux notions que recouvre le concept OTE et que, en conséquence, il symboliserait un groupe de filiation patrilinéaire. Logiquement, l'existence d'un clan exogame appelle automatiquement que celui-ci soit articulé à d'autres et il y aurait alors lieu de penser que les Algonquins de l'Outaouais inférieur auraient eux aussi formé un groupe de descendance comparable à celui que je postule en ce qui concerne les Ojibwas.

Je n'inclus pas les Kotakoutouemis à l'intérieur de ce groupe parce que, comme je l'ai exposé dans le chapitre précédent, les documents de l'époque donnent à penser qu'ils étaient non seulement éloignés de cet ensemble sur le plan géographique mais qu'ils étaient aussi en retrait sur le plan culturel (à cause des différences linguistiques) comme sur le plan des activités commerciales et politiques. Du reste, l'usage de monème dépendant OTE dans ses emplois de terme préfixé par un pronom personnel (ni-t-otem, ki-t-otem, o-t-otem, *ma famille, ta famille, sa famille*), qui sont les formes véhiculant les concepts de «famille» et «tribu», sont inconnues chez les Algonquins parlant le dialecte du Nord. Je me souviens de la surprise et de la gêne d'un de mes traducteurs quand il découvrit qu'il n'existe pas de terme spécifique pour exprimer notre notion de «famille» dans son dialecte. Comme je l'invitais à demander à son vieil oncle comment cela pourrait se dire, celui-ci nous répondit que l'on énoncerait le plus souvent cette idée en disant par exemple : «Franck o-nitcanican», *les enfants de Franck*, mais je crois que, le plus souvent, on désignerait une famille en songeant bien sûr aux enfants, mais aussi à tous ceux qui cohabitent avec un leader comme «Franck» (c'était le nom du père de notre informateur) dans un camp de chasse hivernal. Dans les deux lexiques que l'on a produits au Lac Simon en 1987 et en 1999, on ne trouve aucune entrée française indiquant le mot «famille» dans la section consacrée à la parenté (ni non plus, du reste, de mot algonquin

exprimant le concept de «parenté»). Cela ne veut pas dire qu'ils sont inexistantes ni que la langue ne puisse fournir de syntagmes permettant d'exprimer ces notions (on verra dans un autre chapitre qu'il faut leur substituer celles qui noyautent les concepts *d'association* et de *coopération*), mais cela révèle d'une autre manière que les notions rattachées au monème OTE n'y ont pas la même valeur que chez les Ojibwas du sud³⁰. En fait le monème dépendant OTE n'apparaît dans ces lexiques que sous les formes PEJIGODENA qui signifie «un couple» (Dumont et Dumont 1985 : 46), ainsi que ÔDENA et ÔDENÂCEC, qui signifient respectivement «ville» et «village» (Dumont 1999 : 44), mais, à la lumière de cette réflexion, la question devrait être repoussée en retournant sur le terrain.

3.5 Le groupe de filiation patrilinéaire ojibwa

À cette époque, les écosystèmes de la région étaient si riches et la faune encore si abondante que, durant l'hiver 1670-1671 seulement, plus de 2,400 orignaux avaient été tués sur l'île Manitoulin (Bishop 1974: 5). Nicolas Perrot, qui put observer des pratiques de chasses collectives encore exemptes de fusils, rapporte que l'on clôturait avec des perches les terrains où passaient les caribous et qu'on les forçait à se diriger vers des passages où ils se faisaient étrangler par des lacets à nœuds coulants préalablement installés³¹. Cet auteur signale aussi qu'on procédait de la même manière avec les orignaux, quoique cet animal soit moins grégaire (Perrot 1968 : 54). Il est indéniable que ces chasses devaient impliquer la présence de plusieurs hommes, les uns pour épouvanter les bêtes en poussant de grands cris, les autres pour les empêcher de fuir en dehors des passages piégés. Comme on peut fortement le supposer à partir des pratiques observées dans les époques ultérieures, ces équipes de chasseurs étaient vraisemblablement

³⁰ Je précise la référence au «sud», parce que ce champ conceptuel se présente à peu près de la même façon chez les Ojibwas *septentrionaux* qui n'utilisaient plus le monème OTE pour parler de la famille, comme le révèle une note de bas de page de Dunning: «Note that there is no use of the generic term for family (ninga-tooda) which is used by the Southern Ojibwa.» Cet auteur disait aussi dans la même page : «The fourth order [de l'organisation sociale] is the family group whose members live together in one tent or house. I have designated this the "commensal unit". Although unnamed as such, there are two terms which apply approximately to this unit. A person refers to his home as *intawyning* or *ayntayan*, and a man refers to his group of dependants as a whole as *inkatis-seyan*, literally "all of mine"» (Dunning 1959 : 55) Ce dernier syntagme est l'équivalent de "Frank-onitcanican", à ceci près que l'individu de référence n'est pas Égo, mais le père de famille appelé Franck.

³¹ Des techniques semblables ont aussi été attestées dans des régions beaucoup plus septentrionales et à des époques plus récentes, chez les Naskapis, par exemple (Denton 1979 : 110)

constituées d'hommes qui appartenait à la même maisonnée, cette unité sociale étant appelée par certains auteurs anglophones «winter hunting group». La référence explicite à la saison hivernale indique la reconnaissance d'une modalité particulière de la résidence qui implique une étroite coopération de ses membres pendant au moins trois saisons consécutives. En effet, la communauté estivale, qui regroupait les cent cinquante à trois cents personnes du clan, se fractionnait dès l'automne en une série de maisonnées qui se dispersaient jusqu'au printemps sur l'ensemble du territoire du groupe. Celles-ci pouvaient comprendre de quinze à trente personnes réunies autour d'un ou deux aînés, de quelques chasseurs, de leurs épouses et de leurs enfants. Leur composition était probablement renouvelée à chaque année au gré des affinités et en fonction des compétences de leurs membres, comme aussi, sans doute, du nombre de leurs enfants.

Dans un ouvrage qui reste une référence majeure dans le développement des théories de l'école de pensée dite de l'écologie culturelle, Julian Steward (1955) avançait que le lien entre résidence patrilocale et le recrutement des personnes dans une bande patrilinéaire³² résultait des corrélations entre une économie de prédation, fondée sur l'arc et la lance, et l'exploitation de hardes qui circulent sur des territoires relativement restreints (Steward 1963 : 124 et passim). Pour illustrer cette thèse qui a inspiré Hickerson et dont je m'inspire à mon tour, il conviendrait de comparer les pratiques écologiques des populations iroquoiennes et montagnaises du Québec-Labrador d'une part, avec celles des Ojibwas d'autre part, compte tenu de niveaux de développement technologique relativement peu différenciés entre les trois groupes.

On ne peut affirmer avec certitude que les bandes protohistoriques iroquoiennes eussent été patrilocales et patrilinéaires avant le début d'un processus de concentration des populations que l'on peut situer vers l'an 1,000 de notre ère (période dite de l'Oswego inférieur), mais l'usage de la résidence matrilocale, quoique déjà en vigueur à cette

³²Le terme «bande» peut s'appliquer à l'unité clanique ojibwa dans l'acception que lui donnent les adeptes de l'écologie culturelle. Quitte à préciser, à chaque fois que nous l'emploierons, les limites du cercle de ses membres et le type de relations qui les unissent, nous retiendrons pour l'instant les caractéristiques suivantes : «[la bande patrilinéaire] représente un niveau de d'intégration socioculturelle [assez élevé] car ses agrégats multifamiliaux [terme que nous appliquerions aux maisonnées chez les Ojibwas] trouvent leur cohésion non seulement dans les relations de parenté, mais aussi dans la coopération à la chasse, dans la propriété collective du territoire, et, dans une certaine mesure, à travers des cérémonies collectives.» (Steward 1955 : 122-123)

époque, se serait intensifié et généralisé durant les périodes ultérieures à la faveur d'une série de phénomènes concomitants que l'on peut brièvement décrire de la manière suivante : les cultigènes, en provenance d'Amérique centrale — maïs, haricots, courges, en particulier — se répandirent dès 900 A. D. dans les populations iroquoiennes par le relais des peuples du sud-ouest américain, et, au fur et à mesure qu'elles apprirent à les adapter aux sols et aux climats de leurs contrées, elles connurent un accroissement démographique corrélatif d'une production horticole toujours plus importante. D'abord concentrées sur de riches sites de pêche, plusieurs populations se déplacèrent vers le sommet de petites collines, d'autres choisirent les sols les plus fertiles (1,000-1,300 A. D.), mais elles formèrent toutes des hameaux qui, pour la plupart, vécurent en état de guerres endémiques. À partir de 1400 A. D., les hameaux qui étaient voisins se fusionnèrent les uns après les autres pour se solidariser contre leurs ennemis en formant des villages de plus en plus gros, ce processus ayant été soutenu par des politiques complexes d'alliances qui donnèrent finalement naissance à la Confédération des cinq nations (Sénécas, Cayugas, Onondogas, Onéidas et Mohawks) (Tuck 1978 ; Trigger 1990 : 118-155).

Ces séquences historiques étant posées, il apparaîtra que les changements dans la division sexuelle du travail ont imprimé à l'organisation sociale son profil particulier à partir du moment où la résidence matrilocale fut fermement établie :

Si les femmes demeuraient dans les villages principaux, où elles s'entraidaient dans les travaux des champs et le soin des enfants, alors que les hommes partaient à la chasse et à la pêche de plus en plus fréquemment, il était alors plus logique que ce soient les femmes, plutôt que les hommes, qui habitent ensemble pour former le cœur de ces grandes familles (extended families) [...] Plus tard, on aurait assisté à un renforcement de la résidence matrilocale provoqué par une nouvelle division du travail : les femmes et les enfants ne quittaient presque plus les villages alors que les hommes partaient de plus en plus souvent et de plus en plus loin pour chasser, pêcher, commercer et guerroyer. C'est aux femmes iroquoiennes que revenait désormais le soin d'assurer le bon ordre dans le village et ses environs, et de veiller au bien-être des enfants. Les hommes, eux, se réservaient les événements extérieurs au village, y compris les relations avec les autres groupes (Trigger 1990 : 127)

Or, les Ojibwas, qui n'ont jamais pratiqué de façon intensive l'horticulture, formaient encore, comme nous l'avons vu, des populations qui subsistaient une bonne partie de l'année des hardes de caribous et d'originaux, de sorte que, plutôt que de se plier aux contraintes des travaux agricoles en favorisant d'abord le déroulement des activités féminines, ce sont aux contraintes des activités cynégétiques qu'ils se seraient pliés en favorisant d'abord le déroulement des activités masculines. Ainsi, en privilégiant d'une année à l'autre un renouvellement relativement homogène de l'effectif masculin à l'intérieur des équipes de chasse, ils se seraient dotés d'un instrument de contrôle permanent pour exploiter avec un maximum d'efficacité le gibier qui circulait sur un territoire qu'ils cherchaient à protéger de toute incursion extérieure. Selon Steward à qui je me réfère toujours, des hommes qui se connaissent depuis l'enfance sauraient mieux que des étrangers de passage répartir leurs effectifs sur leurs terres de chasse en fonction de leurs compétences respectives et de leurs affinités mutuelles et, d'autre part, ils sauraient mieux l'exploiter, parce que, en connaissant à fond le territoire, ils peuvent mieux anticiper les trajets migratoires du cheptel (Steward 1963 : 135 et *passim*).

Si cette théorie peut nous paraître vieillie à certains égards, elle pose quand même un certain nombre de considérations qui me paraissent toujours avoir leur pertinence, à condition de ne pas s'enfermer dans une perspective centrée sur de soi-disant impératifs de petits groupes isolés. D'ailleurs ce n'est pas ce que fait Steward, puisque, pour lui, l'émergence de la bande patrilinéaire implique automatiquement l'exogamie et par conséquent l'alliance avec d'autres unités :

The band consists of persons who habitually exploit a certain territory over which its members can conveniently range. Customary use leads to the concept of ownership. Were individual families to wander at will, hunting the game in neighbouring areas, competition will lead to conflict. Conflict would call for alliance with other families, allies being found in related families. As the men tend to remain more or less in the territory in which they have been reared and which they are familiar, patrilineally related families would tend to band together to protect their game resources. The territory would therefore become divided among these particular bands. (Steward 1955 : 135)

Considérons d'abord que, s'il faut protéger le territoire contre toute incursion extérieure au moment où la bande entrerait en compétition avec des étrangers, il faudrait aussi que l'ethnologue puisse dire avec précision où se situe la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Or, on pourrait envisager les choses non pas du point de vue de celui qui regarde les choses en vertu des seuls intérêts de son groupe de filiation, mais bien du point de vue de celui qui les regarde en fonction des relations que le groupe entretient avec les groupes alliés. Ainsi, on se rappelle que les Saulteurs, définis par les Jésuites comme «les premiers et les naturels habitans de ce lieu» (le Sault Sainte-Marie se trouve devant le mince détroit qui relie le lac Supérieur au lac Huron) accordaient à leurs voisins Nouquet, Outchibous et Marameg le privilège de venir exploiter les sites de pêche sur le territoire où ils demeuraient. J'ai esquissé l'idée que cette étroite association pourrait être rapportée à l'existence d'un groupe de descendance qui se perpétuait en vertu des alliances matrimoniales répétées entre les unités participantes, car, en effet, au-delà des frontières de leur propre territoire d'exploitation — frontières qu'il fallait souvent traverser quand on poursuivait des animaux errants comme l'orignal et le caribou des bois —, ce sont leurs propres beaux-frères que les chasseurs auraient rencontrés, l'alliance matrimoniale garantissant alors mieux que toute autre forme de contrat la sécurité que procure la bonne entente. Qui songerait à nuire à l'homme qui nourrit sa sœur ou sa fille avec le gibier pris «chez soi» ? La question vaut la peine d'être posée en ces termes puisque, justement, il se serait moins agi de contrôler un territoire dont chaque groupe se serait dit propriétaire, que de contrôler un ensemble de territoires contigus en distribuant des droits et des devoirs couplés à une liberté d'accès que l'on devait en principe consentir à tous.

Par contre, à d'autres égards, les faits nous obligent à revoir certaines assertions importantes des théories de Steward, en particulier en ce qui concerne la rareté des ressources alimentaires, phénomène qui lui paraît indissociable de l'apparition de la bande patrilinéaire : «The environment of the patrilineal bands were similar in that, first, they had limited and scattered food resources, which not only restricted population to a low density but which prevented it from assembling in large, permanent aggregates.» (*ibidem* : 123) Si la rareté des ressources pouvait se manifester fréquemment durant l'hiver au fil des inévitables mauvaises chasses, et cela malgré une relative abondance de

gibier au kilomètre carré (par comparaison avec les régions plus septentrionales), l'argumentation de Steward reste valable pourvu qu'on place le contrôle de ces ressources à l'enseigne d'un «méta-groupe» qui, lui, tracerait une frontière beaucoup plus nette avec le monde extérieur : en l'occurrence les Sioux et les Iroquois avec lesquels les Ojibwas pouvaient compétitionner pour l'accès aux ressources. Mais peut-on encore parler de *rareté* des ressources quand on lit les pages que les Jésuites ont écrites sur les pêches que l'on faisait dans ces régions ?

Sous-titre de la relation : Des Propriétés et des Raretez qui se trouvent dans le Lac Supérieur, et premierement des pesches differentes dont il abonde.

[...] Le côté du Nord est affreux par une suite de Rochers, qui font le terme de cette prodigieuse chaîne de montagnes, qui prennent naissance au delà du Cap de Tourmente, au-dessous de Québec, et se continuant jusques-icy, par une espace de plus de six cens lieues de long, viennent enfin se perdre à l'extrémité de ce Lac [...]

Il est presque partout tellement abondant en Esturgeons, en Poissons blancs, en Truites, Carpes et Harencs, qu'un seul Pêcheur prendra en une nuit vingt grands Esturgeons, ou cent cinquante Poissons blancs, ou huit cens Harencs en une rets [...]

Dans la riuere nommée Nantounagan, qui est du côté du Midy, il y a tres-grande pêche d'Esturgeon de jour et de nuit, depuis le Printemps jusques en Automne ; et c'est là où les Sauvages vont faire leurs provisions ; et vis à vis de cette riuere, au côté Nord, on fait une pêche toute semblable dans une petite anse, où une seule rets vous fournit en une nuit trente et quarante Esturgeons

Cette abondance se retrouve encore en une riuere qui est à l'extrémité du Lac [...] À la pointe du Saint Esprit-Chagouamigong, où demeurent les Outaouïaks et les Hurons, on pêche en tout temps de l'année grande quantité de Poisson blanc, de Truites et de Harencs. Cette manne commence en Novembre et dure jusqu'après les glaces, et plus il fait froid, plus on pêche [...]

En fait, Steward parlait de ressources «limitées et dispersées», mais en ce qui concerne les sites de pêche décrits ici, c'est plutôt à un phénomène de concentration exceptionnelle auquel nous avons affaire : raison de plus pour bien contrôler cette richesse en se prémunissant contre d'éventuels conflits avec les voisins grâce à l'application d'un principe d'allocation qui impliquerait, encore une fois, que les mêmes

partenaires puissent se soutenir mutuellement toute l'année, la réciprocité impliquant une extension de la collaboration à la saison hivernale. Le cas des Outaouacs et des Hurons témoigne lui aussi d'un tel principe d'entraide, mais il exigerait que l'on procède à d'autres analyses. Néanmoins, ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'une telle concentration des ressources pouvait aussi favoriser l'établissement d'un réseau d'alliances matrimoniales qui soit corrélatif d'une distribution des bandes patrilineaires en un même réseau d'entraide et de protection, mais on pourrait aussi faire l'hypothèse que son émergence aura aussi été stimulée par l'obligation de se solidariser contre des ennemis de l'extérieur tels que les Iroquois qui s'étaient eux-mêmes intégrés en unités de plus en plus grandes pour garantir la paix avec un certain nombre de voisins immédiats.

En résumé, chez les Ojibwas, ce sont donc des concentrations particulières de ressources qui auront favorisé la résidence virilocale³³, celle-ci impliquant presque automatiquement la constitution de groupes patrilineaires destinés à garantir un rendement optimal du territoire, alors que chez les Iroquois le développement de l'horticulture aura favorisé la résidence matrilocale et l'avènement de lignages et clans matrilineaires qui convenaient bien au développement de ce type d'économie.

Mais précisons une chose sur le plan théorique : il n'est nullement dans mon propos de prétendre que les données des corrélations écologiques s'articulent de la même manière partout où les contraintes écologiques et la technologie sont comparables. En effet, comme on va le voir dans le cas des Montagnais-Naskapis dont les territoires s'étendaient des rives du Saguenay au littoral de l'Atlantique, c'est au contraire un phénomène de *dispersion* des ressources cynégétiques qui aura favorisé la constitution de réseaux d'alliance, mais, cette fois parce que cette société aura misé sur l'interaction des individus en de multiples points d'insertion de leurs réseaux de parenté.

³³ Concentration estivale du poisson et concentration hivernale du caribou : «[...] le caribou des bois est une espèce grégaire dont la taille des groupes est en pulsation au cours du cycle annuel. Elle atteint son maximum pendant la période de rut (en septembre-octobre), se poursuit dans une moindre mesure durant l'hiver et atteint un minimum probablement au printemps et à l'été». (Dumais 1979 : 154).

3.6 Bandes locales et bandes régionales

Ce qui distinguait les pratiques écologiques des Montagnais du Labrador et du lac Saint-Jean de celles des Ojibwas à l'époque des premiers contacts, c'est que la mobilité territoriale des chasseurs de la toundra avait une extension considérablement plus grande que celle des habitants de la forêt mixte où les ressources halieutiques et cynégétiques sont plus concentrées. Étant donné la raréfaction de l'orignal au fur et à mesure que l'on progresse vers le nord³⁴ et la proportion plus faible de petit gibier, les Montagnais devaient se rabattre sur les hardes de caribous dont ils étaient extrêmement dépendants. En outre, les hardes de ces régions doivent parcourir de vastes étendues pour se sustenter : l'amplitude de leurs trajets migratoires s'ajoute alors de façon prépondérante aux facteurs expliquant que les steppes du Labrador ne pouvaient soutenir qu'un ratio de 0 à 10 habitants au km² alors que, sur le versant oriental du lac Supérieur, ce ratio présente un rapport de 25 à 60 (Driver 1969 : carte no 6)³⁵. Or, le type d'exploitation territoriale des Montagnais était corrélatif à l'extension de leurs réseaux de parenté :

Dans la pensée sociologique innue [montagnaise], l'axe prédominant serait [...] l'axe spatial plutôt que l'axe temporel. Les Innus sont manifestement peu intéressés à remonter le plus loin possible dans le temps pour retracer leurs ancêtres lointains [...] Leur attention va d'abord vers l'axe horizontal des généalogies, celui qui concerne les individus d'une même strate temporelle, les membres d'une génération. Grâce à leur prodigieuse mémoire généalogique horizontale, ils peuvent retracer une infinité de liens de parenté lointains, lointains par leur distance à la fois généalogique et géographique. Le système de parenté des Innus est en quelque sorte la projection, dans le domaine des relations sociales, de leur intérêt pour le territoire.» (Mailhot 1993 : 123)

³⁴ Par exemple, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, chez les Naskapis habitant le bassin de la rivière Caniapiscau, «le caribou constituait la ressource de subsistance la plus importante, alors que le castor et l'orignal étaient absents ou suffisamment rares pour n'avoir qu'une importance négligeable». (Denton 1979 : 112)

³⁵ Bien que, dans la forêt mixte, le caribou eût moins compté que l'orignal dans l'approvisionnement domestique (Driver 1969 : 56), le comportement migratoire du caribou des bois aurait favorisé, chez les Ojibwas, l'exploitation cynégétique de territoires mieux circonscrits : «Le caribou des bois [...] est l'une des 5 sous-espèces de caribou rencontrées au Canada. Comparativement aux autres caribous, cette sous-espèce parcourt des distances plutôt restreintes [...] La cause est inhérente à la situation géographique du caribou des bois. Quant aux hardes, elles comptent une centaine de têtes [...] Les autres sous-espèces du Canada couvrent au contraire de très grandes distances, bien souvent de l'ordre de 1,000 km, lors de déplacements qui rassemblent des milliers de bêtes.» (Beaudin et Quintin : 1983 : 256-257)

Les Montagnais de la péninsule du Québec-Labrador mettaient donc à profit un vaste réseau d'alliances matrimoniales grâce auquel les individus pouvaient bénéficier de l'hospitalité de leurs parents en cohabitant et coopérant avec eux au gré des motivations personnelles et des effectifs de chaque maisonnée : le désir de voir du pays et la recherche d'un conjoint ont été invoqués avec une telle fréquence par les informateurs de José Mailhot que celle-ci les a retenus comme des critères prépondérants dans les motifs de circulation des chasseurs montagnais (Mailhot 1993 : 143). Cette «mobilité structurée» reposait cependant sur l'existence d'au moins trois niveaux d'interaction sociale que l'on retrouve dans l'ensemble des populations du Subarctique, ces interactions se manifestant dans la constitution d'unités sociales que José Mailhot appelle : 1) groupes de chasse; 2) bande locale et 3) bande régionale :

Les groupes de chasse étaient à l'époque du nomadisme l'unité minimale de résidence. Les Innus vivaient la plupart du temps en groupes de quelques familles qui coopéraient dans les activités économiques et pratiquaient l'échange et le partage. Dans la bande de Sheshatshit, les groupes de chasse comprenaient généralement de trois à cinq couples, avec leurs enfants non mariés³⁶. (Mailhot 1993 : 152)

Ces communautés ont aujourd'hui l'aspect de villages, mais la population qui les habite porte toujours le nom de bandes, hérité de l'époque du nomadisme. Les bandes telles qu'on les connaît aujourd'hui sont toutefois un phénomène relativement récent : la plupart d'entre elles sont des groupes hétérogènes, formés autour des postes de traite, qu'on appelle bandes régionales. Antérieurement, l'organisation sociale chez les Innus était basée sur des unités plus petites et mieux articulées qu'on appelle bandes locales. Elles étaient constituées de moins d'une centaine d'individus étroitement reliés entre eux, et chacune occupait un bassin de rivière différent, dont elle tirait en général son nom (Rogers 1969; Leacock 1969). Durant la plus grande partie de l'année, elles étaient subdivisées en groupes de chasse [...] (*ibidem* : 53)

On sait que cette terminologie est très répandue dans la littérature anthropologique, les concepts de «bande locale» et de «bande régionale» ayant été particulièrement populaires depuis l'usage qu'en a fait June Helm dans ses travaux sur les Dénès du bassin de la rivière Mackenzie (Helm 1965). Cette ethnologue décrivait les

³⁶ Si on établissait une moyenne de trois enfants par couple, cela signifie que ces groupes auraient compris entre quinze et vingt-cinq personnes, mais il y avait énormément de latitude à cet égard ; on aurait pu observer des petits groupes d'une dizaine de personnes et d'autres qui, comme le missionnaire Paul Le Jeune en observa au XVII^e siècle, en auraient compté plus de quarante à certains moments de l'année.

«task groups» des Dénès (correspondant à certains égards aux groupes de chasse algonquiens du XX^e siècle) en les présentant comme des unités de production fondées sur les «liens primaires» de la parenté bilatérale (*ibidem* : 364-365) qui exploitaient pendant un certain nombre d'années un territoire où elles formaient avec trois ou quatre autres groupes une bande dite «locale» en vertu d'une occupation géographique bien délimitée. La durée de vie de ces bandes locales était cependant beaucoup plus aléatoire que ce que l'on observe au sein des populations algonquiennes³⁷, June Helm reconnaissant dans la bande régionale l'unité supérieure qui avait une existence de plus longue durée, puisque, pendant plusieurs générations, les membres des bandes locales qui la constituaient, circulaient sur le territoire qui leur servait de foyer d'identification.

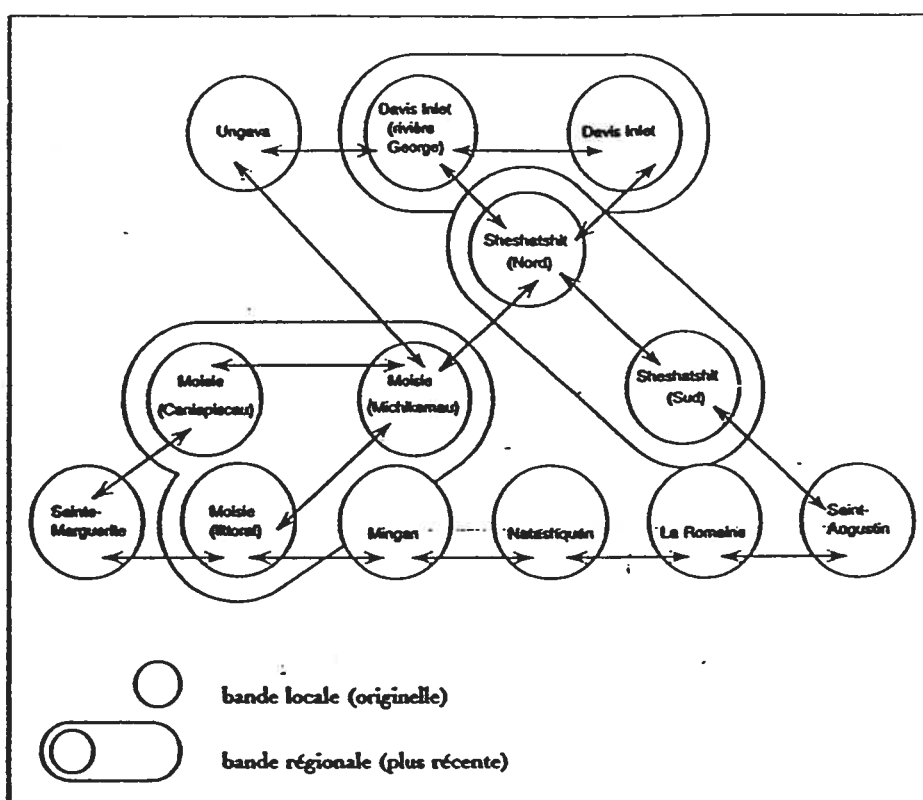


FIG. 7 — SCHEME D'EXOGRAMIE DANS L'EST DE LA PENINSULE DU QUEBEC-LABRADOR AVANT 1950.

Source : José Mailhot, 1993, *Les gens de Sheshatshit*, Recherches amérindiennes au Québec, p. 127.

³⁷ «The local band, in its model form, endures for at least a few years as a community body resident in one settlement or in a series of relatively compacted camp areas and structured around one focal or dominant family [...] As exemplified in the known history of the Marten Lake people, the regional band maintains a group life for more generations and with a greater constituent personnel than the local band [...]» (*ibidem* : 375)

Cependant, les liens de parenté n'auraient pas toujours été des éléments constitutifs de la bande régionale chez les Dénès³⁸, alors que l'existence même des unités sociales comparables chez les Montagnais impliquait d'importantes transactions matrimoniales. Chez ces derniers en effet, l'existence de la bande régionale se recoupe avec un *secteur* de l'immense réseau de transactions matrimoniales qui regroupait l'ensemble des populations du Québec-Labrador (Mailhot 1993 : 142), ce secteur correspondant à un agglomérat de bandes locales qui étaient en relation de contiguïté géographique, comme cela ressort très clairement du schéma fait par José Mailhot et que j'ai reproduit dans la figure no 7. On sait que plusieurs de ces bandes régionales sont nées de la fusion de deux ou trois bandes locales qui se noyautaient autour d'un poste de traite, mais la bande régionale d'aujourd'hui témoigne sans doute de la pérennité d'unités sociales qui formaient ces groupes que les Français appelaient «nations» à l'époque des premiers contacts et dont on trouve les vestiges dans les ethnonymes qu'employaient les Jésuites en parlant par exemple des «Bersiamites,» des «Sauvages de Tadoussac»... et que les géographes de l'époque ont distribuées en de multiples point d'insertion, généralement associés aux bassins des grandes rivières ou de certains lacs. Il est vraisemblable qu'une nation était reconnue comme telle à partir du moment où elle proclamait son existence en revendiquant un nom, un territoire et en se faisant représenter par un chef. S'il s'agissait d'unités politiques en ce sens, il n'en demeure pas moins qu'elles se manifestaient encore au vingtième siècle comme les vestiges de pratiques matrimoniales très anciennes :

Parmi les hommes et les femmes interviewés, moins du tiers avaient passé la totalité de leur existence dans le territoire de la bande de Sheshatshit. Certains, nés dans la région du lac Melville, avaient à tout le moins fait des incursions dans le territoire des bandes voisines. Plusieurs avaient vécu dans le territoire de deux, trois ou même quatre bandes différentes [...]

³⁸ C'est du moins ce qui transparait de certaines affirmations énoncées par Helm : «Even in the days before extensive fort-dwelling brought about deterioration of band identity, local and regional, it does not seem that the immediate constituents of a regional band were necessarily a series of local (linked-family) bands.» (*ibidem* : 377)

Cette mobilité n'est pas sans lien avec le fait que dans la première moitié du XX^e siècle, les Innus étaient devenus très dépendants des marchands de fourrures, Cette période fut marquée par une intense circulation entre les postes de traite de l'est de la péninsule [...]

Ces mouvements entre les postes avaient toujours comme toile de fond la configuration de parenté des individus, ce qui va à l'encontre de la perception même des Gens de Sheshatshit qui affirment qu'un Innu pouvait aller où bon lui semblait sur le territoire innu. En réalité, ce n'est pas au hasard que les individus s'aventuraient hors de leur propre territoire. Ils profitaient des liens de parenté qu'ils avaient dans une bande voisine soit pour aller visiter un poste différent de leur poste habituel, soit pour résider temporairement dans un nouveau territoire ou pour changer de bande.» (Mailhot 1993 : 141-142)

Il est évident que plusieurs types d'interactions et de pratiques venaient déterminer la constitution de ces réseaux et l'existence même de ces bandes régionales, mais l'articulation de ces niveaux d'interaction sociale avec celui des bandes locales répondait toujours fondamentalement aux exigences des individus et des familles (des groupes de chasse) qui exploitaient leurs territoires dans les limites de la bande locale. En se couplant avec des impératifs d'ordre économique et politique, la bande régionale se manifeste ainsi comme le cercle d'interactions matrimoniales où les individus de telle ou telle bande locale allaient choisir — de façon préférentielle — leur conjoint. Je dis bien de façon «*préférentielle*» et non pas «*prescriptive*», puisque le choix du conjoint pouvait se faire en-dehors de ce cercle, et, selon toutes apparences, à partir de la volonté individuelle des individus. Le cinquième chapitre du livre de José Mailhot, intitulé «*Une mobilité territoriale qui perdure*» en témoigne éloquemment, mais l'ancienneté de ces pratiques se justifie aussi de ce que le système d'exploitation *collective* du territoire impliquait non seulement cette circulation mais aussi un *investissement continu* dans la *communication des unités participantes*, car il fallait maintenir l'amitié et l'existence effective du lien inter-individuel ou inter-familial en anticipant les inévitables catastrophes qu'apportaient les feux de forêt, la fluctuation des ressources animales — importantes souvent — et les famines qui pouvaient s'ensuivre, comme l'a bien montré Rolf Knight dans un article consacré à ces questions (1965).

Le double emploi du mot «bande» pour décrire deux types d'unités sociales me paraît cependant un peu embarrassant, même en précisant au moyen des adjectifs «local» et «régional» de quelle unité il s'agit. Et le problème se redouble du fait que, dans tout le champ de l'aire algonquienne, de très nombreuses bandes locales — qui pouvaient compter de cinquante à cent personnes — se sont fusionnées en bandes régionales en se mettant dans l'orbite d'un même poste de traite et il arrive parfois qu'on ne sache pas très bien à quel niveau d'interaction sociale il faut poser les problèmes quand il s'agit de questions relatives aux relations matrimoniales et au repérage des unités exogamiques.

Reconnaissons à José Mailhot le mérite d'avoir bien défini le fonctionnement du système et d'avoir bien précisé l'emploi des différentes unités participantes : la bande locale y est clairement définie comme l'unité en dehors de laquelle il faut trouver le conjoint permis, même si elle ne constitue pas, à proprement parler, un groupe de filiation, puisque, en principe, de tels groupes sont fondés sur la reconnaissance du lien généalogique. Mais en pratique, c'est tout comme si ce critère existait, puisque dans de si petites unités, tous les membres qui y résident peuvent être presque automatiquement définis comme «parents» en vertu de la parenté bilatérale et d'une terminologie classificatoire qui assimile les frères et sœurs aux cousins et aux cousines (Mailhot 1993 : 113-114).

Le message véhiculé par la terminologie de la parenté innue est clair : il faut éviter d'épouser ses parents consanguins très proches. Le mécanisme le plus simple pour s'assurer de trouver un conjoint acceptable est de pratiquer l'exogamie, c'est-à-dire d'épouser quelqu'un d'un autre groupe que le sien. Nous avons vu qu'à l'heure actuelle, au sein de la communauté hétérogène de Sheshatshit, la tendance est de recruter son conjoint hors de son groupe nommé. Ce n'est donc pas d'exogamie de bande qu'il faut parler dans le cas des Gens de Sheshatshit, mais d'exogamie à un niveau inférieur de la bande, celle de ses subdivisions.» (Mailhot 1993 : 126)

En effet, ces subdivisions pérennisent l'existence de quatre bandes locales qui étaient distinctes autrefois et qui sont maintenant fusionnées en une seule localité. René Hirbour s'est aussi confronté à ce problème de définitions en postulant que les communautés voisines du Lac Simon, du Grand lac Victoria et du Lac Barrière étaient

probablement, au XIX^e siècle, trois bandes locales qui formaient une même bande régionale, mais l'accroissement de leurs populations et l'implantation d'un poste de traite dans la communauté du Lac Simon au XX^e siècle auront fait en sorte qu'elles ont pu acquérir chacune de leur côté les dimensions de la bande régionale qu'elles formaient ensemble autrefois. Il devenait alors difficile de continuer à considérer chacune d'entre elles comme une «bande locale», puisque de nombreux mariages s'effectuaient maintenant entre personnes nées dans l'unité exogamique qui répondait autrefois à cette définition (la «bande locale»). Mais comme les trois bandes continuaient à maintenir entre elles un pourcentage relativement élevé de transactions matrimoniales jusqu'au moment de l'étude, dans les années 1960, Hirbour a proposé de définir ce réseau comme un «groupe d'échanges matrimoniaux» et de réserver le nom de «bande» (sans y joindre d'adjectif) à chacune des communautés qui formaient autrefois une bande locale (voir la figure no 16).

On pourrait sans doute alors définir les anciennes bandes locales comme des «unités de filiation» et les distinguer ainsi des «groupes de filiation» patrilinéaires ojibwas en ceci qu'elles ne constituaient pas des «groupes en corps» se comportant comme des unités de recrutement permanentes. En effet, chez les Montagnais, comme chez les Algonquins de la région de Kitcisakik, l'organisation sociale ne contraint pas le sujet masculin à demeurer dans le groupe où il est né³⁹, et son identité sociale n'en est donc pas indissolublement liée à un groupe qui, chez les Ojibwas de l'époque des contacts, faisait de lui un «Castor», un «Ours» ou un «Esturgeon» pour la vie. Chez les Montagnais, la résidence matrilocale y aurait été autant en vogue que la résidence patrilocale (Mailhot: 152 et 154) et, dans ces circonstances, on ne peut plus parler de groupes patrilocaux qui circonscraient le cercle des relations d'Égo sur la base de la filiation et qui s'emploieraient à conserver les hommes à demeure en invoquant leur statut de «membre de clan», comme c'était le cas chez les Ojibwas.

³⁹ Leacock écrivait en effet, en 1955, à partir de données qu'elle avait elle-même recueillies : «Band membership itself was unstable until recently. Of the twenty-one male "family heads" listed for the Natashquan band in 1924, only seven were born at Natashquan. These represented three families, two of which had left or died out by 1950. Hence there was in 1950 only one family whose male members had "always hunted Natashquan". This is not unusual for the southeastern bands. Among the older generation, there used to be constant shifting from band to band of both men and women as a result of marriage, or for a myriad of other reasons only a few which were formalised to emerge as "patterns".» (Leacock 1955 : 35)

En somme, dépourvus des riches sites de chasse et de pêche que protégeaient les clans ojibwas et contraints à un nomadisme plus extraverti, les chasseurs montagnais ne circonscrivaient pas de *groupes de descendance* territorialisés, mais privilégiaient plutôt les réseaux à l'intérieur desquels ils choisissaient, par la médiation de leurs épouses, leurs coéquipiers⁴⁰. Enfin, si l'on postule que, chez les Ojibwas, les alliances matrimoniales se faisaient sous la dépendance plus contraignante des groupes de filiation, on peut faire l'hypothèse que les modalités de mariage y auraient été plus rigides que chez les Montagnais. L'état d'organisation sociale où se trouvaient les Ojibwas dans la première moitié du 17^e siècle témoignerait peut-être alors des vestiges d'un système beaucoup plus ancien qui serait à l'origine de tous ceux qui en dérivèrent dans l'ensemble des populations algonquines.

3.7 Un système pseudo-dravidien

En me basant sur deux ouvrages que Cuoq avait publiés en 1866 et en 1893, j'ai tenté de reconstituer la nomenclature de la parenté qui était encore en vigueur chez les Algonquins du lac des Deux-Montagnes au moment de la publication de ces travaux. En cela, j'ai procédé comme Hallowell qui avait fait une étude comparative des systèmes montagnais-naskapis, cris et algonquins-ottawa-*ojibwas*, à partir de dictionnaires rédigés depuis le 17^e et d'études ethnologiques qui parurent, pour la plupart d'entre elles, un peu avant ses propres publications sur le sujet (Hallowell, 1928, 1932). On verra plus loin que E. Désveaux a remis en question l'hypothèse de la règle de mariage avec la cousine croisée hypostasiée par Hallowell en avançant que les systèmes étudiés dans les sociétés algonquiennes du 17^e siècle à nos jours révèlent moins la mise en pratique du mariage

⁴⁰Au XX^e siècle, à tout le moins, contrairement au primat de la filiation patrilinéaire dans l'ancienne société *ojibwa*, c'est la parenté bilatérale qui, chez les Montagnais, régissait les activités et la constitution des groupes d'appartenance en fonction de modèles dont l'un privilégie les rapports entre germains et l'autre les rapports entre parents et enfants : «[ce dernier] modèle comprend, dans sa version idéale, un homme et une femme mariés, ainsi que leurs père et mère respectifs. Il s'agit du type parfait du groupe de résidence bilocal, et il était fort courant chez les gens de Sheshatshit. Je l'ai qualifié de modèle des nouveaux mariés, car il semble avoir représenté le groupe de chasse idéal pour des nouveaux époux. Il constituait en fait un élément de solution au dilemme de la résidence car, chez les Innus, aucun des deux couples de parents ne souhaitait être séparé de son enfant une fois celui-ci marié. La relation qui existe entre de tels couples est du reste encodée dans la terminologie innue de la parenté : les deux mères s'appellent réciproquement *nitshi-kukuminash* et les pères *nithi-tshitshennu*, qu'on pourrait rendre par 'ma co-vieille' et 'mon co-vieillard'. Chez les Innus, les couples dont les enfants se sont épousés semblent liés par une grande affection réciproque.» (1993: 152)

entre cousins croisés que l'existence d'un dispositif cognitif réfléchissant «un dualisme égo-centré des consanguins et des alliés», l'absence de règle précise a cet effet justifiant, selon lui, de qualifier le système de «pseudo-dravidien», malgré une terminologie parfaitement dravidienne (Désveaux 2001 : 520-537). Avant de lire les textes que Désveaux a consacrés à ce problème (voir aussi Désveaux et Selz 1998), j'avais construit mes propres tableaux en me reportant sur ceux que E. S. Rogers avait élaborés en 1959 chez les Ojibwas de Round Lake de l'Ontario septentrional, la démarche comparative pouvant commencer à ce niveau.

Comme en témoigne le tableau II, intitulé *Tableau comparé des nomenclatures ojibwa et algonquines*, les homologies formelles entre la terminologie ojibwa de 1959 et la terminologie algonquine de la fin du XIX^e siècle sont frappantes. Les termes sélectionnés par Rogers ont été retenus en tant qu'ils expriment un lien «généalogique», mais ils sont parfois assortis de leur équivalent servant à exprimer les relations d'alliance. Par exemple à l'entrée no 16 : NI'NIM définit la cousine croisée pour un locuteur de sexe masculin⁴¹, alors que NI'CIMOSS en serait une forme dérivée qui signifie «ma belle-sœur». Chez les Algonquins, l'emploi de la forme diminutive semble plus systématique que chez les Ojibwas lorsqu'il s'agit de dériver un terme d'alliance du terme exprimant la relation généalogique, ou inversement. Ainsi, à la première génération ascendante, immédiatement limitrophe de celle d'Égo, la tante paternelle (8) est appelée SIKOS alors que le terme *dérivé* qui exprime *l'alliance* est SIKOSIS et il signifie alors «belle-mère». Il en va de même, semble-t-il⁴², pour le terme CICENJ désignant l'oncle maternel (9), qui se trouve muté sous la forme CINIS en désignant alors le beau-père. À la génération d'Égo, ce sont *inversement* les termes d'alliance qui paraissent jouer le rôle de radical, puisque ce sont eux qui sont affectés de la forme diminutive quand il s'agit d'exprimer une relation traduite en terme de lien généalogique. Ainsi, si c'est un homme qui parle, le terme NIM ([16] : «belle-sœur») se transforme en NIMOCENJ pour désigner la cousine croisée, et il en va de même du terme TA ([17] : «beau-frère») qui se transforme en TAWIS pour désigner le cousin croisé. Ce procédé grammatical s'applique aussi à la

⁴¹ Tous les termes rapportés par Rogers valent pour un locuteur de sexe masculin et sont exprimés à la forme possessive de la première personne du singulier (NI- [ou NIN] est le pronom possessif remplissant cette valeur : NI MISSO, M «mon grand-père») NIN KA : «ma mère», etc.).

⁴² L'analyse linguistique est plus difficile à faire dans ce cas.

OJIBWAS		ALGONQUINS	
LOCUTEUR MASCULIN		LOCUTEUR MASCULIN	
1. ninkihcinimicom	great grandfather	1. ni kitci micomis	mon bisaïeul
2. ninkihcino'hkom	great grandmother	2. ni kitci n'okomis	ma bisaïeule
3. nimico'm	grandfather	3. ni micomis	mon grand-père
4. no'hkom	grand mother	4. n'okomis	ma grand-mère
5. no'ss (ninta'ta, etc.)	father	5 n'os (tata)	mon père (papa)
6. ninka (ninka'wi, etc.)	mère, ma maman	6. nin ga (djodjo) o kin	ma mère, (maman) sa mère
7. ni'mico'me'nc	father's brother and mother's sister husband	7. ni micomenj	mon oncle paternel (père adoptif, <i>vitricus</i>)
8. nisikoss	father's sister and mother's brother's wife	8. ni sikos Ø ni sikosis	ma tante paternelle (soeur de mon père) Ø belle-mère, mère de l'époux(se), <i>socrus</i> .
9. nicice'ns	mother's brother and father's sister's husband	9. ni cicenj Ø ni cinis	mon oncle maternel Ø mon beau-père, père de l'époux(se), <i>socer</i>
10. ninto'siss	mother's sister and father's brother's wife	10. ni nocenj	ma tante maternelle (soeur de ma mère, mère adoptive, marâtre)
11. niss'ens	older brother	11. ni saiens	mon frère aîné (soit du frère soit de la soeur)
12. ni'cihki'we'si	brother	12. •kanis	frère du frère [ou cousin parallèle]
13. nimisses'ns	older sister	13. ni misens	ma soeur aînée [ou cousine parallèle]
14. nintawe'ma	sister [et cousine parallèle]	14. •awema	SOEUR du frère (ni-t-awema : <i>ma soeur</i>)
15. nicime'ns	younger sibling	15. ni cimenj	<i>mon frère cadet</i> ou <i>ma soeur cadette</i> , soit du frère soit de la soeur
16. ni'nim, ni'cimoss	female cross-cousin and sister-in-law	16. •nimocenj Ø •nim	cousine [croisée] Ø belle-soeur
17. ni'hta'wiss	male cross-cousin and brother-in-law	17. •tawis Ø •ta	cousin [croisé] Ø beau-frère
18. ninkossis	son	18. nin kwisis	mon fils
19. ninta'niss	daughter	19. nind anis	ma fille

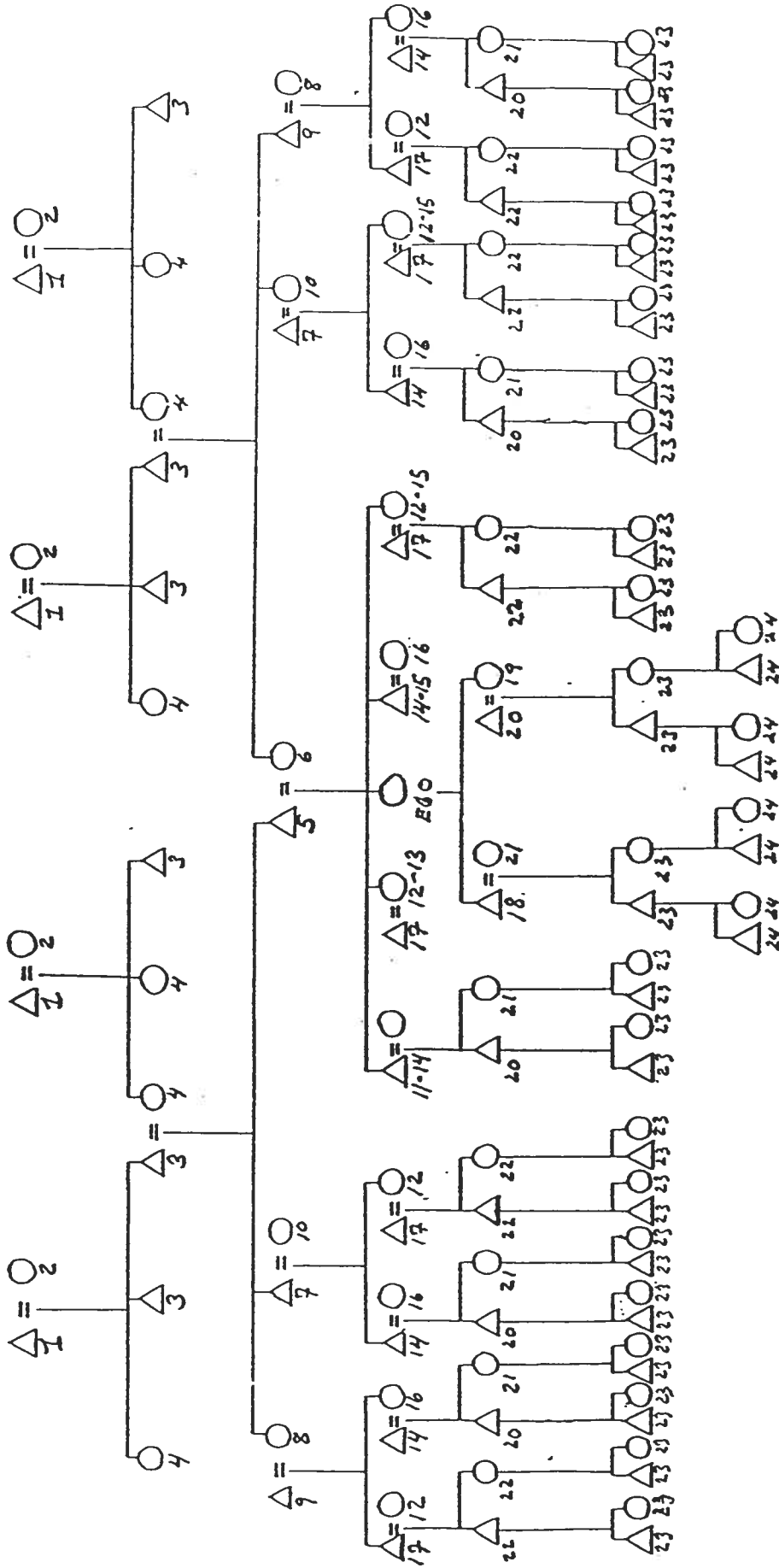
Tableau II. Tableau comparé des nomenclatures ojibwa et algonquine.

20. nininkwan	son-in-law and sister's son	20 ni ningwan Ø •ni nigwanis	mon gendre Ø neveu de l'oncle maternel ou de la tante paternelle
21 ninaha'kanihk-we'm	daughter-in-law and sister's daughter	21 ni sim Ø ni-t-ojimis	ma bru Ø nièce de l'oncle maternel et de la tante paternelle
22 nindo cim	brother's son	22 nind-ojim	neveu de l'oncle paternel
23 ninto'cimihkwe,m	brother's daughter	23 nind-ojimikwe	nièce de l'oncle paternel
24 no'siss	grandchild	24 n'ocis	mon petit-enfant
25 ninta'nihkonta'pan	great grandchild	25 ni kitci n'ocis	mon arrière-petit-enfant

Le symbole [Ø] indique que le terme qu'il détermine correspond à l'un des emplois du terme ojibwa situé dans la colonne d'entrée. Par exemple, le terme ojibwa (9) NICICE'NS désigne le frère de la mère et le mari de la soeur du père, relations que Cuoq traduisait en repérant l'oncle maternel (en ne retenant donc que la valence «frère de la mère»). Or il se trouve que ce terme désigne en outre *le beau-père* en ojibwa, mais dans cet emploi, l'algonquin emploie le terme NI CINIS, comme si le statut de parent par alliance (que confère la fonction «beau-père») ne se recoupe pas *automatiquement* avec celui de l'oncle maternel.

Le symbole [*] est mis à la place du pronom possessif NIN— quand le terme qu'il précède ne pourrait s'employer que par un homme ou une femme (ou en modifiant son sens selon le sexe du locuteur et de la personne allocutée). Ajoutons encore une note à propos de ces termes à sens variable en considérant les relations entre cousins croisés (nos 16 et 17) : «Pierre [...] a plusieurs enfants, tant filles que garçons, sa soeur Anne a également plusieurs enfants de l'un et de l'autre sexe. Les enfants de Pierre sont donc cousins germains des enfants de la tante paternelle et réciproquement. En français, nous n'avons que le terme cousin pour exprimer ce degré de parenté, les Algonquins ont pour cela trois mots différents : *nimocenj* exprime le cousinage entre hommes et femmes, *tawis* celui des hommes entre eux, et *angocenj* celui des personnes du sexe entre elles.» (Cuoq 1893 : 70; § 172)

Tableau II. Tableau comparé des nomenclatures ojibwa et algonquine(suite).



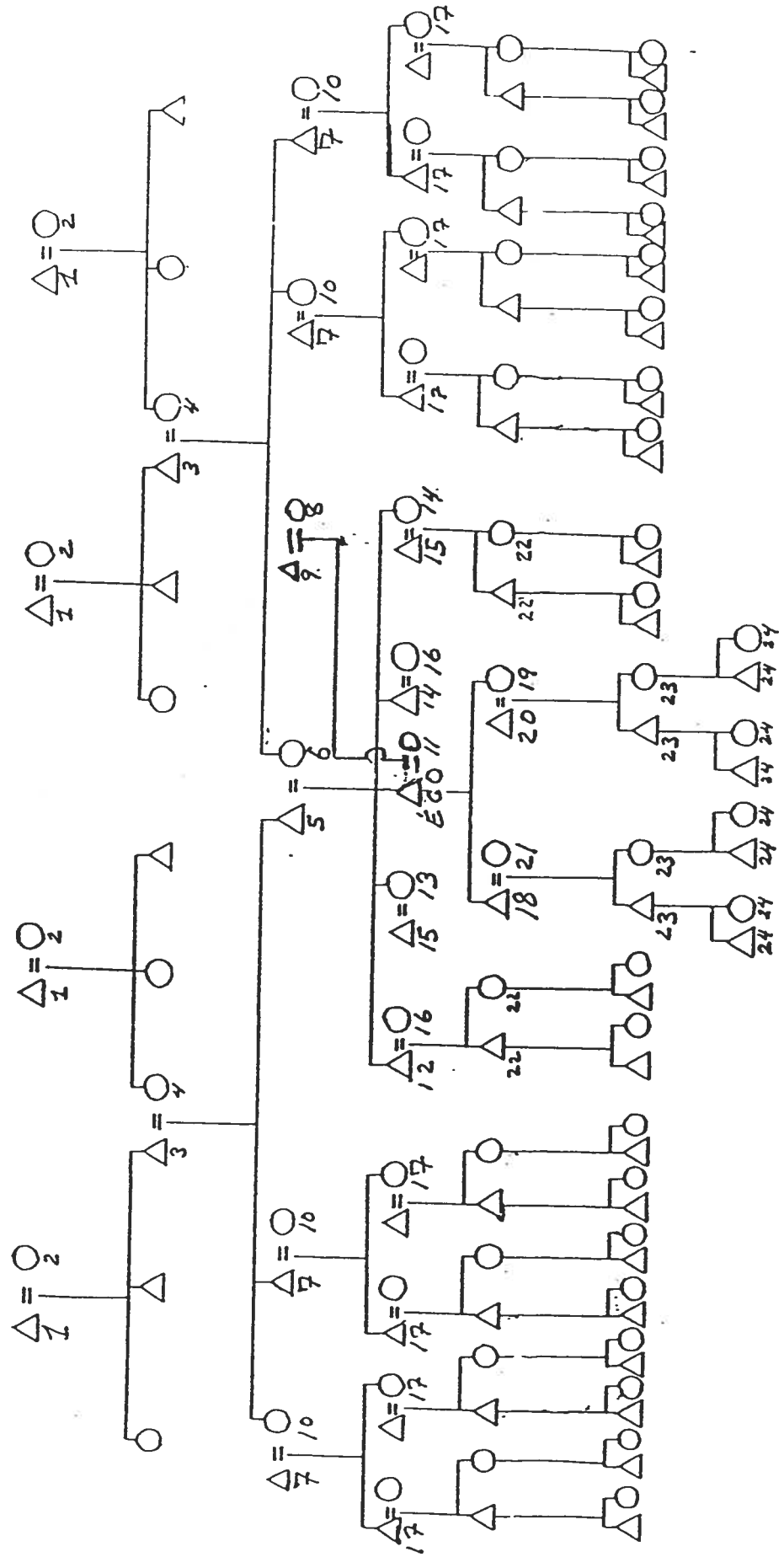
Locuteur masculin		Locuteur féminin	
1. ni kitci micomis [?]	mon bisaïeul [?]	1. ni kitci micomis [?]	mon bisaïeul [?]
2. ni kitci n'okomis [?]	ma bisaïeule [?]	2. ni kitci n'okomis [?]	ma bisaïeule [?]
3. ni micomis	mon grand-père	3. ni micomis	mon grand-père
4. n'okomis	ma grand-mère	4. n'okomis	ma grand-mère
5 n'os (tata)	mon père (papa)	5 n'os (tata)	mon père (papa)
6. nin ga (djodjo) o kin,	ma mère, (maman) sa mère	6. nin ga (djodjo) o kin,	ma mère, (maman) sa mère
7. ni micomenj	frère du père (//) (oncle paternel)	7. ni micomenj	frère du père (//) (oncle paternel)
8. ni sikos ni sikosis	soeur du père (tante p.) belle-mère (+)	8. ni sikos ni sikosis	soeur du père (tante p.) belle-mère (+)
9. ni cicenj ni cinis	frère de la mère (oncle maternel) mon beau-père, père (+) de l'époux(se), <i>socer</i>	9. ni cicenj ni cinis	frère de la mère oncle maternel mon beau-père, père (+) de l'époux(se), <i>socer</i>
10. ni nocenj	soeur de la mère (//) (ma tante maternelle, mère adoptive, marâtre)	10. ni nocenj	soeur de la mère (//) (ma tante maternelle, mère adoptive, marâtre)
11. ni saiens	mon frère aîné (//) [ou cousin parallèle]	11. ni saiens	mon frère aîné (//) [ou cousin parallèle]
12. •kanis	frère du frère [ou cousin parallèle] (//) (11, et 15)	12. •tikik	soeur de la soeur [ou cousine parallèle] (//) (13 et 14)
13. ni misens	ma soeur aînée (//) [ou cousine parallèle]	13. ni misens	ma soeur aînée (//) [ou cousine parallèle]
14. •awema [?]	SOEUR du frère (//) [ou cousine parallèle] (ni-t-awema : <i>ma soeur</i>) [?]	14. •awema [?]	FRERE de la soeur (//) [ou cousin parallèle] (ni-t-awema : <i>mon frère</i>) [?]
15. ni cimenj	<i>mon frère cadet</i> ou <i>ma</i> (//) <i>soeur cadette (ou cousin[e])</i>	15. ni cimenj	<i>mon frère cadet</i> (//) ou <i>ma soeur cadette</i> <i>[ou cousin[e]]</i>
16. •nimocenj •nim	cousine [croisée] d'homme belle-soeur d'homme (+) (ni nim : <i>ma belle-soeur</i>)	17. •nimocenj •nim	cousin [croisé] de femme beau-frère de femme (+) (ni nim : <i>mon beau-frère</i>)
17. •tawis •ta	cousin [croisé] d'homme (+) beau-frère d'homme (ni ta : <i>mon beau-frère</i>)	16. •angocenj •ang	cousine [croisée] de f. (+) belle-soeur de femme (ni-t-ang : <i>ma belle-soeur</i>)
18. nin kwisis	mon fils	18. nin kwisis	mon fils

Tableau III. Tableau comparé de la nomenclature algonquine au XIX^e siècle selon le sexe du locuteur

19. nind anis	ma fille	19. nind anis	ma fille
20. ni ningwan • ningwanis	mon gendre (+) neveu de l'oncle maternel (fils de ma soeur)	20 ni ningwan 20 • ningwanis	mon gendre, (+) neveu de la tante pater. (fils de mon frère)
21. ni sim • cimis	ma bru, (+) nièce de l'oncle maternel (fille de ma soeur)	21 ni sim 21 • cimis	ma bru, (+) nièce de la tante pater. (fille de mon frère)
22. nind-ojim	neveu de l'oncle paternel (//) (fils de mon frère)	22 nind-ojimis	neveu, nièce de la tante (//) mat. (fils, fille de ma soeur)
23. nind-ojimikwe	nièce de l'oncle paternel (//) (fille de mon frère)	22 nind-ojimis	neveu, nièce de la tante (//) mat. (fils, fille de ma soeur)
24 n'ocic	mon petit-enfant	23 n'ocis	mon petit-enfant
25 ni kitci n'ocis	mon arrière-petit-enfant	24 ni kitci n'ocis	mon arrière-petit-enfant

Tableau III comparé de la nomenclature algonquine au XIX^e siècle selon le sexe du locuteur (suite)

Le symbole [*] est mis à la place du pronom possessif NIN— quand le terme qu'il précède ne pourrait s'employer que par un homme ou une femme (ou en modifiant son sens selon le sexe du locuteur et de la personne allocutée). Ajoutons encore une note à propos de ces termes à sens variable en considérant les relations entre cousins croisés (nos 16 et 17) : «Pierre [...] a plusieurs enfants, tant filles que garçons, sa soeur Anne a également plusieurs enfants de l'un et de l'autre sexe. Les enfants de Pierre sont donc cousins germains des enfants de la tante paternelle et réciproquement. En français, nous n'avons que le terme cousin pour exprimer ce degré de parenté, les Algonquins ont pour cela trois mots différents : *nimocenj* exprime le cousinage entre hommes et femmes, *tawis* celui des hommes entre eux, et *angocenj* celui des personnes du sexe entre elles.» (Cuoq 1893 : 70; § 172)



Locuteur masculin		Locuteur féminin	
1. ni kitci micomis [?]	mon bisaïeul [?]	1. ni kitci micomis [?]	mon bisaïeul [?]
2. ni kitci n'okomis [?]	ma bisaïeule [?]	2. ni kitci n'okomis [?]	ma bisaïeule [?]
3. ni micomis NI MOCOM	mon grand-père MON GRAND-PERE	3. ni micomis NI MOCOM	mon grand-père MON GRAND-PERE
4. n'okomis NI KOKOM	ma grand-mère MA GRAND-MÈRE	4. n'okomis NI KOKOM	ma grand-mère MA GRAND-MÈRE
5 n'os (tata) NI TATA	mon père (papa) MON PERE	5 n'os (tata) NI TATA	mon père (papa) MON PERE
6. nin ga (djodjo) o kin, NI TCOTCO	ma mère, (maman) sa mère MA MERE	6. nin ga (djodjo) o kin, NI TCOTCO	ma mère, (maman) sa mère MA MÈRE
7. ni micomenj ⇒ NI MOCOMECE	frère du père (//) (oncle paternel) ⇒ MON ONCLE	7. ni micomenj ⇒ NI MOCOMECE	frère du père (//) (oncle paternel) ⇒ MON ONCLE
8. ni sikos ni sikosis ⇒ NI SIKOS	soeur du père (tante p.) belle-mère (+) ⇒ MA BELLE-MERE, mère de l'époux(se), <i>socrus</i> .	8. ni sikos ni sikosis ⇒ NI SIKOS	soeur du père (tante p.) belle-mère (+) ⇒ MA BELLE-MERE, mère de l'époux(se).
9. ni cicenj ni cinis ⇒ NI CICEC	frère de la mère (oncle maternel) mon beau-père, père (+) de l'époux(se), <i>socer</i> ⇒ MON BEAU-PERE	9. ni cicenj ni cinis ⇒ NI CICEC	frère de la mère oncle maternel mon beau-père, père (+) de l'époux(se), <i>socer</i> ⇒ MON BEAU-PERE
10. ni nocenj ⇒ NI NICEC	soeur de la mère (//) (ma tante maternelle, mère adoptive, marâtre) ⇒ MA TANTE	10. ni nocenj ⇒ NI NICEC	soeur de la mère (//) (ma tante maternelle, mère adoptive, marâtre) ⇒ MA TANTE
11. ni saiens ⇒ NI SES	mon frère aîné (//) [ou cousin parallèle] ⇒ MON FRÈRE AÎNÉ	11. ni saiens ⇒ NI SES	mon frère aîné (//) [ou cousin parallèle] ⇒ MON FRÈRE AÎNÉ
12. •kanis [?]	frère du frère [ou cousin parallèle] (//) (11, et 15) [?]	12. •tikik [?]	soeur de la soeur [ou cousine parallèle] (//) (13 et 14) [?]
13. ni misens ⇒ NI MISES	ma soeur aînée (//) [ou cousine parallèle] ⇒ MA SOEUR AÎNÉE	13. ni misens ⇒ NI MISES	ma soeur aînée (//) [ou cousine parallèle] ⇒ MA SOEUR AÎNÉE
14. •awema [?]	SOEUR du frère (//) [ou cousine parallèle] (ni-t-awema : <i>ma soeur</i>) [?]	14. •awema [?]	FRERE de la soeur (//) [ou cousin parallèle] (ni-t-awema : <i>mon frère</i>) [?]

TABLEAU IV. TABLEAU COMPARE DE L'ANCIENNE ET DE LA NOUVELLE TERMINOLOGIES ALGONQUINES.

15. ni cimenj ⇒ NI CIMEC	<i>mon frère cadet</i> ou <i>ma soeur cadette</i> (//) <i>(ou cousin[e])</i> MON FRÈRE OU MA SOEUR CADETTE	15. ni cimenj NI CIMEC	<i>mon frère cadet</i> ou <i>ma soeur cadette</i> (//) <i>[ou cousin[e]]</i> MON FRÈRE OU MA SOEUR CADETTE
16. •nimocenj •nim TERME DISPARU	cousine [croisée] d'homme belle-soeur d'homme (+) (ni nim : <i>ma belle-soeur</i>)	17. •nimocenj •nim TERME DISPARU	cousin [croisé] de femme beau-frère de femme (+) (ni nim : <i>mon beau-frère</i>)
17. •tawis •ta NI-T-AKOCEC ← ⇒ NI TA →	cousin [croisé] d'homme beau-frère d'homme (+) (ni ta : <i>mon beau-frère</i>) MA BELLE-SOEUR ← MON BEAU-FRÈRE →	16. •angocenj •ang ⇒ NI-T-AKOCEC → NI TA	cousine [croisée] de f. belle-soeur de femme (+) (ni-t-ang : <i>ma belle-soeur</i>) ⇒ MA BELLE-SOEUR → MON BEAU-FRÈRE
18. nin kwisis NI KWISIS	mon fils MON FILS	18. nin kwisis NI KWISIS	mon fils MON FILS
19. nind anis NI-T-ANIS	ma fille MA FILLE	19. nind anis NI-T-ANIS	ma fille NI-T-ANIS
20. ni ningwan •ningwanis ⇒ NI NIKWAN	mon gendre (+) neveu de l'oncle maternel (fils de ma soeur) ⇒ MON GENDRE	20 ni ningwan 20 •ningwanis ⇒ NI NIKWAN	mon gendre, (+) neveu de la tante pater. (fils de mon frère) ⇒ MON GENDRE
21. ni sim •cimis ⇒ NI NAKINOKWEM	ma bru, nièce de l'oncle maternel (fille de ma soeur) ⇒ MA BRU	21 ni sim 21 •cimis ⇒ NI NAKINOKWEM	ma bru, nièce de la tante pater. (fille de mon frère) ⇒ MA BRU
22. nind-ojim ⇒ NI-T-OCIMIS	neveu de l'oncle paternel (//) (fils de mon frère) ⇒ MON NEVEU, MA NIÈCE	22 nind-ojimis NI-T-OCIMIS	neveu, nièce de la tante mat. (fils, fille de ma soeur) MON NEVEU, MA NIÈCE
23. nind-ojimikwe	nièce de l'oncle paternel (//) (fille de mon frère) [ASSIMILÉE AU PRÉCÉ.]	22 nind-ojimis	neveu, nièce de la tante mat. (fils, fille de ma soeur) [ASSIMILÉE AU PRÉCÉ.]
24 n'ocis N'OCIC	mon petit-enfant MON PETIT-ENFANT	23 n'ocis N'OCIC	mon petit-enfant MON PETIT-ENFANT
25 ni kitci n'ocis [?]	mon arrière-petit-enfant [?]	24 ni kitci n'ocis [?]	mon arrière-petit-enfant [?]

TABLEAU IV. TABLEAU COMPARE DE L'ANCIENNE ET DE LA NOUVELLE TERMINOLOGIES ALGONQUINES (SUITE).

Le symbole ⇒ indique que le terme situé à droite dérive de l'ancien terme situé au-dessus, dans la même case. Ainsi, pour un locuteur masculin, TA (16) est la forme moderne de TAWIS, comme AKOCEC (16) est, pour une locutrice, la forme moderne de ANGOCECENJ. Quand aux symboles → et ←, ils indiquent que le terme se trouvant au bout de la flèche dérive de celui qui se trouve du côté de l'empenne (ou qu'il en est la traduction).

Le symbole [*] est mis à la place du pronom possessif NIN— quand le terme qu'il précède ne pourrait s'employer que par un homme ou une femme (ou en modifiant son sens selon le sexe du locuteur et de la personne allocutée). Ajoutons encore une note à propos de ces termes à sens variable en considérant les relations entre cousins croisés (nos 16 et 17) : «Pierre [...] a plusieurs enfants, tant filles que garçons, sa soeur Anne a également plusieurs enfants de l'un et de l'autre sexe. Les enfants de Pierre sont donc cousins germains des enfants de la tante paternelle et réciproquement. En français, nous n'avons que le terme cousin pour exprimer ce degré de parenté, les Algonquins ont pour cela trois mots différents : *nimocenj* exprime le cousinage entre hommes et femmes, *tawis* celui des hommes entre eux, et *angocenj* celui des personnes du sexe entre elles.» (Cuoq 1893 : 70; § 172)

génération descendante limitrophe à celle d'Égo : NIGWAN «gendre» (20) se transforme en NIGWANIS pour désigner le neveu croisé (le fils de la sœur), et OJIM («bru» no 21 = o-sim, «sa bru» = ni sim «ma bru») se transforme en OJIMIS pour désigner la nièce de l'oncle maternel.

Considérons maintenant le tableau no 3, où sont comparées la terminologie qu'utiliserait un locuteur masculin avec celle qu'utiliserait une locutrice de langue algonquine. Les seules différences apparaissent au niveau générationnel d'Égo et à la génération descendante qui est celle des enfants d'Égo et de ses neveux. Hommes et femmes assimilent ceux que nous appelons «frères et sœurs» à la catégorie des cousins parallèles, dans un système où le frère aîné et le cousin aîné portent le nom de SAIENS (11), la sœur aînée et la cousine aînée celui de MISENS (13), alors que les frères et sœurs puînés sont indistinctement appelés CIMENJ (15). Il existe des termes dont le sens varie selon le sexe du locuteur, comme par exemple AWEMA (14) qu'emploient le frère pour désigner sa sœur et la sœur pour désigner son frère. Enfin, il existe aussi des termes dont le sens varie en fonction du sexe du locuteur *et* du sexe de la personne dont on parle : le terme TAWIS (17) par exemple ne s'emploie que par les hommes pour désigner leur beau-frère, alors que le terme ANGOGENJ (16) ne s'emploie que par les femmes pour désigner leur belle-sœur.

Comme je ne saurais mieux présenter la terminologie des *cousins croisés* que ne le faisait le Père Cuoq (bien qu'il ne disposait pas du concept anthropologique de «cousin croisé», il a bien compris de quoi il s'agissait), je vais le citer en ajoutant entre crochets les numéros auxquels on peut se reporter en consultant le tableau no (Locuteur/masculin/locuteur féminin) et le diagramme no (...):

«Pierre [...] a plusieurs enfants, tant filles que garçons, sa sœur Anne a également plusieurs enfants de l'un et de l'autre sexe. Les enfants de Pierre sont donc cousins germains des enfants de la tante paternelle et réciproquement. En français, nous n'avons que le terme cousin pour exprimer ce degré de parenté, les Algonquins ont pour cela trois mots différents : *nimocenj* exprime le cousinage entre hommes [16 colonne des hommes] et femmes [17 colonne des femmes], *tawis* celui des hommes entre eux [17 colonne des hommes], et *angocenj* celui des personnes du sexe entre elles [16 colonne des femmes].» (Cuoq 1893 : 70; § 172)

Le terme NIMOCENJ est donc celui qui présente la signification ayant la plus grande extension, puisqu'il s'emploie aussi bien par les locuteurs de sexe masculin que par ceux de sexe féminin pour décrire les cousins croisés de sexe différent. Hallowell transcrivait ce terme sous la forme NINAMAK (= n^{os} 16 et 17 du tableau no 2 des nomenclatures ojibwa et algonquine : NI NIM + pluriel) qu'il traduisait par le mot «sweetheart» qui lui paraissait la meilleure traduction des termes français “ma maîtresse” , “son galant, sa maîtresse” rendus par les Pères Sylvy et Favre au 17^e siècle dans des dictionnaires du Montagnais (Hallowell 1932 : 34). C'est aussi, bien entendu, celui qui lui paraissait le mieux traduire le concept ojibwa : «The term *ninam* actually signals the possibility of sexual relations and marriage. The English rendering “sweetheart”, closely approximates its Ojibwa connotation. Persons using this term between them are permitted the greatest freedom in speech and are defined as potential spouses.» (Hallowell [1998] : 55). Mais le concept indigène exprime-t-il vraiment le lien de *consanguinité* que recouvre notre concept de «cousin croisé» ? À mon avis, la réponse est «non». Le terme NI NIM (ou NINAMAK, au pluriel) et ses équivalents en d'autres langues algonquiennes (NIMOCENJ, an algonquin) véhiculerait essentiellement les signifiés d'une *fonction* : celle du *rapport d'alliance* impliqué par le lien généalogique qui relie par «bifurcation» un homme à la fille (16) du frère de sa mère (9) ou de la sœur de son père (8) et une femme au fils (17) du frère de sa mère (9) ou de la sœur de son père (8), le rapport d'alliance étant signifié par la notion de «conjoint possible» qui était des rapports d'attitudes que les observateurs ont traduits par des expressions telles que «son galant», «sa maîtresse», «sweetheart». Si ce terme est indissociable du système de coordonnées *généalogiques* qui lui donne sa valeur, c'est que la généalogie n'est pas nécessairement synonyme de *consanguinité* dans les systèmes dravidiens (Zimmerman 1993 : 90), du moins pas au niveau générationnel d'Égo :

FIG. 12 — SCHÉMA DRAVIDIEN DE L'ANCIENNE NOMENCLATURE ALGONQUINE
EGO MASCULIN

		Hommes			Femmes		
X		//			//		
G + 2	NI MICOMIS père du père, père de la mère	N'OKOMIS mère de la mère, mère du père					
G + 1	NI CICENJ frère de la mère	NI N'OS (NITATA) père	NI NIN GA (NIDJOJO) mère	NI NOGENJ sœur de la mère	NI SIKOS sœur du père		
	NI CINIS beau père (père de l'épouse)				NI SIKOSIS belle mère (mère de l'épouse)		
G	a	NI TAWIS fils de la sœur du père ; fils du frère de la mère	NI SAIENS frère aîné		NI MISENS sœur aînée		
	c	NI TA beau frère	<div style="text-align: center;"> </div>		NI MOCENJ fille de la sœur du père; fille du frère de la sœur NI NIM belle-sœur NI WITIKEMAGAN épouse		
G - 1	NI NINGWANIS fils de ma sœur	NI KANIS (frère)	TCI CAN propre frère ou sœur NI CIMENJ Frère cadet, sœur cadette ; fils du frère du père, fille du frère du père.	NI AWEMA (sœur)	NIND OJIMIS fille de ma sœur NI SIM ma bru		
	NI NINGWAN mon gendre	NI NIND OJIM fils de mon frère	NI KWSIS mon fils	NI NIN DANIS ma fille	NIND OJIMIS fille de ma sœur NI SIM ma bru		
G - 2	NOCIS mon petit-enfant						

génération	△	○	○	△	
grands-parents	« grands-pères/grands-mères »				
parents	« pères »	« mères »	« sœurs du père »	« frères de la mère »	
par rapport ▲ Ego	ainés	« frères aînés »	« sœurs aînées »	« cousins croisés plus âgés »	« cousines croisées plus âgées »
	cadets	« frères cadets »	« sœurs cadettes »	« cousins croisés plus jeunes »	« cousines croisées plus jeunes »
enfants	« fils/filles »		« beaux-fils/belles-filles »		
petits-enfants	« petits-fils/petites-filles »				

FIG. 13 — TERMINOLOGIE DE PARENTE DRAVIDIENNE. SCHEMA DE ZIMMERMAN (P. 91), D'APRES L. DUMONT.

Les auteurs américains ont reconnu depuis longtemps l'existence de cette "opposition centrale" [entre consanguins et alliés] et Robert Lowie (1928) l'a baptisée "bifurcation". Les collatéraux, oncles, tantes, cousins, neveux et nièces, sont reliés à Ego par l'intermédiaire soit d'un parent masculin soit d'un parent féminin. Le sexe de la personne qui sert de trait d'union entre Ego et ses collatéraux est un critère de bifurcation dans la terminologie de parenté : les collatéraux d'Ego ont des noms différents selon qu'ils lui sont apparentés par une personne du même sexe ou du sexe opposé. Ce que démontre Louis Dumont, c'est que, dans le système dravidien, la bifurcation est une expression de l'alliance. S'il n'y a pas de termes spéciaux pour désigner les alliés, c'est que précisément "la signification de base des termes pour les catégories dites croisées est une signification d'alliance — le frère de ma mère est essentiellement l'allié de mon père" [Dumont 1983 et 1875]. Mais pour le voir, l'analyse sémantique ne suffit pas; il faut observer les applications du vocabulaire de parenté dans leur contexte sociologique. (Zimmerman 1993 : 91)

Comme on le verra plus loin — car nous y reviendrons —, les termes NI

NAMAK et NIMOCENJ, signifient négativement «non parent», mais ce sens — dégagé par les anthropologues (Hallowell, Dunning) — s'obtient par déduction, les signifiés positivement actualisés étant à mon avis ceux qui expriment l'idée «qui appartient à la classe des alliés» et, dès lors, ceux qui expriment la notion de «conjoint possible». Ces concepts sont «autorisés» par le système de coordonnées terminologiques qui relie les générations entre elles dans le système dravidien (ou pseudo-dravidien) et c'est ce que laissait entendre une vieille informatrice à E. Désveaux, au moment où il était sur le terrain :

L'absence d'une règle désignant un parent précis laissant nécessairement sur sa faim l'ethnologue que nous étions, formé à l'école des *Structures élémentaires de la parenté*, et donc à l'idée qu'à une nomenclature de type dravidien devait correspondre une prescription de l'alliance. On se serait contenté d'ailleurs d'une alliance préférentielle. Las, nous avons bien interrogé nos hôtes : ils ne comprenaient pas le sens de nos questions. Leur réaction était significative. De leur point de vue, qui se plaque exactement sur celui qu'installe la logique égo-centrée de leur nomenclature, la société est divisée en deux parties vis-à-vis de chacun. On se marie dans la moitié à laquelle on n'appartient pas (ou plutôt à laquelle ses germains, confondus avec ses cousins parallèles, n'appartiennent pas). C'est simple comme bonjour ! Devant mon insistance, une vieille informatrice, probablement prise de pitié, se sentit dans l'obligation d'apporter quelques précisions sous prétexte de reconstitution ethnographique. Elle m'expliqua alors que l'on cherchait anciennement pour une femme un homme qui était *awijimoosh* [terme correspondant à celui de *ninamak*, rapporté par Hallowell], autrement dit qui appartenait par rapport à elle à la catégorie «cousin-croisé/beau-frère». Mais elle illustra spontanément le fait d'appartenir à la catégorie adéquate non pas en invoquant une relation de consanguinité (être un cousin, autrement dit le fils de tel ou tel oncle) mais par une relation d'alliance préalable. «Par exemple, disait-elle, il y avait déjà eu un mariage entre ces deux familles, un frère de l'un et une sœur de l'autre s'étaient déjà mariés.» (Désveaux 2001 : 527-528)

La répartition des cousins parallèles et croisés en deux catégories terminologiques exprime donc une distinction fondamentale qui ressortit au principe de l'alliance : les structures élémentaires de la parenté sont justement celles où «la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et le cercle des alliés» (Lévi-Strauss 1967 : IX) et, parce qu'une des deux catégories se recoupe avec la classe des conjoints possibles, l'élection de la cousine croisée fournit un dispositif qui permet de renouveler l'alliance contractée par les unités d'où proviennent le père et la mère d'Égo. Le dispositif

de l'alliance matrimoniale correspond alors à une structure de réciprocité par laquelle se perpétuent d'une génération à l'autre des liens exclusifs ou privilégiés entre les unités sélectionnées, et c'est ce qui explique la grande diffusion du mariage avec la cousine croisée dans plusieurs sociétés du monde.

Voilà pourquoi Morgan, Tylor et Frazer ont pu remarquer que l'organisation dualiste avait la même terminologie de parenté que les systèmes de mariage entre les cousins croisés, et que les cousins croisés se distribuaient comme s'ils appartenaient à des moitiés différentes. En effet, le mariage des cousins croisés se distingue de la prohibition de l'inceste en ce sens que celle-ci utilise un système de relations négatives, et celui-là un système de relations positives : l'une dit avec qui on ne doit pas se marier, l'autre quels sont les conjoints préférés. En même temps, le mariage des cousins croisés se distingue de l'organisation dualiste dans la mesure où cette dernière utilise un procédé automatique (la filiation unilinéaire) pour trier les individus en deux catégories; tandis que l'autre emploie un procédé de discrimination appliqué séparément à chaque candidat. (Lévi-Strauss 1967 : 139)

En ce qui concerne les sociétés algonquiennes, cela ne signifie pas que le mariage avec la cousine croisée ait été érigé en *règle* à des époques plus anciennes, comme le supposait Hallowell, mais l'hypothèse qu'il faisait vaut la peine d'être considérée, ne serait-ce que théoriquement. Ainsi, en envisageant l'existence de modèles «mécaniques»⁴³ qui auraient pu être en vigueur dans la société clanique du 17^e siècle, il faudrait d'abord postuler que les mariages eussent été prescriptifs, au sens où le choix du conjoint aurait été déterminé par son appartenance à tel ou tel clan. Rien n'exclut cependant que des unions préférentielles (définies comme celles qui correspondent à «l'obligation de choisir pour conjoint un individu qui présente avec le sujet un rapport de parenté déterminé» (*ibidem* : 53) aient été réalisées quand les conditions objectives ne se prêtaient pas à la loi du modèle. L'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* insiste en effet, dans sa préface à la deuxième édition, sur le fait que «les notions de mariage prescriptif et préférentiel sont relatives» (*ibidem* : XX) et que, dans les faits, bon nombre d'unions s'effectuent en privilégiant le rapport généalogique entre les individus, puisque, de toute façon, la valeur fonctionnelle des formes prescriptives et préférentielles est la même : «établir un système de réciprocité» (*ibidem* : 120).

⁴³ Par exemple, le modèle du mariage avec la cousine croisée matrilatérale envisagé par Hockett [1964 : 256]).

On pourrait aussi envisager que les modalités de mariage aient été pratiquées en dehors de tout modèle rigide, c'est-à-dire en dehors de tout modèle prescriptif. Autrement dit, le lien de parenté entre personnes des maisonnées contractantes aurait prévalu sur celui des rapports entre clans. En effet, si l'on pouvait montrer que les rapports entre trois ou quatre clans aient été statistiquement privilégiés, il n'en resterait pas moins que le modèle aurait pu présenter assez de souplesse pour que l'on puisse choisir le conjoint désirable dans le *groupe* de son choix, plutôt que dans tel ou tel groupe déterminé. Lorsque de tels mariages se pratiquent avec une forte occurrence dans une société donnée, cela signifie que la règle y est souple, et, depuis les descriptions qu'en a faites Lévi-Strauss, l'on dit alors qu'un tel modèle est de type «statistique». Là encore, il n'y a pas d'opposition tranchée entre ce type de modèle et ceux que l'on appelle «mécaniques» : dans les faits, on observera que certains groupes sont objectivement «privilégiés», la courbure statistique étant cependant elle-même en correspondance avec un type de lien de parenté qu'il faut maintenir d'une génération à l'autre, en l'occurrence il s'agit du lien qui relie Égo à une personne en provenance d'une unité avec laquelle sa propre famille aura déjà fait des transactions matrimoniales, ce que favorise la reconnaissance d'une catégorie de parents dits des «cousins croisés».

La possibilité de trouver une cousine croisée dans plus de deux ou trois unités du réseau d'alliances repose évidemment sur le fait que les générations antérieures à Égo aient elles-mêmes pratiqué ce type de mariage, mais elle repose aussi sur le fait que, dans les systèmes où la terminologie est classificatoire (comme c'est le cas chez les peuples algonquiens), la parenté a une extension beaucoup plus grande que dans un système comme le nôtre. En effet, le lien de parenté qui relie deux individus à une génération se transmet à leurs enfants, et ceux-ci le transmettent eux-mêmes aux leurs. Par exemple, les petits-enfants de deux cousins croisés «véritables» de sexe différent donnent une valeur particulière au lien de parenté qui était celui de leurs grands-parents (Landes 1937 : 6 et 56). La reconnaissance du lien de parenté classificatoire s'estompe cependant à la quatrième génération. En conséquence, tous les descendants de ces deux individus de référence se positionneront les uns par rapport aux autres en affichant une ouverture (dans les formes de la disponibilité et de l'hospitalité, par exemple) qui pourrait

correspondre au concept de «lien préférentiel» dans un rayon qui, par comparaison avec notre système, élargit considérablement le cercle des individus avec lesquels la reconnaissance de la parenté terminologique puisse se traduire par des engagements concrets. Voilà donc pourquoi le repérage des cousins croisés pouvait s'effectuer sur un réseau relativement étendu, quoique, forcément, la catégorie des parents proscrits soit elle aussi plus étendue que chez nous, puisque le dualisme encodé dans la terminologie joue dans les deux sens (Sahlins 1968 : 60-61).

Pour terminer cette section sur l'alliance matrimoniale et la terminologie de la parenté dans les sociétés algonquiennes précolombiennes (et tout particulièrement dans la société clanique ojibwa), disons que la règle de mariage bilatérale est celle que Hickerson tenait pour la plus probable (Hickerson 1967b : 362-363), mais il n'a jamais avancé d'hypothèse sur le type de modèle — mécanique ou statistique — qui aurait prévalu, et, à notre connaissance, il n'a pas retenu l'hypothèse que des fratries eussent existé à l'époque des premiers contacts. Quoi qu'il en soit, si le recrutement des individus reposait sur l'articulation obligée de la filiation patrilinéaire et de la résidence patrilocale, il apparaît que la société clanique se serait dissoute à partir du moment où les groupes de filiation auraient perdu la base territoriale par quoi ils se distinguaient les uns des autres. En effet, il ne fallut qu'une quarantaine d'années après l'arrivée des premiers Français pour que la traite des fourrures, les épidémies et l'intensification des guerres entre les puissances coloniales entraînent le déracinement des clans de leurs territoires respectifs et la dislocation probable des systèmes d'alliances matrimoniales dans l'une ou l'autre des formes rigides qui auraient pu être en vigueur. Ces transformations se seront faites au profit de règles de plus en plus souples dans un contexte historique qu'il nous faudra maintenant décrire.

3.8 Les principales transformations sociales depuis l'avènement des Européens

3.8.1 Dissolution de la société clanique et expansion territoriale des Ojibwas

Les auteurs qui se sont penchés sur le passé des Ojibwas ont élaboré des chronologies qui situent généralement l'avènement de la période historique à l'époque des

premiers voyages de Champlain, dans la première décennie du XVII^e siècle. Dans le cadre des opérations commerciales qui lièrent les Français et les peuples autochtones, des trafiquants de fourrures comme Nicolas Perrot ou Pierre-Esprit Radisson produisent des écrits, auxquels s'ajoutent ceux des militaires et des missionnaires. C'est en les compulsant que Hickerson a dressé le tableau de l'organisation clanique au moment où elle est entrée dans l'histoire. Comme on l'a vu, son aire d'occupation proto-historique devait se déployer sur les bassins des rivières distribuées sur la rive nord du lac Supérieur, mais d'importants mouvements de populations, qui commencent vers 1680, se poursuivront jusque vers 1800 (Hallowell 1992 : 20-22), époque où les populations ojibwas atteignent leur expansion maximale, en occupant des aires qui sont à peu près celles qu'ils habitent encore de nos jours. Je prendrai la mesure des phénomènes qui ont affecté l'organisation sociale depuis la période des premiers contacts (1615-1680) jusqu'à celle des années 1960 en corrélant les transformations sociales aux opérations de la société marchande et en suivant les mouvements de migration qui menèrent les Ojibwas sur tout le pourtour du lac Supérieur, à l'est du lac Winnipeg et dans les parties septentrionales de l'Ontario.

Au cours d'un voyage qu'il réalisa en 1615, Champlain parvint en pays ojibwa par le lac Nipissing et la rivière des Français, puis il traversa les territoires des Amikouas, Achiligouan, Outchougai et Ouasourini. Mais ce n'est qu'après la venue de plus nombreux Français qui allaient devenir coureurs de bois, que les relations commerciales entre la puissance coloniale et les populations de la région purent prendre leur essor. Les Jésuites établirent une mission au Sault Sainte-Marie en 1640 et un fort fut fondé à Michilimackinac en 1643. C'est autour de ces deux endroits que s'implantèrent et s'étendirent les réseaux de commerces. Comme nous l'avons vu, les Nouquets, Maramegs et Outchibous fréquentaient déjà durant l'été le riche site en poissons de Sault Sainte Marie, mais, dans la foulée des guerres iroquoises qui battaient leur plein, c'est certainement pour se rapprocher des Français que ces populations se fusionnèrent vers 1670 dans les régions avoisinantes (Hickerson 1966 : 11).

Durant cette période, la société indigène transformait peu à peu les éléments de sa technologie précolombienne par l'usage d'instruments de métal qui remplacèrent les

chaudrons d'écorce, les haches de pierre, les ustensiles de bois ou d'andouillers et les nombreux types de pièges. L'adoption du fusil fut cependant retardée par des politiques françaises de rétention, entre autres raisons parce que les Jésuites ne consentaient à ce qu'on les vende qu'aux Indiens convertis (Schmalz 1991 : 16-17).

Trois décennies après l'effondrement de la Huronnie conquise par les Iroquois, les Ojibwas, mieux approvisionnés en fusils, entreprirent, vers 1680, de les chasser de la péninsule ontarienne et, avec l'aide des Français, ils y parvinrent finalement lorsque fut conclue la «Grande paix de Montréal» en 1701. À la même époque, les Anglais construisirent des forts sur le versant ontarien de la baie James pour y attirer les chasseurs cris, lesquels désertèrent peu à peu de grandes régions du centre et du nord-ouest ontarien en les abandonnant dans les années 1730 aux Ojibwas qui y poursuivirent leur expansion (Bishop 1974 : 308 et passim).

3.8.2 *Du côté des Algonquins, des Attikamègues et des Montagnais*

On sait que les alliés des Français qui se trouvaient plus directement exposés à l'offensive des Iroquois, et particulièrement à celle des Mohawks, souffrirent aussi beaucoup de la pénurie d'armes mentionnée plus haut, car ils s'en trouvèrent fortement désavantagés par rapport aux Iroquois à qui les Hollandais en fournissaient en grand nombre⁴⁴.

Entre 1642 et 1650, ces étrangers que les Algonquiens appellent haineusement “Nottaways” ou “Nadowas”, le terme signifiant littéralement ennemi ou vipère, saccagent la vallée de l'Outaouais et forcent ses occupants à se disperser et à se réinstaller à proximité du Sault-Sainte-Marie et, plus au nord, à la baie d'Hudson. D'autres groupes algonquiens se réfugient dans les régions du Lac-Saint-Jean, de Québec et de Trois-Rivières. Au début des années 1650, les Iroquois investissent le pays des Attikamègues [...] Après une courte accalmie, de 1653 à 1656, les Iroquois guerroyent de nouveau au nord du Saint-Laurent. En 1657-1658, ils étendent leurs activités au territoire situé

⁴⁴Parmi les Iroquois, les Mohawks se les procuraient avec facilité auprès des Anglais, des Suédois, puis des Hollandais : «Ainsi, en 1641, 36 guerriers iroquois sur un groupe de 500 étaient équipés d'arquebuses. Deux ans plus tard, 300 guerriers mohawks sur 700 possédaient des armes à feu, et leur nombre atteindra 400 en 1644. Si l'on considère que durant cette période les Mohawks totalisent probablement 700 guerriers, cela signifie qu'en l'espace de trois ans ils seraient parvenus à armer d'arquebuses et de mousquets plus de la moitié de leur effectif militaire.» (Viau 1997 : 52).

entre le lac Abitibi et le Lac-Saint-Jean et, vers, 1660, à la région de la baie James. Leurs raids de harcèlement obligent même les Abitibis à abandonner provisoirement leurs vieux foyers et à se relocaliser à l'ouest du lac Mistassini en 1650-1660. (Viau 1995b : 128-129)

Cette période fut vraiment catastrophique pour les Algonquins de l'Outaouais inférieur et plusieurs d'entre eux allèrent aussi se réfugier à la mission jésuite de Trois-Rivières (RJ 1641 : 11, 37). Compte-tenu du fait que la langue des Kotakoutouemis était «meslée de l'Algonquine et de la Montagnese» (RJ 1650 : 34), affirmation qui témoigne d'un apparentement des populations de cette région avec l'ensemble Cri-Montagnais qui était vraisemblablement plus marqué *avant ces guerres*, je ferai l'hypothèse qu'un grand nombre d'Algonquins de l'Outaouais inférieur allèrent s'établir pendant et après ces guerres chez leurs alliés kotakoutouemis. Dévastées par les famines et les maladies qui allongent le triste cortège des morts que fait défiler toute guerre, ces populations ont certainement été obligées de se soutenir mutuellement, ce qui aura entraîné de nombreux mariages et remariages pour compenser les pertes de vies, et elles se seront si bien métissées que la langue algonquine y devint vraiment prédominante. Cela expliquerait, à mon avis, que les populations parlant le dialecte du nord soient issues de ces métissages et qu'elles en soient venues à se considérer comme constituantes de la nation algonquine, en tant que celle-ci définirait un groupe ethnique qui se serait constitué à partir de certains critères géopolitiques. Cette appartenance à la nation algonquine impliquait alors quasi automatiquement que ces populations se soient identifiées au grand ensemble culturel appelé *anicinabe*, en tant que celui-ci définit d'abord une communauté linguistique, infrastructure des identifications étayant d'autres niveaux d'intégration culturelle qui se manifestent dans l'architecture, le vêtement, la cuisine, la mythologie, le rituel, etc. La dénomination «algonquine» prévalut surtout, sans doute, dans les rapports que ces gens entretenirent avec les Français d'abord, puis avec les Anglais⁴⁵, mais, en somme, il me paraît plus que probable que leur apparentement linguistique et culturel avec l'ensemble linguistique et culturel *anicinabe* se soit approfondi après ces guerres.

⁴⁵ J'écris «sans doute» en songeant au fait que ce sont surtout les personnes en charge des relations politiques avec le monde extérieur, et donc, avec les puissances coloniales, qui se soucient d'une identification à un groupe ethnique tel que celui dit des Algonquins. Comme on le verra dans le récit de Mani Michel sur les invasions territoriales qui témoigne assez bien, je pense, de la conception que les vieux locuteurs unilingues se font de leur identité ethnique, la valence «algonquine» a peu d'importance : ils se définissent d'abord et avant tout comme *Anicinapek*.

Cela s'explique peut-être aussi du fait que les autochtones habitant la région du Grand lac Victoria aient été en contact plus fréquent avec les populations qui se trouvaient à l'ouest de ce plan d'eau. En effet, le fort Témiscamingue aura agi comme un noyau d'attraction durant une bonne partie du régime français, puisqu'il avait été ouvert en 1673 et qu'il avait poursuivi ses activités jusqu'en 1760 au moment de la conquête, moyennant une interruption de vingt ans entre 1700 et 1720 (Viau 1995b : 135), de sorte que les décennies subséquentes auront pu être déterminantes en ce sens. L'attraction des postes de traite situés en Haute-Mauricie n'aurait pas été très forte au XVIII^e siècle⁴⁶, bien que les postes de Negaming et de la rivière Ruban, qui étaient situés près des sources de la Gatineau, eussent été fréquentés par des Algonquins (Gélinas 2000 : 61) qui provenaient probablement de la région du lac Barrière et peut-être aussi des Trois-Rivières, voire d'Algonquins en provenance du lac des Deux-Montagnes, mission fondée en 1721 (Cuoq 1893 : 170). Une partie de cette population migrera ensuite, avec les Nipissingues qui s'y trouvaient, dans la réserve de Maniwaki, fondée pour eux en 1853 (Frenette 1993 : 40). En étant dès lors très proches voisins des habitants de Kitcisakik et du lac Barrière, ces gens auront maintenu une influence culturelle *anicinabe* sur ces derniers en affectant aussi toutes les petites populations de la même famille qui étaient disséminées dans le Témiscamingue. C'est sans parler des migrants ojibwas qui auraient pu atteindre les régions du lac Témiscamingue et du lac Abitibi et se mêler aux habitants qui s'y trouvaient en renforçant la prégnance *anicinabe*, comme le laissait entendre Speck, qui avait fait des travaux chez les populations du Témiscamingue⁴⁷.

⁴⁶ «[...] dans les années 1770, le réseau de commerce des fourrures dans la péninsule Québec-Labrador était déjà bien implanté. Les bassins du Saguenay-Lac Saint-Jean, de la baie James et de l'Outaouais, de même que la vallée du Saint-Laurent, étaient depuis longtemps pourvus en postes de traite. En ce sens, la Haute-Mauricie apparaissait jusque-là comme une sorte de zone vide, un territoire apparemment sous-exploité par les commerçants.» (Gélinas 2000 : 65)

⁴⁷ Précisément au sein des bandes de Timagami, Timiskaming, Kipawa et d'une bande dite de la «rivière Dumoine» : «The Timiskaming Indians may, I feel safe in saying, be definitely classified as a modified branch of the Algonquin group of the Ojibwa.» Je crois qu'il faut entendre le terme «algonquin» au sens de nation politique moderne et «ojibwa» au sens que je donne au mot *anicinape*, en tant qu'il définit une ethnie dont les locuteurs parlent la même langue, mais qui définit plus proprement ceux qui se trouvent à l'ouest de la rivière des Outaouais. Et Speck ajoute aussi, immédiatement après cette phrase : «The modification mentioned is due to a secondary influence of the Ojibwa neighbours on the west and northwest, namely the Timigami and Matchewan bands.» (Speck 1915a : 2)

3.8.3 Transformations sociales chez les groupes du bassin du lac Supérieur

Revenons du côté des Ojibwas. Après la grande paix de Montréal, l'expansion des Ojibwas progressa au pourtour du lac Supérieur. Mais, les Français établissant de nombreux postes de traite au pourtour de ce lac, les Ojibwas y perdaient leurs privilèges d'intermédiaires, ce qui les mit en concurrence directe avec les Dakotas de l'ouest, de même qu'avec les Assiniboines qui, jusque vers 1730, habitaient des régions limitrophes situées au nord du lac Supérieur. Les documents d'archives ne permettent pas de dire si ces populations se métissèrent (Hickerson 1966 : 11), mais Bishop signale qu'il y eut des conflits multilatéraux (Bishop 1974 : 10 et 313) et il estime que vers 1745, tout le bassin du lac Supérieur était devenu territoire ojibwa (*ibidem* : 332). Ici, comme dans les régions abandonnées par les Cris, l'expansion s'est faite en deux étapes : les Ojibwas agirent d'abord comme intermédiaires entre les Français et les populations indigènes et, en un deuxième temps, se substituèrent peu à peu à celles-ci en occupant leurs territoires et en redevenant eux-mêmes producteurs de fourrures.

Étant donné les nombreux mouvements de populations, l'on assista alors à la formation de bandes où les emblèmes totémiques qui continuaient à les représenter furent promus à de nouvelles fonctions : ils allaient dorénavant représenter des lignées familiales sur la scène politique du village et, en différenciant celles-ci, maintenir l'existence de clans sous la forme de groupes exogames qui continuaient à assurer la réglementation des mariages. Mais les clans ne pouvaient plus rester aussi homogènes qu'à l'époque où ils avaient leur assise territoriale respective : la patrilocalité, qui fondait autrefois leur cohésion sociale et politique, fut sans doute très rapidement abandonnée au profit de la résidence bilocale (Hickerson 1966; Hallowell 1992 : 20). Comme ce ne sont pas toujours des clans au grand complet qui s'exilaient, mais des maisonnées de quinze, vingt ou trente personnes, les relations d'alliances matrimoniales avec les autres maisonnées auraient forcé ces populations à pratiquer des stratégies d'alliances matrimoniales souples et à assortir celles-ci de mécanismes compensateurs lorsque, par exemple, une maisonnée où serait née un plus grand nombre de filles était en manque de coéquipiers mâles. Réciproquement, celles où seraient née une plus forte proportion de

garçons, auraient eu tout intérêt à envoyer une fraction d'entre eux dans la famille où les nombreuses filles attendaient un époux. Mais c'est surtout l'allocation des territoires aux différentes maisonnées des bandes multiclaniques naissantes qui aurait posé le plus grand nombre de problèmes : afin de ne léser personne, on aurait laissé une plus grande latitude aux époux quant au choix de la maisonnée, en donnant la priorité aux inclinations individuelles plutôt qu'en s'efforçant de maintenir les liens entre les agnats. En outre, si les portions du territoire de la bande étaient allouées à des lignées familiales, il est loin d'être sûr qu'elles eussent cherché à les exploiter en vue de maximiser pour elles-seules, et de façon systématique, les bénéfices qu'elles pouvaient en tirer. Au contraire, la coexistence harmonieuse des diverses maisonnées commandait plutôt que l'on circule entre elles, en renouvelant continuellement leur composition d'une année à l'autre. La prochaine citation date de 1935, mais elle rend compte de coutumes qui avaient un long passé et elle montre, à tout le moins, dans quelles directions ont évolué les conduites collectives :

La bande [de Parry Island], en son entier, contrôlait toutes les terres de chasse aussi bien que les sites de pêche et les érablières, car le territoire n'était pas subdivisé, sauf temporairement entre les diverses familles [...] James Walker, qui a passé son enfance près de Orilla avec un petit groupe isolé de Potawatamis⁴⁸ dont son père était le chef, disait que les chasseurs s'attribuaient leurs terres de chasse respectives au cours d'une assemblée préalable. [Il disait :] "À chaque automne, les chasseurs de notre groupe s'assemblaient, et mon père demandait à l'un d'eux où il voulait aller pour chasser et trapper durant l'hiver : 'Je propose de construire une cabane dans telle ou telle vallée', pouvait répondre l'homme. Mon père interrogeait alors les autres et l'on décidait ainsi où chacune des familles irait. Les familles ne retournaient pas sur le même territoire année après année [...] tout en restant, bien sûr, à l'intérieur du territoire du groupe [de la bande]". Deux autres hommes donnèrent des comptes rendus similaires. (Jenness 1935 : 4, ma traduction)

Ruth Landes nous apprend aussi que dans la réserve de Emo (sud-ouest de l'Ontario), la mobilité des individus était profondément enracinée dans les mœurs et que les clans (les lignées familiales) étaient largement dispersés dans toutes les communautés, car les gens choisissaient leurs demeures moins en fonction de la parenté du mari qu'en fonction des affinités du couple avec les différents membres de la parentèle

⁴⁸Il y avait, parmi les habitants de la bande de Parry Island, plusieurs descendants d'Indiens Potawatomi qui avaient émigré du Michigan environ un siècle auparavant (Jenness 1935 : 1)

(Landes 1937 : 3, 33 et *passim*). Ce sont là des faits observés dans plusieurs communautés établies de part et d'autre de la frontière canado-américaine, et c'est pourquoi Hickerson affirme que la société clanique ojibwa aurait abandonné les formes unilinéaires de recrutement en transitant vers des modalités bilatérales, comme, d'ailleurs, l'ont fait de nombreuses autres sociétés indigènes d'Amérique du Nord (Hickerson 1966 : 1 et 13). Si nous pouvons dire que la parentèle de l'époux est «donnée» à Égo par le mariage, «nous savons aujourd'hui que ce réseau n'est pas un groupe de filiation, unilinéaire dans son principe, [car] la parentèle est une parenté bilatérale» (Zimmermann 1993 : 45), mais il faudrait ajouter à cela que la parentèle peut devenir le moyen de constituer un groupe, à partir du moment où des personnes s'agrègent pour exercer en commun des fonctions dans un groupe de chasse, niveau inférieur d'intégration sociale que j'aborderai bientôt.

3.8.4 *Transformations sociales dans les contrées septentrionales*

La migration territoriale de familles ojibwas dans le nord de l'Ontario aura pu commencer dès le début du XVIII^e siècle avec le retrait des Cris qui auraient commencé à se replier vers la baie James dès 1680 avec la fondation des postes anglais de Fort Albany et de Moose Factory, postes auxquels s'ajoutèrent ceux de York Factory et de Fort Severn, situés respectivement au nord-ouest et au centre nord de l'Ontario, sur la côte de la baie d'Hudson. En outre, comme nous l'avons vu, les Français avaient aussi établi de très nombreux comptoirs dans les régions situées entre le lac Supérieur et le lac Winnipeg durant la première moitié du XVIII^e siècle (Bishop 1974 : 308-321). Ces postes avaient souvent une existence éphémère, mais ils furent fréquentés par des Ojibwas migrants et très nomades. Dans ce contexte il est difficile de circonscrire des bandes distinctes, l'ensemble de la population étant composé de maisonnées disséminées sur d'énormes territoires. Contrairement aux conditions écologiques qui prévalaient autrefois au sud, le cheptel d'originaux était extrêmement dispersé sur la surface qu'on pouvait parcourir, à tel point que, un peu plus d'une centaine d'années après les premières migrations ojibwas dans ces contrées, on pouvait établir, à partir des recensements de la Cie de la Baie d'Hudson, que la région comprise entre le lac Supérieur, le lac Winnipeg, la rivière Hays et la baie d'Hudson, n'était habitée que par huit cent vingt Indiens, en

comptant tous les Ojibwas et les Cris (Hickerson 1966 : 15).

C'était en 1820, mais ce plancher démographique record — si je puis me permettre cette expression — avait été préparé par une exploitation intensive du gros gibier et des animaux à fourrures, laquelle fut particulièrement prononcée durant les cinq décennies précédentes. En effet, après la conquête de la Nouvelle-France, les activités des trafiquants de petites firmes de Montréal, jointes à celles des compagnies du Nord-Ouest (fondée en 1782) et de la Baie d'Hudson, entraînèrent la prolifération des postes de traite dans l'Ontario, le Manitoba et le Québec méridionaux. Mais ce sont surtout ces deux dernières qui, en se livrant une compétition acharnée, déversèrent à bon prix fusils et pièges en métal que les autochtones de toutes ces régions utilisèrent en surexploitant de façon désastreuse de nombreuses régions. Les postes avaient atteint leur nombre maximal en 1786 et cette compétition favorisait encore la mobilité territoriale des trappeurs qui, pour obtenir leurs marchandises au meilleur prix, faisaient affaire avec l'un une année, avec un concurrent l'année d'après.

Bien que les Ojibwas consacraient beaucoup de temps à l'exploitation des animaux à fourrures, les rapports des trafiquants de la Cie de la Baie d'Hudson indiquent toutefois que l'effectif masculin des familles se vouait encore essentiellement à la chasse à l'orignal (Bishop 1974 : 232 et *passim*), comme on le faisait sans doute depuis une centaine d'années en pratiquant un nomadisme exacerbé. Nous n'avons pas d'études aussi précises en ce qui concerne les Algonquins de l'Outaouais et du Témiscamingue, mais, insérés dans des écosystèmes très comparables, les relations écologiques ont dû évoluer en suivant les mêmes tendances⁴⁹, bien que les épidémies aient été un facteur de bouleversement important, comme Hallowell l'avait montré en comparant les pratiques écologiques des Ojibwas de Berens River au Manitoba avec celles des Algonquins du Grand Lac Victoria (Hallowell 1949). D'après Rogers, la chasse au gros gibier est celle qui offre le meilleur rendement, compte tenu de l'investissement en temps et en hommes pour la quantité de nourriture que l'on peut en tirer (Rogers 1981 : 135). Or si les caribous avaient disparu dans les régions du sud et du centre de l'Ontario dans le courant

⁴⁹ La disparition des orignaux est aussi attestée en Haute-Mauricie au tournant des années 1850, de même que leur retour au début des années 1900, mais, selon Gélinas, ce phénomène ne s'expliquerait pas seulement par la surchasse et il reste encore partiellement inexpliqué (Gélinas 2000 : 284, note 101)

du XVIII^e siècle, les cheptels d'orignaux furent eux aussi à ce point décimés qu'ils périclitèrent à leur tour au début du XIX^e et, vers 1820, il ne passera plus un seul de ces gros cervidés dans la mire des chasseurs avant qu'ils ne repeuplent les forêts boréales à la fin du siècle. Cette décennie marque alors un tournant extrêmement important dans le mode de vie des populations septentrionales.

Si la chasse à l'orignal et au caribou avait pu soutenir antérieurement des maisonnées pouvant regrouper de vingt à trente personnes (enfants compris), il fallait cependant que celles-ci puissent se fractionner durant plusieurs périodes de l'année. Cette dispersion des membres de la maisonnée pouvait durer quelques semaines et l'on devait aussi beaucoup circuler de l'une à l'autre au fil des années (Bishop 1974 : 164 et *passim*). Les maisonnées se noyautaient autour de vieux chasseurs expérimentés mais, à partir de cette époque, les trafiquants commencent à les décrire comme des unités relativement stables en désignant leurs membres par le nom même du leader, nom qui était souvent son patronyme clanique. Les archives de la Cie de la Baie d'Hudson indiquent en effet que, à partir des années 1820, les leaders et leurs parents reviennent de façon de plus en plus assidue aux mêmes postes (Bishop 1974 : 268 et *sq.*; Gélinas 2000 : 96-103) car la conversion d'une économie de prédation vers une économie de piégeage de plus en plus accusée commence à restreindre la mobilité territoriale. Cela s'explique d'abord parce que la disparition de l'orignal privait les autochtones de la forêt mixte du Manitoba, de l'Ontario et du Québec d'un apport alimentaire important, ce qui les força à se rabattre sur le piégeage, en particulier sur le castor, animal sédentaire qui allait jouer un rôle dorénavant prépondérant dans un mode de production de plus en plus articulé à l'économie marchande. En outre, les itinéraires des activités cynégétiques allaient se déployer dans les limites de territoires plus restreints dans la mesure où ceux-ci correspondaient à une série de biotopes relativement accessibles et suffisamment riches pour fournir au trappeur une aire d'exploitation qui ne devenait véritablement rentable qu'avec les profits tirés des autres animaux à fourrures : lynx, martre, pékan, vison, loutre, renard, hermine, rat-musqué et même écureuil (Rogers 1962 : C40 et *passim*). Au demeurant, il est vrai que ce seuil de «rentabilité» est difficile à déterminer de façon précise, étant données les variations biotopiques régionales et les fluctuations du prix des fourrures sur le marché. Enfin, cette production était essentiellement destinée à la traite,

mais on ne saurait négliger l'importance relative du castor dans la consommation alimentaire de la maisonnée, en soulignant toutefois que durant les huit dernières décennies de ce siècle, le lièvre et le poisson furent les mets principaux du menu quotidien (Bishop 1974 : 163 et 284). Or, comme la quantité de lièvres sur un territoire donné est soumise à un cycle de croissance-décroissance qui dure sept ans, comme la pêche se pratique très mal l'hiver et que les sites de ces régions ne sont pas aussi riches qu'ils ne l'étaient dans les affluents du bassin du lac Supérieur, les famines furent très nombreuses et ces décennies resteront celles de la plus grande indigence de l'histoire de ces peuples.

Enfin, les politiques commerciales des trafiquants de fourrures allaient elles-aussi renforcer considérablement la tendance à une moindre mobilité : l'exploitation désastreuse qui avait eu cours lorsque les compagnies du Nord-Ouest et de la Baie d'Hudson étaient encore rivales, entraîna leur fusion en 1821 et celle-ci fut suivie par la fermeture de nombreux postes de même que par une hausse importante du prix des objets manufacturés et des aliments qu'elles vendaient aux Indiens. La position plus avantageuse que les trafiquants avaient ainsi acquise leur permit de favoriser la continuité des échanges avec les mêmes partenaires et d'établir avec eux des réseaux plus stables. Les archives de la Cie de la Baie d'Hudson indiquent que les trafiquants exerçaient beaucoup de pressions en ce sens et que leur principal moyen de persuasion fut le plus souvent la politique du prêt, laquelle obligeait le trappeur à revenir au même comptoir, année après année, pour payer ses dettes (*ibidem* : 117 et *passim*).

MONTAGNAIS du XX ^e siècle (J. Mailhot 1993)	ATTIKAMÉQUES du XIX ^e siècle (Gélinas 2000 : 95-98)	ALGONQUINS EN 1964 (Grand lac Victoria et environs (Hirbour 1969)	TERMINOLOGIE PROPOSÉE ICI Grand lac Victoria et environs au 17 ^e siècle	OJIBWAS SEPTENTRIONAUX du XX ^e siècle (Dunning 1959 : 54-55)	OJIBWAS (terminologie proposée pour l'ancienne société) (RJ 1670 : 79)
Bande régionale 2 ou 3 bandes locales adjacentes (<i>ibid.</i> : 126-127).	Bande structurelle (unité stable) et b. conjoncturelle (unité en formation) Entre 23 et 26 chasseurs dans les années 1820 (de 125 à 130 pers.)	Groupe d'échanges matrimoniaux Plus de 200 couples [plus de 1 000 pers] Plusieurs villages, dont ceux du Lac Simon, G L V. et Lac Rapide (<i>ibid.</i> : 11).	Bande régionale 4 ou 5 bandes locales comprenant de 200 à 500 personnes	All ethnically cognate persons (<i>Ojibwas et Cris</i>)	Groupe de descendance (cercle des alliés) 4 bandes totalisant 700 personnes
Bande locale - subdivisée en sous-groupes, témoins d'anciennes bandes locales plus petites (<i>ibid.</i> : 126)	Bande Minimum de 5 groupes de chasse (<i>ibid.</i> : 100)	Bande (G.L.V.) 202 personnes Environ 40 couples (<i>ibid.</i> : 11)	Bande locale Entre 50 et 100 personnes (de 3 à 5 groupes de chasse)	Band (entre 50 et 200 personnes; moyenne de 185 personnes)	Bande (clan patrilinéaire) moyenne de 175 personnes par unité.
Groupe de chasse 1 à 12 familles (<i>ibid.</i> : 165)	Groupe de chasse 2 à 3 familles entre 10 et 15 pers. (<i>ibid.</i> : 102)	Groupe de coopération 2 à 10 couples	Groupe de chasse hivernal De 10 à 20 personnes	Co-residential group (approx. 22 pers.)	Groupe de chasse hivernal De 10 à 30 personnes (une douzaine par bande)
			Groupe de commensaux De 3 à 10 personnes incluant enfants et vieillards	Commensal unit Moyenne de 8.2 pers. par unité (<i>ibid.</i> : 63)	Groupe de commensaux De 3 à 10 personnes incluant enfants et vieillards

TABLEAU V. DIVERSES ACCEPTIONS DEFINISSANT LES NOMS DES QUATRE PRINCIPAUX NIVEAUX D'INTERACTION SOCIALE CHEZ LES POPULATIONS ALGONQUIENNES

Des «bandes régionales» se constellent alors de plus en plus nettement autour du poste de traite. Elle ne constituent pas encore les unités politiques qui représenteront plus tard des groupes distincts à l'intérieur desquels les individus feront reconnaître leur membership (la reconnaissance de l'individu dans un groupe sera exigée par les autorités gouvernementales au XX^e siècle), mais correspondent plutôt à des agrégats de maisonnées sur un territoire d'occupation qui n'est pas encore toujours bien délimité (Dunning 1959 : 153). Compte-tenu des facteurs historiques qui modifiaient la composition des groupes et compte tenu des migrations importantes qui se faisaient encore dans plusieurs régions de la Haute-Mauricie, Claude Gélinas a donné le nom de «bandes conjoncturelles» à celles qui s'agrégèrent autour des postes de traite et de «bandes structurelles» à celles qui ont manifesté une certaine permanence dans la succession des personnes fréquentant le même poste au fil des générations :

Il n'est pas simple de définir précisément ce qu'est une bande et quelles sont ses fonctions. Dans le cas des populations algonquiennes du Subarctique oriental, on considère habituellement que, à l'époque de l'économie des fourrures, une bande consistait en un regroupement (généralement effectif durant quelques semaines de l'été) de plusieurs groupes de chasse — chacun étant composé de quelques familles le plus souvent apparentées — comptant en moyenne une centaine d'individus. Toutefois de tels regroupements de groupes de chasse pouvaient être de deux types. D'une part, il pouvait s'agir de rassemblements de groupes indépendants dont l'unique prétexte d'unification était la fréquentation estivale d'un même poste de traite, situé à proximité de plusieurs territoires de chasse. C'est ce qu'on pourrait appeler des «bandes conjoncturelles». D'autre part, il pouvait s'agir de véritables unités socio-politiques formellement organisées, dont tous les membres se désignaient d'un même nom⁵⁰, qui disposaient d'un territoire délimité et avaient à leur tête un leader reconnu par tous, et que certaines particularités culturelles pouvaient distinguer des populations voisines. C'est ce qu'on pourrait appeler des «bandes structurelles». Enfin, ces types de bande s'inscrivent parfois dans un continuum, dans la mesure où des groupes de chasse indépendants qui se rassemblaient systématiquement au même endroit d'une année à l'autre, pouvaient en venir à former pour diverses raisons — développement d'un réseau de parenté entre les diverses familles, partage d'objectifs économiques ou idéologiques communs, etc. — , une bande structurelle. (Gélinas 2000 : 81-82)

⁵⁰ À condition d'admettre que ce nom ne soit pas un patronyme, c'est à dire le symbole d'un groupe de filiation, mais un nom de lieu désignant ses habitants comme «gens de telle rivière, de tel lac...», comme on donne le nom de *Parisiens* aux gens qui habitent à Paris et celui de *Romains* aux gens qui habitent à Rome.

Si les concepts proposés par C. Gélinas ont leur utilité pour décrire les unités sociales des populations de la Haute-Mauricie des premières décennies du 19^e siècle, ils valent surtout pour la prise en compte de la dynamique du changement social qui affectait leurs dispositifs d'organisation communautaire. Les «bandes conjoncturelles» pourraient correspondre à ce que d'autres appellent des «bandes locales», unités qui, dans des contextes de reproduction plus stable, réunissaient quatre ou cinq groupes de chasse dont les membres étaient apparentés par des liens bilatéraux. Ces bandes locales se rencontraient l'été, tout en fréquentant trois ou quatre autres bandes du même type (disons de 100 à 150 personnes chacune)⁵¹. Ces regroupements estivaux concentraient dans l'espace les unités d'un réseau d'échange préférentiel comprenant entre 300 et 600 personnes, réseau que l'on pourrait définir comme la bande régionale. En associant celle-ci à un réseau d'échanges *préférentiels*, je laisse aussi entendre que d'autres partenaires pouvaient être trouvés en dehors de ce cercle d'alliés. La dimension des groupes aurait été corrélative de la richesse des biotopes : parce qu'elles avaient à couvrir de longues distances pour se rencontrer et parce que leur densité de population était moindre, les populations septentrionales auraient formé les bandes régionales les plus petites (en termes numériques), alors que les populations des régions plus riches, comme les Algonquins de l'Outaouais inférieur et les Ojibwas à l'époque où ils étaient sur la rive nord du lac Supérieur, auraient formé les cercles les plus peuplés⁵². Dans les régions où la biomasse était particulièrement riche, ces groupes auraient pu réunir 500, 600, voire 700 individus. Je distinguerai les petites bandes régionales des populations septentrionales de la taïga, qui pouvaient compter seulement 200 personnes, des groupes de descendance ojibwas qui pouvaient en compter 700, dans la mesure où il est difficile

⁵¹ Deux de mes vieux conteurs, Salomon Papatie et Étienne Pénosway, me disaient qu'autrefois on passait l'été à proximité des gens de Kitcisakik, comme on le fait encore aujourd'hui, et il y avait toujours une ou deux semaines que l'on consacrait à des rassemblements avec les populations voisines et, souvent, avec des populations aussi éloignées que Pointe-Bleue dont on rencontrait les membres, par exemple, à Weymontachie. Ces réunions favorisaient la rencontre des jeunes en âge de se marier, mais elles avaient aussi souvent un volet de discussions politiques, bien que les représentants des bandes étroitement liées dans le cercle de celles qui se reconnaissaient une identité particulière au sein de ce que j'appelle une macro-bande étaient ceux qui y investissaient une énergie particulière, les autres rentrant chez eux quand ils le voulaient. Ces réseaux d'alliances et d'amitiés se recoupaient aussi avec des réseaux d'échange commercial datant de l'époque précolombienne dont l'armature hydrographique sera exposée dans l'ouvrage à paraître intitulé *Terra incognita des Kotakoutouemis*.

⁵² Dans la société clanique ojibwa, ce cercle se serait manifesté par l'existence de ce que j'ai appelé le «groupe de descendance», lequel se subdivisait peut-être lui-même en deux ou trois sections où les échanges auraient été particulièrement investis. Dans leur cas, je préférerais éviter d'employer le concept de «macro-bande», puisque chaque bande locale cherchait à se démarquer des autres par un nom et un territoire qu'elles revendiquaient comme symboles et constituants de son identité propre.

d'amalgamer ces derniers à l'enseigne d'une même «bande», puisque, comme on l'a vu, chacune se différençiait de ses voisines par un emblème clanique, mais la fonction du groupe de descendance est la même que celle de la bande régionale en ce qui concerne la pratique de l'échange matrimonial, même si l'échange y avait été fait en considérant les *groupes* chez les Ojibwas, alors qu'il aurait été fait en considérant les personnes, ou plutôt les *parentèles*, chez les Montagnais. Enfin, ce sont parfois des bandes locales (ou des clans) et parfois des bandes régionales (ou des groupes de descendance) qui auront laissé la trace des noms de «nations» que les observateurs français ont enregistrés dans leurs écrits et sur les cartes de l'époque, l'ethnonyme y apparaissant comme le terme reconnu d'une permanence clairement manifestée par une occupation territoriale de longue durée.

L'agrégation territoriale qui s'effectuait autour des postes de traite fit apparaître un réseau de rapports qui était aussi corrélatif des liens de parenté chez les Ojibwas : les études statistiques qu'ont faites Dunning et Bishop sur les modalités du mariage au XIX^e siècle dans les communautés de Pekangekum (Dunning 1959), de Onasburgh House et Lac Seul (Bishop 1974) indiquent que l'on privilégiait les mariages entre personnes originaires de maisonnées rapprochées, c'est à dire issues de territoires préférentiellement contigus. Etant donné le flou qui persiste entre les frontières de ces «bandes régionales», on ne saurait parler d'endogamie de bande, mais les taux statistiques de mariages étudiés par Dunning à partir de 1876 indiquent que la parentèle d'Égo se circonscrit généralement dans le même bassin de population que celle où ses petits-fils trouveront à se marier trois générations plus tard (Dunning 1959 : 150 et *passim*).

La tendance endogamique aurait pu commencer à se dessiner dans la première moitié du XIX^e siècle, mais elle ne s'accroît vraiment que dans la seconde (Bishop 1974 : 172), et surtout dans les régions de très faible densité démographique. Dunning observait en outre que la tendance à répéter des alliances antérieures persistait à la fin du siècle dernier, dans les modalités du mariage avec la cousine croisée au premier degré, lesquels totalisaient 14. 3% des mariages répertoriés en 1876. On ne saurait prétendre, cependant, qu'il s'agissait par là d'observer une «règle de mariage» : si les unions entre cousins croisés (classificatoires) répètent des alliances antérieures, c'est d'abord et avant

tout parce que, dans de si petites communautés, les conjoints disponibles tombent presque automatiquement dans cette catégorie (les *ninamāq*). Dunning avait donc montré bien avant Désveaux que le mariage avec la cousine croisée ne constituait pas une règle obligée du système de parenté dans les contrées septentrionales de l'Ontario, mais on remarquera d'autre part le raisonnement qu'il élabore sur le choix du conjoint en tant qu'il pouvait être motivé par les impératifs de la contiguïté territoriale : ce phénomène est intéressant parce qu'il révèle une tendance qui se manifeste aussi avec une fréquence statistique indéniable chez les Montagnais et les Algonquins dans l'existence même d'une bande régionale ou de ce que l'on pourrait aussi appeler un cercle d'alliances privilégiées, la parenté des cousins croisés venant tout simplement se recouper avec la proximité géographique :

As no statements of preference were made [pour la cousine croisée], I think we may conclude that some other factor was operative in the selection of spouses. In the absence of institutional preference, I suggest that the factors were those of availability of spouses, and the help of a man's father in arranging with a close relative for a wife for him. In the type of demography at that time (before 1900), the local settlements were small and extremely isolated. *Therefore contiguity was crucial in the selection of a spouse.* By this I mean that all the principals would have been well known to Ego's father and usually living in a nearby group. There appears to be no concept of a claim on the mother's brother for a wife; rather it was that of a man's father could make a personal appeal to his sister or his wife's brother on behalf of his son. All that can be said definitely of the earlier form was that often a man was ready for marriage, his father did actually make overtures to the father of a suitable girl nearby. Therefore, while own cousin marriage was not explicitly preferred, it was effective because of the low population density throughout the region.

Il apparaît cependant que, chez les Ojibwas de la région du lac Winnipeg où la densité de population était plus grande que chez les Ojibwas du nord de l'Ontario, les mariages entre conjoints de régions éloignées (de bandes différentes) étaient encore fréquents au XIX^e siècle et ce n'est que dans les années 1930 que l'endogamie de bande aura véritablement prévalu, surtout dans les bandes du centre du groupe, alors que les populations périphériques se mariaient encore souvent avec les membres de bandes voisines, entre autres cries (Hallowell 1992 : 51).

Allons chez les Attikamèques maintenant, pour lesquels Claude Gélinas nous apprend qu'au milieu du XIX^e siècle ce peuple aurait pratiqué une «exogamie de groupe de chasse», ce qui revient à dire qu'une endogamie de bande y prévalait, si on définit la bande comme étant la bande locale (Gélinas 2000 : 220). C'est donc que, comme chez les Ojibwas, la contiguïté territoriale était un critère de prime importance pour ces sociétés qui étaient de plus en plus axées sur le piégeage des animaux à fourrures et donc de moins en moins enclines à effectuer de grands déplacements.

Je ne dispose malheureusement pas d'études sur ces questions en ce qui concerne les Algonquins de la même époque (s'il en existe), mais il y a tout lieu de penser que les processus qui affectaient leurs voisins orientaux et occidentaux devaient aussi prévaloir chez eux, bien qu'il faille mentionner que mes vieux informateurs affirmaient qu'on se mariait beaucoup plus fréquemment avec des gens de l'extérieur autrefois (ils mentionnaient par exemple Pointe-Bleue, Weymontachie, Waswanipi, etc.) qu'on ne le fait aujourd'hui. On pourrait retraduire ces énoncés en disant que si le cercle préférentiel des mariages se faisait entre les communautés du Lac-Simon, du Lac-Barrière et de Kitcisakik, en tant que principales constituantes de la bande régionale, il n'en demeure pas moins que des époux étaient sélectionnés en dehors de ce cercle préférentiel.

D'autre part, l'association de deux beaux-frères révèle que la résidence uxori locale était assez couramment pratiquée au XIX^e siècle (Bishop 1974 : 170), mais la résidence viri locale aura toujours été prédominante et elle se sera probablement même raffermie au fur et à mesure que se sera accrue la dépendance des Ojibwas, des Attikamèques et des Algonquins à l'économie de marché⁵³. Pourquoi ? D'abord, nous avons vu que les trafiquants de fourrures préféraient transiger leurs opérations avec les Indiens sur une base strictement individuelle, sans doute parce qu'ils s'étaient souvent fait répondre que tel frère ou tel cousin lui rembourserait ses sacs de farine en revenant avec des fourrures dans deux semaines... Or, ce type de réponse ne facilitait guère leur comptabilité! Mais Bishop nous apprend que c'est ainsi que les Ojibwas concevaient encore leurs activités

⁵³ Je considérerai plus tard le cas des Montagnais qui exigera une analyse particulière.

commerciales à la fin du XVIII^e siècle, car ils avaient tendance à remettre entre les mains du leader les opérations de tous les membres de la maisonnée et, effectivement, c'était souvent celle-ci qui remboursait les dettes contractées sur une base individuelle (Bishop 1974 : 294) Il fallait donc que ses membres soient très solidaires, et l'intensification de l'économie de piégeage qui s'effectue après 1820 aura vraisemblablement ravivé le système des attitudes hérité des groupes de filiation patrilinéaire, car elle aura favorisé l'association des frères d'une part, du père et de ses fils d'autre part. Cette propension peut se déduire non seulement des documents archivistiques mais aussi des observations que l'on aura faites dans le cours du XX^e siècle :

The co-residential group, averaging 21.2 persons in winter and 23.9 in summer, consists of about three commensal units. This would mean several nuclear families, that is, a man, his wife, and own children, in addition to single persons attached to the family. In summer when a large number of persons are living on the reserve at Pekangekum the coresidential units are seen as clusters of tents and houses set apart from one another. Even in summer therefore the co-residential group has a separate physical identity. And it is the largest unit of the society in which there is a continual degree of economic co-operation. From this group, two, three, or four trappers go together on their traplines or on moose hunt [...] A man always calls for assistance from persons in this unit. The core of the group is either two or more brothers and their families, or a man and his son and their families. (Dunning 1959 : 57-58)

Si mon interprétation est valable, on peut donc dire que les liens de solidarité qui caractérisaient les rapports entre les agnats auront persisté au niveau des comportements, malgré les bouleversements qu'ont entraîné les migrations et la pratique d'un mode de vie plus nomade qui aura duré un peu plus d'une centaine d'années (1680-1820)⁵⁴. En effet, tout porte à croire que les Ojibwas — même durant les années de nomadisme intensif — auraient essayé de constituer leurs maisonnées en préservant, autant que faire se pouvait, l'association des mâles du clan (Bishop 1974 : 266-289), en particulier celle des frères, le lien fraternel étant celui que les ethnographes du XX^e siècle percevaient encore comme le

⁵⁴Comme dans les communautés sises près de la frontière canado-américaine, les clans ont subsisté chez les Ojibwas de la région du lac Winnipeg. Ici encore, ils ne forment plus des groupes de filiation territorialisés, encore que, dans une certaine mesure, les lignées familiales dont le nom de clan est le patronyme, se recoupent en bonne partie avec la sphère des parents mâles qui ont tendance à s'associer les uns avec les autres.

plus durable et le plus précieux :

Analyse de la relation dite *MY BROTHER/ MY BROTHER (niwechekeway or niwechkewaysi)*

By far the strongest social bond in the society is that between brothers. From the age of about seven or eight years when boys begin to move around the camp (co-residential unit) away from their parents' house or tent, until well past maturity when they have growing families of their own, brothers form the permanent and dependable relationship of reciprocals [...]

Analyse de la relation dite *MY ELDER BROTHER (NISA-YAY)/ YOUNGER SIBLING, MALE AND FEMALE (NISHIMAY)*

This relationship, although within the core of brother solidarity, has elements of status differentiation [...] The difference in status of elder/younger brother, though clearly demonstrated in all activities, is always the category of the unity of brothers. In this constant association, sharing of rights, borrowing and lending of possessions, sometimes without permission, they present a solid front vis-à-vis the rest of the society and particularly brothers vis-à-vis cross-cousins. This differentiation is the axis of the social structure. It is clearly seen in the contiguous residential pattern of actual tents and houses, and in around the households, and travel together on trips to the store, into the bush on hunting expeditions, or out on the lake fishing and shooting. (Dunning 1959 : 88 et 89)

De son côté, Hallowell, disait :

It is also typical of the Ojibwa use of kinship that the *male* children of men who call each other "brother" perpetuates the use of this term for each other through successive generations. This patterning is reinforced by the patrilineal emphasis that is characteristic of Ojibwa culture and its consonant with the typical association of related males in the winter hunting groups as well as in the dwelling clusters of the summer settlements. Consequently, a boy's relations with all the men his father calls "brother" whose children are "siblings" to him, are characterized by a special intimacy derived from experience as well as terminological usage. They form a distinct group among the male kin of the Ojibwa boy. (Hallowell 1992 : 54)

3.8.5 À *Kitcisakik*

La distinction entre frère aîné ([12] NI SES) et cadets (frère ou sœur) est encore en usage dans la terminologie moderne de *Kitcisakik* et elle renvoie à un type de rapport où s'exprime très nettement l'énorme ascendant que le frère aîné exerce sur ses germains puînés, en particulier sur ses frères. Cela m'est toujours apparu évident, surtout lorsque nous étions en forêt, alors que les déplacements pour la trappe ou la chasse impliquent une série de décisions qui doivent s'enchaîner et se coordonner sans défaillance. On voit alors l'aîné agir comme un chef d'orchestre qui commande à des plus jeunes qui obtempèrent sans jamais rouspéter ni contester la moindre décision. À d'autres égards, et pour des considérations beaucoup plus abstraites, les frères cadets vont souvent aller consulter un frère aîné (pas nécessairement le plus vieux de tous) pour obtenir conseil en matière de questions politiques, de vie amoureuse ou de tout autre sujet d'importance. Cependant, comme les cousins parallèles étaient autrefois assimilés aux frères et que l'opposition entre cousins croisés et parallèles n'existe plus, la structure sous-jacente à l'établissement des liens de solidarité qui liaient les «frères» s'est estompée quelque peu, mais il est vraisemblable qu'elle ait été moins vivace chez les Algonquins, du fait que le système des attitudes hérité du lointain système patrilinéaire qui persistait chez les Ojibwas (comme en témoigne éloquemment le texte d'Hallowell) n'y a jamais aussi fortement existé, ou qu'il s'est effacé de la vie sociale avec la dislocation de la société clanique qui aurait été concomitante de la naissance de la nation algonquine durant la période du Sylvicole.

Chez les Algonquins de *Kitcisakik*, les rapports intergénérationnels liant le père à ses fils ou l'oncle à son neveu (et rappelons-nous que la distinction entre croisés et parallèles n'est plus signifiée à ce niveau de nos jours) m'a toujours paru la plus importante dans l'établissement des associations durables (comme celles qui impliquent la résidence). Cela pourrait aller de soi à cause de la transmission héréditaire des territoires de trappe qui implique généralement une cohabitation de plusieurs années, mais la force de ces liens intergénérationnels se manifeste aussi spontanément en dehors

ANCIEN TERME		NOUVEAU TERME	
ni kitci micomis	mon bisaïeul	1. NI KITCI MICOMIS	mon bisaïeul
ni kitci N'okomis	ma bisaïeule	2. NI KITCI KOKOMIS [?]	ma bisaïeule
ni micomis	mon grand-père	3. NI MOCOM	MON GRAND-PERE
n'okomis	MA GRAND-MÈRE	4. NI KOKOM	MA GRAND-MÈRE
n'os (tata)	MON PERE	5 NI TATA	MON PERE
nin ga (djodjo) o kin,	ma mère, (maman) sa mère	6. NI TCOTCO	MA MÈRE
ni micomenj	frère du père (//) (oncle paternel)	7. NI MOCOMECE	MON ONCLE
ni sikos ni sikosis	soeur du père (tante p.) (+) belle-mère	8. NI SIKOS	MA BELLE-MERE (+)
ni cicenj ni cinis	frère de la mère (+) (oncle maternel) mon beau-père, père de l'époux(se), <i>socer</i>	9. NI CICEC	MON BEAU-PERE (+)
ni nocenj	soeur de la mère (ma tante maternelle, mère adoptive, marâtre) (//)	10. NI NICEC	MA TANTE (//)
witikemagan On disait aussi : nic, kic wican: niw, kiw, wiwan .	(époux, épouse) mon mari, ton mari, son mari, ma femme, ta femme, sa femme.	11. WITIKEMAKAN	ÉPOUX, ÉPOUSE
ni saïens	mon frère aîné [ou cousin parallèle] (//)	12. NI SES	MON FRÈRE AÎNÉ
•kanis	frère du frère [ou cousin parallèle] (//)		
•tikik	soeur de la soeur [ou cousine parallèle] (//) (13 et 14)		

Tableau VI. Nomenclature de la parenté en vigueur chez les Algonquins de Kitcisakik à la fin du XX^e siècle

ANCIEN TERME		NOUVEAU TERME	
ni misens	ma soeur aînée (//) [ou cousine parallèle]	13. NI MISES	MA SOEUR AÎNÉE
•awema	SOEUR du frère (//) [ou cousine parallèle]		
	FRERE de la soeur (//) [ou cousin parallèle]	[?]	
ni cimenj	mon frère cadet ou ma soeur cadette (ou cousin[e]) (//)	14. NI CIMEC	MON FRÈRE OU MA SOEUR CADET(TE)
ni nimocenj	cousine [croisée] d'homme, d'homme; cousin croisé de femme, belle-soeur de femme		
ni tawis	cousin croisé d'homme, beau-frère d'homme.	15 NI TA	MON BEAU-FRÈRE
ni-t-akocec	cousine croisée de femme, belle-soeur de femme.	16 NI-T-AKOCEC	MA BELLE-SOEUR
		17 NI TCINETAKAN	MON COUSIN, MA COUSINE
nin kwisis	mon fils	18 NI KWISIS	MON FILS
nind anis	ma fille	19 NI-T-ANIS	NI-T-ANIS
ni ningwan	mon gendre neveu de l'oncle maternel (fils de ma soeur) (+)	20 NI NIKWAN	MON GENDRE
ni sim	ma bru,		
• cimisis	nièce de l'oncle maternel (fille de sa soeur) (+)	21 NI NAKINOKWEM	MA BRU
• cimisis	nièce de la tante paternelle (fille de son frère) (+)		
nind-ojim	neveu de l'oncle paternel (fils de son frère) (//)		
nind-ojimisis	neveu, nièce de la tante mat. (fils, fille de sa soeur)	22 NI-T-OCIMISIS	MON NEVEU, MA NIÈCE
nind-ojimikwe	nièce de l'oncle paternel (fille de son frère) (//)		
n'ocis	mon petit-enfant	23 N'OCIC	MON PETIT-ENFANT
ni kitci n'ocis [?]	mon arrière-petit-enfant [?]	24 NI KITCI N'OCIS [?]	mon arrière-petit-enfant [?]

Tableau VI. Nomenclature de la parenté en vigueur chez les Algonquins de Kitcisakik à la fin du XX^e siècle (suite)

de toute cohabitation, quand il s'agit, par exemple, d'organiser une partie de chasse ou de collaborer à des travaux divers comme la construction d'une maison ou les préparatifs d'une fête.

Je ne dispose malheureusement pas d'études embrassant plusieurs générations qui permettraient de confirmer avec des statistiques approfondies que le lien intergénérationnel serait déterminant dans la constitution des groupes de coopération actuels ou des anciens groupes de chasse. Il existe cependant quelques études assez élaborées⁵⁵ sur la transmission des territoires de trappe, mais, par définition, ce phénomène implique automatiquement le lien intergénérationnel. Ces recherches démontrent cependant clairement la forte tendance patrilinéaire qui a régi cette pratique durant tout le vingtième siècle, bien que ce phénomène ne témoigne pas nécessairement de pratiques qui avaient cours avant que le mode de production indigène ne s'inféode à l'économie de marché, ce processus ayant vraisemblablement *accentué* l'inflexion patrilinéaire (comme on le verra plus loin). Néanmoins, les recherches que René Hirbour a menées au début des années 1960 peuvent nous donner d'intéressantes indications. Ainsi, après avoir étudié sur une période de sept mois la composition de 72 «camps»⁵⁶, où s'associaient des gens du Grand lac Victoria, cet auteur avait établi des statistiques révélant des préférences très nettes dans les modalités d'association des gens. Ayant constaté que ces modalités étaient le plus souvent fondées sur le lien de parenté, il distingua alors les trois catégories d'association suivantes :

- primaires consanguines : père-fils, frère [frère-frère];
- primaires affinales : beau-frère, beau-père-gendre;
- autres que primaires.

«Nous avons ainsi obtenu, écrit Hirbour, trois chiffres. Ils indiquent le nombre de relations de parenté de tel type ayant existé durant ces sept mois, dans ces 72 camps :

⁵⁵ Il y a d'abord celle de Davidson parue en 1928, qui porte spécifiquement sur cette question et il en existe une autre qui porte aussi sur cette question et qui devrait paraître bientôt sous le titre *Au pays des peaux de chagrin*, écrite par Jacques Leroux, Roland Chamberland, Edmond Brazeau et Claire Dubé.

⁵⁶ Ces «camps» ne définissent pas seulement des camps de chasse, mais aussi des «groupes de quelques familles ayant établi un camp à l'extérieur du village pour l'exploitation d'une ressource (camp de bûcheron [où les femmes pouvaient accompagner les hommes], de trappe, de travail dans les fermes [...] » (p. 47)

- primaires consanguines : 138
- primaires affinales : 84
- autres 80 [46 non parents, 14 affinaux éloignés, 20 consanguins éloignés]

«En premier lieu, poursuit Hirbour, nous remarquons l'importance des relations primaires consanguines et affinales. Elles représentent en effet 73% du total. [...] La parenté primaire consanguine et affinale est donc un élément d'intégration pour notre société. [...] Les deux premiers chiffres nous donnent aussi des renseignements sur la bilatéralité du système. Tout d'abord, cette observation du vécu nous confirme l'importance des liens affinaux primaires et la tendance patrilinéaire dont nous avons parlé plus haut [...].» (Hirbour 1969 : 54)

En termes de pourcentages, les relations primaires consanguines représentent 45,6% de l'ensemble considéré, les relations primaires affinales 27,8%, et les «autres» 26,4%. Or, si on admet, qu'effectivement, les relations primaires consanguines témoignent d'une certaine inflexion patrilinéaire, ce pourrait être au sens où la patrilinéarité définit un mode de recrutement d'Égo qui fonctionne encore de nos jours dans les formes d'association qui supposent nécessairement la résidence. Cette tendance patrilinéaire persisterait aussi au niveau du système des attitudes. Les recherches d'Hirbour donnent en outre des informations très pertinentes sur la résidence post-maritale puisque sur les 37 derniers mariages enregistrés au moment de l'étude, 60% d'entre eux s'étaient traduits par un choix de résidence virilocale alors que cette proportion était de 40% pour ce qui est de la résidence uxori locale (*ibidem* : 44). Cette dernière modalité paraît de prime abord étonnante compte-tenu de l'inflexion patrilinéaire observée chez leurs voisins ojibwas, mais je pense qu'elle manifeste aussi une ambivalence vraiment profonde qui serait caractéristique des Algonquins de la région de Kitcisakik. La résidence uxori locale témoigne en effet d'un engagement très important du sujet masculin par rapport à sa belle-famille, et sa fréquence assez élevée pourrait révéler de très vieux schèmes ayant leur origine dans les pratiques qui avaient cours à l'époque où la «langue des Kotakoutouemis [était] meslée de l'algonquine et de la montagnese», ainsi que l'écrivait le Père Raguenu en 1650 (RJ 1650 : 31), c'est-à-dire à l'époque où cette société aurait offert un mélange d'inflexions introverties sur le groupe patrilinéaire comme le faisaient les Ojibwas et d'inflexions extraverties sur les réseaux d'alliances comme le faisaient les Montagnais. Voilà une hypothèse qui repose sur des données très

fragmentaires, j'en conviens, mais c'est en la prenant comme modèle possible des rapports de transformation qui s'effectueraient entre les mythes de ces peuples que j'aborderai la mythologie recueillie à Kitcisakik. Mais terminons d'abord notre survol des principaux domaines de l'organisation sociale avant de commencer à en reconstituer les modèles inconscients.

Avant de terminer cette partie de la réflexion, j'ajouterai encore que le fameux débat sur l'origine des «territoires de trappe» me paraît devoir être posé comme l'a fait Hallowell dans ses derniers écrits (Hallowell 1992). Après avoir pris le parti de Speck dans les années 1930, Hallowell a finalement récusé la thèse voulant que les sociétés algonquiennes aient connu, depuis les temps précolombiens, un régime foncier fondé sur la propriété familiale des territoires de la bande que l'on se serait transmis de père en fils. En effet, les analyses subséquentes — en particulier celles de Eleanor Leacock chez les Montagnais (Leacock 1954) — ont montré que le concept de propriété de la terre était vraisemblablement inexistant chez les peuples algonquiens, mais qu'on y trouvait, en revanche, une certaine conception de responsabilités partagées et d'usufruit qui se traduisait par l'exploitation collective d'un territoire dont les occupants pouvaient prendre la défense — par les armes, s'il le fallait — lorsque des envahisseurs les empêchaient d'en tirer jouissance. Au demeurant, la jouissance du territoire était à celui qui en prenait soin, ce qui signifiait aussi qu'on rendait des hommages rituels aux esprits-mâtres de la forêt, lesquels étaient perçus comme des interlocuteurs obligés qui y résidaient depuis toujours et avec lesquels il fallait cohabiter.

J'aurai donc tenté de poser les cadres historiques et géographiques de la société algonquine en situant celle-ci par rapport à ses voisines et j'aurai contrasté les diverses formes d'organisation sociale qu'elles aura connues en m'efforçant de montrer que les variations repérées ont toutes résulté de conjonctures économiques et politiques changeantes et de relations écologiques différentes. Toutefois, ces sociétés paraissent suffisamment homogènes sur le plan de la praxis pour que nous puissions les envisager de front, du moins au niveau où s'articule la pensée mythique.

Chapitre 4

MONDE ANIMAL, MONDE HUMAIN, MONDE DIVIN

4.1 Classifications des êtres vivants et hiérarchies de pouvoirs

4.1.1 *Plusieurs systèmes dans une même structure conceptuelle*

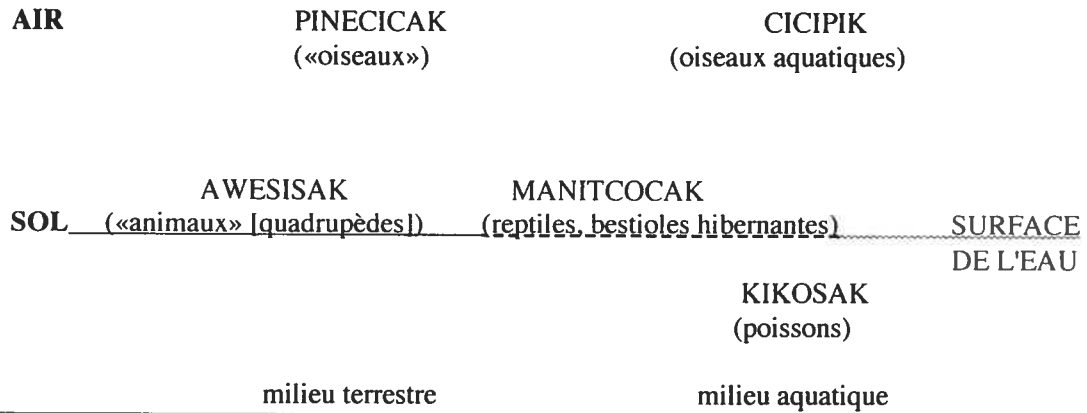
La mythologie algonquine est en étroite communication avec le rituel et le rêve. Les références au rituel forment en effet un ingrédient essentiel des mythes et il arrive très souvent que les personnages fassent des rêves qui prennent une grande importance en infléchissant le cours des événements qu'ils auront à vivre. Ces trois ordres de discours appartiennent à un même creuset de relations écologiques et sociales et ils ressortissent donc à un même univers d'expériences concrètes qu'ils ont pour charge de signifier. Mythe et rite — en particulier — s'échangent des signifiants qu'ils mettent en rapport de combinaison sur des chaînes narratives (ou gestuelles) qui expriment ces expériences en les ordonnant dans des ensembles soumis aux mêmes dimensions. Prenons par exemple la dimension de la *génération* dans le rituel «des premiers pas» que font les Cris et dont il sera question au prochain chapitre : celui-ci oppose et relie les enfants et les grands-parents (génération descendante et ascendante) en prélevant dans le code technologique des gestes que les enfants mettront en jeu dans le cours de la performance : le petit garçon fait le tour d'un feu en tirant avec un arc miniature sur une effigie d'animal, alors que la petite fille fabrique avec une hache un fagot de bois, et tous deux vont présenter leur offrande à un parent ou à un grand-parent qui est généralement du même sexe. Le marquage sexuel constitue d'ailleurs une autre dimension du rituel, puisque celui-ci veut introduire l'enfant dans un univers de sens en orientant son insertion en fonction des activités de production masculines et féminines qui servent la lutte que mène la société humaine pour perpétuer la vie et limiter les puissances de la mort. Or, nous verrons que le mythe de KINONCE reprend pour son compte ces dimensions (des générations) et ce code (techno-économique) en véhiculant un message analogue au sein de la société algonquine qui, elle, ne pratique pas ce rituel.

Ce rituel cri et ce mythe algonquin sont donc liés par l'emploi d'éléments signifiants qui forment, non seulement des combinaisons terme à terme, mais aussi des séries de combinaisons exploitant les mêmes dimensions et le même code; autrement dit, ils présentent dans leurs rapports mutuels un faisceau de corrélations latérales qui forment — avec d'autres corrélations du même type — ce que l'on appelle une *structure*. En l'occurrence, on pourrait parler d'une structure conceptuelle qui renvoie à deux systèmes de rapports étroitement liés — parce qu'ils appartiennent à un même groupe de transformation — que l'on définira, pour l'un comme le système rituel, pour l'autre comme le système mythique. Du point de vue de l'analyse structurale en anthropologie, de tels ordres de rapports se comparent aux structures de la langue, à ceci près que si la langue forme un système *clos*, les systèmes rituel et mythique, forment, avec les systèmes de pratiques et les divers systèmes conceptuels, des ensembles distincts mais *liés* :

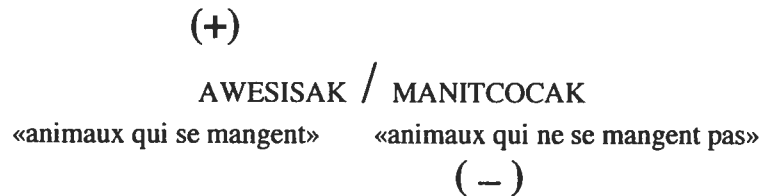
Quand les linguistes ont commencé, à l'instar de F. de Saussure, à envisager la langue en elle-même et pour elle-même, ils ont reconnu ce principe qui allait devenir le principe fondamental de la linguistique moderne que la langue forme un *système*. Ceci vaut pour toute langue, quelle que soit la culture où elle est en usage, à quelque état historique que nous la prenions. De la base au sommet, depuis les sons jusqu'aux formes d'expression les plus complexes, la langue est un arrangement systématique de parties. Elle se compose d'éléments formels articulés en combinaisons variables, d'après certains principes de *structure*. Voilà le second terme clé de la linguistique, la structure. On entend d'abord par là la structure du système linguistique, dévoilée progressivement à partir de cette observation qu'une langue ne comporte jamais qu'un nombre réduit d'éléments de base, mais que ces éléments, peu nombreux en eux-mêmes, se prêtent à un grand nombre de combinaisons. On ne les atteint même qu'au sein de ces combinaisons. Or l'analyse méthodique conduit à reconnaître qu'une langue ne retient jamais qu'une petite partie des combinaisons, fort nombreuses en théorie, qui résulteraient de ces éléments minimaux librement assemblés. Cette restriction dessine certaines configurations spécifiques, variables selon les systèmes linguistiques envisagés. C'est là d'abord ce que l'on entend par structure : des types particuliers de relations articulant les unités d'un certain niveau. (Benveniste 1966 : 21, les italiques sont de l'auteur)

Pour mieux comprendre la mythologie algonquine, je proposerai donc d'introduire les éléments d'un monde où se rencontrent plusieurs registres d'expériences et de connaissances (plusieurs systèmes) au sein d'une même structure conceptuelle : ce monde est celui du règne animal et je le choisis parce qu'il est à peu près omniprésent dans tout le champ du mythe et que nous aurons besoin de connaître minimalement certains concepts indigènes afin de nous y mieux repérer. Énonçons donc d'abord que la pensée symbolique algonquine ordonne les relations entre différents secteurs du cosmos et différentes unités du monde vivant en distinguant des domaines que j'appellerai *terrestre*, *aquatique* et *aérien*. Dans ces domaines se distribuent des espèces animales qui appartiennent à un règne que l'on peut subdiviser en systèmes d'«embranchements», de «classes» et d'«ordres», pour employer les termes proposés par Daniel Clément dans un ouvrage consacré à la «zoologie montagnaise» dont je m'inspirerai ici (Clément 1995 : 444). Nous allons commencer notre exploration en abordant le système qui correspond à une classification taxinomique élaborée au niveau des *ordres*, lequel est basé sur des critères biologiques tels que la morphologie, l'anatomie, l'habitat, etc. Ensuite, nous étudierons le système des *embranchements* qui est fondé sur des critères dits «utilitaires», nommément sur l'opposition entre animaux comestibles et animaux non comestibles. Enfin, nous terminerons cette exploration préliminaire en brossant un tableau topographique des êtres imaginaires entrant dans une hiérarchie de pouvoirs qui est constitutive du panthéon algonquin : c'est à ce niveau d'analyse qu'apparaîtront de grands pans de la structure conceptuelle reliant plusieurs systèmes. J'ai regroupé ces trois niveaux d'analyse en un même tableau divisé en autant de figures correspondantes, désignées par les lettres *a*, *b* et *c* (voir la figure 14, à la page suivante).

a) Les cinq ordres d'animaux (critères basés sur la morphologie, le comportement et l'habitat, etc.) :



b) Classification en embranchements :



c) Topographie des «doublures animales» les plus souvent mentionnées :

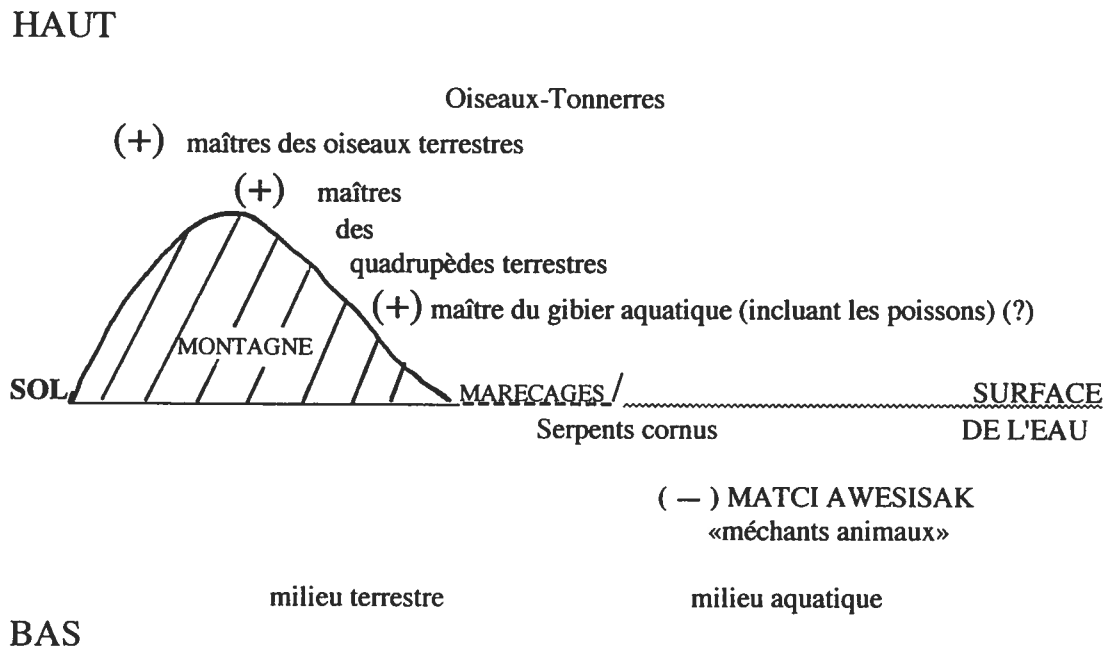


FIG. 14 — TROIS MODELES DE REPRESENTATION DU MONDE ANIMAL

4.1.2 *Les cinq ordres d'animaux*

Comme je me baserai sur les analyses que Daniel Clément a faites sur les classifications montagnaises, il conviendrait de faire quelques précisions initiales en comparant celles-ci aux classifications algonquines et cela en commençant par appairer les termes .

Précisons d'abord ce qu'il faut entendre par «ordre» : pour Daniel Clément, l'ordre répond surtout à des critères «comparatifs» que l'on pourrait qualifier, je crois, de «biologiques», dans la mesure où l'ordre définirait un paradigme de relations entre l'organisme et son milieu : critères *morphologiques, comportementaux surtout*, et, dans une moindre mesure, *alimentaires* [en définissant par là la fonction mise en oeuvre par l'être vivant et non pas la «valeur alimentaire» que présente l'espèce *pour* l'être humain, critère qui renvoie à la catégorie de l'«embranchement» dont il sera question plus loin] :

[...] les cinq ordres mentionnés ci-dessus ([quadrupèdes, gibiers d'eau, rapaces, tétraonidés, petits oiseaux]) montrent une complexité plus grande dans leur définition que les catégories précédentes [classe, embranchement, règne]. Le caractère alimentaire est encore présent (pour différencier les *pinshishât* (petits oiseaux) des autres groupes, on dit bien que tout en possédant *uiash* ("viande"), ce sont des animaux non consommés, mais [il] commence à perdre de l'importance devant les paradigmes morphologiques et comportementaux : les *aueshisahat* proprement dits sont définis comme des animaux terrestres, quadrupèdes et à fourrure; les *missipât* comme de gros gibiers aquatiques à plumes; les rapaces comme des oiseaux à bec particulier et se nourrissant en poursuivant leur proie ; les *pineuat* comme de gros oiseaux surtout terrestres et sylvoles; et les *pinshishat*, comme de petits oiseaux arboricoles. Entre les niveaux règne, embranchements et classes et celui des espèces, les ordres joueraient donc un rôle d'intermédiaire où peu à peu, la taxinomie passe de caractères fondamentaux (les raisons utilitaires) à des catégories secondaires, plus apparents, et fondés à la fois sur la morphologie et le comportement.» (Clément 1995 : 444-446)

MONTAGNAIS	EMBRANCHEMENTS	ALGONQUINS
aueshishat (animaux comestibles)		awesisak (animaux comestibles)
manituûshat (animaux non comestibles)		manitcocak (animaux non comestibles)
	CLASSES	
aueshishat (animaux avec uiâsh)		awesisak (animaux avec wiias) «viande»
nameshat (animaux avec namesh ou animaux aquatiques)		kikosak («poissons» [et mollusques ?] animaux avec skaw [«chair de «poisson»]) — amek («poisson» avec wiias [?] misamek , cétacé, baleine)
Ø		
	ORDRES	
aueshishat (quadrupèdes)		(embranchement des awesisak) awesisak (quadrupèdes)
missipat (gibiers d'eau)		Ø
[?] (rapaces)		cicipik (oiseaux aquatiques)
pineuat (tétraonidés)		Ø
pineshîshsat (oiseaux de petite taille)		pinecicak (oiseaux de grande et petite taille)
Ø		kikosak («poissons»)
[Ø] (selon Clément)		manitcocak (reptiles, bestioles hibernantes)

TABLEAU VII. LES CATEGORIES DE CLASSIFICATIONS ANIMALES

En ce qui concerne la catégorie de l'ordre chez les Algonquins, je crois pour ma part, que l'on pourrait ajouter aux critères morphologiques et comportementaux ceux de *l'habitat* (ou du biotope) et de la *locomotion*. En effet, nous allons voir que le critère de l'habitat est particulièrement important en ce qui a trait aux MANITCOCAK⁵⁷, alors que le critère de la locomotion semble associé de façon plus nette que chez les Montagnais aux éléments TERRE, AIR et EAU, car le type de *relation* entre l'animal et son habitat semble noyauter l'appartenance des taxons⁵⁸ (serpents, insectes, grenouilles, etc.) à cette catégorie.

Peu de différences ressortent entre les concepts de **aueshishat** et de AWESISAK. Si, à Kitcisakik, ce terme définit d'abord et avant tout «les animaux qui marchent à quatre pattes», on retiendra ce critère biologique (puisque'il affecte la locomotion) pour les distinguer des autres animaux du même ordre, les autres nageant ou volant. On voit donc immédiatement qu'une association très étroite se dessine entre la locomotion et l'habitat, puisque l'ordre des AWESISAK définit celui des quadrupèdes *terrestres* en incluant les animaux semi-aquatiques comme le castor, le vison ou la loutre, alors que ces derniers sont rangés dans une catégorie à part par les Montagnais, qui est celle des **misissipat** («gibiers d'eau»). Par contre, la classification algonquine comprend une catégorie d'oiseaux qui est inexistante chez les Montagnais (en tant que catégorie du *niveau de l'ordre*), catégorie qui est celle des CICIPIK⁵⁹, laquelle renvoie aux oiseaux aquatiques dont le canard est, pour ainsi dire le modèle, puisque le terme CICIP (au singulier) définit aussi, par restriction, ce type d'oiseau (Cuoq 1886 : 86).

Associés au milieu aquatique, les CICIPIK se distinguent donc des PINECICAK, terme qui par lequel on désigne tous les autres types d'oiseaux, y compris les rapaces. Dans le dialecte moderne de Kitcisakik, on ne fait pas formellement la distinction entre «oiseaux de grande taille» et «oiseaux de petite taille» que l'on trouve dans le

⁵⁷ Que l'on me permette de transcrire en majuscules les termes algonquins (comme je le fais ailleurs dans cette thèse) et en gras les termes montagnais (comme le fait Clément). Cette procédure aura aussi l'avantage de permettre au lecteur de reconnaître immédiatement la provenance ethnique du terme.

⁵⁸ «Le taxon est aussi unanimement considéré comme “un ensemble d'organismes réels reconnu comme une simple unité formelle à tous les niveaux d'une classification hiérarchique.”» (Simpson (1961), cité et traduit par Clément 1995 : 376)

⁵⁹ On trouvera la liste exhaustive des oiseaux rangés dans cette catégorie en consultant les ANOTC KEKON de Cuoq à la page 143 (Cuoq 1893), où trente-et-un taxons sont identifiés.

dictionnaire de Cuoq, respectivement nommés PINESI et PINECENJ. D'ailleurs, cette distinction semble avoir correspondu à celle que les Montagnais font encore entre **pineuat** («tétraonidés») et **pineshishat**, terme qui est le strict équivalent de PINECICAK («petit oiseau»), mais qui a conservé ce sens chez les Montagnais alors qu'il est plus englobant, aujourd'hui, chez les Algonquins de Kitcisakik⁶⁰. Ce dernier terme présente la modalité du diminutif —CENJ que nous écrivons sous la forme —CIC dans le dialecte de Kitcisakik. Comme cette modalité est suffixée au terme PINE («oiseau») + —CIC à quoi s'ajoute la valence du pluriel —AK, il faut se rendre à l'évidence que l'on dit littéralement «petit oiseau» pour désigner tous les oiseaux qui ne sont pas des CICIPIK (des «oiseaux aquatiques»). Mais j'avoue que je ne puis en comprendre la raison pour l'instant.

Quant à l'ordre des KIKOS («les poissons»), il est défini comme celui des animaux «qui sont dans l'eau» (Savard 1969), expression prudente, car, en effet, je ne suis pas certain que le terme MATIKE que l'on emploie pour définir le fait de nager *sur* l'eau, comme peuvent le faire l'homme et la plupart des quadrupèdes, soit celui que l'on emploierait pour décrire la locomotion des «poissons», laquelle se fait non pas *sur* l'eau, mais *dans* l'eau. Il semble bien que cette définition soit appropriée cependant, parce que le terme NINDJIGAN par lequel on désigne la nageoire est formé à partir du monème NINDJ qui désigne «[...] la main de l'homme et du singe, [du] pied de devant de certains animaux, [de la patte de devant de quelques autres]», membres qui servent donc à effectuer ce mouvement que l'on traduit par «nager» et qui pourrait dès lors s'appliquer aux quadrupèdes comme aux poissons.

Enfin, l'ordre des MANITCOCAK comprend des espèces qui entrent dans la catégorie linéenne des invertébrés (certains insectes), et d'autres qui entrent dans celles des vertébrés, soit les reptiles, les amphibiens et les mammifères (on n'y compte pas

⁶⁰ On remarquera par ailleurs que la classification que je propose au niveau des ordres correspond tout à fait à celle que Rémi Savard et René Hirbour avaient établie en interrogeant, en 1968, des Algonquins de la communauté voisine du Lac Rapide. «[...] en demandant aux informateurs de classer quelques 70 planches représentant autant d'espèces de la région, nous avons obtenu des catégories presque semblables pour le même niveau taxonomique :

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1. Aweshizak [AWESISAK] | <i>animaux</i> |
| 2. mentushizak [MANITCOCAK] | <i>ceux qu'on ne mange pas</i> |
| 3. pineshizak [PINECICIK] | <i>ceux qui volent</i> |
| 4. kigoushizak [KIKOSAK] | <i>ceux qui sont dans l'eau.» (Savard 1969 : 30)</i> |

d'oiseaux) : 1) parmi les *invertébrés*, type qui exclut par définition la locomotion musculo-squelettique propre aux AWESISAK, j'ai recensé les insectes suivants : le pou, le moustique, le ver de terre, la chenille et la libellule; 2) parmi les *reptiles*, qui se caractérisent, comme l'étymologie l'indique, par une locomotion de *reptation* (ce qui signifie qu'ils se traînent sur le ventre), on mentionne les serpents (ou couleuvres) et les tortues; 3) parmi les amphibiens, on mentionne les crapauds et les salamandres; 4) parmi les mammifères, on mentionne le condylure étoilé, le tamia rayé et la chauve souris.

Considérons maintenant chacune des catégories linnéennes pour tenter de retrouver les traits communs qui réuniraient les animaux susnommés dans la catégorie des MANITCOCAK. En ce qui concerne les insectes, le comportement alimentaire est décisif dans le cas des poux et du moustique, puisqu'ils se nourrissent du sang de l'être humain. D'autre part, la libellule ne fut pas reconnue comme MANITCOC par trois des quatre informateurs à qui j'en avais montré l'image en leur demandant de la ranger dans une des catégories mentionnées plus haut (AWESIS, KIKOS, etc.). Or, celui qui l'avait qualifiée de MANITCOC invoqua le fait que cet animal ne se mange pas, ce qui signifie qu'il réfléchissait à ce moment-là non pas en termes de critères biologiques propres à l'ordre, mais en termes de critères alimentaires propres à l'embranchement. Quand j'ai demandé dans quelle catégorie ranger des insectes comme la mouche et la guêpe, on m'a répondu : «OTCI ? OTCI... MI ETA ! AMO ? AMO MI ETA, etc.» «La mouche ? C'est une mouche, et c'est tout. La guêpe ? C'est une guêpe, et c'est tout». Autrement dit, elles n'appartiennent à aucune catégorie animale et on ne se soucie pas de les classer à tout prix. Il en va de même de la grenouille, qui est le seul autre amphibien présent sur le territoire de l'Abitibi-Témiscamingue avec le crapaud et la salamandre qui, eux, sont rangés dans la catégorie MANITCOC. Cette exclusion de la grenouille paraît répondre à des critères alimentaires et utilitaires, car certaines personnes en mangent les cuisses, alors qu'elle servait aussi à la fabrication d'onguents que l'on réalisait en la gardant vivante toute une nuit dans une chaudière remplie d'eau. Le lendemain, on lavait les plaies avec cette eau pour soigner des plaies. À l'inverse on considère le crapaud comme un MANITCOC à cause du caractère répugnant de sa peau, le remède et son contraire étant certainement liés à un niveau quelconque de la rationalité indigène. Quant à la salamandre, sa locomotion et sa morphologie rappellent celles des reptiles. Les critères

concernant la grenouille et le crapaud seraient donc dialectiquement liés à l'effet désagréable produit par l'aspect d'une peau malade ou verruqueuse et donc du côté de la classification en embranchements, alors que ceux qui interviennent pour la salamandre seraient plutôt biologiques, étant fondés sur la morphologie et la locomotion.

Mais, dans tous les cas, ces deux derniers critères sont en étroite relation avec l'habitat dans la mesure où la reptation implique nécessairement un rapport de contiguité avec le sol, en particulier avec le sous-sol, puisque ces animaux dorment et hibernent sous des troncs d'arbres, sous des roches ou dans des crevasses. Dans cette perspective, l'un des critères biologiques les plus intéressants que l'on m'ait donnés pour définir le concept de MANITCOC, c'est le fait que ces bestioles «gèlent en hiver [qu'elles hibernent] et qu'elles vivent dans le noir». Ce critère concerne aussi le tamia rayé et le condylure étoilé : il est bien évident qu'on ne saurait les classer avec les reptiles au point de vue de la morphologie, mais je pense que le critère de la fréquentation assidue d'une zone frontalière joue dans la catégorisation de ces deux dernières espèces d'animaux au sein de l'ordre des MANITCOCAK, puisque ceux-ci vivent dans des terriers⁶¹, c'est-à-dire dans une strate du sol qui se trouve près de la surface (et donc de l'élément «air»), entre cette couche supérieure de la terre et les régions plus profondes qui constituent son domaine propre. Les Algonquins justifient d'ailleurs l'inscription du tamia rayé dans cette catégorie en disant «qu'il couche avec les serpents durant l'hiver». L'habitat est donc important dans le repérage des animaux qui appartiennent à la catégorie des MANITCOCAK, car il semble bien que la relation qu'ils entretiennent avec le milieu physique qu'ils fréquentent le plus assidûment doit se concevoir en termes de relations entre des biocénoses⁶² qui sont toujours séparées par une *frontière* située à la jonction de

⁶¹ «Le suisse [*Tamias striatus*] creuse son terrier (prof. 60-90 cm) de préférence dans un endroit bien protégé : au pied d'un gros arbre, sous un rocher, près d'un mur de pierre ou le long d'une haie.» (Beaudin et Quintin 1983 : 107) Quant au condylure étoilé (*Condylura cristata*) : «Il gîte au creux d'une sphère (diam. 12 cm) d'herbes et de feuilles, aménagées dans la chambre du terrier. Son réseau de galeries est construit dans un sol d'alluvions humide et très meuble.» (*ibidem* : 52)

⁶² On trouvera une bonne définition de la biocénose dans la présentation de quelques notions propres à la science de l'écologie, telles que l'ont formulée M. Lamotte et C.F. Sacchi (1968 : 923-933) : «À un niveau supérieur à celui de l'organisme, les individus de certaines espèces peuvent constituer des colonies, comme les colonies de Coelentérés, ou des sociétés, comme chez les fourmis, les termites et les abeilles. À un niveau encore supérieur, se place, pour tous les êtres vivants, la population, ensemble des individus d'une même espèce liées par des liens parentaux, c'est-à-dire génétiques. Les populations des diverses espèces d'êtres vivants sont elles-mêmes associées en peuplements plurispécifiques parfois appelés communautés biologiques, ou **biocénoses**; ces communautés vivent au sein d'un milieu physique auquel on réserve le

deux ou trois des grands domaines terrestre, aérien et aquatique⁶³ et que ce type de relation soit donc un critère constitutif de la catégorie. Autrement dit, la frontière est patente dans le phénomène biologique de la reptation et elle l'est aussi dans les dimensions de l'habitat propre aux MANITCOCAK, les crevasses, les terriers, les cavernes et les galeries souterraines constituant tous des milieux de noirceur où ces bestioles tombent dans leur léthargie hivernale, période où elles disparaissent — non pas au loin comme les animaux migrants, mais de l'autre côté d'une frontière qui est celle du sol.

Du reste, cinq des huit espèces de chauve-souris présentes au Québec hibernent dans des cavernes, des grottes et des galeries souterraines (Beaudin et Quintin 1883 : 62-78), ce qui les met en étroite affinité avec le sous-sol, et donc avec les reptiles. Ce sont donc très certainement les chauve-souris hibernantes qui sont considérées par la pensée algonquienne dans la classification de cet animal avec les MANITCOC, mais les critères subjectifs de la non comestibilité et de la répugnance qu'inspire sans doute la conjonction en une seule créature de traits associés aux mammifères, aux oiseaux et aux reptiles jouent sans doute aussi pour beaucoup dans la classification de cet animal au sein de cette catégorie.

4.1.3 *La classification en embranchements*

Le concept d'«embranchement» est plus englobant (à plus d'extension) que celui de l'«ordre», car il repose sur «plusieurs paradigmes de connaissances» qui débordent largement l'identification de caractéristiques spécifiques liées à divers types de comportements ou associées à de grandes fonctions biologiques comme celle de la locomotion, de la respiration, etc. Ce qui intéresse la pensée indigène à ce niveau renvoie d'avantage à l'intérêt utilitaire que peut avoir une espèce *pour* l'être humain. Autrement dit, si l'animal l'intéresse en tant que *mangeur* de ceci ou de cela, c'est d'abord en vertu du fait qu'il peut être ou non, et à son tour, *mangé* :

nom de biotope et l'on désigne par écosystème l'ensemble d'une biocénose et d'un biotope.» (in Creswell 1975 : 7)

⁶³ Le milieu aquatique est avéré dans le cas de la couleuvre d'eau, du crapaud et du condylure étoilé qui «fourrage aussi le fond des étangs et des cours d'eau». (Beaudin et Quintin 1983 : 53)

En montagnais, les animaux qui sont comestibles peuvent tous supporter l'appellation de **aueshîsh**, ce qui n'est pas le cas des **manitûshat**, qui, d'après nos données, regroupent toutes les espèces non seulement impropres à la consommation, mais encore capables de nuire à l'être humain si elles sont consommées. (Clément 1995: 437)

Le critère «alimentaire» est donc pensé en termes de jugements d'appréciation : à ce niveau de conceptualisation, la répartition des catégories animales est éminemment simple, puisque la pensée montagnaise les divise en «animaux qui se mangent» et en «animaux qui ne se mangent pas». Or, comme on a déjà pu le voir en consultant les données recueillies par Savard et Hirbour au Lac Barrière, la pensée algonquine établit exactement le même type de discrimination entre les AWESISAK — qui se mangent — et les MANITCOCAK — qui ne se mangent pas. À ce niveau de conceptualisation, le terme AWESISAK doit être entendu, ainsi qu'on me l'a dit quand j'étais sur le terrain, dans une acception plus large que celle d'«animaux qui marchent» (qui équivaut à notre concept de «quadrupède»), puisque l'on mange aussi des animaux qui volent (comme les oies) et des animaux qui nagent (comme la plupart des poissons). Le sens qu'il faut donner au terme AWESISAK varie donc en fonction des circonstances du discours, c'est-à-dire, en fonction du niveau d'analyse sur lequel se situe la pensée : signe d'une catégorie *distincte*, le terme AWESISAK *englobe* des CICIPIK, KIKOSAK, PINECICAK et les MANITCOCAK au niveau de l'ordre (voir la figure *a* du tableau VII), mais il s'oppose à ce dernier au niveau de l'embranchement⁶⁴ (voir la figure *b* du même tableau).

Toutefois, l'opposition *animal comestible/animal non comestible* n'a pas un caractère absolu, car en effet, où ranger les petits oiseaux qu'on ne mange pas, comme, par exemple, la mésange à tête noire et le colibri ? Au niveau des taxinomies, il

⁶⁴ En rangeant dans une même classification les animaux «qui marchent» (AWESISAK) et les animaux «qui ne se mangent pas» [MENTUSHIZAK], Savard et Hirbour avaient assimilé deux niveaux d'analyses qu'il conviendrait de distinguer comme niveaux de l'ordre et de l'embranchement. Comme le signale Clément, José Mailhot et Serge Bouchard ont aussi omis de faire toutes les distinctions nécessaires en tentant de classer des catégories animales réelles (en vertu de critères biologiques qui relèvent de l'ordre) au sein d'une classification fondée sur une hiérarchie de pouvoirs «maléfiques» (ces critères relevant donc d'un autre type d'analyse) (Clément 1995 : 456).

appartiennent au taxon PINECICIK et je suppose que la plupart d'entre eux pourraient être rangés avec les animaux comestibles, à ceci près qu'on ne les mange pratiquement jamais⁶⁵. Mais dans une version ojibwa (Savard 1985 : 311), on mentionne que Tcakapec chassait de petits oiseaux qui furent introduits dans le potage et dont le nom indigène indique qu'il s'agit de la mésange à tête noire. Quant au colibri, il est considéré, avec le pic, comme un «oiseau de malheur» en annonçant la mort d'un parent quand il se présente à la porte ou à la fenêtre d'une maison. Le chef Donat Papatisse me disait aussi qu'il est très rare que l'on trouve les oeufs du geai gris et il me raconta l'histoire d'un homme qui en a trouvés un jour et qui mourut peu après, comme si cette trouvaille en avait été le prodrome. Le geai gris est aussi un charardeur de viande et c'est d'ailleurs ainsi qu'il apparaît dans plusieurs variantes de Tcakapec et, comme le geai bleu, c'est un résident permanent (Godfrey 1972 : 417). On obtiendrait certainement des réponses en suivant ces pistes de réflexion, mais il persiste encore beaucoup de mystère sur ces questions dans l'état actuel des recherches.

On pourrait faire l'hypothèse que ce serait parce qu'ils présentent une locomotion différente de celle des reptiles que ces oiseaux ne sont pas associés aux MANITCOCAK, mais alors comment expliquer que les chauve-souris — qui volent elles aussi — soient considérés comme MANITCOCAK alors que ces oiseaux ne le sont pas ? C'est probablement parce que les chauve-souris sont en étroite association avec le sol en hibernant dans les cavernes et les galeries souterraines, ces critères ayant une valeur comparable aux caractères biologiques inhérents à la reptation des serpents⁶⁶, traits visibles et patents dont sont dépourvus ces oiseaux. N'étant pas considérés comme répugnants, les petits oiseaux ne sont donc pas des MANITCOCAK. On pourrait les manger, mais si on ne le fait pas, c'est tout simplement parcequ'ils sont si petits que leur apport en «viande» serait trop faible.

⁶⁵ On prendra cependant note de ce que dit Daniel Clément à propos de l'ordre des *pineshisahat* («petits oiseaux») : «Cet ordre sert à récupérer les nombreuses petites espèces d'oiseaux connues des Montagnais, mais dont l'apport alimentaire est nul. Ce sont des animaux munis de *uiash* ("viande"), mais ils ne sont pas consommés (pluviers, pics, mésange à tête brune, etc).» (Clément 1995 :452)

⁶⁶ C'est sans doute encore en vertu d'une association du *tamia rayé* avec les serpents qui, pour imaginaire qu'elle soit, explique que ce petit rongeur soit perçu comme un animal répugnant. Quant au condylure étoilé qui vit comme lui dans des galeries souterraines, il a les jambes si courtes que le ventre lui traîne à terre en évoquant peut-être de la sorte les reptiles, mais ce qui est sûr, c'est qu'il a fort mauvaise odeur, ce qui lui confère donc un caractère «répugnant» (Beaudin et Quintin 1983 : 53)

Il manque à ces oiseaux du jour le côté obscur et sombre qui enveloppe les MANITCOCAK durant leur hibernation, dimension qui les met en relation de contiguïté et de ressemblance avec les morts, puisque, comme on le verra plus loin, si on disposait généralement les corps des êtres humains décédés sur des échafauds liés à un arbre, on *enterrait* aussi les cadavres de certaines personnes. Comme le montrera aussi le récit d'Ayacawe, ces évocations plus ou moins conscientes du monde des morts sont en jeu dans les lieux sinistres où circule le héros de ce mythe, et il est vraisemblable que le caractère maléfique qui est associé à ces animaux soit en bonne partie motivé par toutes ces associations.

Du reste, cette catégorie animale est affectée d'une détermination du signifiant qui véhicule un concept grammatical fortement péjoratif. Ainsi, dans *l'Hôte maladroît* de Savard que j'ai cité plus haut, l'auteur montre que le terme MANITCOC provient en fait du terme MANITO auquel s'ajoute un suffixe qui exprime une valeur «détériorative» :

Dans son *Lexique de la langue algonquine*, Cuoq écrivait, au terme *mentuch* (manidjocak) : “Insectes ; la plupart n'ont point de nom d'espèce ; on les appelle tous d'un nom générique. Ainsi un ver de terre est manidjoc, la vermine est manidjocak, *Manidjoc est le détérioratif de Manito.*” [...] Savard citait ensuite Georges Lemoine, un autre spécialiste de la grammaire algonquine : “Le détérioratif se forme en ajoutant au substantif *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. Pour l'ultra-détérioratif on ajoutera *ic* au détérioratif simple. Par exemple, si l'on veut exprimer très méchante eau, etc. on dira *nipicic*, etc.” Si tel était le cas, poursuit Savard, la notion de *mentuch* désignerait aussi l'inertie, l'absence de mouvement, la face négative de la vie, la mort. (Savard 1969 : 35-36)

Ce passage du lexique de Cuoq est l'un des textes qui m'avait porté à croire que les insectes sont toujours assimilés à la catégorie des MANITCOCAK, or nous avons vu que cette assimilation est loin d'être systématique à Kitcisakik. Cependant, la réflexion de Cuoq sur le sujet mérite d'être commentée. Ainsi, dans sa grammaire (p. 94) il précise que le détérioratif correspond en réalité à un *sens particulier* de la forme *diminutive*, sens qui se déduit du contexte :

La terminaison *ic* qui s'ajoute aux noms à terminaison diminutive n'indique pas toujours la petitesse ; elle s'emploie le plus souvent pour exprimer la vileté, la chétivité, la mauvaise qualité, l'état de ruine, de détérioration d'un objet, la laideur, la malignité, la malice, la méchanceté d'une personne ou d'un animal. Souvent, on s'en sert pour exprimer un sentiment de mépris, de dédain de dégoût. Quelquefois, au contraire, c'est une grande marque de tendresse, d'intérêt ou de compassion ou de sympathie. On connaît facilement par les circonstances quand il faut prendre en bonne part ou en mauvaise part, cette sorte de diminutif auquel nous donnons le nom de détérioratif. Sa forme varie suivant la terminaison du nom :

a) après une voyelle, c'est *c* ou *wic* :

Manito, manitoc;	Abwi, abwic,	anwi, anwic;
inini, ininiwic,	ikwe, ikwewic	sipi, sipiwic.

(Cuoq 1891 : 94; § 25)

Or, comme il fut question de toutes ces questions dans l'article important de Bouchard et Mailhot rédigé en 1973 et que ces auteurs établissaient la réflexion, comme l'avait aussi fait Savard dans l'article cité plus haut, en établissant le parallèle entre les concepts montagnais et ojibwas, je pense qu'il importe de préciser certaines choses. Premièrement, c'est que le concept MANITONS utilisé par les Ojibwas est une forme du *diminutif* et non pas du *détérioratif*. En effet, dans son dictionnaire anglais-*ojibwa*, Baraga écrit «*Manitôns*. Little spirit ; insect, worm [...]» en tant qu'il est la forme diminutive du mot *manito* (little spirit). En *ojibwa*, le détérioratif et le diminutif se forment selon des modalités quelque peu différentes, mais comme le terme *manitons* présente le radical *manito* et la modalité nominale *-ns*, il appert que celle-ci exprime la valence diminutive en vertu de la règle 2 (énoncée à la p. 33) de la grammaire de Baraga, car pour exprimer le détérioratif il aurait fallu utiliser la modalité *-wish* qui s'ajoute aux monèmes lexicaux se terminant par une voyelle (comme le fait *manito*) et cela en vertu de la règle 3 (énoncée à la p. 31) :

FORMATION OF DIMINUTIVE SUBSTANTIVES

The otchipwe language is very rich in diminutive substantives. They are formed from common substantives by the annexation of *six* different terminations. These terminations are : *s, ns, ens, ins, ons, wens*.

RULE 2. The termination *-ns* is added to the animate substantives that form their plural by adding *g, iag, or wag*, (when these latter terminate in a vowel in the singular) [...]

<i>Substantives</i>	<i>Plural</i>	<i>Diminutive</i>
<i>Ogimâ, a chief</i>	<i>ogimâg ;</i>	<i>ogimâns, a small or young chief</i>
<i>makwâ, a bear</i>	<i>Makwag ;</i>	<i>makwâns, (pron. makons), a young bear [...]</i>

FORMATION OF TERMS OF CONTEMPT (1878 : 27) [...]

RULE 3. The animate substantive that make their plural by adding *g, or wag*, (when these latter terminate in a vowel in the singular;) [...]

<i>Substantives</i>	<i>Plural</i>	<i>Contempt</i>
<i>Ogima, a chief ;</i>	<i>ogimag</i>	<i>ogimawish, a bad chief.</i>
<i>Wemitogjikwe, French woman</i>	<i>wemitogjikweg,</i>	<i>wemitogikwewish, a bad French woman [...]</i>

Le terme *manitons* étant affecté d'une modalité du diminutif, cela explique que Baraga le traduise dans son dictionnaire par «petit esprit» (little spirit), car c'est sans doute, effectivement, en termes de «pouvoirs» (ou de «forces») que de tels esprits, invisibles et *imaginaires* sont conçus⁶⁷. Mais, comme le terme désigne aussi des animaux

⁶⁷ Le terme MANITO véhicule toujours les notions de «pouvoir» et de «force», comme le dit Rogers dans un chapitre consacré à ces questions (Rogers 1969 : D3 et *sq.*), mais ces puissances ne se distribuent pas de façon aussi abstraite ou diffuse que Mauss (1950 : 106 et *sq.*), par exemple, avait pu le penser après avoir lu des textes de qualité discutable sur cette question : «In an Essay on the "Religion of the North American

réels dénotés comme «insectes» et comme «vers», la notion de «pouvoir» qu'on leur attribue intervient sans doute en termes de «nuisance» concrète, les moustiques, les vers, les poux et autres bestioles de cette catégorie ayant le pouvoir d'ennuyer ou d'accabler l'homme par des piqûres ou de lui répugner en restant consciemment et inconsciemment associés à la viande gâtée et à la mort puisqu'ils enlaidissent ce qui peut rester d'un être vivant au moment où son cadavre est la proie des vers. Si les signifiés du «détérioratif» ne sont pas actualisés au moyen de la modalité nominale que la grammaire ojibwa offre pourtant au locuteur, il est bien évident que les «circonstances du discours» et les associations nombreuses que le locuteur ne pourra pas manquer de faire avec ce qui est dégoûtant, impliquent que le diminutif *manitons* puisse contenir, au moins virtuellement, cette «puissance» de détérioration, cette capacité de miner et de ruiner le vivant.

Ces propriétés dissolvantes sont donc aussi véhiculées par le concept algonquin MANITCOC, puisque le détérioratif est une «sorte de diminutif» et ce mot apparaît donc en concomitance avec l'idée de réduction, comme si le monde des MANITCOCAK révélait quelque chose de très spécifiquement nuisible. De telles propriétés sont d'ailleurs réputées se manifester *concrètement* dans les maladies en empruntant la forme des petites bestioles qui oeuvrent à l'échelle microscopique. Ainsi au mot AMV, qui signifie *manger quelque chose* qui appartient grammaticalement au genre animé, Cuoq donne l'exemple suivant en ajoutant une note que je vais aussi citer :

Indians" published over forty years ago, Radin asserted "that from an examination of the data customarily relied upon as proof and from individual data obtained, there is nothing to justify the postulation of a belief in a universal force in North America. Magical power as an "essence" existing apart and separate from a definite spirit, is, we believe, an unjustified assumption, an abstraction created by the investigators. This opinion, at that time, was advanced in opposition to the one expressed by those who, stimulated by the writings of R. R. Marett in particular, interpreted the term *manitu* among the Algonkians (W. Jones), *orenda* among the Iroquois (Hewitt) and *wakanda* among the Siouan peoples (Fletcher) as having reference to a belief in a magical force of some kind. But Radin pointed out that in his own field work among both the Winnebago and the Ojibwa the terms in question "always referred to definite spirits, not necessarily definite in shape. If at a vapor-bath the steam is regarded as *wakanda* or *manitu*, it is because it is a spirit transformed in steam for the time being; if an arrow is possessed of specific virtues, it is because a spirit has either transformed himself into the arrow or because he is temporarily dwelling in it; and finally, if tobacco is offered to a peculiarly-shaped object it is because either this object belongs to a spirit, or a spirit is residing in it". *Manitu*, he said, in addition to its substantive usage may have such connotations as "sacred", "strange", "remarkable" or "powerful" without "having the slightest suggestion of "inherent power", but having the ordinary sense of these adjectives."» (Hallowell 1976 [1960] : 382)

Amogowin, *chancre, cancer* ;

Amok,o, *être mangé, c'est-à-dire avoir un chancre*. [note] : Nind amoko

signifie proprement *il me mange*, je suis mangé par lui (savoir par je ne sais quel être mystérieux et invisible), kit amok, *il (le manitou) te mange* ; ot-amogon, *il est mangé par lui (le manitou) [...]* (Cuoq 1886 : 38, les parenthèses sont de l'auteur)

Aux critères définissant les MANITCOCAK comme des animaux «non comestibles» et aux attributs de la répugnance qu'on leur prête, s'ajoutent donc ceux de la *nuisance*, or la «topologie frontalière» qui est inhérente au concept de MANITCOC, en tant que ces bestioles définissent des animaux réels, trouve une sorte de traduction sémantique qui ouvre le champ à un domaine *éloigné* où toutes ces propriétés négatives s'amplifient en prenant des proportions fantastiques. Car après *la traversée de la frontière* entre le sol et le sous-sol, on trouve une autre frontière qui, sur un plan imaginaire, se trouve entre la terre et l'eau où apparaît une «espèce» appelée KITCI KINEPIK, «le grand serpent», être auquel on attribue des bois d'andouillers qui lui couronnent la tête et dont il sera question dans le premier mythe que nous allons étudier. Cet être fabuleux est certainement inspiré de la couleuvre d'eau réelle (*Nerodia sipedon*) que l'on peut apercevoir en eau peu profonde. Ces parages sont toujours ceux du pays algonquin, car bien des gens prétendent avoir déjà vu de ces bestioles à la surface de l'eau. Mais si on poussait plus loin *la traversée des frontières* jusqu'aux dimensions d'une immense nappe liquide redoublant, dans les profondeurs des rivières, les nappes d'eau réelles, nous pourrions entrer, une fois l'océan atteint, dans un univers conçu comme l'habitat de créatures réputées maléfiques⁶⁸.

À l'échelle du mythe et de la cosmologie, le grand serpent occupe un espace qui se trouve entre le domaine terrestre qui constitue l'habitat des AWESISAK (animaux qui marchent) et le domaine imaginaire des MATCI AWESISAK («les méchants animaux») et de quelques KITCI MANITCOCAK («grosses bestioles») qui sont vaguement assimilées à ces créatures maléfiques censées vivre dans la mer. Dans ses dimensions imaginaires, cet univers redouble donc — mais en inversant les proportions — celui des MANITCOCAK *réels*, qui est le monde des frontières entre le sol, l'air et l'eau, où la

⁶⁸ Cet univers est décrit par le narrateur Étienne Pénosway à la fin du mythe de Tcakapec, ce personnage faisant d'ailleurs office de gardien qui surveille ces animaux maléfiques pour les empêcher de passer.

réduction dont ils font l'objet sur le plan sémantique exprime en réalité leur faible valeur sur le plan des activités économiques : quasiment absents des chaînes opératoires servant la consommation alimentaire, à la fabrication des outils, des vêtements et autres biens d'usage domestique, ils servent néanmoins de nourriture aux poissons et aux mammifères amphibies. En cela ils peuvent représenter le lieu d'une frontière médiatrice entre le monde réel et utile des AWESISAK et le monde imaginaires des «méchants animaux», ces derniers étant conçus dans la perspective strictement inverse du grossissement, puisque, à la place d'une réduction sémantique frappant de péjoration les animaux réels de la catégorie MANITCOCAK, c'est au moyen de l'adjectif qualificatif MICI («grand, énorme») que l'on dénomme les animaux imaginaires maléfiques. Si le terme MANITCOCAK présente avec les signifiés du diminutif une idée du peu de valeur que l'on donne à la fraction du monde animal qu'il désigne, c'est sur le plan des dimensions *imaginaires* que la notion même de la détérioration prend des proportions proprement cosmiques, puisque la figuration des animaux gigantesques qui sont localisés au-delà des limites assignées aux MANITCOCAK réels vient exprimer, en ne retenant que les valences négatives et en les amplifiant, les forces qui tendent à «détériorer» la vie, ce qui revient à dire qu'elles représentent les forces qui la menacent.

Des êtres *imaginaires* peuplent aussi le domaine terrestre qui se trouve de l'autre côté de cette frontière mais, à l'inverse des animaux maléfiques, on leur attribue des attitudes et des comportements essentiellement bienveillants. On les appelle les Manitos et on les désigne le plus souvent sans employer d'adjectif, peut-être parce que, s'ils sont à *priori* bienveillants, ils peuvent aussi s'abstenir ou refuser de donner leur appui à certains êtres humains, voire le leur retirer dans certaines circonstances⁶⁹, de sorte que le pouvoir dont ils sont institués n'est pas nécessairement toujours favorable à la volonté ou à l'activité des hommes.

⁶⁹Par exemple, si on enfreint des protocoles rituels qui concernent le traitement des animaux vivants ou morts ou si on transgresse certaines règles d'éthique qui ont trait à la vie familiale et sociale, donc aux relations humaines en général.

4.2 La fonction d'esprit-maître

En tant que représentants d'un pouvoir sur un domaine du vivant, les manitous sont associés aux «maîtres des espèces animales». Les diverses populations algonquiennes emploient d'ailleurs souvent les mêmes monèmes que ceux qu'on utilise pour désigner les chefs de bande, la société humaine se répartissant en un certain nombre de populations au sein d'une structure qui, chez certains groupes ethniques comme les Ojibwas, semble servir de modèle à l'organisation sociale des animaux :

[...] Society in the animal world is similar to human society. Animals have their families and their home like human beings; they meet and act in concert. A cricket that finds food invites all its fellows; if you kill it a messenger goes round and inform all the other crickets in the neighbourhood, who come and eat up everything. A bear, a deer, etc., will carry information to its fellow far and wide. More than this, just as the Ojibwa have their chief (ogimma) or leading man, so there are ogimma or «bosses» [...] among animals, birds and fish, even among the trees. (Jenness 1935 : 22)

Mais, contrairement à ce que l'expression «maître d'une espèce animale» laisse entendre, il n'existe apparemment pas de maîtres qui régissent des espèces entières dans les rapports intra-spécifiques qu'un coryphée situé à leur tête aurait avec elles :

There is no simple chief ruling the whole Ojibwa nation, but a chief in every band: similarly there is no boss for every species of animal or plant, but a boss in each locality. The bosses are always larger than other plants and animals of their kind, and in the case of animals (including birds and fish) always white. They generally keep out of sight of human beings, but now and then the Indians see and kill them. (*ibidem* : 23)

Ces êtres sont donc bien tangibles et ce ne seraient pas ceux qui apparaissent dans les rêves en parlant avec le sujet car, en effet, il semble que des espèces entières ou des groupes d'espèces puissent être représentées par des figures liées à elles quand il s'agit de relations extra-spécifiques, c'est-à-dire de relations effectuées avec des êtres humains :

[...] most often, however, the Indian received his blessings from some animal or bird, not any individual animal bird, visible perhaps by day in the vicinity of his wigwam, but a supernatural one that represented the entire species. (*ibidem* : 54)

Ces représentants «surnaturels» pourraient être en contact avec les espèces ou groupes d'espèces auxquels ils sont associés en passant par le truchement des maîtres régionaux qui seraient les vrais responsables d'une «direction» des individus sur la base d'une répartition régionale.

Par ailleurs, dans une étude inaugurale portant sur les relations entre les *esprits-maîtres* et la logique de la classification animale dans le système de croyances montagnais, José Mailhot et Serge Bouchard rapportaient eux-aussi la fonction des esprits-maîtres à une fonction de «contrôle» sur des populations animales :

D'après les renseignements que nous avons recueillis sur la question auprès des Indiens montagnais, il appert que les maîtres des animaux soient très nombreux et qu'il faille opérer des distinctions à l'intérieur de l'ensemble qu'ils forment. D'abord, certains animaux, semble-t-il, n'ont pas de chef : c'est le cas de toutes les sortes de [apukucic] “souris” et de toutes les sortes de [pinecic] “petits oiseaux” auxquels — selon l'expression même d'un vieillard de Shefferville — la tradition orale n'attribue pas de chef. Ensuite, certains maîtres ne contrôlent pas les membres d'une même espèce : par exemple, de l'avis des Montagnais de Shefferville, les caribous sont régis par *Ka.nipinika.ssikwe.w* aussi appelé *Ati.hkuna.pe.w* “Homme-Caribou”, les martres sont régies par un couple : *Wa.pista.na.pe.w* “Homme-martre” et *Wa.pista.niskwe.w* “femme-Martre.

Mais — et c'est là l'aspect essentiel de la question qui nous intéresse ici — certains maîtres contrôlent des groupes d'espèces ainsi qu'on l'a noté récemment pour les Cris de la baie James :

Somewhat different from the Saulteaux and Cree, among whom a “master” is known for each of the species, on the East Coast (of James Bay) a number of different species may be grouped under one being” (Flannery 1972 : 33, dans Bouchard et Mailhot 1973 : 61-62)

Des variations ethniques et régionales apparaissent donc dans l'attribution des responsabilités dévolues aux esprits-mâîtres des animaux, comme aussi, du reste, en ce qui concerne le nombre d'individus qui sont identifiés à ces fonctions. À ces égards, il semble que l'on tienne surtout compte de critères relatifs à l'habitat et à l'anatomie, mais d'autres variables peuvent intervenir, bien que l'on ne soit pas encore parvenu à établir la logique sous-jacente des transformations qui ressortent entre les diverses populations et même entre les communautés d'une même ethnie. À Mingan par exemple, la reconnaissance des esprits-mâîtres des animaux semble se réduire à deux individus seulement, lesquels s'appellent Papakashtshîshk^u et Mishtinâk^u :

[...] les Montagnais de Mingan ont généralement attribué à **Papakashtshîshk^u** le contrôle de toutes les espèces terrestres, ce qui inclut la plupart des mammifères, les tétraonidés (type gélinotte) et les petits oiseaux. À **Mishtinâk^u**, ils ont reconnu un ascendant particulier sur les espèces aquatiques comme tous les poissons, les cétacés et même certains mammifères tels que le castor, la loutre, le rat musqué et les phoques. Pour les missipat (gibiers d'eau), les informateurs n'ont pas toujours été unanimes : selon les caractères retenus, les missipat étaient placés sous la responsabilité de Papakashtshîshk^u ou Mishtinâk^u» (Clément 1995 : 440)

Malheureusement, je suis bien loin d'avoir fait, chez les Algonquins, des recherches aussi poussées que celles qu'a réalisées Daniel Clément dans le domaine général des classifications animales et je préfère alors rester très prudent en ce qui concerne les apparentements et la logique sous-jacente des structures classificatoires qui pourraient prévaloir dans leur système. Mais comme chez les Ojibwas, les esprits-mâîtres des animaux semblent avoir un *nom d'espèce* : on m'a mentionné l'ours, l'orignal, la martre, le porc-épic, la moufette, le lièvre, l'aigle et l'outarde. Ce type d'appellation, qui serait d'ailleurs aussi répandu chez les Cris, est peut-être à l'origine de l'idée qu'il y ait un «maître de l'espèce» qui règnerait sur tous les individus d'une catégorie animale, alors qu'en réalité on doit plutôt imaginer un maître lié au territoire de l'ethnie qui serait en relation avec plusieurs «maîtres régionaux», et c'est ce maître-là qui apparaîtrait en rêve, alors que, chez les Montagnais, cette fonction serait plus généralement assumée par cette figure très particulière que l'on appelle MISTA.PE.W.

4.3 Mista.pe.w et Misape

4.3.2 *Une âme à deux faces*

Il existe un être mythologique que les Montagnais — avec les Cris — appellent Mista.pe.w, et que Algonquins — avec les Ojibwas — appellent Misape. Nous aurons à réfléchir aux pouvoirs qui sont rattachés à cette figure en abordant le premier épisode du mythe de Brochet, bien que ce sera en dépit du fait que le personnage n'y apparaisse pas explicitement. Comme on le verra, il peut s'y trouver *in absentia*, alors que, justement, cette absence est significative. Mais, commençons donc par retourner voir ce que Speck disait à son sujet :

In the religious system of the Montagnais-Naskapi the soul of the individual is the focal center of attention. Whatever we mean by the term “soul”, its lexical equivalent in the languages of these nomads is atca'k^w (diminutive)⁷⁰. The same word designates one's shadow [...] In a study of Montagnais-Naskapi soul beliefs it is at first rather confusing to encounter several synonyms for soul in discussions as well as in texts. One of these, *Mista'peo*, “Great Man” will engage considerable attention in the progress of our investigation. [...] Besides the common term [pour l'âme : atca'k^w], a proper name exists which is more descriptive of the soul's function : Mista'peo (Mistassini), meaning “Great Man”. This is the term by which the soul in its active state is referred to, and, as we shall see, the active state of the soul is one which means guidance through life and which provides the means of overcoming spirits of animals in the life-long search for food. (Speck 1935 : 41)

Speck essaie ensuite de trouver d'autres équivalences conceptuelles, tout en admettant que la tâche est difficile :

The term [...] “my friend” is a customary circumlocution for the soul. 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

⁷⁰ Bien que je propose de prendre Speck comme texte de référence, j'apporterai plus loin quelques précisions et nuances que d'autres auteurs ont faites sur ces notions.

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." (Speck 1935 : 42)

On dirait, à lire Speck, que l'âme est une instance à deux faces, l'une appartenant au rêveur et exprimant ses pensées, alors que l'autre se manifesterait à travers la communication qu'elle entretient avec Mista.pe.w :

The Great Man reveals itself in dreams. Every individual has one, and in consequence has dreams. Those who respond to their dreams by giving them serious attention, by thinking about them, by trying to interpret their meaning in secret in testing out their truth, can cultivate deeper communication with the Great Man. He then favors such person with more dreams, and these better in quality. The next obligation is for the individual to follow instructions given him in dreams, and to memorialize them in representations of art. (*ibidem* : 43)

Si l'âme est une instance qui communique, tâchons de débrouiller l'écheveau en adoptant ce point de vue et voyons comment on pouvait concevoir les choses dans d'autres populations amérindiennes. C'est sans doute chez les Ojibwas que les études les plus précises ont été faites. Ainsi, ce peuple distingue deux plans où la communication fait intervenir l'âme et cela se réalise toujours dans les structures du dialogue. Ces plans sont ceux de la communication onirique et de la communication parlée dans la vie éveillée. Dans les deux cas, l'âme est l'instance qui parle et qui écoute⁷¹. Lorsqu'il y a communication onirique, les paroles ne sont pas nécessairement prononcées à haute voix, mais une fois le rêve terminé, elles demeurent dans la mémoire du sujet sous la forme de dialogues, car celui-ci peut en reproduire le contenu en énonçant les pensées qui ont été communiquées entre l'âme, qui est l'instance le représentant en rêve, et les interlocuteurs venus la rencontrer (Leroux 1988 : 69-77). Or, il y a tout lieu de penser que sur ce niveau de communication les structures soient les mêmes à l'échelle de toute l'aire algonquienne, de sorte que si le Moi rêvant parle avec Mista.pe.w chez les Montagnais, il le fait alors en

⁷¹ L'anthropologue Diamond Jenness disait que les Ojibwas de Parry Island distinguent trois instances qui sont constituantes de l'être humain : ce sont l'âme, l'ombre et le corps. Je reviendrai plus loin sur la notion d'ombre, mais retenons pour l'instant ce qu'il disait à propos de l'âme, ces notions me paraissant aussi en vigueur dans la pensée montagnaise : «The soul is located in the heart, and is capable of travelling outside the body for brief periods [...] the soul is the intelligent part of man's being, the agency that enables him to perceive things, to reason about them, and remember them.» (Jenness 1935 : 18)

parlant la «langue du rêve», c'est-à-dire que, communiquant dans l'espace onirique, il reçoit et émet des messages dans une structure d'interlocution où *Mista.pe.w* agit comme interlocuteur⁷² : il n'est donc pas l'autre face de l'entité appelée «âme».

Si nous pouvons maintenant affirmer que *Mista.pe.w* reçoit les pensées du rêveur, *Speck* semble aussi dire qu'il agit comme intermédiaire en transmettant les désirs ou les volontés du rêveur aux esprits-maîtres des animaux. C'est du moins ce que l'on peut déduire de l'ensemble de ses propos sur la question, compte-tenu de la place prépondérante — pour ne pas dire exclusive — qu'il confère à *Mista.pe.w* dans la communication des hommes avec les esprits-maîtres. Or, si ce rôle d'intermédiaire correspond bien à ses offices dans la tente tremblante, comme nous le verrons, *Mista.pe.w* ne jouerait pas aussi systématiquement ce rôle entre les animaux et l'être humain dans *la vie onirique* des Indiens de *Mistassini* (à tout le moins) que la lecture de *Speck* le donnait à penser :

Speck places great importance on this identity [*Mista.pe.w*], which he describes as the individual “soul spirit” of each person. *Speck's* interpretation of Montagnais-Naskapi religion depends to a large extent on this concept, since according to him all religious activities consist essentially in an individual catering to the requirements and the instructions of his own personal *Mistaapew*.

However, among my *Mistassini* informants *Speck's* concept of *Mistaapew* did not receive full confirmation. Each person is believed to have a “spirit” (*aataacaakw*)⁷³, although it is not known by the name *Mistaapew*. I was told that everything in the world has an *aataacaakw*, animals, plants, rocks, clothes tents, even doorways of tents. While it is affirmed that anything that can be named has a spirit, it is also the case that the spirits of certain things and objects are spoken about, and are treated as having more importance than have others [...]. In addition to these individual spirits, certain categories of beings,

⁷² Chez les Ojibwas, ces interlocuteurs sont appelés *pawakanak* et chez les Cris *po:wa:ka:nak*. Or un vieil informateur cri disait à R. Flannery, dans les années 1930 : “The word for dream is *po:wa:mowin*, and *po:wa:kan:n* is the spirit of the animal who helps you.» (Flannery et Chambers 1985 : 17). En fait, le syntagme *powakan* ne désigne pas seulement l'esprit des animaux vus en rêve, mais tout «génie des songes» (Lacombe 1874 : 545) et le syntagme *powamowin* signifie exactement «la langue du rêve», *powa* étant le radical entrant dans la formation de monème signifiant «rêver», —*m*— signifiant «parler la langue de telle nation» (Cuoq 1886: 192) (et par extension, «parler la langue du rêve») —*win* indiquant un substantif.

⁷³ La notion d'«esprit» employée ici correspond en fait celle d'âme (*atca'k^w*) qu'employait *Speck*.

in particular animal species, or classes of animal species, have an associated spiritual being, which is said to “own”, or to be the “master” (*ucimaaw*) of, that groups of beings. One of the most consistent general characteristics of the present-day Mistassini concept of *Mistaapew* is that the term refers to a spiritual being with the same essential relationship towards man as the “masters” of the various species and groups of species have towards them». (Tanner 1979 : 114)

Par ailleurs, Regina Flannery et Mary Elisabeth Chambers énonçaient des idées semblables à propos des Cris de la baie James:

In this paper we present ethnographic data collected in the 1930s from the East Coast of James Bay, Quebec, which indicates that dreams bringing about contact with spirit other than *Mistapew*, collectively referred to as *po:wa:taa:ka:na:k* (*sic*) (pl: “dream-visitors), played a greater role in traditional hunting ideology of the East Cree than has been recognized. Our data suggest that special relationships formed between a hunter and the spirit-persons who appeared in his dreams established the conditions for maintaining the traditional “pact” of friendship and reciprocity between Cree hunters and the animals they hunted, insofar as each man's ability to attract animals was believed to be dependant on the generosity of those spirits who had befriended him. [...] The Cree distinguished the nature of a man's relationship with *Mistapew* from all other spirit-helpers in experiential terms. **Unlike the *powatakanak* (*sic*), *Mistapew* was never a dream visitor.** Rather, perceptions of and communication with *Mistapew* occurred as “face-to-face” interactions during the course of normal daytime activities in the bush. (Flannery et Chambers 1985 : 2-3 et 11, les soulignés en gras sont de moi)

Cela étant dit, il ne faut peut-être pas écarter toutes les assertions que Speck aura faites sur la participation de *Mista.pe.w* dans l'expérience onirique des *Montagnais*, d'autant que les assertions avancées par lui et que j'ai citées plus haut provenaient d'un informateur qui était du Lac Saint-Jean et non pas de Mistassini, communauté qui se trouve plus près du monde cri. Disons donc que, puisque *Mista.pe.w* peut se manifester à d'autres sujets qui rêvent ou qui font la tente tremblante, il ne doit pas être complètement assimilé à l'âme du sujet. Ce qui a trompé Speck, je pense, c'est que l'âme du rêveur et *Mista.pe.w* sont reliés l'un à l'autre dans l'espace du rêve, lieu de manifestation privilégié de l'âme dans ses rapports avec le monde animal; or, cette communication, si on ne

rejette pas tout ce qu'a dit Speck, impliquerait sans doute, malgré tout, que la présence de Mista.pe.w soit plus importante chez les Montagnais que chez les Cris. Et si le mode de communication onirique semble s'accompagner d'un sentiment d'intimité particulier entre le rêveur montagnais et Mista.pe.w, cela expliquerait le fait que le rêveur emploie la forme possessive en parlant de «son Mista.pe.w», mais cette expression ne devrait pas nous tromper sur le fait que Mista.pe.w, ainsi désigné, définit non pas une partie de son âme mais plutôt l'image que le sujet conserve de lui dans le souvenir qu'il a de son rêve.

D'autre part, comme on peut logiquement le déduire de ce qui précède, il y a un autre versant aux registres de communication que peut maîtriser Mista.pe.w, et ce registre n'est pas directement accessible au sujet humain : c'est le versant qui est tourné vers le monde naturel où le «grand homme» entretient des accointances avec les maîtres animaux. Mista.pe.w est en effet le seul être vivant qui peut les comprendre tous, comme le prouvent ses rôles d'interprète et de traducteur dans la tente tremblante (Vincent 1973 : 69-83). Or, chez les Montagnais, il remplit sans doute aussi ce rôle dans les rêves en communiquant au sujet endormi les pensées, les intentions ou les projets des maîtres animaux et il semble bien qu'il y a chez eux une relation étroite entre la tente tremblante et l'expérience onirique à travers la médiation puisque Mista.pe.w occupe les deux champs en les articulant l'un à l'autre :

L'initiative du contact est prise par le Mista.pe.w qui, au cours d'un rêve indique à l'homme comment faire une tente tremblante et notamment quels matériaux utiliser. Une autre façon d'acquérir un *Mista.pe.w* est d'hériter de celui de son père ou de celui d'un autre *ka.kwuha.pa.tak* [un autre *chamane*]. Ceux qui ne reçoivent pas de rêve, ou qui n'ont pas l'occasion d'assister, de l'intérieur, à la cérémonie de la tente tremblante en compagnie de leur père, peuvent forcer la communication avec un *Mista.pe.w* en remplissant certaines conditions, comme par exemple, dormir une nuit au pied d'un nid d'aigle ou trois nuits au pied d'un nid d'aigle pêcheur. Le rêve semble pourtant la solution la plus fréquente. Ayant rêvé, l'homme est habilité à officier dans des tentes tremblantes: en tout temps et en tout lieu. (Vincent 1973 : 80)

En somme, pourrait dire le Montagnais *qui rêve et qui chamanise*, «Mista.pe.w, c'est mon indispensable truchement pour entrer en communication avec le monde naturel, puisqu'il parle à *ma place et me représente* vis-à-vis des animaux et vis-à-vis d'autres esprits-maîtres». D'autre part, si la figure de Mista.pe.w. correspond à un personnage bien défini dans la mythologie montagnaise, comme dans le récit intitulé *L'enfant couvert de poux* par exemple (Savard 1973), il existe en outre, nous dit Sylvie Vincent (1973 : 79 et *sq.*), un «peuple de Mistape.w», et certains d'entre eux joueraient aussi un rôle de médiateur dans la tente tremblante, apparemment en tant que représentants de certains secteurs géographiques associés par exemple au Nord, au Sud, à l'Est, certains d'entre eux étant réputés «bons» et d'autres «mauvais». Le concept de Mista.pe.w doit alors s'étendre à un certain mode de figuration dans la tente tremblante, et, le personnage mythique étant en définitive le modèle de tous les autres, il faut déduire une fois de plus que la figure que nous présentait Speck — envisagée comme étroitement liée à l'âme du rêveur —, recouvrirait en réalité une multitude de répondants.

4.3.3 *Les autres génies du rêve et de la tente tremblante*

Si la figuration des esprits-maîtres est médiatisée par Mista.pe.w dans la tente tremblante et dans la vie onirique des Montagnais, on a vu que les choses se passent autrement chez les Cris et il me paraît important de poursuivre maintenant la comparaison avec la *vie onirique* des Ojibwas⁷⁴ chez lesquels les maîtres du monde naturel se manifestent directement au sujet en présentant leur visage et en parlant avec une voix qui leur est propre. Ainsi, dans les rêves d'initiation rapportés par Kohl en 1860, le rêveur voyait très bien le soleil et son visage d'apparence humaine, mais aussi les maîtres des animaux qui, tous, avaient l'apparence humaine de vieillards aux cheveux blancs (souvent appelés par les Ojibwas «nos grands-pères»). Dans l'un des rêves

⁷⁴ Mais, en ce qui concerne la tente tremblante, la communication avec les esprits implique, comme je l'ai déjà rapidement énoncé, le truchement de Mikinak, manito qui est le maître de la tortue et qui agit comme interprète. La foule qui assiste à la cérémonie ne comprend pas ce que la plupart des autres esprits disent, mais elle comprend ce que dit Mikinak, lequel comprend, bien entendu, ce que les gens lui disent et ce qu'ils lui font dire aux esprits qui viennent dans l'habitable au moment de la prestation rituelle. (Hallowell 1942 : 35-52).

racontés à Kohl par un vieillard appelé *Le Nuage*, celui-ci se rappelait les choses de la manière suivante :

When I reached the summit, after a long time, I found a wigwam built there, into which we entered [il était accompagné d'un émissaire onirique venu le chercher dans l'arbre]. I at first saw nothing but a large stone that lay in the middle of the hut ; but, on looking round more sharply, I saw four men sitting round the stone. They invited me to take a seat on the white stone in the midst of them [...] "Look on our white hair", lui disait le soleil, "thine shall become the same. And that mayst avoid illness, receive this box of medecine. Use it in case of need ; and whenever thou art in difficulties, think of us, and thou seest with us. When thou prayest to us, we will help thee, and intercede for thee with the Master of Life. Look around thee once more ! We give thee all the birds, and eagles, and wild beasts, and all the other animals thou seest fluttering and running in our wigwam.» (Kohl 1860 [1985] : 239-240)

Pour reprendre la comparaison inter-régionale, disons donc que si la communication onirique montagnaise avec les maîtres du monde naturel se réalise par la médiation de Mista.pe.w et de ses répondants (le peuple des Mista.pe.w), elle se répartit, à l'inverse, en un nombre plus élevé de figures chez les Ojibwas⁷⁵. José Mailhot et Serge Bouchard signalaient d'ailleurs que les êtres que les Ojibwas appellent *manitos* correspondent à ceux qui exercent des pouvoirs bénéfiques en s'opposant aux MANITOCENS («petits manitos») et aux animaux maléfiques dans une hiérarchie où la structure d'opposition impliquerait une catégorie négative «non encore révélé[e] à l'ethnologue», or, disaient-ils aussi, le pouvoir positif apparaît — à l'inverse — très faiblement à l'œuvre chez les Montagnais :

⁷⁵ Voir aussi les récits de Jones (1919 : 295 et sq.)

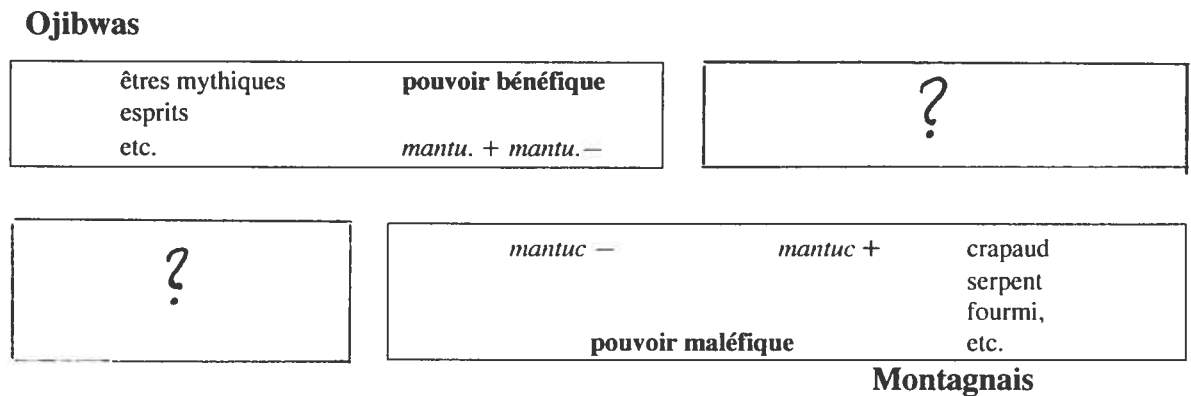


FIG. 15 — TRANSFORMATIONS DU SYSTEME DE CLASSIFICATION HIERARCHIQUE, D'APRES BOUCHARD ET MAILHOT (1973)

Rien ne permet d'écartier la possibilité qu'il existe, chez les Montagnais d'une part, une classification en terme de pouvoir bénéfique et chez les Ojibwas d'autre part, une hiérarchie du pouvoir maléfique. 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 soit encore révélé à l'ethnographe. (Bouchard et Mailhot 1973 : 53)

En fait, la catégorie du pouvoir maléfique existe de façon patente chez les Ojibwas (voir Leroux 1988 : 134-141) en l'espèce de créatures sous-marines qui correspondent aux MATCI AWESISAK des Algonquins, catégorie qui apparaît aussi comme un prolongement des MANITOCENS situés à la frontières des univers bénéfique et maléfique. Ces créatures sous-marines pourraient être rangées dans la case vide située du côté gauche du tableau où devraient apparaître les êtres maléfiques conceptualisés par les Ojibwas. Mais, comme ces deux auteurs ont assimilé la classification taxinomique des animaux (fondée sur des critères biologiques) avec la classification hiérarchique des pouvoirs (fondée sur des critères «utilitaires» et sur le système des croyances)⁷⁶, ne

⁷⁶ «Dans leur étude de la taxinomie montagnaise, Bouchard et Mailhot ont établi les **manitshûshat** comme une catégorie majeure de la taxinomie. Brunel (1975) a critiqué ce point de vue. Pour Brunel, la catégorie ne correspondrait pas à un taxon fondé sur la morphologie des espèces, mais plutôt sur une hiérarchie de pouvoir maléfique. Selon ce dernier auteur, une taxinomie étant avant tout basée sur des caractères biologiques, il s'avérait impossible d'y inclure une division qui relevait d'un autre axe de classement des espèces. Brunel recommanda de traiter les espèces appartenant à cette catégorie comme des espèces non

pourrait-on pas alors penser que, chez les Montagnais, le pouvoir positif (qui relève du système des croyances) est tout simplement celui de Mista.pe.w et des «bons Mistape.w» faisant office d'intermédiaires auprès des quelques esprits-mâîtres qui contrôlent les animaux «bons à manger» ? Autrement dit, ce sont ces êtres imaginaires qu'il faudrait introduire dans la hiérarchie du pouvoir positif, bien que cette catégorisation soit un peu trompeuse, car ils sont positifs pour celui qui les utilise à son profit et non pas nécessairement positifs ou négatifs «par nature», ou, pour dire les choses autrement, «dans l'absolu». En effet, comme nous le verrons à la fin de l'analyse du premier mythe, les valences positives et négatives que l'on peut attribuer à ces êtres imaginaires varient en fonction des circonstances.

Toutefois, la concentration de pouvoirs en un nombre restreint de figures semble bien caractériser le panthéon montagnais⁷⁷, mais si ce phénomène implique l'intercession et le rôle fondamental de Mista.pe.w au sein de la cosmologie, il n'est pas complètement étranger aux Ojibwas, puisque le concept de Misape que l'on retrouve chez ces derniers en serait une sorte d'équivalent, à ceci près que Misape représente chez ce peuple une concentration *extraordinaire* de «pouvoirs» qui serait le propre des grands chamanes :

An individual who gains many spirit helpers can combine them into one, called missa.pe ("great man"). Only very powerful individuals are capable of doing this, and today perhaps no one in the community of Round Lake has sufficient power. This combination to form missa.pe (*sic*) was rarely brought into being and only in times of great need. It is said that if anything happened to one's missa.pe the person would die. (Rogers 1962 : D6)

Qu'en est-il maintenant de l'expérience onirique et de la tente tremblante chez les Algonquins ? Commençons par les faits d'expérience onirique. D'après ce que m'en a dit Étienne Pénosway, les rêves simples et fréquents du chasseur anticipant les lieux où il trouvera son gibier se produisent de façon quelque peu différente selon les animaux, mais

affiliées (c'est-à-dire des espèces n'appartenant à aucune des grandes divisions de la taxinomie telles que les classes et les ordres définis), ce qui permettait d'une part d'en tenir compte mais surtout d'autre part, de ne pas mêler la taxinomie biologique et une classification formulée en termes d'autres données.» (*ibidem* : 456)

⁷⁷ Rappelons-nous que ce sont deux grands esprits-mâîtres des animaux qui ressortent principalement chez les Montagnais de Mingan : «Papakashtshîshk" de qui relèvent la plupart des espèces terrestres, et Mishtinâk" qui contrôle les espèces aquatiques [...]» (Clément 1995 : 432)

le rêve se déroule selon des schèmes très simples. Dans le cas de l'ours, la figuration est toujours symbolique puisque le rêveur aperçoit une vieille femme⁷⁸ faisant du feu à l'endroit où il aura envisagé de partir, lieu qu'il reconnaît et que, dès lors, le rêve l'incite à aller voir le lendemain. Dans ces cas, la vieille femme apparaissant dans la scène du rêve ne parle pas, mais elle exprime un message qui provient soit du maître de l'espèce de l'ours, soit d'un maître régional, mais je ne saurais malheureusement dire lequel des deux. Une chose est sûre cependant : le rêve indique qu'un maître offre un ours au chasseur. En ce qui concerne les orignaux, on les voit généralement sous leur forme animale en train de manger là où, encore une fois, le rêveur aura envisagé de mener sa chasse avant de s'endormir. D'après ma traductrice et sa vieille mère (avec lesquelles je discutais de ces choses en réécoulant les bandes magnétiques des propos d'Étienne Pénosway), il semble que la figuration onirique de l'ours réponde à une symbolique particulière⁷⁹ et que celle qu'Étienne Pénosway donnait en exemple pour l'original soit du type le plus fréquent, car chaque espèce est généralement représentée par un animal facilement reconnaissable. Mais il existe aussi des figurations encore plus «déguisées» puisque le même informateur disait qu'il avait souvent rêvé de trouver un chèque là où il planifiait de poser ses pièges à martre⁸⁰ !

Étienne Pénosway a aussi parlé de rêves spécifiquement liés à l'établissement d'une vocation de chamane en mentionnant des interlocuteurs oniriques (apparemment envisagés dans la pluralité) qui demandent au sujet rêvant s'il accepte de faire la tente tremblante ou s'il préfère «prier» (c'est-à-dire y renoncer en vertu d'interdits posés par les missionnaires sur ces pratiques). Malheureusement, il est difficile de savoir de quel manito(s) il se serait agi en l'occurrence, mon informateur s'étant contenté de répondre à

⁷⁸ Cette image d'une vieille femme est certainement à mettre en relation avec la circonlocution qu'utilisent les Indiens Abitibi — proches voisins des gens de Kitcisakik —, quand ils parlent de l'ours : «The Abitibi often refer to the bear as “my great grandmother” or my “old grandmother” or the “old grandmother”» (MacPherson 1935 : 48)

⁷⁹ Les métaphores visuelles et verbales de la «grand-mère» mentionnées plus haut à propos de l'ours correspondent aussi avec celles que l'on observe ailleurs à propos du nom de l'ours : «Cet animal est le roi de la création et l'être subtil par excellence. Il ne faut jamais prononcer à haute voix son nom véritable (maskwa chez les Montagnais et Mistassins), de crainte qu'il abandonne les parages. À la place, on mentionne des sobriquets qui lui sont inconnus. Speck dans son remarquable ouvrage “Naskapi [...] [1935], en cite plusieurs signifiant “queue courte”, “bonne chair”, “chair noire”. Au lac Mistassini, j'ai relevé kakouch signifiant “petit porc-épic”.» (Rousseau [s.d.] : 2)

⁸⁰ Si tout rêve est un accomplissement de désir, comme disait Freud (1967 [1900] : 477 et *sq.*), s'ajoute alors au désir de trouver l'animal recherché celui d'obtenir un bon prix pour la peau !

cette question en disant : KA KICIKAPITIK «celui qui regarde fixement», syntagme qui signifierait, d'après la traductrice Hélène Michel, «celui qui a un regard sur ce qui se passe [dans la tente tremblante], celui qui veille dessus»⁸¹. De son côté, Hallowell disait que ce maître n'a pas de nom :

The “master” of conjuring always appears in the dream. There is no proper name for this entity. He is simply [...] ⁸² (*master*) but he is also referred to as [...] (*the one who takes them out*) — of the conjuring lodge. Every conjurer dreams of the master. In one of my interviews with the man mentioned above, he said, “the one that gave me the tent is not far away. He is listening to all I say. I could not obtain a description of the appearance of the master of conjuring, however. All my informants said was, “There is one [...] who is great and looks great. Some of them look like men but not this one”» (Hallowell 1942 : 23, les mots entre parenthèses sont de l'auteur).

Mais, l'ethnologue Hoffman rapportait, au XIX^e siècle, que la tente tremblante était un «cadeau des Oiseaux-Tonnerres» et Jenness affirmait catégoriquement que «le Tonnerre» était le patron de la tente tremblante, alors que les informateurs d'Hallowell disaient, malgré leur silence sur le nom du maître, que la tente tremblante était la «maison des Oiseaux- Tonnerres». (*ibidem* : 23) Or, on sait que ces êtres mythologiques sont conçus comme des oiseaux invisibles — très petits — et qu'on leur attribue la production des phénomènes liés à la foudre, comme le montrait bien Jenness en décrivant les croyances des Ojibwas de Parry Island à ce chapitre (1935 : 35). On sait d'autre part qu'ils sont associés aux aigles, lesquels sont censés voler dans une strate du cosmos située juste au-dessous de celle des Oiseaux-Tonnerres, comme le montrait Skinner à propos de la cosmologie des Ménominis, population voisine des Ojibwas méridionaux (1913 : 75). On se rappelle aussi que, chez les Montagnais, il arrive que celui qui «veut forcer la communication avec un Mista.pe.w» dans le but de devenir chamane aille «dormir une nuit au pied d'un nid d'aigle ou trois nuits au pied d'un nid d'aigle pêcheur.» (Vincent 1973 : 80). De mon côté, j'ai entendu dire par Étienne Pénosway et par Salomon Papatie que les Oiseaux-Tonnerres étaient parmi ceux qui «passaient» quand il y avait

⁸¹ Soulignons qu'un sujet grammatical singulier peut très bien désigner un sujet pluriel quand il s'agit de dénoter des collectivités humaines, animales ou, comme c'est le cas ici, des communautés de manitos.

⁸² Je ne puis malheureusement reproduire tous les signes typographiques utilisés par l'auteur, ce qui explique les points entre crochets.

une cérémonie de la tente tremblante. Posons donc pour l'instant que si les Oiseaux-Tonnerres étaient assurément associés à ce rituel, ils en auraient peut-être aussi été les maîtres.

Je reviendrai sur le rituel de la tente tremblante des Algonquins, mais il me faudra de nouveau repasser par les populations voisines avant d'établir les caractères distinctifs de celle-ci. Ainsi donc, durant le cours de la cérémonie que l'on pratiquait chez les Ojibwas, plusieurs êtres étaient appelés dans la tente, certains étant des gens morts dont l'âme était convoquée pour l'occasion et invitée à parler, mais la plupart de ceux qui venaient constituaient la foule nombreuse des personnages de la mythologie ojibwa que l'on appelle *atisokanak* (ce terme pouvant être grossièrement traduit par les mots : «ceux dont on raconte les histoires»), mais on leur donne aussi le nom de *pawakanak* (littéralement «les rêvés») ou, comme les appelait Hallowell «visiteurs du rêve», cette épithète leur étant systématiquement donnée quand ils se présentent dans la tente tremblante (Hallowell 1966 : 460; 1942 : 19 et *sq.*)

Hallowell disait à propos de cette cérémonie qu'elle repose sur la participation d'un «groupe nucléaire» de *pawakanak* formé par 1) le maître du rituel; 2) la tortue Mikinak; 3) les maîtres des vents (*ibidem* : 23-24). La présence du maître du rituel est toujours discrète et effacée comme on l'a vu en parlant des Oiseaux-Tonnerres, mais il y a à cela des raisons que j'essaierai d'expliquer dans un autre chapitre. Contrairement à cette participation silencieuse, celle de Mikinak est pleine d'entrain et de joyeuses réparties, quoique, malgré ses bouffonneries, il assume consciencieusement les fonctions de messenger et d'interprète dont j'ai déjà parlé. Enfin, ce sont les vents qui sont censés faire remuer l'habitable.

Or les transformations qui apparaissent dans la distribution des principaux rôles à l'échelle des sociétés algonquiennes montrent que c'est Mistape.w qui sert d'interprète chez les Montagnais (Vincent 1973 : 78 et *passim*) et les Cris (Flannery 1939 : 12) entre l'assistance et les esprits qui viennent dans la tente tremblante. Je n'entrerai pas dans l'analyse détaillée des modes de communication qui vont du langage articulé au chant en passant par les signaux cognés qu'a relevés Sylvie Vincent, mais il semble que les

relations que le chamane ojibwa aura préalablement établies en rêve avec les *pawakanak* (c'est aussi le terme employé par les Cris) soient déterminantes dans la distribution des visiteurs qu'il peut convoquer. À l'inverse, chez les Montagnais, les relations que le chamane entretient avec les esprits-mâîtres et les autres visiteurs potentiels de la tente tremblante sont fortement médiatisées par le truchement de Mista.pe.w. Le contrôle que celui-ci exerce sur l'ensemble de la cérémonie en paraît d'autant plus important que, par contraste encore, le rôle tenu par Mista.pe.w chez les Cris y perd en complexité et en gravité du fait que les *pawakanak* avec lesquels Mista.pe.w interagit s'y font beaucoup plus facilement comprendre, mais il est vrai qu'il en favorise l'interprétation par son jeu théâtral, par exemple en les combattant :

One of the high points of the performance was the fight which took place between Mistabeo and Memegwecio [maître des animaux terrestres]. The tent shook violently and it seemed that a great combat was taking place. One could hear Mistabeo singing, and Memegwecio puffing and blowing, and scratching the tent as a bear might have done. The audience got more excited, crowding closer around the tent and calling out encouragingly to Mistabeo. Only if Mistabeo wins such a fight will the Indians have good luck in hunting bear. Finally there was a loud thump which indicated that Memegwecio had been thrown and that Mistabeo was victorious. (Flannery 1939 : 12)

Autant les codes de communication sont complexes et mystérieux chez les Montagnais, autant la communication s'allège-t-elle chez les Cris en s'éclaircissant du côté des maîtres (mais ici, le chamane est curieusement très effacé), alors que l'attention se concentre entre l'assistance et Mikinak chez les Ojibwas en une série d'échanges que même des enfants de dix ans n'auraient pas de difficultés à comprendre. La distance entre les esprits et la foule est donc moindre chez les Ojibwas et les Cris⁸³ qu'elle ne l'est chez les Montagnais et les codes y sont moins ésotériques. Si Mista.pe.w paraît investi d'une gravité qui s'efface déjà dans le caractère plus débonnaire que son avatar affiche chez les Cris (du moins dans la prestation décrite par Regina Flannery), ce personnage disparaît

⁸³ Considérons encore cette séquence de la cérémonie crie par exemple : «Once in a while Mistabeo would ask for a smoke, and a cigarette would be lighted and shoved under the tenting at the place where the conjurer crawled in. Mistabeo was very humourous that night and made many remarks that elicited much laughter and comment from the onlookers. The remarks which drew the most merriment were those concerned with sex play.» (*ibidem* : 12)

complètement chez les Ojibwas où Mikinak occupe la scène en traitant de choses sérieuses sur un mode qui est généralement celui de la rigolade.

Or donc, au groupe nucléaire montagnais des Esprits-mâîtres, de Mistape.w et du chamane correspond la même triade chez les Cris, mais, chez ces derniers les esprits-mâîtres y sont en relation onirique non médiatisée avec le chamane *avant* de venir dans la tente tremblante, ce qui marque déjà un affaiblissement du rôle de Mista.pe.w au profit des *pawakanak*:

The efficacy of the conjurer was thus judged not only by the ability of his Mistapew to conduct the proceedings, but on the number and variety of spirit-helpers the conjurer himself possessed, as revealed through his conjuring performances. (Flannery et Chambers 1985 : 15)

Enfin, le groupe nucléaire ojibwa conserve le terme *pawakanak* des Cris mais se distingue des deux autres par la présence de Mikinak. Qu'en est-il maintenant des Algonquins ?

Parmi mes informateurs, il n'y a que Mani Michel qui eut été sur place lors d'une prestation de ce rituel, mais encore, ce fut sans le voir et seulement en l'entendant, car, étant encore enfant, ses parents avaient préféré qu'elle aille se coucher. En l'occurrence, les raisons qui motivaient la prestation étaient graves car le chamane y demandait l'aide de MISAPE pour combattre avec lui des maladies qui l'affligeaient. MISAPE tient un rôle important dans le mythe de Tcakapec (que je ne pourrai malheureusement pas étudier ici), mais disons pour l'instant qu'il est évident qu'il s'agit d'un être qui transforme le Mista.pe.w des Montagnais et qui correspond (au moins, à certains égards), au Missa.pe des Ojibwas. En effet, Speck et Rogers traduisent les signifiés des noms de Mista.pe.w et Missa.pe par la locution «Great Man», or la traduction du terme algonquin *Misape* appelle exactement les mêmes notions :

MIS—, *grand, gros, énorme;*

Misabe, *homme énorme, géant [...]*

Misamek, *baleine, énorme poisson [...]* (Cuoq 1886 : 229).

Et — ABE, provient de NABE, qui signifie «mâle» :

Nabeonje, *accoucher d'un enfant mâle* ;

Nabemek, *poisson mâle* ;

Nabek, *ours mâle* [...] (*ibidem* : 245)

La fonction que Mani Michel donnait à Misape en évoquant le rituel donné par le chamane qu'elle connaissait (un homme appelé Wickote, ami de son père dont nous reparlerons aussi dans un autre chapitre) n'est pas sans rappeler la prestation de Mistapeo qui combattait Memegwecio dans le rituel cri, puisque l'aide que le chamane Wickote lui demandait de fournir impliquait bien évidemment une lutte, mais alors que Memegwecio doit être rangé parmi les êtres réputés bienveillants, c'étaient contre des êtres hostiles que le chamane algonquin et Misape devaient réunir leurs forces. Comme le problème à résoudre se manifestait par la maladie, c'aurait été des MANITCOCAK qu'il aurait fallu combattre, car c'est sous la la forme de ces bestioles qu'on se représentait les êtres hostiles censés en être les porteurs (ils étaient probablement envoyés par un autre chamane), mais je ne sais pas exactement comment s'est déroulé cette lutte⁸⁴; autrement dit, je ne sais pas comment s'est déroulé la cérémonie.

Peu de choses ont été écrites sur la tente tremblante en ce qui concerne les Algonquins. Speck mentionne la prestation de ce rituel dans le cas d'un homme qui s'en servit pour combattre un monstre cannibale appelé *Windigo* (Speck 1915 : 74-75). Ce rituel est aussi mentionné dans un mythe appelé *Cingabis* (nom d'un oiseau qui est le grèbe) où une vieille femme jalouse s'efforce de rendre malade le héros Grèbe en recourant à ce rituel (*ibidem* : 17-20). Dans tous les cas, il y a donc des affrontements, mais rien n'est dit à propos des *manitos* qui auraient pu aider les chamanes soit pour causer la maladie, soit pour la repousser ou encore pour vaincre le *Windigo*, bien que, dans ce cas, le tonnerre soit mentionné en tant que phénomène physique, mais, encore une fois, la participation réelle des Oiseaux-Tonnerres est sans doute dissimulée à travers

⁸⁴ Une grande partie des propos de Mani Michel sur cette question n'a pas été traduite, mais j'espère le faire un jour à partir d'une bande vidéo et des bandes sonores sur lesquelles ils furent enregistrés. Il en est de même des propos d'Étienne Pénosway et de Sanomon Papatie sur cette question, qui n'ont pas tous été traduits mais qui pourraient l'être un jour si on trouvait les fonds pour payer un bon traducteur.

la manifestation acoustique du phénomène. Ce chamane, dont on dit que l'histoire est vraie, s'appelait Gitcikwe' we :

Then he made his *mi.te'o* wigwam [autre nom de la tente tremblante] with its seven poles and covered it with bark. He went into it and began to work and move, while a band of spirits could be heard singing inside. Then Windigo came there and *Gitcikwe' we* said to his wife, "We will clinch him and take him away out west where he came from." When he clinched him, the conjuring wigwam shook and made a noise like thunder, and the children fainted from fright, for they knew their father was inside. When they recovered consciousness, everything was still in the wigwam, and their father had gone out west, taking his captive with him. A little after this the wigwam started to move again and *Gitcikwe'we* was back again from his trip out west. He said to his family, "We will be all right now. I took him back west. He is very sick from his fright but he will stay there now. (*ibidem* : 75)

L'ethnologue John T. MacPherson, qui a fait une étude chez les Indiens Abitibis dans les années 1930, est celui qui nous donne le meilleur compte-rendu de cette pratique en disant que le chamane devait acquérir ce pouvoir en jeûnant dans un arbre, rite qui était cependant précédé de rêves annonciateurs. Dans l'ensemble, une dimension conflictuelle plus ou moins latente semble encore présider à ces démarches, puisque l'auteur mentionne que les intentions initiales du jeûneur sont de se «concilier» les esprits (*to placate*), comme s'il fallait obvier des décisions défavorables que ceux-ci pourraient prendre contre soi :

To placate the various spirits one must obtain as an intermediary a spirit sufficiently powerful to overcome the objections of the spirits of other objects. Through the medium of dreams, one locates or finds out his own particular spirit. In the course of the dream the individual is instructed how to come in contact with a spirit that wishes to help him. Dreams of this sort are not given to every mortal, only those who are given the privilege to delve further into the mysteries of supernatural [...] The conjuror is the shaman, priest, and medicine man of the band. By supernatural means he is able to foretell the future, heal the sick, increase the courage of the warrior and the skill of the hunter. In short, he can cause a man to live, or die, give joy or sorrow, health or disease, riches or poverty. Every person is a potential conjurer ; not all persons have this ability; not all conjurers

have the same ability. A man may hire a conjuror to aid him to overcome an enemy ; the enemy may ward off the danger by hiring a more powerful conjuror. (MacPherson 1935 : 108-109)

Que la dimension conflictuelle soit posée en termes de relations d'adversité avec un autre homme ou en termes de circonstances malheureuses, elle est envisagée comme manifestation négative du phénomène de l'infortune en général quand elle se manifeste dans la maladie ou la pauvreté, ou bien elle est envisagée comme revirement heureux (manifestation positive) quand la santé revient. À bien des égards, elle est donc déterminée par les relations que l'on entretient avec les manitos. Quoi qu'il en soit, les noms des esprits ne sont toujours pas mentionnés, mais Misape pourrait théoriquement être rattaché au phénomène de la tente tremblante en tant que protagoniste invité à venir au secours du chamane aux prises avec un problème qu'il interprète en termes de dimension conflictuelle. En outre, sachant que Misape agit comme interprète et intermédiaire chez les Montagnais et les Cris et que sa variante combinatoire ojibwa tient le même rôle en la personne de Mikinak, il y a tout lieu de penser que cette fonction d'intermédiaire soit aussi fondamentale chez les Algonquins. Il est difficile d'en dire plus pour l'instant, mais les trois narrateurs des mythes que j'ai recueillis, auxquels s'ajoute un vieil informateur appelé Jos Gunn, m'ont dit, d'après ce qu'ils en savaient, que Misape était présent dans les séances de la tente tremblante et qu'il y remplissait des fonctions importantes.

Parmi les autres manitos que mes informateurs ont mentionnés, je dénombre les Oiseaux-Tonnerres (*Animiki*) ainsi que je l'ai déjà dit, l'aigle (*Mikisi*), le geai gris et le lynx, mais cette liste est loin d'être exhaustive. Comme le «sorcier» Pigarouich (RJ 1637 : 51) et comme les Indiens de Berens Rivers qui attribuaient à l'action des vents (esprits des vents) le spectaculaire mouvement de va-et-vient effectué par la tente qui ploie du sommet vers le sol en remontant puis en redescendant d'un côté ou de l'autre (Hallowell 1942 : 23), mes informateurs associent aussi l'action de ces vents à l'entrée des différents esprits qui se présentent dans l'habitable et qu'ils appellent KICIKOK. Ce terme est en

fait le mot KICIKO au pluriel, qui dérive lui-même du mot KICIK signifiant «jour»⁸⁵. Dans le contexte de la tente tremblante, on l'emploie le plus souvent en utilisant la forme possessive O-KICIKOMAN qui pourrait aussi bien s'appliquer à un être singulier («son jour») qu'à une collectivité («ses jours»). L'emploi du possessif en l'occurrence semble indiquer, comme c'est le cas des Cris et des Ojibwas quand ils parlent de «leurs» *pawakanak* (visiteurs du rêve), qu'une relation personnelle aura antérieurement été établie entre le chamane et ses KICIKO⁸⁶. Le syntagme KICIKO et son dérivé de forme possessive doit donc être considéré comme une sorte de «variante combinatoire» des termes qui remplissent la même fonction chez les Cris et les Ojibwas, puisqu'il se présente dans les mêmes emplois et paraît toujours véhiculer les mêmes signifiés. Jacques Rousseau (1955 I : 146) en mentionnait l'existence en parlant des *Okijikouk* et de sa variante *Kijikuki* rapportés chez les «Tête-de-boule et des Indiens de l'Abitibi», or je crois qu'il a trouvé sa source dans un article de Cooper (qu'il cite du reste), lequel voyait dans le «kijikuki» des «Otcipwe (Algonkin) Abitibi» le «chief spirit informant» des chamanes faisant la tente tremblante (Cooper 1939 : 79). Cet auteur ajoute : «Mikenak was definitely denied among both the Tête-de-Boule and the Abitibi», mais il est vraisemblable qu'il ne connaissait pas l'importance du rôle tenu par Misape. D'ailleurs, il y a lieu de se demander d'où Cooper tenait ses informations, hormis une référence au père Déléage, qui ne mentionne pourtant aucun nom d'esprit, et dont le texte est le suivant :

La plus importante jonglerie est sans contredit la *Kasabandjikewin* ou la *Cabane*. Un tel est-il mort ou vivant ? — viendra-t-il au poste ? quand viendra-t-il ? — veut-on avoir le remède à telle maladie ? etc. — tout cela se découvrira sans difficulté. On appelle un cabanier, c'est un magicien de premier ordre. On lui construit pour la circonstance une cabane de forme cônique, sur un espace d'environ six pieds de diamètre; on enfonce

⁸⁵ Le phonème algonquin transcrit par la lettre *c* est une consonne fricative qui est sonore dans ce terme, et elle se prononce comme le phonème français transcrit avec la lettre *j*. C'est d'ailleurs ainsi que procédait Cuoq, comme on peut le voir dans sa transcription du mot KIJIK, qui nous intéressera pour la note : «KIJIK, jour, journée, le temps que le soleil est sur l'horizon [...] Ka kijikoketc, le Dieu du jour», glose accompagnée de la note suivante : «On nomme aussi *kijikoke* (pluriel *kijikokek*) les êtres invisibles avec lesquels feint de s'entretenir le Jongleur dans l'intérieur de la cabane à jonglerie : Ni ganonak ni kijikokemak, ikitoban kike mite, je parle à mes *kijiquoquais*, disait le grand sorcier.» (Cuoq 1886 : 159)

⁸⁶ J'omets la modalité du pluriel —K aussi bien que la valence —MAN du possessif pour ne pas alourdir le texte.

solidement dans la terre de gros bâtons qui ressortent de huit ou neuf pieds, et on les rapproche les uns des autres à leur sommet de manière à laisser passage à un homme ; on étend sur cette charpente des nattes ou des écorces de bouleau, afin que de l'extérieur les curieux ne puissent point voir ce qui se passe dedans. Quand tout est prêt, le Cabanier se fait attacher les pieds et les mains par le plus fort et le plus adroit des assistants, lui permettant et lui commandant de faire les nœuds les plus durs et les plus inextricables. Lié de la sorte, il se glisse par dessous les tentures. Dès qu'il est dans cette enceinte vouée au démon, le cabanier semble être sous l'influence de Malin-Esprit : on l'entend siffler, crier et rugir, se remuer, entonner des chansons abominables et hurler des phrases qui n'ont pas de sens, tomber sur terre, remuer sa cabane, et, dans ce combat contre un invisible ennemi, il délie tous les nœuds qui attachaient ses pieds et ses mains. À force de crier, de chanter et d'appeler le mauvais esprit, il l'évoque sous la forme d'un petit homme vilain et noir, qui lui arrive par le haut de la cabane. C'est de lui qu'il apprend tout ce qu'il doit savoir, c'est de lui qu'il obtient de causer toutes sortes de malheurs à ses ennemis sauvages; — mais il ne pourra rien faire contre les blancs» (Déléage 1864 : 74-75)

Comme le mentionne Cooper, ce texte fait état du «truc d'Houdini» qui consiste pour le chamane à se défaire, au début de la séance, des cordes avec lesquelles on l'a attaché. La communauté du Grand-Lac-Victoria serait, selon lui, la région située la plus à l'Est où cette pratique est attestée. Cependant, la mention du «petit homme vilain et noir» est vraiment la seule que je connaisse sur le sujet et je ne saurais la rapporter à rien de connu : à Misape qui aurait le pouvoir de rétrécir à volonté ? (Davidson 1928b) aux Kiciko ? Mais, dans ce cas pourquoi les dépeindre en noir puisqu'ils sont associés au jour ? Or, je pense que l'on peut passer outre et terminer notre réflexion sur les Kicikok en nous arrêtant sur le seul autre auteur que je connaisse qui ait parlé d'esprits affublés de ce nom. Rousseau et Cooper le mentionnent : il s'agit du Jésuite Paul Le Jeune, qui a consacré de longs développements à ces «Kichikou» dans des relations parues en 1634 et en 1637, le premier de ces textes paraissant dans une rubrique intitulée *De la creance, des superstitions et des erreurs des Sauvages Montagnais* (RJ 1634 : 12) en disant :

De plus, ils croient qu'il y a certains Genies du jour, ou Genies de l'air ; ils les nomment *Khicikouai* du mot *Khichikou*, qui veut dire le jour et l'air. Les Genies, ou *Khichkouai*, connoissent les choses futures, ils voyent de fort loing; c'est pourquoy les Sauvages les

consultent, non pas tous, mais certain iongleurs, qui scauent mieux bouffonner et amuser ce peuple que les autres. (RJ 1634 : 14)

Mais si cette «créance» s'applique effectivement aux Montagnais, Le Jeune décrit ensuite une cérémonie où ces génies interviennent en disant que le sorcier «parloit tantost Montagnais tantost Algonquain, retenant touiours l'accent Algonquain, qui est gay comme le Prouençal» (*ibidem* : 14), mais le texte est souvent ambigu quant à l'identité ethnique des interlocuteurs ou «sorciers» mentionnés pour illustrer le propos. Quoi qu'il en soit, puisque les Algonquins d'Abitibi utilisent le même terme en y rattachant les mêmes notions, je pense que l'on peut estimer que les fonctions que leur attribuait Le Jeune correspondent à celles qui prévalaient chez ces derniers. Le chroniqueur jésuite mentionnait ainsi qu'un «sorcier» s'informait auprès des *Kichikouai* de la santé de sa femme mourante (*ibidem* : 15), fonction d'«informateur» qui a déjà été relevée chez les *pawakanak* en leur qualité de «messager», qui apparaît aussi dans le fait «qu'ils leur apprennent où il y a des Eslans, ou Orignaux», mais l'un des passages les plus intéressants se rapporte à une mission qu'un chamane leur confia pour aller tuer un autre chamane, ce dont celui-ci se défendit si bien «qu'il tua l'vn des *khichikouai*, ou genies» (*ibidem* : 16) en pleine séance de tente tremblante, cet événement donnant à penser qu'ils interviennent directement dans la lutte que l'on peut mener contre d'autres chamanes.

Ce tour d'horizon suffira pour l'instant, dans la mesure où je compterai sur la mythologie pour mieux éclairer la structure conceptuelle du système de croyances algonquin. J'introduirai donc la prochaine section en disant que le rôle de Misape dans les mythes algonquins diffère beaucoup de celui qu'on donne à Mista.pe.w dans les mythes montagnais.

On sait que c'est dans le récit que Savard appelait *L'enfant couvert de poux* que la pensée mythique montagnaise donne à Mista.pe.w son rôle le plus important car elle y expose toute une série de «leçons écologiques» sur l'insertion de la famille humaine dans la chaîne alimentaire, la fonction inéluctable de la mort et la mise en place des périodicités (Savard 1973). La première partie de ce récit, qui se rapporte à ces leçons en relatant l'abandon de l'enfant par ses parents et la rencontre que celui-ci fait de

Mista.pe.w qui l'épouille avant de le ramener, n'existe pas, à ma connaissance, dans le corpus algonquin, alors que la seconde partie, qui relate la quête des oiseaux de l'été, se diffracte sur un éventail de récits distincts et en apparence détachés les uns des autres : ce sont l'origine de la constellation du pékan (Grande Ourse) (Speck 1915 : 63-64), le festin des animaux (version de Salomon Papatie) et ce sont aussi des épisodes précis comme celui du goéland ramenant chez lui le gendre de Brochet. Je ne saurais encore dire à quoi peut correspondre cet «éclatement» des unités signifiantes que l'on trouve dans la mythologie algonquine et que la mythologie montagnaise concentre dans le mythe *L'enfant couvert de poux*, mais on pourrait faire l'hypothèse qu'elle est fonctionnellement liée à la multiplicité des figures qui traversent la vie onirique algonquine, multiplicité qui contraste en cela avec celle des Montagnais, plus étroitement liée à l'intercession de Mista.pe.w.

Chapitre 5 BROCHET

5 Récit du Brochet

5.1 Version bilingue du récit de Brochet

(narré par Salomon Papatie, traduit par Hélène Michel et J. Leroux)

1 KINONCE, TCI MANE O KI NISAN AYA, OÏTI, KINONCE O- NIKWANAN.
Brochet, très beaucoup il [passé] tue, lui, celui-là, Brochet, gendres.

2. NITAM : «EKA TA-TEKONIKOPANEN WAW⁸⁷ ?» IKITO, OÏTI.
D'abord : «Ne pas [cond.] y avoir [conj. imparfait] oeuf ? dit-il, celui-là.

3 MI TAC ICI ENATCIN⁸⁸ : «ATENIKONOKOPAN, WASIK PEKI»,.
Voici alors qu'il lui dit : «Il y en avait [indicatif imp.] loin un peu»,

4 IKITO MI ECI KITCI ICAWATC. KI POSI MAMAWI O- NIKWANAN.
il dit. C'est ainsi qu'ils s'en vont. [Passé] embarque avec son gendre.

5 ICKWAK, ONIWAN, O-NIKONAN. O KI PAKINAWANIKONI⁸⁹, OÏTI.
C'est le dernier, lui, son gendre. Il fut vaincu par [agent animé], lui.

6 MINOTC, OT-INAN : «MI KOTC IMA ICI-TEKONIKOPANEN.»
De nouveau, il dit : «C'est juste ici qu'il y en a [conj. imp.]»

7 TEPWE KI ICA. «AWASIC ! AWASIC! AWASIC! ETÏ PEKI
AWASINEKEWAPIK»,
C'est vrai, [passé] aller. «Un peu plus loin ! plus loin ! plus loin ! Là, un
peu derrière le rocher»,

8 TAC, IKITO, NIK-APIKA. MI ETÏ ATENIK WAWAN.» MI KA-CI
alors, il dit, face cachée du rocher. C'est là qu'il y a oeufs.» Voici [passé]

9 NIMINAWEMAK, KINONCE. MAACI⁹⁰. NIKAMO. KA MAKOCIWESIN
prend le large, Brochet. Il est porté par le vent. Il chante. Il ne rame pas.

10 «KASIN MITENAK NAKATACIKEN», OT-INAN O-CICECAN.
«Ne [?] m'abandonne», dit-il à son beau-père.

11 —KASIN, KI NAKATIN TANA.» AH! TEPWE, MATCIKOCIWE.
—Non, [je] t'abandonne [là].» Ah ! C'est vrai, il s'en va en ramant.

⁸⁷ Verbe obviatif. Voir ATE, dans le lexique.

⁸⁸ Il s'agit ci du verbe INAN, avec mutation de la première voyelle.

⁸⁹ Verbe passif obviatif (Kinonce est le participant passif «vaincu» par un participant actif «animé»); le pronom démonstratif OÏTI désigne ici Kinonce.

⁹⁰ Voir MA — dans le lexique.

- 12 MACII. KEK, AYA, KİYÂCK OTCIPISE. MAKOCINI⁹¹
Il est poussé par un bon vent. À la fin, goéland vient en volant. Il s'étend
- 13 COMIC APIN IMA, TIMIKITCIWAN⁹². KI WAMAN KİYÂCK KA
vieux, sur place, là, il fait une crotte Tu le vois goéland qui
- 14 PAKISINIK NIPIKAK ? MI KOTC OMA E MINITCINIKOTCIN⁹³.
laisse tomber dans l'eau ? C'est juste ici qu'il s'est fait déféquer dessus
- 15 O-NIKWANAN. TIC, ONIWAN, WIN, MATCISE ICI KWIK. NAKOSI,
par son gendre. Alors, celui-là, lui, il vole tout droit. Il est visible
- 16 KİYÂCK, OÏTI. KI ICA. MIC ONIWAN O-NIKWANAN. OÏTI, ETÎ,
goéland, celui-là.[passé] aller. C'est celui-là, le gendre. Celui-là, là
- 17 OTITAM, COMIC. OTITACI OT-ÂNISIKAK
arrive à la maison, vieux. Il arrive poussé par le vent chez sa fille.
- 18 ACAÏE NICINON OCANAN⁹⁴. ACAÏE, OT-İKOWAN:
Déjà, il y a deux enfants. Déjà, ils se font dire :
- 19 O-MOCOMIWAN : «EH ! ATI KA ETINEK⁹⁵ WAW⁹⁶ ?
[par] leur grand-père : «Eh ! D'où [conj.] tenez-vous oeuf ?
- 20 — OH ! TATAMINAN O KI PITON⁹⁷ — OH ! KI-TATAMINAN
— Oh ! Notre père [passé] apporter. — Oh ! Votre père
- 21 MICI KİYÂCKON O KI AMIKON⁹⁸», OT-İNAN. — OH !
grand goéland [3^{ème} pers.] [passé] manger, il leur dit. — Oh !
- 22 NI-TATAMINAN KA TACI-APITC.» TCI MAMIKATENITAM,
Notre père celui qui est assis là.» Beaucoup il s'étonne
- 23 AYA, COMIC, KINONCE. ICI O KI INWIKON⁹⁹ : ACI !
lui, vieux, Brochet. Ainsi il se fit dire à voix forte : À la fin !

⁹¹ Transcription incertaine.

⁹² Il semble que le verbe soit obviatif, mais il serait formé sur un radical inconnu des dictionnaires.

⁹³ Verbe passif obviatif, mais, encore une fois, je ne puis rapporter l'élément MINITCI— à aucun monème connu des dictionnaires.

⁹⁴ Le verbe numéral et son sujet sont à l'obviatif.

⁹⁵ Voir ITAC, dans le lexique.

⁹⁶ Je ne sais pas si c'était délibéré, mais le narrateur a employé ce mot au singulier.

⁹⁷ Voir PÏT— dans le lexique.

⁹⁸ Verbe passif. Voir AMW dans le lexique.

⁹⁹ VOir INWE dans le lexique.

- 24 WEKONEN OTCI ICINOTC¹⁰⁰ ?» EK KA KICIKAMATC : «AH !
qu'est-ce que c'est qui apparaît ?» cela qu'il regarde fixement: «Ah !
- 25 IKOTCIMAN MATEWAN¹⁰¹ MATAKACKITON AKA ENIK KINONCE
ses poux passent. Il fait de la magie, à tout le moins, Brochet.
- 26 ECI MINOTC, MIC E PECIKON : ECI MINOTC OT-INAN
De nouveau, c'est la même chose : de nouveau, il dit :
- 27 «EKA ATENIKONOKOPAN PAPACITON¹⁰² ?» ETÎ, TCI
«Ne pas il y avait [indicatif imp.] obstacle ?» Là, très
- 28 KONOKOWAPIKA¹⁰³. TCI MANE O-NIKONAN O KI PAKINAWAN
creux rocher il y a. Très plusieurs gendres [obv.] il a gagné sur eux.
- 29 MIC ETÎ PECIK KIAPITC KAKWE-PAKINAWATCIN. KON O KI
Voici là un encore essaye de vaincre. Ne pas il [passé]
- 30 PAKINASIN. TAC, MINOTC, O KI INWIKON : «PAPACITON,
vaincu. Alors, de nouveau, il lui fut dit, : «l'obstacle,
- 31 OT-INAN ONIKONAN, ACAWIKWACKWANAN¹⁰⁴ !» O POTANAN
il dit à son gendre, de bord en bord saute-le ! Il souffle sur lui
- 32 KA ICKWA ECI-PIKIWESETC. OÏTI, KOKI, KON ETÎ,
PAKICINISIWAN¹⁰⁵
quand il achève de revenir en l'air. Lui, au retour, ne pas, là, il tombe
- 33 E POTANATCIN. «KIN-ITAM¹⁰⁶ TAC, OTIKON.
à chaque fois qu'il souffle dessus. «À ton tour, alors, il se fait dire.
- 34 — Ah ! NI KA TEPWE OK TIPACAWIKWACKWANIHAN¹⁰⁷.»
— Ah ! je [futur] vraiment alors avec mesure bord à l'autre sauter.»

¹⁰⁰ Voir ICINAM, dans le lexique.

¹⁰¹ Verbe obviatif. Il s'agit peut-être du verbe PIMATE («ramper») avec aphérèse, comme cela arrive presque toujours avec les verbes commençant par PI—.

¹⁰² Terme vraisemblablement formé de PAPA— («ici et là, au hasard») et de ACITE— («en sens contraire, en travers.»).

¹⁰³ Je ne parviens pas à rapporter l'élément KONOKO à quelque unité recensée dans les dictionnaires, mais —APIKA signifie qu'il y a un élément «rocheux» et Hélène Michel l'avait traduit en parlant de «ravin profond».

¹⁰⁴ Voir ACAW— et KWACKWAN,I, dans le lexique.

¹⁰⁵ Verbe obviatif négatif.

¹⁰⁶ Voir KI et —ITAM dans le lexique.

¹⁰⁷ Voir TIP—, ACAW— et KWACKWAN,I.

- 35 PIKIWESE. APIN ICI PEKICIK¹⁰⁸. APIN TETEKO.
Il revient en l'air. C'est terminé alors qu'il tombe. C'est terminé vraiment.
- 36 KENA KI PAKWECKANA O-CTIKWAN. KI PIKOCTIKWANECIN,
Tout [p. passé] en morceaux est sa tête. [Passé] fracasse tête en tombant,
- 37 AYA, KINONCE. MIC KA ETÎ PAKWECKANIK, O-CTIKWAN, E KI
lui, Brochet. C'est ainsi, là, qu'elle s'est morcelée, sa tête, qu'elle [passé]
- 38 PIKOCINIK ANAMIK, ETÎ. O KI NANTAWAMIKON¹⁰⁹.
s'est fracassée en tombant au fond, là-bas. Il [passé] venir voir.
- 39 O KI OKWICIMAN¹¹⁰, OÏTI, O-NIKONAN KON KITCI NAPATC
Il [passé]les rassemble, lui, son gendre ne pas que ailleurs¹¹¹ qu'il ne faut
- 40 NIPOTCIN, KITCI APITCIPATCIN. ACAÏE, ENAKOCONIK,
ne meure, afin de le ressusciter. Déjà, dans la soirée,
- 41 PITCIPIMOSE, KINONCE. ICI, KENA OMA, KI SISOKWEPISO¹¹².
il s'en revient, Brochet. [t. expl.], tout, ici, [p. p.] serré[e] tête couverte
- 42 O KI TAKOPITON O-CTIKWAN. PITCIPIMOSE. ACAÏE, O KI
Il [passé] emmaillote sa tête. Il s'en revient. Déjà, il [passé]
- 43 KICIKAMIKON¹¹³ OT-ANISAN. AKOSI. TEWIKWE¹¹⁴.
est fixement regardé [par] sa fille. Il est malade. Il a mal à la tête.
- 44 MINOTC, ATISOKENANIWAN¹¹⁵. PANITAM¹¹⁶
De nouveau, on se raconte des histoires. Cela échappe à son oreille.
- 45 MIC AKO ENATCIN OT-ANISAN ETASI PANITAK :
Voici continuellement il dit à sa fille, à chaque fois que ça lui échappe :

¹⁰⁸ Il s'agit du verbe PAKICIN affecté par la mutation de la première voyelle.

¹⁰⁹ Verbe passif : NANTA + WAPAMAN (abrégé) + désinence du v. passif à la 3^e pers. du sing. de l'ind. prés.

¹¹⁰ Voir OKO— dans le lexique. Le singulier et le pluriel sont équivoques relativement à ce qui est rassemblé, mais il s'agit probablement des morceaux de la tête et non de Brochet lui-même.

¹¹¹ Le terme NAPATC pourrait aussi se traduire par «*autrement* qu'il ne faut». Voir ce mot dans le lexique.

¹¹² Ki (participe passé) + SIS— (SIND— «serré») —O— euphonique + —KWE («...à la tête») + WEPISO («couvrir, habiller»).

¹¹³ Verbe passif

¹¹⁴ Voir —KWE dans le lexique.

¹¹⁵ La désinence —NANIWAN indique un «verbe collectif», ce qui désigne «les *verbes absolus* qui, en français, ont pour sujet le pronom indéfini ON, toutes les fois que ce pronom indique plusieurs personnes». (Cuq 1892 : 80 § 199) Ajoutons que certaines conjugaisons se forment avec la désinence —NANIWAK, comme on le verra au verset 47.

¹¹⁶ PAN— («qui échappe») + —TAM (p.ê. forme absolue de —TAW et —TAN) («à l'oreille») ; voir TAWAK dans le lexique.

- 46 «ANIN KI-TIK NI-TCAN¹¹⁷, NI-TANIS ? IKITO.
«Que te dit mon gendre, ma fille ? il dit.
- 47 — EKA ATENIKONOKOPAN KA ICI NANTA-MOSENANIWAK ?
— Ne pas il y avait [indicatif imp.] où allaient à la chasse aux originaux ?
- 48 — KA ICI NANTA-MOSENANIWAK ATENIKONOKOPAN, IKITO,
— Là où on chasse originaux il y avait, dit-il,
- 49 WASAK PEKI.» MI ECI KITCI KAKWE-NITOSEWATC. APITC KA
loin un peu.» C'est alors qu'ils vont essayer de chasser l'original. Une fois
- 50 OTITAMOWATC : «MI OMA, IKITO : “NANIPE POKWATINA”
arrivés : «C'est ici, dit-il : “Rester Éveillé montagne”
- 51 ICINIKATE», IKITO. MIC ECI, WETI : “NANIPE POKWATINA”
ça s'appelle», il dit. Voici alors que c'est ici : “Rester Éveillé montagne”
- 52 KITCI PASIK¹¹⁸ OT-ACIKAN, ANOTC IKOTC, KEKON
de telle sorte qu'il sèche ses bas, n'importe quoi, choses
- 53 KA ICIHOTC¹¹⁹ KITCI PASIK. O-NIKONAN TAC, KEWIN : TEPWE,
dont il se vêt qu'il fait sécher. Son gendre alors aussi : c'est vrai
- 54 MI KA INIKAMIKISITC. O KI MAKANIPI ACITC. O KI OCITON
c'est ainsi qu'il [passé] procède. Il [passé] expurge l'eau aussi. Il [passé] fait
- 55 TAPICKOTC IWETI SESIPI, KA ICINAKOK, ECI KITCI NIPATC,
comme celle-là corde, faite ainsi, en sorte qu'il va dormir
- 56 KAPE TIPIK TAC KITCI PATENIK¹²⁰ OT-ACIKAN.
durant toute la nuit et en sorte que vont sécher ses bas.
- 57 MINOTC KA NIPATC, ICI OTCI KOCKOSI : «TETEKO NI NIPA,
De nouveau, une fois endormi, il se réveille : «Tellement je m'endors.
- 58 OTIKON O-NIKONAN.» KI NIPA. AH! NIPAKASO¹²¹,
il se fait dire, son gendre.» Il est endormi. Ah! Il fait semblant de dormir,

¹¹⁷ Il semble que ce terme en soit un autre pour «gendre».

¹¹⁸ Voir PAS,O, dans le lexique.

¹¹⁹ Voir ICI— dans le lexique.

¹²⁰ Voir PAS,O dans le lexique.

¹²¹ NIPA + KAC (au sens de «feindre»).

- 59 KIKOS¹²², MI KA-CI KWEKOTIN¹²³ NEKENA, WIN, OT-ACIKAN,
poisson. C'est alors [passé] qu'il change vers [ici ou là], lui, ses bas,
- 60 OTI KA ECI NIPATC. MINOTC, O-NIKONAN, OÏTI,
ici où il dormait. De nouveau, son gendre (obv.), lui (obv.)
- 61 KA IC-AKOTONITCIN¹²⁴, WIN, OT-ACIKAN, MI IENA KA
là où il a suspendu¹²⁵, lui, ses bas, voici ceux-là qu'il [passé]
- 62 PINAKAKWAK, WIN II OT-ACIKAN KAKI PINAKWAK,
met à bas, lui, ça, ses bas, [passé]a décrochés avec un bâton,
- 63 ACITC MAMWE O-TASAN. O KICAKAMIKON AYA KA
et avec ses culottes. Il est observé, lui, qui
- 64 ENEKAMAKISITC O-NIKONAN. NIPAKASO, AYA O-NIKONAN.
agit ainsi, [par] son gendre. Il dort-cache, lui, son gendre.
- 65 KA ICKWA MATCITEKEWAK¹²⁶ ACIKAN : «WEKONEN
Après avoir mis au feu avec bois les bas: «Qu'est-ce qui
- 66 MINATAK^{127?}», OTINAN. WINI¹²⁸ TAC, OT-ACIKAN KAKI
sent ? il dit. C'est à lui alors, ses bas, [passé] a
- 67 ICKWASOK «NI WI NIPA, NIN», ITIKON. ICI PITAPIN¹²⁹.
brûlés. «Je veux dormir, moi», il se fait répondre. Ainsi, le jour vient.
- 68 KIWENANIWAN. «EH ! EH! EH! OT-INAN, NINI TASAN, IKITO.
On s'en retourne. «Eh ! Eh! Eh! dit-il, c'est à moi culotte, il dit.
- 69 NIN, NIN, TIMIN¹³⁰. —KAWIN, NININON ! IKITO.
Moi, moi [mes vêtements]— Non, ils sont à moi ! il dit.

¹²² KIKOS signifie «poisson», substantif que le narrateur aura utilisé, en l'occurrence, au lieu de Kinonce, bien que celui-ci soit aussi un nom propre.

¹²³ Voir KWEK dans le lexique.

¹²⁴ Verbe obviatif.

¹²⁵ Je mets ce verbe au passé parce qu'il s'accorde avec celui de la proposition principale.

¹²⁶ Transcription incertaine d'un syntagme formé de M— ATCI[KAJTE («déposer» [au feu], V. ATA) + («—KE «instrument dont on se sert») + —AK («bois» = «bâton», en l'occurrence)

¹²⁷ Voir MINAM dans le lexique.

¹²⁸ Le monème —i, qui semble indiquer un «verbe d'existence» (Cuoq 1892 : 87 : 227 § 227), affixe ici un pronom personnel, mais il y a ceci d'inusité, en l'occurrence, qu'il affixe un pronom personnel (WIN), en donnant au syntagme le sens de la possession : «c'est à lui». Cette analyse semble se confirmer du fait que le même type de phénomène se produit aux versets 68 et 69, le verbe se conjuguant à la 3^{ème} pers. du singulier (NINI, «c'est à moi») et du pluriel (NININON, «ils sont à moi») des verbes intransitifs inanimés.

¹²⁹ PI + WAPAN.

¹³⁰ Transcription incertaine de monème(s) inconnu(s) des dictionnaires.

70 MASINAKOWATENON¹³¹.» PAKWACIN, OÏTI, O-NIKONAN

Dessins y sont.» Il semble bien, lui, son gendre

71 OT-IKWESISIMAN KAKI OCITOTC.

sa fille (= sa fiancée) que [passé] faits.

72 WIN, TAC, ICINAKOSINOKOPANEN OT-ACIKAN¹³² MI KA-CI

PITCIKISINITC¹³³.

[À] lui, donc, ils n'auraient pas apparu tels, ses bas. C'est alors qu'il s'est
chaussé les pieds.

73 MATCANANIWAN. KI POTE. KI ECI MATCATC, OCKINE.

On part. [Passé] fait du feu. [Passé] ainsi s'en va, le jeune homme.

74 KIWE. ICI, OT-INAN : «KASIN MINTANAK¹³⁴, HAW SA !

Il s'en retourne. Ainsi, il lui dit : «Ne pas le regrette quand même !

75 TA KI NOTAKENANIWAN OT-ACIKAN O-CICECAN,

[Conditionnel] [passé] entendre dire, ses bas [à] son beau-père,

76 KONI, AWIHAKOPANIN. MIC EC-INENITAK, AYA, KITCI

peut-être, a prêtés. Voici qu'il pense, lui, que

77 AWIKOTCIN¹³⁵ O-ACIKANAN. KON O-WITOTCIMINIKOSIN¹³⁶

prêter ses bas. Ne pas il est secouru-faire donner.

78 MIKOTCI — APIN — KA ICI MATCATC CAKAKINISITE¹³⁷.

Voici alors — c'est terminé —, [passé] partit nu-pieds.

79 KA¹³⁸ KEKON PISIKASIN EKO¹³⁹ TEPAKOSITIWETC¹⁴⁰.

Ne pas chose il porte tant que pieds peuvent souffrir.

80 O NATWATAN¹⁴¹ ÎÎ MITIKAK, KA ATEK MISIPATIN¹⁴²,

Il va quérir ça dans les arbres, ce qu'il y a de velu et sec,

¹³¹ Masina («dessin») —KO — [?] — W— (p. unitive) ATE («il y a») —NON (marque du pluriel)

¹³² Verbe dubitatif-négatif, 3^e pers. du plur. de l'indicatif imparfait.

¹³³ Voir PIS — et —CIN dans le lexique.

¹³⁴ Voir MINTAC dans le lexique.

¹³⁵ Verbe passif.

¹³⁶ O (pro. pers.) WIT— («aide, assistance») O (?) —TC («avec») — i — euphonique, MIN[A] («donner») —IKOSIN (signe du participant actif animé du verbe passif négatif).

¹³⁷ VOIR CAKINI— dans le lexique.

¹³⁸ Abréviation de KAWIN toujours usitée devant KEKON (= «rien», *nil*)

¹³⁹ Il s'agit d'AKO («tant que...») avec la mutation de la première voyelle.

¹⁴⁰ EKO («tant que...») TEP («assez») —AK— (euphonique ?; ≠ akosi [«avoir telle taille]) OSIT («ses pieds») —[HI]WE (—HIWETC, à la 3^e pers. du conj. prés.) [voir Lemoine 1911, entrée «souffrir»].

¹⁴¹ Voir NAC dans le lexique.

¹⁴² Il s'agit sans doute d'un syntagme verbal correspondant au substantif MISAPAKON, «sorte de mousse en forme de cheveux qui pend aux branches de certains arbres» (voir MIS—, dans le lexique). Voir les variétés orthographiques ojibwa et montagnaises ainsi que les gloses afférentes dans le lexique.

- 81 KA PIWAIAN KO MITIKAK. MI IENA, ANOTC IKOTC, WIKWASAN
qui est poils comme aux arbres. C'est ça, n'importe quoi, écorces,
- 82 EKO TEPAPATAK¹⁴³, MI IENA KA WAYAKWEPISITC¹⁴⁴, O-SIT
tant qu'il peut voir c'est cela dont il s'enveloppe, ses pieds
- 83 E PITCIKASINITC. KA ICKWA PITCIKASINITC, ICI KICIWASI,
qu'il chausse. Quand il eut terminé de se chausser, il se fâche,
- 84 OT-INAN : «MOS ! MIKACI NI-NIKWAN !» OT-INAN. ACAÏE
il dit : «Original ! Bats mon gendre !» il dit. Déjà
- 85 WECKATC KI MATCANANIWAN. O-NIKWANAN KI MATCAWAN
longtemps [passé] qu'on est parti. Son gendre [passé] est parti.
- 86 ACAÏE KEKAT OTITAMON¹⁴⁵ : PECIK SAKAHIKAN KITCI OTITAK.
Déjà, presque il arrive : un lac pour que il arrive.
- 87 ICI WAMAN ÎÎ. TEPWE PÎTCI-PATOWAN¹⁴⁶ MOSON. MIC I¹⁴⁷
Ainsi il voit lui. C'est vrai, il vient en courant, l'original. C'est
- 88 ONIWAN, O-MANITOMAN, AYA, KINONCE. MI ECI KANONATCIN¹⁴⁸ :
lui, son manitou, [à] lui, Brochet. C'est alors que avec déplaisir-il dit :
- 89 «HAW SA ! NIN, TEKOTC KIWENICIN¹⁴⁹, OT-INAN MOSON. O KI
«Allons ! Moi, plutôt, tu me ramènes», il dit [à] original. il [passé]
- 90 KIWENIKON ETI. MI KA-CI NISAKENITCIN, O-MOSON, ACITC
est ramené là-bas. C'est alors qu'il [passé] est tué, son original, aussi
- 91 E KIWETC KINONCE. WAKWEPISITC TAC KA KEKON;
qu'il revint, Brochet. Il ne porte alors rien [que]
- 92 OT-ACIKAN; MI KOTC ETA MISIPATE. ACITC ECI PITATAKAKO¹⁵⁰
ses bas; il n'y a seulement que mousse. Aussi il s'en vient sur la glace.

¹⁴³ EKO («tant que...») TEP («assez») — APATAK (forme abrégée de WAPATAK, «il voit, à la 3^e pers, du conj. prés. du verbe transitif inanimé).

¹⁴⁴ Il s'agit du verbe WIWAKWE— subissant 1) l'aphérèse ⇒ WAKWE et 2) la mutation de la première voyelle WAKWE ⇒ WAYAKWE. À cela s'ajoute PISITC («s'habiller») (voir PIS—). Mais il semble manquer à cette phrase un élément grammatical signifiant «avec», qu'avait pourtant énoncé en français la traductrice Hélène Michel («avec cela qu'il s'enveloppe [et] qu'il se chausse...»)

¹⁴⁵ Verbe obviatif (modèle KACKENITAN,M, à la 3^e pers. de l'Indicatif présent).

¹⁴⁶ Voir Pî— dans le lexique.

¹⁴⁷ Verbe être associé à un mouvement du corps («courir», en l'occurrence). Voir —I dans le lexique

¹⁴⁸ KA («signe du passé») + ANO— («en faute, avec déplaisir») + INAN (au conjonctif éventuel)

¹⁴⁹ KIWE +N- euphonique + ICIN (impératif prés, du verbe dialogué de forme directe).

¹⁵⁰ Voir PIM— dans le lexique.

- 93 TCI PIPAKAKE : «NI-TCAN ! POTAN !» ICI OK
Très fort, il crie : «Mon gendre ! Fais du feu !» Alors,
- 94 ATAWKONETCAKATENA¹⁵¹ ICKOTEN¹⁵², OT-ANISAN
éteint avec neige [?] avec main feu sa fille.
- 95 KENA KOTC ATAWEKATENA, AYA KA-TAWEKETCIN,
Complètement alors éteint avec la main, elle qui éteint,
- 96 OT-ANISAN. TCI KAWATCI¹⁵³ NINIKITAMIKANECKA¹⁵⁴
sa fille. Beaucoup il a froid. La mâchoire lui tremble
- 97 EPITCI KAWATCITC. KAKENA O KI ATAWEÏAN¹⁵⁵ O-TATAMAN,
tellement il a froid. Tout, elle [passé] lui a éteint, [à] son père,
- 98 WIN SA ONIWAN KA TOTAWATCIN, KWESIS. «MIC ICKWAK ICI
c'est à lui qu'elle a fait ça, la fille. «C'est finalement ainsi
- 99 KE NISITISONAN¹⁵⁶, KEK PITC», OTIKON. KON KACKITOSIN
[futur] tu te tueras, à la fin», il se fait dire. Il n'est pas capable
- 100 KITCI ACITWETC.
de répliquer.
- ***
- 101 KON KIATC¹⁵⁷ O KI PONITASIN¹⁵⁸. MINOTC, MINOKAMINIK¹⁵⁹, MI
Ne pas [passé] il finir d'agir. De nouveau, au printemps, voici
- 102 KIATC KA INEKAMIKISITC. MIC I¹⁶⁰ ICKWAK.
encore [passé] qu'il agit à son habitude. C'est la dernière fois.
- 103 «EKA-TEKONIKOPANEN PAWATIK?», O KI WITIMIKON
«Ne pas y avoir [conj. imparfait] rapide ?», il [passé] est entendu dire

¹⁵¹ ATAWE («éteindre») + AKONE («neige») + TCAK («épuiser, écouler» ?) + —ATE (désinence indiquant que le processus est terminé ?) + —NA (action de la main)

¹⁵² Mot à l'obviatif.

¹⁵³ Voir —ATC,i, dans le lexique.

¹⁵⁴ NINIK («tremblement») + TAMIKAN («mâchoire») + —ECKA (relatif à la mâchoire). Voir les deux premiers de ces termes dans le lexique.

¹⁵⁵ Verbe à régime indirect se conjuguant comme le transitif animé (modèle SAKIHA,N).

¹⁵⁶ Verbe de forme grammaticale dite «réfléchie» (cf. Brouillard et Anichinapeo 1987 : 131).

¹⁵⁷ Ce terme semble une abréviation de KIYAPATC"

¹⁵⁸ Voir PON— dans le lexique.

¹⁵⁹ MINO— + —KAMI. Voir —KAMI dans le lexique.

¹⁶⁰ Ce —i— est peut-être le «signe du simultané».

- 104 — MATCITEHAK, KITCI NEKAK¹⁶¹, EKA-TEKONIKOPANEN ?»
— À la pointe, au cap, ne pas y avoir [ind. imparfait] ?»
- 105 KIATC O KI-T-INAN O-NIKWANAN. MI ECI KE
encore il [passé] dit [à] son gendre. C'est alors qu'il [futur]
- 106 PAKINAWAKOTCIN. «ATEKONIKOPAN», IKITO. O KI OTITAM
être vaincu. «Il y en a [ind. imparfait]», dit-il. Il [passé] arrive
- 107 I¹⁶² PAWÂTIKAK. MI KA-CI... O-NIKWANAN O KI PAKOPIHAN¹⁶³.
rapide [locatif]. C'est alors [passé] son gendre il [passé] immerge,
- 108 NITAM. KITCI KINOTIPETC¹⁶⁴ KITCI WEPITIPENIK¹⁶⁵ KOTC.
en premier. Pour faire allonger la chevelure, pour qu'elle soit tirée alors
- 109 KI SAKEKATEPISO¹⁶⁶ MATCITEHAK. WEPITIFE-APOKO¹⁶⁷,
[part. passé] par un bout jambe attache. Sur la pointe, la chevelure est
tirée par le courant,
- 110 TETEKO. KEK, TCI KINOTIFE OÏTI, OCKINE,
assurément. À la fin, beaucoup allonge chevelure [à] lui, jeune homme,
- 111 OÏTI, O-NIKWANAN. KA PIKOCKASIN NAC. O PAKINAWAN
[à] lui, son gendre. Ne pas casse jusqu'alors. Il l'emporte sur lui
- 112 AKA. «KIN-ITAM», TAC INAKENI, KINONCE. MI KA
point en point. «Ton tour», alors il se fait dire, Brochet. Voici [passé]
- 113 INAKAMIKISITC. KI SAKEKATEPISO. KI KINOTIFE
qu'il procède. [Passé] par un bout de jambe attache. [Passé] allonge chevelure
- 114 TAC, ANAWI, WIN WEPOKO MEKA.
alors. Mais, pourtant, il est emporté par le courant réellement.

¹⁶¹ Voir NE dans le lexique

¹⁶² I transitif.

¹⁶³ Ce verbe aurait théoriquement dû être au conjonctif et non à l'indicatif.

¹⁶⁴ Le sujet du verbe est le gendre (qui porte les cheveux). Voir KINO— («long») et MINSIS («cheveux») dans le lexique.

¹⁶⁵ Le sujet du verbe est du genre inanimé, car il s'agit cette fois des cheveux eux-mêmes; le verbe est aussi à l'obviatif. Remarquons enfin que, dans cette occurrence et dans celle du verbe précédent, les relations de sujet à prédicat impliquent le même type de construction qu'en français.

¹⁶⁶ Hélène Michel avait traduit ce syntagme en disant «il est attaché par les pieds», mais il semble que ce soit plutôt le monème *KAT («jambe») qui y soit incorporé, à quoi s'ajoute SAK— («par un bout») —E— euphonique, lequel est suivi de KAT, suivi de —PIS,O («avoir telle partie du corps attachée» [Lemoine, 1911 : «entrée «attacher»] : voir —PIC dans le lexique). Cette interprétation paraît d'autant plus plausible qu'il ne semble pas exister de terme spécifique pour désigner la cheville, partie du corps autour de laquelle on aura sans doute enroulé les cordes.

¹⁶⁷ Voir —APOK, dans le lexique.

115 KI WAPATAMIN EK KO. NANAKOTIN, NIN, TANA, KO,
Tu le vois cela. Parfois, moi, sur place, ça,

116 ICI WAPATAMAN. MI EKWAK ÎÎ, MAKATEWÂKIN, ANAMINTIM
[ainsi] je le vois. Ça mesure ça, ils sont noirs, à l'intérieur de l'eau,

117 ATEKIN¹⁶⁸. WEPITPE-APOTE¹⁶⁹ — SIN IMA, ASINIKAK
il y en a. C'est tiré par le courant, à ras du fond, là, [dans] roche.

118 PINISKAPIKOWI¹⁷⁰ KENOTIPI¹⁷¹. NI WAPATAMAN ASININ
Enroulé pierre [être]. Longue racine est. Je vois [ind. imparfait] roches

119 ONIKAMIK WETÎ. «KINONCE O-MINSISAN» TE KI-T-
au portage, là-bas. «Brochet ses cheveux» est nous [inclusif]

120 INANANANABAN KO MIC IENA¹⁷². MEKWATC E WEPITPE-
disions [conj. imparfait] ça c'est ce que. Pendant que [conj.] chevelure allonge

121 APOKOTC, OTCI PIKAPOKO¹⁷³. APIN ! ASINIKAK
courant tire, il s'ensuit que casse-tire. C'est terminé ! [Aux] rochers

122 PINISKAPOTENON¹⁷⁴. MI ICI KINOCEK¹⁷⁵ ECINAKOSITC¹⁷⁶, AA,
[les herbes] s'enroulent. Voici que comme brochets il apparaît, lui,

¹⁶⁸ ATE («être»), forme du verbe intransitif inanimé au conjonctif de la 3^e pers. du pluriel.

¹⁶⁹ Le monème —TIPE exprime la référence à des cheveux par un détournement de sens qui concerne d'abord les choses de la tête (voir MINSIS dans le lexique) Il indéniable qu'il entre vraiment dans la formation de ces «métaphores lexicalisées» qu'on appelle «catachrèses», en ceci que la référence à la tête n'est plus consciemment «sentie» quand le monème est employé pour parler des cheveux. Il apparaît en effet clairement ici que, voulant parler des herbes noires qui flottent comme des cheveux — et que la pensée mythique rattache en fait explicitement aux cheveux de Brochet —, il apparaît en effet donc, que ce sont de *cheveux végétaux* dont il s'agit.

¹⁷⁰ PINISK— («enrouler») + APIK («pierre») + —OWI («verbe d'existence»)

¹⁷¹ Transcription incertaine : KINO ⇒ KENO (la mutation est le signe de l'«adjectif verbal» [cf. Dumouchel 1942 : 97 : «est»] + —TI— (?) + —PI (monème entrant dans la formation de mots signifiant «racine»).

¹⁷² Cette construction syntaxique est inusitée, car d'habitude le prédicatoïde MIC apparaît en début de phrase.

¹⁷³ PIK— («casser») et APOKO, qui renvoie non seulement à l'action du courant qui «tire», mais aussi à celle du courant qui «emporte» les corps qui ne sont pas fixés par la force de la gravité (comme les roches) ou retenus par des racines, des cordes, etc. Le premier de ces syntagmes est au conjonctif parce qu'il est constituant d'une proposition subordonnée circonstancielle de temps, alors que le second est à l'indicatif parce qu'il est constituant de la proposition principale.

¹⁷⁴ Il s'agit bien cette fois des herbes et la référence aux cheveux s'estompe sur le plan de la chaîne *signifiante* (des constituants du syntagme), bien qu'elle persiste sur le plan des choses *signifiées*, c'est à dire des *images* que la scène évoque.

¹⁷⁵ Le signe du «locatif» —EK sert ici à exprimer la comparaison (cf. Cuoq 1891 : 92 § 23).

¹⁷⁶ ICI (avec la mutation) + NAKOSI, à la 3^e pers. du conj. prés.

- 123 KINONCE. NISATCIWANAPOKO¹⁷⁷. ICI SAKIKWENI,
Brochet. Il descend vers l'aval, emporté par le courant. [...] Il sort la tête,
- 124 AA KINONCE. NOTCIMO, OT-INANA O-NIKWANAN : «AH !
lui, Brochet. Il crie, il dit à son gendre : «AH !
- 125 KA TA AWEKWENITOK¹⁷⁸ KOTC KE PONAPIKWEN.
[Ne pas conditionnel] je ne sais même [futur] sur la glace pêcher.
- 126 MAKISINCKIC, NI KA KOTAN E PONAPINANIWAK,
Vieille chaussure, je [futur] mordre [conj.] sur la glace pêcher,
- 127 KENE-MATISIWATC¹⁷⁹, AWIEK, NI-HOCIK¹⁸⁰, KI-KITO. TEPWE, MI KA
tous [conj] vivront, eux, mes petits-enfants, [passé] dit. C'est vrai, c'est [passé]
- 128 INAKAMAKISITC. MEKA, KINONCE, OMÂTI, KI WAPATAMAN,
ce qu'il fait. Effectivement, Brochet, ici, alors, tu vois [inanimé]
- 129 WAPASKITAKWE¹⁸¹, KA PAKWANATIPE¹⁸² KOTC. MI APIN !
blanches taches, [part passé] arrachée chevelure. C'est terminé !
- 130 KINONCE TAC, NAMEWAN TAC ONIWAN KAKI PAKINIKOTCIN
Brochet alors, esturgeon, alors, lui [obv.] [passé] est vaincu.
- 131 MI IENA E-N-ATISOKEPAN NI-MOCOMIPAN WAWATE:
C'est ça que racontait mon compère Aurore-Boréale.

FIN

¹⁷⁷ NISATCIWAN («en aval de la rivière»; voir NIS—) + APOKO.

¹⁷⁸ Transcription incertaine. Voir AWEN dans le lexique

¹⁷⁹ Voir — ATISI, dans le lexique.

¹⁸⁰ Voir •OCIC dans le lexique.

¹⁸¹ WAP — («blanc») — S— [?] et KITAK — («tacheté») dans le lexique.

¹⁸² PAKWA — (arracher) — TIPE («chevelure) (synonyme de «scalper».)

ÉPIISODES (BROCHET)

a	b	c	d	e	f	g
ÉPIISODE 1 Question sur endroits où il y avait des oeufs.	Abandon du gendre derrière un rocher.	Retour de Brochet qui chante, sans ramer.	Implorations du gendre.	Gendre-goéland défèque sur Brochet.	Brochet demande aux enfants d'où ils tiennent les oeufs.	La fille demande à Brochet ce qu'il regarde : des poux.
ÉPIISODE 2 Question sur l'endroit à obstacles	Ils arrivent à l'endroit où Brochet a vaincu plusieurs gendres	Brochet souffle sur le gendre quand il saute vers lui, au dessus du gouffre.	Brochet tombe dans le vide et son crâne éclate en morceaux.	Le gendre ramasse les morceaux de la tête pour le ramener à la vie.	Brochet revient, la tête emmail- lotée; sa fille le regarde fixement.	Brochet n'entend pas les histoires que l'on raconte.
ÉPIISODE 3 La fille répète les paroles du gendre sur l'endroit où il y avait des originaux.	Ils arrivent à la montagne «Rester éveillé».	Ils font sécher leurs vêtements sur une corde au-dessus du feu.	Brochet feint de dormir puis intervertit l'ordre des bas et des culottes.	Odeur de brûlé. Preuve d'erreur par les dessins de la fille sur les vêtements.	Brochet repart nu-pieds, puis se chausse avec de l'usnée barbue et des écorces.	Brochet envoie un original contre son gendre, qui le ramène. La fille éteint le feu. La mâchoire tremble.
ÉPIISODE 4 Au printemps, question sur les rapides.	Brochet répète la question en mentionnant des haut-fonds.	Brochet immer- ge son gendre. Sa chevelure allonge. La corde tient.	Brochet s'immer- ge. Sa chevelure allonge, mais le lien casse.	Ses cheveux s'enroulent autour des roches.	Le beau-père se transforme en brochet, emporté par le courant.	«Je mordrai même un vieux mocassin [...]»

TABLEAU VIII

5.2 Version française de Brochet

- 1 Brochet a tué beaucoup de ses gendres.
- 2 D'abord, [son dernier gendre] avait demandé : «N'y aurait-il pas eu un endroit où l'on allait ramasser des oeufs ?
- 3 — Il y en avait un, pas très loin d'ici», répondit Brochet.
- 4 C'est ainsi qu'ils partirent. Il s'embarquèrent ensemble.
- 5 Celui-là fut le dernier des gendres que Brochet aura eus, celui qui l'aura vaincu.
- 6 Puis, il parla de nouveau : «C'est précisément ici qu'il y avait des oeufs.» C'est vrai,
- 7 il était déjà allé. Une fois arrivés, Brochet dit : «Plus loin ! plus loin ! plus loin ! Là, un peu derrière le rocher,
- 8 derrière la face cachée. C'est là qu'il y en a, des oeufs.» C'est alors
- 9 que Brochet prit le large. Se laissant pousser par le vent, il chantait, sans ramer.
- 10 «Ne m'abandonne-pas, disait le gendre à son beau-père.
- 11 — Non, je t'abandonne.» C'est bien vrai qu'il l'abandonna, car il partit en ramant.
- 12-13 Il était poussé par le vent. Il relaxait, étendu sur le dos, quand survint un goéland. — Tu le vois le goéland quand il
- 14 défèque dans l'eau¹⁸³ ? C'est juste ici que ça lui est tombé dessus¹⁸⁴.
- 15 C'était son gendre¹⁸⁵ ! Le goéland volait tout droit et il était bien visible.
- 16 C'était le gendre qui passait. De son côté,
- 17 Brochet arriva chez sa fille en étant poussé par le vent.

¹⁸³ Il s'agit évidemment d'une question que le narrateur posait à son jeune auditeur.

¹⁸⁴ Le narrateur montrait sa propre poitrine.

¹⁸⁵ Plusieurs semaines après avoir enregistré ce récit, j'ai demandé à Sanomon Papatie si le gendre s'était transformé en goéland ou s'il avait été transporté par un de ces oiseaux. Il a alors répondu qu'il aurait ramassé des plumes et volé de lui-même avec cet attirail.

- 18 Il avait déjà deux petits-enfants et il leur adressa la parole
 19 en disant : «D'où tenez-vous cet oeuf ?»
 20 — Oh ! Notre père nous l'a apporté.
 21 — Oh ! Votre père a été mangé par le grand goéland, leur dit-il.
 22 Oh ! C'est pourtant notre père qui est assis là ! Alors Brochet s'en trouva
 tout étonné de l'y voir.
 23 Alors, il se fait proférer ces paroles : «À la fin !
 24 Qu'est-ce qui t'apparaît ainsi ?», car il regarde quelque chose fixement¹⁸⁶.
 25 «Ah ! ses poux passent.» Il faisait de la magie, au moins un peu,
 Brochet¹⁸⁷.
 26 Puis, cela recommença et le gendre dit encore : «N'y avait-il pas quelque
 27 endroit à obstacle¹⁸⁸ ?»
 28 Il y a une grande crevasse où Brochet a vaincu plusieurs de ses gendres.
 29 En voici encore un, là, qu'il essaya de vaincre. Mais, il ne l'a pas vaincu.
 30 Ainsi, encore une fois, le gendre se fit dire : «La crevasse,
 31 saute par dessus, d'un bord à l'autre !» Mais, Brochet soufflait sur lui
 32 aussitôt que son gendre achevait de revenir par la voie des airs.
 33 [Cependant] il ne tombait pas [dans le vide] quand il soufflait sur lui à
 ses retours. «À ton tour maintenant», lui dit le gendre.
 34 — Ah ! je vais vraiment sauter d'un bord à l'autre avec toute la mesure
 qu'il faudra», dit Brochet.
 35 Mais, c'en est fait pour lui, car il tomba dans le vide.
 36 Sa tête était en morceaux; elle s'est fracassée dans la chute.

¹⁸⁶ Il regarde en direction du gendre, car il parlera des poux de celui-ci.

¹⁸⁷ On peut comprendre par là que Brochet verrait des choses qui seraient invisibles sans pouvoirs magiques.

¹⁸⁸ Cette expression doit s'entendre comme celle de «course à obstacles» que nous avons en français. Il s'agit en effet, pour le gendre (bien qu'il ne soit pas explicitement nommé) d'inviter son beau-père à une espèce de concours ou de compétition.

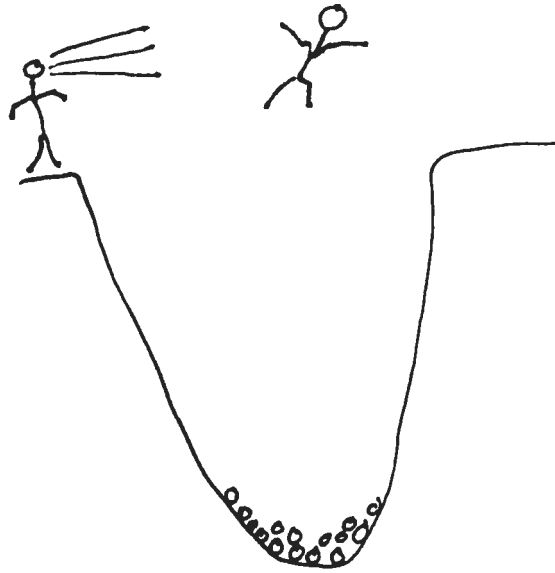


FIG. 16 — LE CONCOURS DE SAUTS AU-DESSUS DE LA CREVASSE

37 C'est ainsi que la tête de Brochet s'est morcelée en frappant
 38 le fond de la crevasse. Son gendre alla alors inspecter le tout
 39 et il en rassembla les morceaux afin que Brochet ne meure autrement
 qu'il
 40 ne faut, afin qu'il revienne à la vie. Déjà, dans la soirée, il s'en retourna à
 41 leur demeure. Il avait la tête recouverte, tout autour¹⁸⁹.
 42 Il s'était emmailloté la tête de la sorte et il s'en revenait.
 43 Alors, sa fille le regarda fixement. Il était malade. Il avait mal à la tête.
 44 Puis, encore une fois, on se mit à raconter des histoires¹⁹⁰. Mais, cela
 échappait à son oreille.
 45 Alors, il demanda à sa fille ce que disait son gendre à chaque fois que ça
 lui échappait :
 46 «Ma fille, avance-t-il, qu'est-ce que te dit mon gendre ?»

¹⁸⁹ En fait le narrateur aura dit «tout ici», mais en montrant à son interlocuteur la partie de la tête qu'il a recouverte.

¹⁹⁰ La suite du texte montrera que ce sont précisément la fille et le gendre qui se racontent des histoires, car Brochet parvient mal à comprendre ce qu'ils se disent.

47 Alors, elle lui répondit : «N'y avait-il pas quelque endroit où on allait
chasser l'original ?»

48— Oui, il y a un endroit, pas très loin, où on allait chasser l'original.»

49 C'est ainsi qu'ils partirent pour aller faire la chasse aux originaux.

50 Une fois arrivés, Brochet dit : «C'est ici. Cet endroit s'appelle
51“montagne Rester Éveillé”¹⁹¹». Voici alors qu'en ce lieu appelé “Rester
Éveillé montagne”,

52 il fait sécher ses bas et autres vêtements
53 avec lesquels il s'habillait. Son gendre fit
54 alors la même chose. Il installa une
55 corde comme celle-ci¹⁹² afin de faire sécher ses bas durant
56 la nuit, tout en continuant à dormir.

57 Ensuite, il se réveilla après s'être endormi et Brochet lui dit : «Ah !
58 je m'endors tellement!» Celui-ci se rendormit, ou plutôt fit semblant de
59 dormir et, peu après, il changea les bas de place en les mettant du
60 côté où il dormait. Ensuite, il prit des bas là où son gendre
61 en avait accrochés et il les fit tomber
62 en les décrochant avec un bâton,
63 ce à quoi il ajouta aussi des culottes. Mais son gendre le regardait
fixement

64 pendant qu'il agissait de la sorte, tout en faisant semblant de dormir.

65 Après avoir mis les bas au feu avec un bâton, Brochet demanda : «Qu'est-
ce donc qui dégage cette odeur ?»

66 Or, ce sont ses propres bas qu'il a brûlés !

67 «Je veux dormir, moi !», lui répond son gendre. Puis vint le matin.

68 Ils se préparent à repartir. «Eh! Eh! dit Brochet, ce sont mes culottes, ça.

¹⁹¹Le mythe fait ici usage du code métalinguistique en «jouant sur les mots». J'explicitai ce passage dans l'analyse du récit.

¹⁹²Le narrateur montrait une corde où étaient suspendus des linges à vaisselle.

69 Ce sont mes vêtements. — Non, ils sont à moi ! rétorque le gendre.

70 Il y a des dessins dessus.» Vraisemblablement, la fiancée de celui-ci

71 avait ornementé ses vêtements. Ceux de Brochet n'avaient pas cette

72 apparence. Alors, le gendre se chaussa. On fit les préparatifs de départ.

73 Il alluma un feu¹⁹³. Et c'est ainsi que s'en allait le jeune homme, qu'il
prenait le

74 chemin du retour. Sur les entrefaites, il dit à Brochet : «Tu ne vas quand

75 même pas le regretter, voyons¹⁹⁴ !» On a dit que le gendre aurait pu avoir

76 prêté ses bas à son beau-père. Et celui-ci y aura pensé aussi. Mais, il ne

77 s'est pas fait secourir de la sorte; rien ne lui fut donné.

78 Voici alors — et ça s'est terminé comme ça — que Brochet partit nu-
pieds.

79 Il n'avait rien pour se couvrir les pieds tant et aussi longtemps qu'il fut
capable de le souffrir.

80 [Au bout d'un certain temps], il alla quérir quelque chose dans les arbres,
quelque chose de velu et sec,

81 qui est comme du poil aux arbres¹⁹⁵. C'est avec ça, avec tout ce qu'il
trouvait — des écorces aussi —,

82 tant qu'il en voyait, qu'il s'est enveloppé,

83 qu'il s'est chaussé les pieds. Quand il eut terminé de se chausser, il se
fâcha

84 en disant : «Original ! Va battre mon gendre !» Cela faisait déjà

85 longtemps qu'ils étaient partis. Le gendre de Brochet

86 était presque déjà arrivé : encore un lac à passer, et il serait rendu.

87 À ce moment-là, il vit accourir vers lui un orignal.

¹⁹³ Le sujet de cette phrase est sans doute conçu comme le gendre dont il est immédiatement question dans la phrase suivante.

¹⁹⁴ Il semble que le jeune homme fasse allusion aux gestes qu'a posés Brochet et qui se sont retournés contre lui, au moment où celui-ci doit en assumer les conséquences.

¹⁹⁵ Il s'agit d'usnée barbue. Voir la note correspondante dans la version algonquienne.

88 Il était sous le contrôle de Brochet qui l'avait envoyé. En désapprouvant
89 sa venue, le gendre lui dit alors : «Allons ! Ramène-moi donc, plutôt».

90 Et c'est ce que l'original fit, mais après cela il fut tué.

91 Pendant ce temps Brochet s'en revenait. Il ne portait rien d'autre que des
92 bas faits de mousse. Aussi, s'en venait-il sur la glace.

93 Alors, il cria très fort : «Mon gendre ! Fais du feu !»

94 Tout de suite alors, sa fille éteignit le feu en versant de la neige dessus.

95 Elle l'éteignit vraiment complètement.

96 Brochet avait très froid. La mâchoire lui en tremblait tellement

97 il avait froid. Elle l'a privé de feu en éteignant tout complètement;

98 c'est à lui, son père, qu'elle a fait ça ! «Tu vas finir par te tuer toi-
même !»

99 lui dit-elle à la fin, ce à quoi il ne put

100 rien répliquer.

101 Mais il n'avait pas fini de faire ses mauvais coups. De nouveau, une
fois, au printemps,

102 il reprit ses vieilles habitudes. Ce fut la dernière fois.

103 Ainsi son gendre dit ceci : «N'y avait-il pas quelque rapide ?

104 — À la pointe, au promontoire, n'y en avait-il pas ?»,

105 proféra Brochet en guise de réponse. C'est à cette occasion qu'il

106 aura été vaincu. «Il y en avait», ajouta-t-il. Puis il arriva au rapide¹⁹⁶.

107 Là, il immergea son gendre dans l'eau, en premier.

108 Pour faire allonger ses cheveux, pour qu'ils soient tirés par le courant,

109 celui-ci est attaché par les chevilles. Sur la pointe¹⁹⁷ où il se trouvait, la

¹⁹⁶ L'emploi du singulier indique que le narrateur pense prioritairement à Brochet dont il vient tout juste de parler, mais cela ne doit pas nous tromper sur le fait que Brochet arrive au rapide en étant accompagné de son gendre.

chevelure était effectivement tirée par le courant.

- 110 Finalement, sa chevelure allongea beaucoup, au jeune homme,
 111 au gendre. La corde à laquelle il était attaché tint bon. Alors, il était en
 112 bonne voie de remporter la joute. «À ton tour», se fit dire Brochet.
 113 Celui-ci s'exécuta et s'attacha par les chevilles. Sa chevelure allongea
 114 alors. Mais il fut réellement emporté par le courant.
 115 Tu vois ça...¹⁹⁸ Parfois, j'en vois, moi, [au fond des eaux].
 116 C'est long comme ça¹⁹⁹, c'est noir, il y en a dans les eaux.
 117 Ça ballote à ras du fond, entre les roches.
 118 Ça s'enroule autour des roches. Ça a de longues racines. J'en voyais
 119 au portage des roches²⁰⁰, là bas. «Voici les cheveux de Brochet»,
 120 disions-nous [en passant par là]. Or, pendant que la chevelure allonge,
 121 voilà que le lien casse et que le courant l'emporte. C'en est fait ! Aux
 rochers
 122 les herbes s'enroulent. Voici maintenant qu'il prend l'apparence des
 brochets.
 123 Il descend vers l'aval, emporté par le courant. Voilà alors qu'il sort la
 124 tête de l'eau et qu'il crie à son gendre :
 125 «Ah ! Peu importe qui pêchera à la ligne sur la glace,

¹⁹⁷ Ce n'est que dans un petit lexique algonquin-français produit dans la communauté du Lac-Simon, voisine de Kitcisakik, que j'ai trouvé une occurrence du terme MATCITEHA, traduit par «pointe» (Dumont et Dumont 1985 : 92). Hélène Michel l'avait rendu par «jetée». J'ai l'impression qu'il s'agit de cette partie d'une pointe qui se prolonge sous l'eau comme une sorte de surrection et dont le terme se rapporterait aux rivières. Des termes comme «écueils», «récifs», «brisants» etc., concernent la mer, or il est intéressant de signaler qu'il existe un terme pour «bas-fond», qui est PÂKWA (*a* long), mais il ne définit pas *exactement* le type de surrection dont il s'agit ici, bien qu'il y a lieu de se demander si le terme PAWÂTIK («rapide») ne dérive pas d'un même étymon que PÂKWA. Ajoutons encore que l'ethnonyme PÂKWAKAMI que les Algonquins donnent aux Montagnais, dérive certainement de ce terme : PÂKWA «bas-fonds» + KAMI «étendue d'eau» : peuple des «battures ou des bas-fonds», sans doute par référence à ceux qui fréquentaient le littoral du fleuve Saint-Laurent durant la saison estivale. Voir ces entrées dans le lexique.

¹⁹⁸ La pensée mythique énonce que les cheveux de Brochet auront donné naissance à de longues herbes noires qui ballottent au fond des eaux où il y a des rapides. Le narrateur suspend un peu son récit en tâchant d'éveiller le souvenir de celles-ci dans l'esprit de son auditeur.

¹⁹⁹ Encore une fois, le narrateur aura illustré son propos par des gestes.

²⁰⁰ Cet endroit existe réellement.

126 mais je mordrai même un vieux mocassin quand mes descendants
pêcheront.»

127 C'est vrai; il a procédé de la sorte.

128 Tu vois, le brochet a des taches blanches ici²⁰¹

129 et sa chevelure est tout arrachée. C'est terminé ! Brochet fut vaincu

130 par l'esturgeon²⁰².

131 C'est ce que racontait mon compère Wawate²⁰³.

FIN

²⁰¹ Le narrateur aura fait des gestes par lesquels il indiquait son propre front.

²⁰² Il s'agit là d'une association bien soudaine du genre avec l'espèce des esturgeons.

²⁰³ Le narrateur fait ici référence à son ami Pien Wawate, qui mourut à un grand âge au début des années 1990. L'expression NI-MOCOMIPAN signifie littéralement «feu mon grand-père», mais on peut aussi l'entendre au sens de «feu mon compère», «mon ami décédé».

5.3 Analyse du récit du Brochet

5.3. 1 Éthologie des poissons et culture algonquine

«Brochet a tué beaucoup de ses gendres». C'est par cette simple phrase que commence le récit, mais elle annonce tout ce qui d'un passé récent tendra à revenir. Il me semble que la première question qui se pose est celle-ci : pourquoi affubler du nom de Brochet un beau-père qui se fait le meurtrier de ses gendres ? Rappelons d'abord que dans la terminologie algonquine de la parenté, le terme beau-père ([9] NI CINIS) est le diminutif du terme par lequel on désigne l'oncle maternel ([9] NI CICENJ), fait qu'il faut sans doute corrélérer à une injonction implicite du système voulant que l'on reproduise des alliances antérieures. Si le personnage de Brochet pouvait être connu du gendre en tant que celui-ci aurait été le frère (réel ou classificatoire) de sa mère, on pourrait inversement supposer qu'aucune parenté généalogique ne lierait les deux protagonistes, du fait que la règle de mariage entre cousins croisés n'y aurait pas été appliquée systématiquement. Mais, s'il y a reproduction d'alliances antérieures, il faut qu'une certaine proximité généalogique les relie et si l'on tient compte d'une propension attestée dans tout le champ des sociétés algonquiennes voulant que l'on privilégie les conjoints provenant d'un cercle d'alliés correspondant à «la bande régionale», il y a lieu de penser que Brochet et son gendre sont apparentés à un degré ou l'autre.

Ils sont à la fois semblables et différents, dit, à sa manière, le mythe. En effet, s'il est indéniable que le mythe désigne le beau-père du nom de Brochet bien avant sa transformation finale en un individu de l'espèce, on découvre aussi, à la toute fin du récit, que le gendre est associé aux esturgeons, cet appariement tombant de la bouche du narrateur comme une sorte de retour de refoulé se précipitant à la sortie pour ne pas sombrer dans l'oubli. Or, la vieille Lina Natowe de la communauté voisine du Lac Rapide, qui m'avait aussi raconté ce mythe au cours d'une fête donnée par sa communauté, disait que Brochet avait marié sa fille à sept gendres qui portaient tous des *noms de poisson* et que le dernier — le seul qui avait pu le vaincre — s'appelait *l'esturgeon*. Et dans l'une des deux versions que MacPherson a recueillies chez les Indiens Abitibi, le beau-père se transforme aussi en brochet (1930 : 145), alors qu'il est

curieusement appelé «le petit radeau qui flotte comme un canot» dans une autre version où il se transforme en esturgeon (*ibidem* : 132 et 136). Ce dernier détail reste incompréhensible pour l'instant, mais retenons que chez toutes les populations voisines du même groupe (algonquin-abitibi), le système éponymique oppose généralement un brochet et un esturgeon²⁰⁴. Ils sont semblables donc, parce que ce sont métaphoriquement deux poissons, mais différents aussi, parce qu'ils ne sont pas de la même espèce. En l'occurrence, les deux espèces qui sont dénotées par le mythe sont le grand brochet (*Esox lucius*) et l'esturgeon de lac (*Acipenser fulvescens*).

Or, l'un des traits les plus frappants du comportement du grand brochet est certainement celui de la voracité :

On peut classer tout simplement le Grand²⁰⁵ brochet adulte dans la catégorie des carnivores omnivores, en ce sens qu'il mange quasiment tout vertébré vivant à sa portée qu'il peut avaler. On a calculé que la taille optimale de la proie se situe entre le tiers et la moitié de la taille du Brochet [...] Le Grand brochet semble être un opportuniste qui se nourrit de tout ce qui est le plus facile à capturer. Bien que le régime des adultes, au cours d'une saison, soit constitué de plus de 90% de Poissons, ils mangent à certaines périodes de grandes quantités de Grenouilles et d'Écrevisses [...] (Scott et Crossman 1978 : 391)

Mais ce n'est pas tout : puisque le poisson réel sert la pensée mythique pour assigner des caractéristiques précises au personnage tenant le rôle d'un beau-père, on pourrait qualifier son comportement alimentaire de «cannibale» puisqu'il mange non seulement ses «semblables» mais aussi la progéniture de sa propre espèce :

Jeunes et vieux Brochets mangent les jeunes Maskinongés et, à tout âge, le Grand brochet est un concurrent direct qui l'emporte sur le Maskinongé, pour l'espace, la nourriture et les frayères. Il est aussi à la fois un prédateur et un concurrent alimentaire de plusieurs autres Poissons prédateurs, souvent d'importance économique, comme les Achigans (*Micropterus* spp.) et les Dorés (*Stizstediion* spp.) [...] Les oeufs et les jeunes du Grand

²⁰⁴ Dans une version attikamèque recueillie par Dollard Dubé et publiée en 1935, le beau-père s'appelle aussi Brochet, mais son gendre porte le nom de NIGAMO «il chante» (1935 : 40-47)

²⁰⁵ Je conserve la majuscule qui affecte la première lettre des noms de poisson dans la version traduite du texte de ces auteurs, mais j'emploierai de mon côté la minuscule.

brochet sont la proie d'une grande variété de Poissons, y compris *Grand brochet*, Méné et Perches [...]» (*ibidem* : 391; mes soulignés)

Soulignons dans cette perspective que l'aire de répartition du plus gros des brochets, le maskinongé (*Esox masquinongy*) ne s'étend pas jusqu'au Grand lac Victoria et qu'elle y trouve curieusement sa limite dans ces parages²⁰⁶, mais, bien entendu, les gens du lieu connaissent parfaitement bien l'existence du maskinongé.

Voyons maintenant en quoi le grand brochet et l'esturgeon des lacs se distinguent. Sur le plan alimentaire, les différences sont frappantes puisque les esturgeons de lac se nourrissent par filtrage, mangeant «presque exclusivement de très petits organismes qu'ils sucent sur le fond à l'aide de leur bouche protractile, en forme de tube.» (*ibidem* : 89). Comparons maintenant leurs mœurs territoriales :

Au Canada, l'habitat du Grand brochet se trouve ordinairement dans les rivières à eau claire et chaude, à courant faible, serpentantes et à végétation dense, ou dans les baies chaudes, couvertes de végétation, des lacs. [...] Il fréquente généralement les eaux peu profondes au printemps et en automne, mais se déplace vers les eaux profondes durant les chaleurs estivales [...] Certaines publications attribuent au Grand brochet des déplacements considérables au printemps (migration de fraie) et en automne. En général toutefois, le Grand brochet est plutôt sédentaire, se réservant un territoire pas très bien défini, où les abris et la nourriture sont adéquats.» (*ibidem* 1978 : 390)

À ce comportement sédentaire, l'esturgeon de lac oppose un comportement beaucoup plus «nomade» :

L'esturgeon cesse de se nourrir pendant toute la durée de la montaison. Il fraie à des profondeurs de 2 à 15 pieds, dans des endroits à courant rapide ou dans les rapides eux-mêmes, souvent au pied des chutes peu élevées qui mettent fin à la montée [...] Les migrations saisonnières, autres que les migrations de fraie, sont mal connues. On croit que les Esturgeons émigrent des eaux peu profondes, quand celles-ci se réchauffent, vers

²⁰⁶ «Au Canada, le maskinongé est disséminé dans les lacs et les rivières depuis le sud du Québec, le Saint-Laurent et ses tributaires du nord et du sud, en amont de la région de Trois-Rivières (rivière Bécancour); la rivière Outaouais et quelques-uns de ses tributaires, vers le nord, jusqu'au lac Nipissing [...]» (*ibidem* :396)

les eaux profondes, qu'ils retournent vers les hauts-fonds en automne, pour enfin descendre dans les eaux modérément profondes en hiver. [...] La migration vers des frayères convenables en rivière se fait souvent sur une distance de 80 milles, mais n'excède probablement pas 250 milles. La littérature mentionne un fort instinct de retour à la rivière natale, mais on a également signalé des vagabonds qui se déplacent d'un lac à l'autre.» (Scott et Crossman 1978 : 91)

Comment rapporter ces comportements éthologiques à la vie sociale des Algonquins ? Si on tient compte du fait que les bandes locales sont partout associées à des bassins de rivières et à des lacs dans les sociétés algonquiennes, on peut évidemment rapporter le comportement territorial du brochet à celui du beau-père qui reçoit ses gendres en vertu de la résidence uxori locale et le comportement du gendre à celui de l'esturgeon, plus nomade, qui parcourt d'ailleurs des distances de «80 à 250 milles», lesquelles correspondraient très bien à l'étendue de la bande régionale en prenant le Grand lac Victoria comme centre. Bien que la résidence uxori locale y est pratiquée, comme on l'a vu, et bien qu'elle y était certainement pratiquée dans les temps précolombiens, il semble qu'elle pose certains problèmes que le mythe tente d'exposer. Mais n'anticipons sur rien et entrons plus avant dans la problématique que pose chacun des épisodes.

5.3.2 *Épisode 1 : L'abandon sur l'île et le goéland secourable*

Comme les trois autres épisodes de ce mythe, l'action de ce premier épisode s'amorce par une question du gendre sur un «endroit» où «on» pourrait trouver quelque chose, l'homme évitant de se mentionner lui-même et de mentionner son beau-père, même si c'est toujours d'eux, implicitement, dont il s'agit, puisque la fille reste toujours à la maison et qu'ils feront quatre voyages ensemble. Et comme dans certaines versions ojibwas (Jones 1919 : 179-190), la communication entre les deux hommes doit passer par la fille quand ils sont en sa présence : si la tension entre un gendre et son beau-père était effectivement palpable dans le système d'attitudes ojibwa, le présent mythe fait écho à quelque chose d'analogue dans la société algonquine en évoquant la difficulté qu'ils ont à s'entendre. Mais, voyons de quoi il en retournait chez les Ojibwas :

RELATIONS : MY MOTHER'S BROTHER = FATHER'S SISTER HUSBAND = FATHER IN-LAW
[...]/ MY SISTER'S SON = SON-IN-LAW [ETC.]

This relationship, differentiated by both generation and membership in patrikin group, is the most socially distant one in the society. It is one which the junior person shows respect which in some cases borders on avoidance but never familiarity [...] Even, when a man is approaching marriage, his relations with his mother's brother, his potential son-in-law, do not change greatly; perhaps slightly more avoidance develops. Upon marriage sister's son becomes son-in-law and is obliged to live temporarily in the house of his father-in-law. At this point the relationship which has been more nearly casual avoidance, partly because of lack of any need for social interaction, becomes highly structured and formal. (Dunning 1959 : 121)

Or, si la tension entre le beau-père et le gendre est celle qui semble marquée par la plus grande «distance», il faut bien entendu qu'elle traduise un conflit qui précède les termes en présence et je pense qu'il y a lieu de se demander si cette tension ne cristalliserait pas celles qui pouvaient prévaloir entre les *groupes* alliés, comme le laisse entendre Dunning en parlant des rapports que le nouveau marié avait avec ses autres beaux-parents :

The groom's relations with his affines remains tenuous and strained, as he is identified closely with his kinsmen. He remains in his camp on sufferance and only by helping his father-in-law does he justify his position within the nuclear family of affines. As long as he remains with them his status will never develop. In effect the sibling group is a closed "corporation". Behaviour between the sibling group and the brother-in-law remains ambivalent. He remains outside the core of unity of the family group. This exclusiveness of the sibling unity is seen in the case of conflict within the trapping camps in which it is the outsider who becomes excluded and eventually leaves. (*ibidem* : 133)

Autrement dit, les conflits pour l'accès aux ressources qui auront favorisé l'établissement d'un réseau d'entraide et de services réciproques ne se seront sans doute jamais complètement résorbés en persistant de façon diffuse dans le système des attitudes.

Par ailleurs, compte-tenu du fait que le mythe du beau-père malveillant ne fait pas partie de la tradition orale montagnaise, alors qu'il est très connu chez les Ojibwas (Jones 1919), qu'il est répertorié chez les Cris du versant ontarien de la baie James (Skinner 1911), et, comme on sait, chez les Abitibis, les Algonquins et les Attikamèques, et compte tenu que les rapports entre le gendre et son beau-père paraissent être plutôt cordiaux chez les Cris et les Montagnais²⁰⁷, il semble bien que l'interdépendance des alliés pour l'accès au territoire aura continué à favoriser chez les Montagnais (à tout le moins) un investissement très concret des bons rapports d'entente entre eux. En effet, que penser de la coutume des Montagnais voulant que le beau-père fabrique canoës et mocassins pour son gendre (Leacock 1954 : 34), si ce n'est que cette pratique apparaît comme la transformation exacte du retour «en solitaire» de Brochet dans son canot après avoir abandonné son gendre et comme la transformation tout aussi symétrique de la séquence où le beau-père tente de brûler les chaussettes du gendre ! Bref, au lieu d'offrir des objets favorisant la locomotion, Brochet se les accapare ou les détruit.

Du reste, cette coutume montagnaise des offrandes du beau-père à son gendre trouve peut-être des échos différents dans une coutume algonquine qui inverse, elle aussi, le mythe que leurs propres conteurs profèrent. En effet, il est bien évident que les comportements de Brochet ne sont pas des modèles de conduite qu'une société pourrait préconiser, de sorte que l'on aura tout intérêt à voir dans ceux-ci l'envers négatif de ce qui serait précisément souhaitable. Or, ce que ce mythe évoque dans le registre des coutumes algonquines est un rite de passage qui touche les jeunes adultes au moment où ils se mariaient. Comme toujours, l'ethnographie de la culture algonquine est lacunaire, mais l'ethnologue américaine Sue Roark-Calnek a fait un compte rendu très intéressant d'une cérémonie de mariage qui s'est faite en 1988 dans la communauté du Lac Rapide²⁰⁸, voisine de Kitcisakik, en reproduisant tout ce dont les vieillards du lieu se souvenaient des anciennes pratiques de mariage. Comme le reconnaît cette ethnologue, il est probable

²⁰⁷ Le contraste des attitudes entre les Ojibwas et les Cris de la baie James est à cet égard saisissant si on considère l'évolution de cette relation à partir de la *naissance d'un premier enfant*. Ainsi Skinner écrivait en 1911 : «With reference to marriage customs, Mackenzie remarks : "When a young man marries, he immediately goes to live with the father and mother of his wife, who treat him, nevertheless, as a perfect stranger, till after the birth of his first child : he then attaches himself more to them than his own parents; and his wife no longer gives him any other denomination than that of the father of her child"» (Skinner 1911 : 57)

²⁰⁸ On dit aussi *Lac Barrière*, nom du lac où se trouvait l'ancien emplacement de cette communauté (Roark-Calnek 1993 : 89)

que des influences du rituel catholique soient présentes dans cette coutume, en particulier à travers la prestation des deux témoins qui accompagnent les nouveaux mariés et tout ce qui concerne les «sermons», mais, pour l'essentiel la cérémonie aurait été conforme à d'anciennes pratiques païennes :

Les mariages se faisaient quand la bande se rassemblait à son lieu de rendez-vous d'été. Une fiancée d'une autre bande était amenée au lieu de rendez-vous de la bande de son mari. Les organisateurs du mariage choisissaient deux témoins adultes, un homme marié (*opigonickagewînîni*) et une femme (*opigonickagekwe*), cela veut dire "ils suivent, ils les aident". Les témoins accompagnaient le couple jusqu'à une île où ils campaient pour la nuit. Les fiancés devaient construire leur propre abri et acquérir leur nourriture : "Lorsqu'ils partent, ils n'ont rien, sinon une hache. Il [le jeune homme] doit construire son abri, trouver de la nourriture et ainsi prouver qu'il pourra faire cela durant toute sa vie." [...] Selon une version de cette tradition, "les gens jouaient du tambour et chantaient des chants indiens" pendant que leur chef prêchait [...] La communauté entière fournissait de la nourriture pour le festin (*magocewin*) qui suivait le sermon "pour que le couple ait une bonne vie" et que leurs enfants soient en bonne santé [...] Après le festin, les familles les plus proches donnaient au couple des cadeaux pratiques (*abâdikwewanan*) : une couverture en peaux de lièvre, un canot, une batterie de cuisine et un fusil. (Roark-Calnek 1993 : 96-97)

Deux de mes vieux informateurs m'ont aussi dit que la coutume du mariage que l'on pratiquait «avant l'arrivée des prêtres» consistait en une cérémonie estivale au cours de laquelle une partie de la communauté reconduisait le jeune couple sur le rivage en le regardant aller vers une île où il allait passer la nuit. Jusqu'à maintenant, nous avons peu d'éléments pour rattacher cette coutume au mythe discuté ici, mais regardons-y encore d'un peu plus près. Lors de la cérémonie donnée au Lac Rapide en 1988, on avait érigé une hutte dans laquelle étaient disposés des objets utilisés «en guise de modèles instructifs, selon les traditions orales et à partir de souvenirs anciens» :

"Ainsi les gens vont voir ce que nous utilisions avant l'arrivée des Blancs" [...] Il y avait ainsi un grattoir en os d'orignal, un nettoyeur à peigne en queue de porc-épic, de la colle d'intestins d'esturgeons, un contenant pour transporter le feu, fait avec un nœud d'arbre et

des champignons, et un “vieil ensemble à coudre” composé d'une alène en bec de huard, d'une aiguille faite avec un pénis de martre et de fil fait avec des “muscles”. (*ibidem* : 98)

Or, comme le lecteur a déjà pu parcourir le récit, il reconnaîtra que bien des éléments mentionnés dans cette liste renvoient à plusieurs éléments du mythe. En effet, on ne verra pas de grattoir à os, mais le mythe fait figurer un orignal qui transporte le gendre au 3^e épisode, il mentionne un concours d'allongement de cheveux qui n'est pas sans analogie avec le fait de les peigner (et on verra que ce geste est très clairement mentionné dans les versions des Attikamèques et des Abitibis); enfin, on se rappelle qu'il y a des vêtements passés au feu à la fin du troisième épisode alors que ceux que le gendre récupère sont justement les bas et les pantalons qui arborent des dessins que sa femme — très probablement — aura préalablement cousus avec les instruments qui sont ici mentionnés. Et si ce mythe s'inscrit parfaitement, comme on le verra plus loin, dans le registre des versions nord américaines du «dénicheur d'oiseaux» exilé en haut d'un arbre (ici remplacé par une île) et obligé de «revenir sur terre» grâce à l'intervention d'animaux secourables, il est indéniable qu'il se trouve en rapport de transformation avec les variantes ojibwas du même mythe et qu'il se trouve aussi en rapport de transformation avec le rituel du jeûne confinant un adolescent dans un arbre qui cherchait à faire le grand rêve de sa vie en visitant les strates supérieures du cosmos où il rencontrait des manitos «secourables» qui allaient devenir ses esprits tutélaires (Leroux 1988).

De là à penser que les Algonquins auraient pratiqué ce rite, il n'y a qu'un pas... que je ne franchirai point, parce que je suis maintenant convaincu qu'il n'y a jamais existé comme rite d'agrégation obligatoire, les pratiques équivalentes étant laissées, comme on le verra aussi bientôt, à la discrétion de ceux qui se sentaient appelés par la vocation d'une maîtrise supérieure dans le cadre des pratiques chamaniques. Le pas qu'il faut franchir est tout autre dès lors, car s'il y avait un rite de passage obligatoire dans la société algonquine, c'est bien celui du mariage, et précisément celui que l'on donnait dans les formes que nous ont restituées les anciens du Lac Rapide et l'anthropologue Sue Roark-Calnek²⁰⁹.

²⁰⁹ La cérémonie du mariage que pratiquaient les Algonquins leur était quelque chose de vraiment spécifique, car de telles pratiques étaient inexistantes ou alors réduites à leur plus simple expression chez la plupart des autres populations du groupe linguistique algonquien, comme le montrent Hilger (1939 : 81),

Parmi les instruments de la cérémonie, il en est qui ont pris une importance «théâtrale» particulière sur le plan visuel, puisque le nouveau marié (appelé Joseph) alla prendre un arc et un étui en écorce (sans doute rempli de flèches) qu'il déposa sur son épaule en se saisissant ensuite d'un canoë qu'il mit au-dessus de sa tête, pendant qu'il était suivi d'un petit groupe d'enfants et de parents qui l'accompagnaient au son d'un tambour : «Joseph revint peu après avec Marie-Angèle (la mariée), assise à l'avant face à lui, enveloppée d'une couverture verte par dessus sa robe à ruban. En accostant, elle débarqua la première tenant l'arc à la main et la pagaie jusqu'à ce que Joseph ait échoué le canot sur la rive.» (*ibidem* : 99)

L'arc et les flèches ainsi que le canot n'ont pas été sélectionnés au hasard car ils signifient le désir du prétendant et le consentement de la jeune fille, lequel est aussi symbolisé par son «embarquement». En effet, chez les Indiens Abitibis, proches voisins des Algonquins du Lac Rapide et de Kitcisakik, ce consentement s'exprimait au moyen d'un arc et de flèches et il impliquait aussi l'intervention du père de la jeune fille :

There was no marriage ceremony. When a young man wished to marry it was customary for him to receive the consent of the girl's parents [...] One informant said that the following courtship custom was known :

“Long ago if a man saw a girl whom he wished to marry, he would make a tiny bow and arrow and shoot the arrow at the girl as she passed his wigwam. If the suitor found in the eyes of the girl, she would take the arrow to her father, who would return it to the candidate for the girl's hand. This act on the part of the father signified his consent to the marriage. If the arrow was not returned within a definite period, the man knew that his suit was rejected.” (MacPherson 1930 : 99 et 100)

Densmore (1929 : 72) pour les Ojibwas, et Speck pour les Timigamis (1915 : 23). Chez quelques Ojibwas (Landes 1937 : 72 et *sq.*) et chez les Sautaux du nord de l'Ontario (Skinner 1911 : 151), le jeune homme offrait des présents à son futur beau-père. La description qu'un informateur avait donnée à Tanner de ces procédures chez les Cris de Mistassini pourrait en fait illustrer plusieurs éléments observés un peu partout ailleurs : «Before the church came there was no wedding ceremony. A man who was about to get married would go and kill something. It had to be “big game”, like a caribou, or a bear, or a beaver. While he was away a curtain of caribou hide was used to partition off a part of bride's parents' tent. The groom would return with his kill and take it to this tent. He would give it to his bride, behind the curtain. She would prepare the meat, and a feast would be given with this food. After this, the couple would continue to live together, but they usually moved into a tent of their own.» (Tanner 1979 : 94)

En outre, en maintenant le parallèle entre l'épisode du voyage à l'île aux goélands et la cérémonie décrite plus haut, il apparaît assez clairement qu'en soustrayant le canot à son gendre, le beau-père l'empêche non seulement de revenir à la maison où l'attend son épouse mais qu'il le prive aussi de commencer une vie nouvelle en le condamnant à la mort. En l'abandonnant en un lieu isolé comme se trouvait isolé l'adolescent ojibwa entreprenant son jeûne, sans feu, sans outil et sans compagnie, le beau-père force son gendre à trouver un « passage » qui se réalisera effectivement, mais à son insu et dans des modalités qu'il n'aurait pas souhaitées. Ainsi, dans une variante de ce mythe racontée par les Abitibis, la chaîne signifiante des objets mis en scène dans la cérémonie de mariage va continuer à se déployer en permettant au gendre de revenir retrouver sa femme, et non sans qu'il y gagne, d'ailleurs, beaucoup de puissance :

When the young boy came back and found that he was left alone on the island, he wept very bitterly and said to himself, "I wonder what I am going to do now". He sat down and made a bow and arrow. When he had finished the bow and arrow, some big gulls were flying very close around him. So he shot one of the largest gulls. He took the intestines out of the gull and crawled inside the carcass. When he got inside, he commenced to conjure. After a time he became so powerful that he was able to manipulate the wings of the gulls so that he could fly. He started back home. (MacPherson 1930 : 133)

Dans la variante algonquine, le gendre semble dissimulé dans l'oiseau, voire assimilé à lui. Ici, comme dans tous les mythes du groupe, on trouve cette séquence où le goéland défèque sur le beau-père relaxant dans son canot et poussé par un vent plus ou moins magique. Mais, encore une fois, la variante des Abitibis s'avère particulièrement intéressante du fait que, après avoir mentionné très explicitement dans le passage cité plus haut que le gendre maîtrisait des pouvoirs extraordinaires, le narrateur affirme maintenant que c'est aussi à des pratiques chamaniques (« *mandoke* »)²¹⁰ que se livre le beau-père au milieu de son canoë :

²¹⁰ Voir le terme *manito* dans le lexique.

After he had been flying for a short time, he spied his father-in-law making mandoke [conjuring] in the canoe. The old man did not use the paddle. All he had to do was sing and beat a drum, and the canoe went forward. Lots of gulls were flying around the canoe. One of these gulls was the son-in-law. Just as the son-in-law flew directly over the canoe he evacuated on the old man. Wamishshosish said, “Why this smells good; the gulls must have eaten my son-in-law.” (*ibidem* : 133)

Autrement dit, en passant par-dessus la tête de son beau-père et en déféquant sur lui, le gendre affirme la puissance supérieure de sa magie. Il est assez curieux du reste que le goéland auquel semble assimilé le gendre soit perçu comme un «cannibale» par le beau-père puisque celui-ci croit pouvoir déduire à partir de l'odeur de la fiente que son gendre a été dévoré sur l'île, conviction que Brochet, dans notre récit, affirme d'ailleurs très clairement en disant aux enfants que leur père a été mangé par le «grand goéland». Il est vrai que dans la version ojibwa que j'ai déjà mentionnée (Jones 1919 : 179-190), le beau-père offre toujours son gendre à manger aux animaux géants (dont le goéland) qui, dit-il, lui «réclament des hommes», mais ceux-ci favorisent plutôt — et systématiquement — le retour du gendre. Or, cette inversion entre la perception d'un être appréhendé comme cannibale et son comportement secourable effectif n'est pas sans analogie avec un mythe montagnais ayant trait à des oiseaux d'été²¹¹, alors qu'une mère ayant abandonné son enfant²¹², à l'instar de Brochet qui a abandonné son gendre, croit voir *Ace.n*, un personnage mythique anthropophage, en la personne de Mista.pe.w qui ramenait l'enfant à la maison après s'être porté à son secours (Savard 1973 : 13). Qui plus est, la mère se demande comment fait Mista.pe.w pour déféquer alors qu'elle le regarde, maintenant assis dans la tente et qu'il lui paraît «recroquevillé comme un oiseau sur son nid», questionnement qui révèle une autre inversion spectaculaire du présent mythe puisque, en s'exemptant d'aller à la chasse au caribou comme les autres membres de la famille, Mista.pe.w se place apparemment en dehors du processus de production et comme en retrait par rapport aux chaînes écologiques qui relient les êtres vivants les uns

²¹¹ Il est évident que cet épisode, qui a lieu au moment où les goélands couvent leurs oeufs, se déroule l'été.

²¹² Ce mythe commence en hiver car elle abandonne l'enfant sur de la glace, autrement dit sur de l'eau solide, comme Brochet abandonne son gendre au milieu d'une eau liquide.

aux autres (*ibidem* : 35). Cela irrite profondément la mère qui se dit que le fait qu'il ne défèque pas est bien la preuve qu'il soit en dehors de toutes ces chaînes de transformation ! Mais, en pensant ces choses, elle offense Mista.pe.w qui décide alors de partir en sachant cependant que l'enfant restera inconsolable... tant que l'on ne sera pas allé chercher les oiseaux d'été.

Or, cette «consolation» ne témoignerait-elle pas d'une incitation subtile de Mista.pe.w à faire en sorte que les humains mettent fin à l'hiver perpétuel qui était leur lot et qu'ils fassent ainsi démarrer les cycles saisonniers en ramenant avec les oiseaux d'été la frondaison et le déploiement des nappes végétales dont pourront se sustenter les animaux et les hommes qui les mangent ? La «consolation» ne serait-elle pas ici une métaphore de l'alimentation ? Il y aura effectivement toujours une consolation au bout des peines échelonnées sur les chaînes opératoires qui permettront aux Indiens de se nourrir puisque le fait de trouver à manger sera souvent le moment très attendu de mettre fin à un grand tourment. En outre, comme le mythe le montre en deuxième partie, le trajet pour aller chercher les oiseaux impliquera la participation d'une série d'animaux qui sont représentatifs des principales chaînes opératoires qu'exploiteront à l'avenir les Indiens : *caribou* de la grande chasse dans la toundra, *castor* des biotopes aquatiques, *loutre* et *pécan* que l'on piège, *poisson blanc*, etc. (*ibidem* : 16 et *passim*).

Les rapprochements entre le mythe de l'enfant couvert de poux que se racontent les Montagnais et celui de Brochet que se racontent les Algonquins me paraissent vraiment pertinents en fonction des relations écologiques que les oiseaux d'été évoquent *de concert* avec le goéland. Mais la participation relativement discrète de Mista.pe.w dans le mythe montagnais en ce qui concerne l'engendrement des cycles saisonniers et la mise en place des relations écologiques idoines serait tout aussi discrète — et effective — dans les versions de l'Abitibi-Témiscamingue, du fait que le gendre fait voler le goéland comme s'il avait l'aide du maître de la tente tremblante et que d'autres versions du corpus montagnais...

«[...] confirment de façon différente cette association [de Mista.pe.w et des oiseaux de l'été] en prétendant que pour convaincre l'enfant de retourner chez lui, Mista.pe.w lui avait enseigné la technique de la construction de la tente tremblante. Et ce serait à la suite d'une erreur auditive que les adultes comprirent qu'il leur demandait d'aller chercher les oiseaux d'été. Avant de le renvoyer, Mista.pe.w avait effectivement encouragé l'enfant en lui disant que lorsqu'il aurait vraiment envie de le revoir, il n'aurait qu'à aller dans la tente tremblante. Ce lapsus auditif des parents met donc en lumière l'association entre Mista.pe.w et les oiseaux d'été et nous permet de voir la place qu'occupe ce rituel dans la conception montagnaise du monde : un mécanisme de mise en contact des univers topique et utopique²¹³. (*ibidem* : 36)

Tout s'explique maintenant : le lapsus auditif des parents montagnais se transforme en méprise dans l'espace qui relie le goéland à Brochet au moment où celui-ci croit percevoir l'odeur de son gendre maintenant digéré et transformé en une fiente malencontreusement déversée sur lui, alors qu'en réalité c'est son gendre qui, manipulant les instruments magiques d'un archer supérieur, se gausse de la duperie en retournant chez lui à tire d'aile. Et les enfants seront symboliquement nourris de leurs oeufs... d'été !

Qu'en est-il des poux maintenant ? Eh bien... il doit encore y avoir du Mista.pe.w là-dessous... C'est peut-être justement ce qui reste de la présence de Mista.pe.w²¹⁴ pour Brochet au moment où il voit ces bestioles. Comme il appert dans la variante d'un mythe de Tcakapec recueillie à Kitcisakik en 1926 (Davidson 1928b), Misape a la capacité de grandir et de réduire ses dimensions à volonté et il aurait alors la dimension d'un pou dans le regard de Brochet, mais cette apparence, trompeuse aussi, signifie sans doute que si les «poux mangent les humains» et que si l'intervention de Mista.pe.w est «reliée à l'apprentissage par les humains du rôle spécifique qu'ils doivent assumer dans une chaîne écologique les reliant aux espèces animales qui les entourent» (Savard 1973 : 23), c'est Brochet, ici, et non Mista.pe.w, qui se trouve en retrait des chaînes écologiques, en

²¹³ C'est-à-dire, je crois, mise en contact du monde *sensible concret* et des *construits symboliques* qui en sont le modèle.

²¹⁴ Plutôt que de réécrire le nom de Misape entre parenthèses à chaque fois que j'élaborerai une idée concernant le personnage que les Montagnais appellent Mista.pe.w, considérons, à moins d'indications spécifiques, que je parle aussi du personnage de la mythologie agonquine appelé Misape en employant le nom de Mista.pe.w puisque c'est à partir de celui-ci que j'ai commencé ma réflexion.

dehors du mode de production, et ce serait alors son propre cannibalisme qui lui revient sous la forme miniaturisée et hallucinée des poux qu'il voit passer sur le visage de son gendre : «il faisait de la magie, au moins un peu, Brochet», dit notre narrateur dans cette séquence, et pour cause ! Si *Mista.pe.w* est effectivement pour *un* rêveur ou pour *un* chamane la face connue d'un être qui représente le monde animal ou d'autres forces de la nature en se présentant à lui sous les traits d'un être bienveillant et secourable, *l'effet de son action pour un autre sujet* pourrait très bien être ressenti avec déplaisir si cette personne est l'ennemie de celui pour qui *Mista.pe.w* agit et, dès lors, se manifester dans les formes d'un *manitcoc* comme le sont les poux, ces bestioles représentant toujours une détérioration de puissance au sens où la valence «détériorative» implique des notions de nuisance et de malveillance²¹⁵. Et peut-être est-ce la rançon de celui qui agit mal envers ses proches et ses alliés que de voir se détériorer contre lui une puissance qu'il aura cherché à diriger à mauvais escient, les poux surgissant dans le Réel de Brochet comme en guise de «leçon écologique» :

De la même manière que *Mista.pe.w* doit, pour être un interprète valable, comprendre le langage des maîtres, 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, mort et cannibalisme, il est concevable et même normal que l'être intermédiaire par excellence porte en lui cette dualité. *Mista.pe.w* est donc à la fois du **haut** et du **bas**, du “**nord**” et du “**sud**”, du **jour** et de la **nuit**. C'est ainsi, par exemple, qu'il peut être comme *Papa.kasti.hkw* par rapport aux hommes, fournisseur de gibier, mais pour *Ace.n* et comme lui par rapport aux hommes, agent de mort. Cette similitude peut être telle qu'on en arrive parfois à le confondre avec ceux auxquels il sert d'interprète. Nous en avons un exemple dans le mythe de l'enfant couvert de poux où *Mista.pe.w* est pris à plusieurs reprises pour *Ace.n*, le géant cannibale alors qu'en fait, il vient établir l'équilibre vital dans le sens où *Papa.kasti.hkw* l'entend. (Vincent 1973 ; 81)

²¹⁵ (Savard 1969; Bouchard et Mailhot 1973, Leroux 1988, Clément 1995)

5.3.3 Épisode 2 : Le concours de sauts par dessus le ravin

Dans une version ojibwa rapportée par E. Désveaux, le gendre conçut le projet d'une excursion qui se fera avec son beau-père en invoquant l'ennui qu'il éprouvait et le désir de s'amuser en demandant s'il n'y avait pas quelque endroit où l'on pouvait faire de la balançoire. Oui, il y en avait un, répondit le beau-père et, après avoir franchi une certaine distance en canot, les deux hommes parvinrent à un rocher escarpé : «En contrebas, c'était tout blanc d'os. C'est là que Wemeshos²¹⁶ avait tué tous ses gendres.» (Désveaux 1988b : 75) Et c'est dans un décor aussi sinistre que la mythologie des Abitibis emmène nos deux protagonistes pour un «jumping contest» qui s'effectuera par dessus les ossements des gendres qu'y avait précédemment fait périr le beau-père (MacPherson 1930 : 135), mais dans l'une de ces versions, le narrateur mentionne que ce voyage fut organisé à l'instigation de Wamashach qui voulait se reprendre après avoir échoué à se débarrasser du gendre : à cette fin, il installa, non pas une balançoire, mais une corde par dessus laquelle il invita son opposant à sauter²¹⁷. (MacPherson 1930 : 143).

D'une part, il apparaît assez clairement que les amas d'ossements blanchis des gendres morts au pied des falaises (ou des collines) témoignent d'une désintégration et d'une pétrification de l'alliance matrimoniale qui résultent des mauvais penchants de Brochet. Mais inversement, si l'image d'une balançoire peut symboliser le lien qui abolit ou qui *suspend* la distance entre les partenaires de l'alliance matrimoniale, c'est à cet emploi qu'on l'affecte dans certains mythes montagnais de Tchakapesch. Or, sur les sept épisodes que Savard a identifiés dans la composition de ce mythe, il y en a deux qui sont omis dans les variantes algonquines du même mythe : ce sont l'épisode des «joueurs de

²¹⁶ C'est le nom donné au beau-père chez les Ojibwas de Big Trout Lake.

²¹⁷ Deux de mes traducteurs avaient employé le terme «obstacles» pour décrire la crevasse (ou le gouffre) par dessus lequel les deux protagonistes se proposent de sauter. Or, le terme PAPACITON qui est peut être composé des éléments PAPA— «ici et là» et ACITE— «en sens contraire, en travers») n'apparaît dans aucun dictionnaire, mais on pourrait faire l'hypothèse qu'il est formé du «fréquentatif», qui se forme par le redoublement de la première syllabe (PA + PA—), qui exprime qu'une action se fait souvent, à répétition, en déterminant le monème PACI— qui signifie dans un verbe comme PACINE, «être exposé à périr, avoir été bien près de mourir» (Cuoq 1886 : 318). Le syntagme PAPACITON pourrait aussi avoir un autre sens en incorporant encore une fois le fréquentatif, mais, cette fois, devant le monème PACITCI—, qui signifie «par dessus». (ibidem : 318), comme dans le verbe PACITIKWACKWAN,I, *sauter par dessus, franchir d'un saut un fossé, une clôture*. Pour plus de précisions, voir ces termes dans le lexique.

balle» et l'épisode des «gens à la balançoire» et ils renvoient tous deux au problème de l'alliance matrimoniale (Savard 1985 : 100 et *sq.*). Comme on peut le constater en consultant le tableau que cet auteur a dressé à la page 147 de son livre (Savard 1985), on ne trouve aucune population située à l'ouest du lac Saint-Jean (sauf une dans le Montana) qui s'intéresse à l'épisode de la balançoire, ce qui s'explique vraisemblablement par le fait que les populations montagnaises, qui pratiquent plus que les autres la matrilocalité, aient confié au mythe de Tchakapesch le soin de régler un problème que les Algonquins et les Ojibwa préfèrent traiter en passant par le mythe du beau-père malveillant qui, je le rappelle, est inexistant chez les Montagnais. En ce qui concerne les opérations de la pensée mythique montagnaise, Savard l'explique en disant qu'étant donnée l'attitude hostile des anthropophages qui l'ont invité à se balancer, Tchakapesch se devait de refuser l'alliance que cette invitation pouvait signifier puisque ces êtres auraient mangé les hommes du groupe qu'il était en train de constituer dès qu'ils seraient allés vivre chez eux, ainsi que la résidence matrilocale l'implique (*ibidem* : 146). S'étant préalablement trouvé un allié qu'il présenta à sa propre sœur en faisant de lui son beau-frère, le héros préconisait donc clairement ce type de résidence.

Or, tout donne à penser que la résidence matrilocale n'était pas aussi systématiquement pratiquée chez les Algonquins et il leur a alors fallu poser le problème autrement. Comme dans l'épisode précédent, le mythe du beau-père malveillant exprime par la négative la solution qui paraît la meilleure. Ainsi donc, si Brochet et son gendre doivent s'affronter en sautant par dessus les ossements de gendres qui ont péri au fond d'une crevasse, c'est que celle-ci est le lieu d'une balançoire *in absentia*. Autrement dit, il y a symbole d'alliance *manquant*, compte tenu de ce qui apparaît dans d'autres mythes se déroulant dans des lieux homologues. Ainsi, alors que Tchakapesch montagnais s'arrange pour tomber de la balançoire en entrant dans une marmite d'eau bouillante sise au fond d'un ravin, le saut qu'effectue le gendre d'un bord à l'autre du gouffre se réalise sur un plan horizontal (ce qui évoque effectivement le mouvement oscillatoire d'une balançoire qui irait dans le même sens), mais sans recourir aux cordes et à la serpolette qui «définiraient» l'usage d'une balançoire. Il n'y a donc aucune alliance qui soit métaphoriquement représentée par l'usage d'un tel instrument, mais le gendre parvient sans doute à circuler par-dessus les ossements parce qu'il a déjà acquis une certaine

maîtrise de la locomotion aérienne en revenant de l'île où il avait été abandonné, et ce qui est vraiment significatif c'est le fait que Brochet ne parvienne pas, lui, à soutenir son propre «vol» et qu'il tombe la tête la première, là-même où gisent les ossements de ses précédents gendres. Ce passage brutal de l'axe horizontal à l'axe vertical implique que la chute de Brochet soit effectivement l'expression d'un ratage complet dans l'évaluation qu'il fait des «distances» qui lui paraissent devoir être préconisées entre alliés. Rappelons-le, le brochet réel est un poisson «sédentaire» qui couvre beaucoup moins de distances que l'esturgeon dans le cours de sa vie, or ce que le mythe évoque par la chute du beau-père, c'est qu'à refuser obstinément de circuler entre territoires alliés, les *hommes* du lieu échoueront lamentablement à se reproduire, c'est-à-dire à maintenir en vie le groupe comme groupe.

D'autre part, s'il est assez évident que le canoë puisse symboliser le véhicule qui permet de lier des populations rattachées les unes aux autres à travers un réseau complexe de rivières, le fait que Brochet se fracasse la tête en tombant au fond de la crevasse est aussi significatif parce qu'il est bien connu au sein des populations algonquines de l'Abitibi-Témiscamingue qu'on peut voir dans la tête d'un brochet qu'on a fait cuire un *homme*, son arc (ou sa hache) et son canot. Je devance un peu la synthèse que font les conteurs qui terminent souvent la narration du mythe par ce point d'orgue²¹⁸, mais elle est déjà virtuellement signifiée par cette séquence du fait même que le gendre descende recueillir les fragments du crâne morcelé de Brochet afin, précise le narrateur, «qu'il ne meure, [afin] de le ressusciter» :

[...] qu'elles soient endogames ou exogames [...] les règles de mariage obligent à considérer attentivement la distance à laquelle on ira chercher les épouses, mais en vue de perpétuer l'espèce, c'est-à-dire d'assurer la périodicité des générations que mesure, en dernière analyse, la durée de la vie humaine. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans les mythes consacrés à l'impossible arbitrage du proche et du lointain, ressurgisse souvent le motif de la vie brève [...] (Lévi-Strauss 1968 : 140)

²¹⁸ J'ai entendu la conteuse Lina Natowe, du Lac Rapide, terminer son récit de la sorte, et c'est aussi ce que fit l'un des conteurs de MacPherson : «So he made a hole in the ice and jumped in the water. When he touched the water, he turned into a pike. That is why the bones in the head of the pike resemble a man, a bow and arrow, and a canoe.» (MacPherson 1930 : 145)

Ainsi, en redonnant vie à ce «brochet», là où gisent les restes des gendres que la conteuse Lina Natowe associait à six autres espèces de poissons, le gendre-esturgeon «remet à l'eau», pour ainsi dire, un poisson qui faisait mourir ses alliés en les faisant plonger malgré eux dans les abîmes d'un ravin où l'eau est aussi *manquante* pour tous ces poissons métaphoriques, comme s'il privait les habitants du pays des sources de communication fluviale avec lesquelles ils pouvaient échanger, tout en compromettant par la mort des gendres le renouvellement des générations. Il semble en effet que le comportement cannibale de Brochet en ce lieu décrit par le mythe ait continué à résonner dans la tradition orale dans les échos de voix des «windigos»²¹⁹ qui allaient s'amuser en faisant de la balançoire entre les pentes réelles du mont Kanasuta et de la colline Cheminis²²⁰ (aussi connue sous le nom de «Mont Chaudron»), monts qui subsistent au-dessus de la vallée comme les restes des moraines laissées par les chapes de glace qui ont terminé de fondre vers 8 200 ans avant notre ère²²¹. Ce sont du moins les échos qu'en entendit le père Proulx, quand il passa par là en 1886 :

Sur la hauteur des terres, tout près de l'endroit où nous avons passé la nuit, s'élèvent deux pics isolés comme ceux de Beloeil et de Rougemont ; les sauvages les appellent Wewebisonadji. «Les montagnes de la balançoire», Les Wendigous, c'est-à-dire les sorciers en quête d'exercice, tendent une corde d'un sommet à l'autre et se balancent dans les airs. Ces montagnes, sur les confins de deux horizons, avaient quelque chose de

²¹⁹ Les windigos sont des êtres anthropophages de l'imaginaire collectif algonquin et ojibwa comparables à ceux que les Montagnais associent à *Ace.n.*

²²⁰ D'après la commission de toponymie du Québec, le mont Kanasuta aurait une altitude de 500 m et se trouve situé 48°11 de latitude Nord et à 79°23 de longitude Ouest, alors que la colline Cheminis aurait une altitude de 510 m et se trouve située à 48°08 de latitude Nord et à 79°30 de longitude Ouest, (<http://www.toponymie.gouv.qc.ca>).

²²¹ Ces monts se trouvent dans la moraine McConnel-Harricana : «Les nouvelles études des quaternaristes indiquent que vers 10 500 ans avant aujourd'hui, le front du glacier en retraite se situe juste au sud de la région, à l'aval du lac Témiscamingue, et que toute la région gît encore sous l'immense calotte glaciaire laurentienne. À cette époque toutefois, une ouverture orientée sud-ouest-nord-est commence à se former dans le front glaciaire. La glace au sud de cette incision bloque encore l'Outaouais à l'aval du lac Témiscamingue. Dans l'ouverture créée, les cours d'eau recevant des eaux de fonte du glacier viennent vomir des tonnes de matériaux fluvioglaciaires : sable, gravier, boue, roches de toutes tailles. C'est le début de l'édification des moraines du lac McConnell et d'Harricana et de la scission du glacier laurentien en deux lobes distincts: le glacier d'Hudson retraçant vers le nord-ouest et le glacier du Nouveau-Québec vers le nord-est [...] Pendant tout le temps que se poursuit le retrait glaciaire de part et d'autre de la moraine McConnell-Harricana, les rivières coulant dans et sous le glacier évacuent les eaux de fonte, chargées de sédiments, vers le lac glaciaire. Elles président à la mise en place des grands eskers et autres dépôts fluvioglaciaires de l'Abitibi-Témiscamingue. Vers 8 200 ans AA, toute la région au sud du 50° Nord est libre de glace. Quelques siècles encore devront s'écouler avant que l'eau de fonte glaciaire ne soit drainée et qu'une recolonisation végétale puisse s'y produire.» (Asselin 1995 : 34-35)

mystérieux qui frappait l'imagination superstitieuse des anciens peuples sauvages. C'est là que ceux qui voulaient devenir sorciers passaient, d'après les règles de leur initiation, trois semaines à la tête d'un arbre, en observant le jeûne le plus rigoureux. (Proulx 1886 : 38)

Malgré l'imprécision et les approximations dont il souffre, ce texte donne à penser que les balançoires de notre mythe, qui connotent *in absentia* l'alliance matrimoniale récusée par Brochet mais ré-instaurée par le gendre au moment où il redonne vie à son beau-père, que ces balançoires donc, ont aussi été associées à des doubles de Brochet en l'espèce des windigos qui sont, comme lui, des «cannibales». Mais il est vraisemblable que la mention spécifique des balançoires soit aussi en rapport avec un axe de conjonction vertical qui lierait la terre et le ciel, non pas par l'entremise des windigos qui sont associés au lieu, mais bien par celle des postulants qui venaient jeûner *sur* l'une des montagnes, et non pas se balancer *entre* les montagnes, pour devenir «sorciers». En fait, ce motif serait celui du troisième épisode que notre mythe semble aussi associer à la région où se distribuent ces montagnes, comme le confirme un autre texte, écrit à la même époque et qui évoque le même lieu, les mêmes pratiques :

[Nous arrivâmes] vers une longue pointe bleue au-delà de laquelle nous avons hâte de découvrir un nouveau spectacle. Enfin nous y voilà, et jetons un cri d'admiration en nous trouvant devant trois pics gigantesques qui dominant au loin l'étendue du bois et des eaux. Ils se détachent en bleu foncé sur le ciel grisâtre et semblent avoir été posés là comme les colonnes d'Hercule pour marquer la limite de la hauteur des terres. C'est sur le sommet de l'une de ces montagnes que les jongleurs ont coutume d'aller conjurer le manitou. C'est aussi là que les apprentis devins et sorciers vont faire leur temps de noviciat, qui consiste à passer sept jours sans boire ni manger. Mais ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'il leur faut passer tout ce temps juchés dans la tête d'un arbre. On me raconte que l'an dernier un de ces fervents anachorètes, après cinq jours d'abstinence

La moraine McConnell-Harricana et les grands eskers de l'Abitibi-Témiscamingue

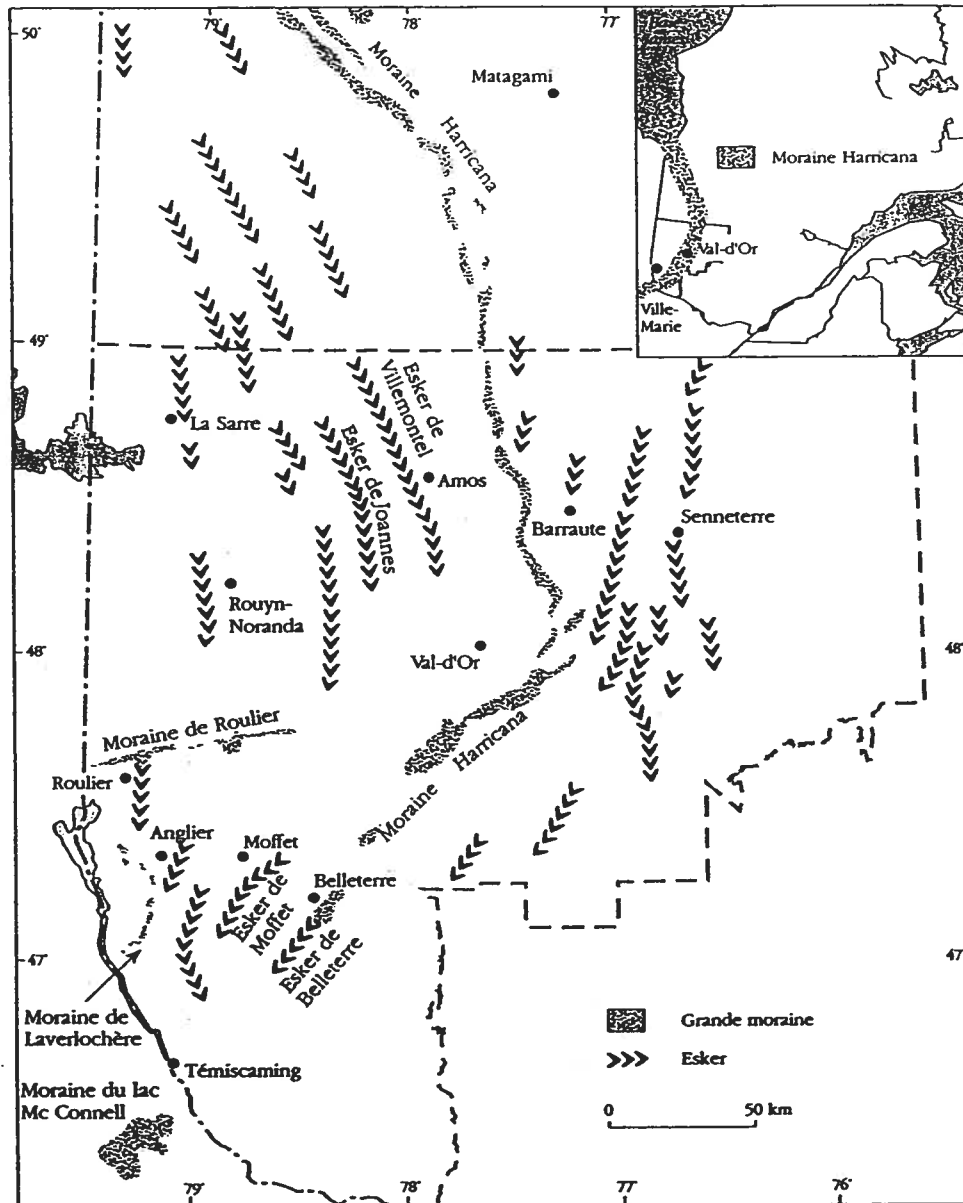


FIG. 17 — LA MORAINE MCCONNELL-HARRICANA ET LES GRANDS ESKERS DE L'ABITIBI-TEMISCAMINGUE.

Source J.J. Veillette et al., dans Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue, O. Vincent éd., p. 36.

totale, dégringola de *brancha in brancham*, et n'eut plus le courage de remonter; s'exposant par cet acte de lâcheté à compromettre sa sainte vocation. C'est aussi sur cette montagne que s'est endormi dans les bras du manitou le fameux Tcakabic, après avoir dévoré sa femme et sept de ses enfants. (Paradis 1882 : 352-353)

Ici encore, il y a confusion entre la pratique du jeûne rituel dans un arbre et l'évocation très vague de pratiques cannibales dont «Tcakabic» aurait fait les frais. Or, il y a certainement «erreur sur la personne» puisqu'on ne connaît aucun mythe rapporté par quelqu'un de sérieux dans lequel Tcakapec se livrerait à l'anthropophagie : on sent bien, en effet, que le missionnaire se croit obligé de ridiculiser les croyances et les pratiques païennes dont il nous rapporte pourtant l'existence. Il n'en demeure pas moins que ce texte indique encore une fois que la tradition orale des Indiens de la région associait à ce lieu le motif de la balançoire qui fait l'objet du deuxième épisode et le motif du jeûne rituel qui fait, comme nous allons le voir, l'objet du troisième épisode.

5.3.4 Épisode 3 : La montagne «Rester Éveillé»

C'est Brochet lui-même qui établit plus ou moins allégoriquement la connexion entre les deux motifs, puisque, dans la chaîne syntagmatique du récit, c'est juste après être tombé la tête la première au fond d'un ravin qu'il mentionne l'existence d'une montagne qui s'appelle la montagne «Rester Éveillé», autrement dit qu'il parle d'un lieu où il s'agira maintenant de «rester debout» et de «garder la tête haute». Il fut aussi question d'histoires que se racontaient le gendre et son épouse que Brochet ne parvenait pas à entendre, car elles lui échappaient littéralement à l'oreille, Brochet souffrant dès lors d'une affection de la tête dans le registre de la communication orale, et c'est à cette occasion qu'il fut décidé par l'entremise de la fille, qui répéta les paroles de son mari, d'aller en un endroit où on chassait l'original.

Ils arrivent donc à la montagne «Rester Éveillé». Ce drôle de nom provient d'un syntagme verbal difficile à traduire. En y arrivant, Brochet avait dit :

50 [...] «MI OMA, IKITO : “NANIPE POKWATINA”

[...] «C'est ici, dit-il : “Rester Éveillé montagne”

51 ICINIKATE», IKITO. MIC ECI WETI : “NANIPAWI POKWATINA”

ça s'appelle», il dit. Voici alors que c'est ici : “Rester Éveillé montagne”

52 KITCI PASIKOT-ACIKAN, ANOTC IKOTC, KEKON

de telle sorte qu'il sèche ses bas, n'importe quoi, choses

53 KA ICIHOTC KITCI PASIK.

dont il se vêt qu'il fait sécher.

Le verbe NANIPE signifie «veiller», se «priver de sommeil». C'est aussi le terme que l'on emploie pour définir le fait de rester debout, la nuit, pour veiller les morts. Dans le dictionnaire de Lemoine (1911), ce monème se trouve sous la forme NIPEP-I, à l'entrée «VEILLER». Le mot NANIPE présente des ressemblances formelles avec le verbe NANIPAWI, qui signifie «être debout, rester debout, continuer à être debout.» (Cuoq 1886 : 260), le mythe brouillant délibérément les pistes en jouant sur les mots, puisque les deux termes peuvent avoir, comme en français, des emplois synonymiques. La seconde phrase où ce verbe apparaît, bien que bizarrement construite et très sibylline, m'incite à faire l'hypothèse que la signification donnée au nom de l'endroit («la montagne Rester Éveillé») est assumée par les personnages, comme si ce nom était une incitation à agir, comme s'il donnait une orientation à la pensée, voire comme s'il dictait une conduite. En effet, comme le verbe NANIPE pourrait être remplacé par son homologue phonétique et sémantique NANIPAWI, le sens «rester debout» serait pour ainsi dire «mis en acte» à partir du moment où, en faisant sécher des bas, au lieu de dormir, les personnages décidaient de veiller.

Quoi qu'il en soit, le narrateur dit très clairement que Brochet «reste réveillé» en faisant sécher ses bas et autres vêtements» (versets 51-52) : serait-ce parce que le simulacre de sommeil, élaboré et maintenu autour du feu correspondait au fait d'«être

debout», comme si la vapeur du linge mouillé qui monte vers le haut de la tente profilait un axe vertical ? Pour mieux répondre à cette interrogation, reportons-nous alors au tableau des mythèmes : comme cette séquence s'inscrit dans la colonne du mythème auquel j'ai attribué la lettre [c], on remarquera que la première séquence de cette colonne est celle où Brochet est confortablement installé dans son canot alors qu'il revient chez lui sans ramer, en chantant, comme si ce *souffle sonore*, qui est un au-delà de la parole, propulsait magiquement le canoë. Or, dans la séquence correspondante du second épisode, Brochet *souffle* sur son gendre (verset 31-33) pour entraver la propulsion que celui-ci se donne en sautant, mais Brochet le fait sans succès, sa magie échouant du fait que le gendre parvient à faire ses allers-retours. Or, si dans le premier cas, le canot signifie l'alliance sous le rapport du travail d'équipe que deux chasseurs devraient effectuer ensemble (mais négativement puisque Brochet s'approprie le canot), et si dans le second il signifie de nouveau l'alliance (mais par la balançoire *in absentia* et grâce aux déplacements que le gendre parvient à faire effectivement), le feu qui sera ici utilisé à des fins destructives devrait aussi signifier l'alliance, mais négativement parce que l'on brûle les vêtements de son partenaire. En fait, il semble bien que le feu connote, ici encore négativement, une communication qui devrait à la fois servir les partenaires et les relier par rapport à un troisième terme, effectivement en position verticale, mais cette fois, non plus comme les ossements au fond du ravin, car le nouveau terme serait situé en haut, au-delà de l'ouverture de la tente, dans les strates du cosmos où pourraient se trouver l'esprit maître de l'original, au faite de la montagne peut-être, là où vont souvent ces animaux en hiver²²² pour circuler sur les flancs les moins enneigés.

Or, il existe un rituel qui regroupe de façon rigoureusement symétrique tous les ingrédients du problème posé par ce troisième épisode, et c'est celui de la cérémonie des «*premiers pas effectués dehors*» («*walking out*») que les Cris faisaient pratiquer à leurs enfants quand ils devenaient capables de pouvoir *se tenir debout* et d'effectuer un petit trajet *sans tomber la face la première*, comme cela arriva à Brochet dans l'épisode précédent. L'enfant faisait d'abord le tour d'un arbre, puis, dirigé à l'intérieur d'une tente où brûlait un feu autour duquel il orbitait, il en ressortait et s'en allait flécher

²²² Rappelons-nous que cet épisode se déroule en hiver, car la fille de Brochet éteindra le feu en jetant *de la neige* dessus.

symboliquement un petit animal — cela, quand il s'agissait d'un garçon. S'il s'agissait d'une fille, elle «coupait» du bois ou encore ramassait quelques menus fagots. L'enfant allait terminer son trajet en offrant la proie ou le fagot à un adulte de son sexe, de préférence un grand-parent, qui se réjouissait ensuite très ostensiblement d'un aussi «magnifique» présent :

I have observed the ceremony during the spring and summer, both at the camp and at the summer settlement, but I have been told it may also be conducted in winter, on a very sunny day. The child is led by his parents along a path leading straight out from the doorway to where a small decorated spruce tree has been erected. The path is normally made of spruce boughs laid on the ground. A boy child carries a toy rifle (or in some cases a bow and arrow), and a girl child a toy axe. With these toys the child is made to mimic adult activities symbolic of their sex; the boy “shoots” an animal, usually a beaver or a goose, whose carcass has been placed under the tree, and the girl “chops” a pile of firewood, or gathers spruce boughs. The child is then made to circle the tree clock-wise, and to carry or drag back what has been gathered [...]. The child is led inside the tent where he makes a clockwise circuit of the dwelling, is greeted by members of the residential group, and presents the pack to the same-sex parent or grand-parent. A small feast follows [...].

As will be shown later, at feasts there are rules imposing a clockwise movement around the fire to make offerings to the spirits. Like the tree, it is the vertical dimension of the fire, in the form of the column of rising smoke, that provides the connection between men and the spirit world above.

The ceremony also shows the significance attached by the Cree to walking, and to the feet. Cree ideology states that all things, including body parts, as well as all animate beings, contain a spirit. Of the body parts, the feet are treated with a special importance. This is shown by the fact that mocassins are often decorated, particularly the first pair worn by children; snowshoes are always decorated. One can say that decoration of objects among the Cree always indicate that they have a sacred significance [...] it is said for exemple, that it is the spirit of the mocassins and of the snowshoes that leads the hunter to his prey, and prevents his legs getting tired, and thus these items are decorated

to please these spirits. The “Walking out”²²³ rite is another way by which the Mistassini people emphasize the spiritual importance of the feet, and of walking.» (Tanner 1979 : 91 et sq.)

J'ai d'abord pensé que l'épisode discuté ici pouvait faire référence au jeûne rituel mentionné par les missionnaires qui passaient devant les monts Kanasuta et Cheminis et cette hypothèse ne doit pas être exclue, mais les correspondances entre les éléments signifiants de cet épisode et ceux du rituel cri sont tellement frappantes qu'il ne fait aucun doute, à mon sens, qu'il sont en rapport de transformation symétrique. Si on considère en outre que l'on retrouve l'arc et la flèche qui interviennent dans les rituels de mariage algonquin et des Indiens Abitibis, il m'apparaît maintenant que ce mythe envisage plusieurs types de «passages», comme s'il s'efforçait d'en présenter une sorte de version synthétique qui servirait son propre message. Mais revenons à la matière même du mythe pour en extraire le contenu.

Revenons à la question des symboliques de l'alliance à laquelle devrait théoriquement faire référence le feu dans lequel Brochet a cru brûler les vêtements de son gendre. Le récit est explicite sur cette question : il y a encore eu méprise comme dans l'épisode du goéland déféquant sur lui, mais, cette fois, Brochet la découvre au moment où son gendre lui fait la preuve de sa bévue en lui montrant les ornements que son épouse avait apposés sur ses vêtements et, si on se reporte au texte de Tanner cité plus haut, il y a de fortes chances pour que ce fussent précisément les mocassins qui aient été ainsi décorés. Mais, de toutes façons, on peut le déduire à partir de ce qui se passe dans la séquence suivante, puisque Brochet dut partir nu-pieds et se fabriquer des chaussures de fortune pour se protéger du froid. Beau renversement de situation, puisque après avoir mésusé du feu domestique qui servait à chauffer leur abri et à sécher les vêtements, voici maintenant qu'il subit le froid jusqu'au point de tant en souffrir qu'il ne peut plus *ni marcher ni même rester debout*.

Ainsi, au lieu de *rester immobile* dans un arbre pour y dormir et y rêver comme le faisaient ceux qui allaient à la montagne dans le but de devenir «sorciers», Brochet

²²³ Le nom que les Cris donnent à cette cérémonie est *ewiwiithaawsunaanuuhc* («they make him go outside») et il ne semble pas présenter de rapport avec notre syntagme NANIPE «être, rester debout».

enlève aux arbres des parties de leur tissu «épidermique» pour s'en envelopper les pieds *afin de marcher*. Or, si le jeûne rituel pratiqué par les Algonquins paraît avoir été élaboré selon une procédure en tous points semblable à celle des initiants ojibwas qui se construisaient une litière dans un arbre en y restant plusieurs jours dans l'attente de faire un rêve qui les mettrait en contact avec les divinités du monde d'en haut (les manitous des strates supérieures du cosmos) (Leroux 1988 : 36-58), il semble que les Algonquins n'en faisaient pas un rite de passage obligatoire comme ça l'était pour les garçons chez les Ojibwas. C'est du moins ce que donnent à penser les textes que j'ai cités ci-devant et ce que l'on peut déduire du prochain extrait, tiré des pages d'un missionnaire de passage au Grand lac Victoria en 1864 qui décrivait diverses «superstitions», afin, bien entendu, de pouvoir mieux les combattre et de les extirper de la culture indigène :

Le Makatekewin, le Noircissement est un remède, dans les idées des sauvages. Si l'un d'eux tombe malade, ils croient qu'un ennemi lui a jeté un sort ou que le Mauvais-Esprit l'afflige. Pour apaiser cet esprit, le père du malade ou l'un de ses frères se noircit la figure et les mains, va sur une haute montagne, y passe cinq ou six jours sans boire ni manger, et se fatigue le corps à marcher et à grimper sur les arbres. Cette jonglerie n'a lieu que très rarement. Je n'ai rencontré qu'un seul infidèle qui eût employé ce moyen pour guérir son enfant, et il n'avait pas réussi. (Déléage, R.P. 1864 : 73-74)

On se rappelle que les auteurs précédents ont parlé d'intentions particulières de la part de ceux qui voulaient devenir «sorciers», or c'est encore en vertu de volontés individuelles et de conjonctures personnelles que l'on nous présente cette pratique. Bien que l'on puisse remettre en question la valeur du témoignage d'un missionnaire passant quelques jours par été chez les indigènes dans le but avoué d'y extirper des coutumes qu'il méprise, il nous dit qu'il s'agit d'un «remède» qu'il faut administrer de façon ponctuelle, ce qui semble se confirmer chez Cuoq qui affirme de son côté que ce sera pour des motifs tout aussi conjoncturels que l'on fera le jeûne. Ainsi le mot MAKATEKEWIN nous est présenté par lui à partir du monème dépendant MAKATE—, *noir, de couleur noire*, d'où dérive le verbe MAKATEKE, *se noircir le visage*, traduction qui est accompagnée de la note suivante : «C'est le signe du jeûne chez les Infidèles, et de là MAKATEWIN, *le jeûne superstitieux* pour obtenir du Manitou une heureuse chasse.» (les italiques sont de l'auteur; Cuoq : 1886 : 199). Enfin, comme personne dans la

communauté où j'ai fait mon terrain n'a conservé de souvenir précis sur un rituel voulant que des adolescents allassent jeûner dans un arbre pour faire un rêve d'importance qui les aurait mis en présence d'un ou plusieurs manitous, je conclus que ce sont ceux qui voulaient acquérir des pouvoirs chamaniques supérieurs, ou qui voulaient effectivement résoudre de graves problèmes ponctuels, qui se seraient imposé ce rituel²²⁴. Le rituel revêtant dès lors un caractère relativement confidentiel, ses adeptes auront continué à le faire à l'insu des missionnaires, mais la pratique sera progressivement tombée dans l'oubli, au point que le narrateur du présent mythe, qui est pourtant l'un des plus férus en matière de connaissances sur la tradition, n'en avait qu'une vague idée, s'agissant pour lui d'une coutume dont il avait déjà entendu parler à propos des Ojibwas, mais sur laquelle il ne pouvait me donner de détails en ce qui concerne les Algonquins. Il n'avait pas de difficulté cependant à envisager que cela aurait pu effectivement se faire autrefois.

Deux «dimensions» de la parenté viennent donc se rencontrer... aux pieds de Brochet : d'une part, c'est par sa propre fille, et donc par une parente qui est en rapport de filiation avec lui, que l'absurdité de ses habitudes de compagnonnage éclate au grand jour, «l'alliance» délétère qu'il pratique se retournant de nouveau contre lui à travers les morsures du froid, mais c'est aussi à la croisée de l'alliance et de la filiation qu'il va tenter de se refaire des chaussures en prélevant de l'écorce et des usnées barbues sur les arbres qu'il rencontre. Il y a effectivement alliance symbolique ratée, ou plutôt alliance symbolique *manquante*, encore une fois, dans le fait de ne pas jeûner *pour* rencontrer des esprits (le jeûne lui étant infligé par les circonstances les plus triviales), car c'est bien une *alliance* que le rêveur scellait avec les manitous. Comme ces alliances étaient toujours représentées à la suite du rêve sous la forme de dessins que le sujet apposait sur des

²²⁴ Chez les Algonquins du Lac Rapide, Sue Roark-Calnek a appris ceci : «Autrefois, on espérait avoir une vision mais ce n'était pas un prérequis au statut d'adulte.» (Roark-Calnek 1993 : 91) Et il en allait de même chez les Indiens Abitibi comme on l'a vu plus haut, puisque j'ai déjà cité les trois premières phrases de ce texte : «To placate the various spirits one must obtain as an intermediary a spirit sufficiently powerful to overcome the objections of the spirits of other objects. Through the medium of dreams, one locates or finds out his own particular spirit. In the course of the dream the individual is instructed how to come in contact with a spirit that wishes to help him. Dreams of this sort are not given to every mortal, only those who are receptive are given the privilege to delve further into the mysteries of the supernatural; others, less fortunate, have to depend upon those who have had good dreams to help them solve the problems of life. When a youth has had a good dream, he announces to all and sundry that he "dreamed well last night". He then takes a bath, and goes to the forest, where he selects a tree upon which he will build a scaffold. When the scaffold, which consists of poles laid on the limb of a large tree about fifteen or eighteen feet from the ground, is erected, the dreamer lies down and goes to sleep and dreams. (MacPherson 1930 : 108)

gibecières, des vêtements, des couvertures ou même sous forme de tatouages, Brochet paraît encore plus esseulé puisqu'il aura brûlé ses effigies vestimentaires, si jamais, du reste, il en avait eues.

Quant à la filiation, elle pourrait être symbolisée à travers une autre relation *in absentia*, laquelle mettrait en présence Brochet et ses petits-enfants, le mythe ajoutant une notion supplémentaire à celle de la cérémonie crie des premiers pas qui serait celle d'une mise en contact des enfants avec leurs ascendants *morts* : on se souvient que les petites filles apportaient du *bois* à un ascendant qui serait de préférence de troisième génération, or Brochet, qui s'était étonné de voir ses petits-enfants lui présenter des oeufs au premier épisode, se rabat de son côté sur du tissu ligneux comprenant de l'écorce et des usnées barbues, lesquelles sont, dit notre narrateur, «comme du poil aux arbres», autrement dit comme une sorte de tissu capillaire végétal évoquant les cheveux. Rémi Savard observait d'ailleurs qu'il existe une équivalence sémantique entre le tissu capillaire des humains et les usnées barbues en commentant les gestes de Tchakapesch qui accrochait à des arbres les cheveux de ses parents morts, et il évoquait alors une ancienne coutume observée par le missionnaire Le Jeune qui consistait à transmettre ces restes spécifiques du mort à ses proches parents :

Le 7. iour de mars, nous enterrasmes son corps à la façon des Chrestiens. Or il arriua que ses parens, aians enueloppé ie ne scay quel petil paquet d'escorce avec son corps, la vouloient deterrer le lendemain; ie m'y opposai et pressai fort le Sauuage qui me portoit cette parole, de me dire ce que c'estoit; en fin il me dit que c'estoit vn peu de ses cheueux, qu'il auoient couppés et enueloppés dans l'escorce, et que ce petil paquet auoit été mis avec le corps par mégarde ; qu'il le falloit retirer pour le donner au plus proche parent de la deffuncte.» (in Savard 1985 : 107-108)

Si les cheveux sont, avec les ossements, ce qui subsiste le plus longtemps du corps humain après que la nature ait commencé à le décomposer, ils peuvent donc servir de vestiges qui rappellent l'existence d'un être aimé à travers une idée de *persistance* qui défie les outrages du temps²²⁵ et, en cela, symboliser la continuité entre les générations.

²²⁵ J'ai trouvé le prochain extrait *après* avoir écrit le passage sur les cheveux et l'errance de Brochet, mais peut-être était-il en jeu dans ma mémoire inconsciente (ayant lu ce texte il y a une quinzaine d'années), car

Mais, alors que Brochet ne fut pas en mesure de reconnaître que son gendre avait rapporté des oeufs de goéland à ses enfants quand ceux-ci vinrent les lui montrer en récusant sur le champ la réalité même de cette transmission intergénérationnelle, le voilà maintenant dans une solitude encore plus ostensible puisqu'il est enveloppé d'écorces et de tissus capillaires végétaux qui évoquent très nettement l'image d'un cadavre. Dans toutes les descriptions que l'on a faites des traitements réservés aux morts, il est question d'écorces dans lesquelles on les enveloppait, mais ce qui est aussi très remarquable, c'est l'intime connexion de mort avec *un* arbre qui ressort de certaines d'entre elles. En effet, si la personne mourait en hiver, on la mettait sur un échafaud construit entre les branches d'un arbre, et si elle mourait en été, on l'enterrait mais en conservant l'usage d'un échafaud dans lequel on suspendait des objets lui ayant appartenu²²⁶. Ainsi, Speck faisait-il les observations suivantes à propos des Timigamis du Témiscamingue :

Originally the Timigami people buried their dead largely in trees. The bodies were wrapped in blankets and clothing encased in bark, and then placed in the branch of a spruce tree some distance from the ground. Some picturesque point in the river or lake was chosen, where it was thought they enjoyed seeing their living kin-folk passing by on their journeys. In later time tree burial seems to have been used more for the poorer class of people [ceci me paraît plus douteux cependant] or for those who die in winter when the ground cannot be dug (Speck 1914 : 26)

l'auteur y parle d'une poupée qui servait d'effigie aux enfants morts; et comme la mère la transportait avec elle dans la plupart de ses déplacements, cette coutume présente de frappantes analogies (par toute une série d'inversions) avec le déplacement erratique et solitaire de Brochet : «Both among the Ojibbeways and other Indians tribes it is a very general custom to cut off a lock of hair in remembrance of their deceased children, especially those still at breast, and wrap it up in paper and gay ribbons. Round it they lay the playthings, clothes, and amulets of the little departed. These form a tolerably long and thick parcel, which is fastened up crosswise with strings, and can be carried like a doll. They give this doll a name signifying "misery" or "misfortune", and which may be translated "the doll of sorrow". The lifeless object takes the place of the deceased child. The mourning mother carries it about for a whole year: she places it near her at the fire, and sighs often enough when gazing on it. She also takes it on her excursion and travels, like a living child. The leading idea, so I was told, was, that the little, helpless, dead creature, as it did not know how to walk, could not find way into paradise. The mother could help its soul on the journey by continually carrying about its representation.» (Khol 1860 : 107-108)

²²⁶ Skinner, lui, dénombrait, chez les Saulteaux du nord de l'Ontario, la sépulture souterraine, la sépulture dans l'arbre et l'échafaud, sans que l'on sache cependant pourquoi on aurait choisi telle ou telle (sauf dans le cas d'une quatrième, la crémation réservée aux malades mentaux, probablement atteints, selon moi, par la folie du windigo) : «Burials were formerly of three kinds : subterranean, tree and scaffold, under certain circumstances, cremation was resorted occasionally. In the case of subterranean burials, the body was washed and laid out straight, not drawn up, or flexed. A shallow hole, the length of the person, was dug and lined with bark. The weapons and ustensils of the deceased were placed in the grave at the head of the body, which was wrapped in bark.» (Skinner 1911 : 166)

Nous trouvons quelque confirmation de cette pratique dans un texte du Père Proulx, au moment où il entrait dans le lac Témiscamingue, donc en passant dans la même région que celle où Speck fit ses observations. Si ce texte agace quelque peu par son ton condescendant et le mépris qui en suite, il a le mérite de faire des observations ethnographiques fort intéressantes :

Voyez-vous sur ce mamelon, où les arbres ont été abattus pêle-mêle, ce long coffre en bois rond et ces quatre tréteaux supportant une petite charpente, c'est le mausolée d'*Atitimou*, autrement dit *l'Écureuil*, enfoui en ce lieu, tout comme un esprit fort, après être passé de vie à trépas, il y a cinq ans. Le dit Écureuil était païen, sa femme est catholique, et il permettait qu'on baptisât ses enfants ; mais pour lui, il ne voulut jamais que l'eau régénératrice coulât sur son front, car un sorcier lui avait prédit qu'à ce moment là il mourrait. Cependant son sorcier ne put le défendre des atteintes de la consommation galopante ; et bon gré mal gré il lui fallut prendre la feuille de route pour les terrains de chasse de l'autre vie. Lui-même dicta, jusque dans les plus minutieux détails, les dispositions de sa sépulture, suivant les rites des anciennes coutumes. On devait donc, après l'avoir enroulé dans une écorce de bouleau, l'enfermer dans une tombe, placée sur le sol, sous une tente neuve ; près de lui on déposerait, au haut de quatre poteaux, pour les soustraire aux atteintes des ours, tous les objets qui lui seraient nécessaires pour voyager, chasser et pêcher dans le pays des âmes : fusil, plomb, poudre, couteaux, et dans un coffre, pantalon, chemise, mitasses, bas, couvertes, tabac, pipe, savon, et que sais-je ? Ses deux beaux-frères furent assez fous pour travailler pendant six jours, afin d'exécuter à la lettre les dernières volontés de ce cerveau malade. *Atitimou*, qui avait crevé de faim toute sa vie, se trouva dans l'abondance après sa mort. La tente l'abrita pendant trois ans ; aujourd'hui il n'en reste plus que les lambeaux que le vent a attachés aux ronces des buissons. (Proulx 1886 : 68)

Dans la perspective où les écorces et les usnées barbues connotent la mort, les oeufs, sur lesquels Brochet interroge ses petits-enfants, acquièrent une valeur symbolique plus riche qu'il n'y paraissait à première vue, puisqu'ils ne représentent pas seulement un produit alimentaire, mais aussi, dans la colonne du mytheme où on peut les inscrire (colonne f), la germination d'un être vivant et la promesse latente d'une continuation de la vie : ils contrastent en cela avec les misérables chaussures de tissu arboricole que Brochet doit se fabriquer en revêtant les apparences d'un mort-vivant. D'autre part, au lieu de faire

les gestes d'une chaîne opératoire qui serait destinée à rapporter de la nourriture aux membres de sa famille, Brochet se met en colère en terminant de se chausser et appelle à l'aide un orignal pour qu'il aille «battre» son gendre, geste qui inverse, cette fois, celui du petit garçon dans le rituel des premiers pas, au moment où il déploie l'arsenal d'une chasse fictive avant d'aller présenter les prises à son grand-père. Ce que le mythe énonce donc par son incessante figuration négative, c'est que les enfants et les grands-parents représentent la continuité des générations à travers une structure de médiation qui implique l'existence même de la famille et l'interposition d'une génération médiane qui tient à ce que l'on partage le poids des responsabilités symboliques dans les efforts qu'il faut livrer pour contenir la mort, problème qui est d'ailleurs d'une indubitable universalité, comme le montrait fort éloquemment Lévi-Strauss dans un article consacré à la fonction symbolique du Père Noël !

Il est bien certain que mythes et rites d'initiation ont, dans les sociétés humaines, une fonction pratique : ils aident les aînés à maintenir leurs cadets dans l'ordre et l'obéissance. Pendant toute l'année, nous invoquons la visite du Père Noël pour rappeler à nos enfants que sa générosité se mesurera à leur sagesse; et le caractère périodique de la distribution des cadeaux sert utilement à discipliner les revendications enfantines, à réduire à une courte période le moment où ils ont vraiment *droit* à exiger des cadeaux. Mais ce simple énoncé suffit à faire éclater les cadres de l'explication utilitaire. Car d'où vient que les enfants aient des droits, et que ces droits s'imposent si impérieusement aux adultes que ceux-ci soient obligés d'élaborer une mythologie et un rituel coûteux et compliqués pour parvenir à les contenir et à les limiter ? On voit tout de suite que la croyance au Père Noël n'est pas une mystification infligée plaisamment par les adultes aux enfants; c'est, dans une très large mesure le résultat d'une transaction fort onéreuse entre les deux générations [...]

Après avoir exposé comment, dans certaines sociétés, les enfants appartiennent pendant un certain temps à une classe de personnes que l'on peut définir comme celle des «non-initiés», l'auteur développe l'idée que cette position les rapproche des morts et des Dieux qui sont en-dehors de la société humaine, et il poursuit sa réflexion de la manière suivante :

Nous croyons que cette interprétation peut être étendue à tous les rites d'initiation et même à toutes les occasions où la société se divise en deux groupes. La «non-initiation» n'est pas purement un état de privation, défini par l'ignorance, l'illusion, ou autres connotation négatives. Le rapport entre initiés et non-initiés a un contenu positif. C'est un rapport complémentaire entre deux groupes dont l'un représente les morts et l'autre les vivants. Au cours même du rituel, les rôles sont d'ailleurs souvent intervertis, et à plusieurs reprises, car la dualité engendre une réciprocité de perspectives qui, comme dans le cas des miroirs se faisant face, peut se répéter à l'Infini : si les non-initiés sont les morts, ce sont aussi des super-initiés; et si, comme cela arrive souvent aussi, ce sont les initiés qui personnifient les fantômes des morts pour épouvanter les novices, c'est à ceux-ci qu'il appartiendra, dans un stade ultérieur du rituel, de les disperser et de prévenir leur retour. Sans pousser plus avant ces considérations qui nous éloigneraient de notre propos, il suffira de se rappeler que, dans la mesure où les rites et les croyances liées au Père Noël relèvent d'une sociologie initiatique (et cela n'est pas douteux), ils mettent en évidence, derrière l'opposition entre enfants et adultes, une opposition plus profonde entre morts et vivants. (Lévi-Strauss 1952 : 1572-1590)

Notre mythe expose à sa manière ce point de vue, mais en inversant les perspectives : la référence à la cérémonie des premiers pas implique que les enfants sont en train de s'initier à la vie sociale alors que c'est exactement le contraire que fait Brochet, puisqu'en détournant les usages bénéfiques du feu domestique à des fins destructives, il anéantit les signifiants qui le rattachaient encore à sa culture et qu'il se trouve métaphoriquement privé du festin qui a normalement lieu après cette cérémonie (Tanner 1979 : 91) : exilé dans sa livrée de mort vivant, il ahane péniblement dans les bois et revient chez lui en grelottant pendant que sa fille éteint le feu avec de la neige pour le faire pâtir encore plus²²⁷. Il a tellement froid que la mâchoire lui en branle, ainsi que l'on voit les brochets réels le faire après qu'on les a sortis de l'eau et qu'ils sont à l'agonie au fond du canot... D'ailleurs, elle ne manque pas l'occasion de lui donner une petite leçon de morale : «Tu vas finir par te tuer toi-même !», lui dit-elle en le réduisant à *quia*.

²²⁷ Geste qui n'est pas sans rappeler — mais encore une fois par inversion — le passage de Kohl que j'ai cité plus haut, quand il mentionne que la mère prend soin d'approcher du feu la poupée “misère” pour que, selon toute vraisemblance, elle puisse se sentir bien au chaud.

5.3.5 Épisode 4 : *L'allongement des chevelures au rapide*

Il faut sans doute interpréter le concours de l'allongement des chevelures dans le rapide d'une rivière à la lumière des considérations précédentes. Ainsi, l'un des mythes des Abitibis, qui prend «à rebrousse poils» la thématique exposée ici — mais en la confirmant —, associe d'ailleurs très nettement l'entretien d'une belle chevelure au renouvellement de la jeunesse. C'est en abordant ce thème que ce récit commence, comme, ici, il finit :

Wamashach had a daughter, who whenever she began to show signs of ageing would comb her hair and renew her youth. This girl had many husbands. Wamaschach was able to do away with many of his sons-in-laws. He enticed the first six to an island to hunt sea-gulls. When they got to the island he would leave them to perish. Then he would come back home when each son-in-law was disposed of and tell his daughter to comb her hair. As soon as she combed her hair she would become very young and beautiful. Wamashach would then get another husband for her. (MacPherson 1930 : 142)

Il apparaît donc que la situation initiale de cette variante rend compte d'une temporalité qui épargne à la fille le vieillissement au moyen d'une simple technique de peignage des cheveux, bien que ce procédé semble aussi dépendre du sacrifice répété de ses maris, car sans cela le temps finirait par étendre son emprise sur elle. En fait, on ne sait trop ce qu'il advient d'elle, mais son père sera transformé en brochet réel, comme cela se produit ici, alors même que s'achève l'avènement d'une temporalité cyclique. En effet, notre variante commence en été avec le voyage à l'île aux goélands et, si l'épisode du concours de sauts au-dessus de ravin ne comporte aucune indication saisonnière, on peut déduire de la suite qu'il se déroule en automne puisque l'épisode de la chasse à l'orignal s'effectue en hiver (la fille éteignant le feu avec de la neige) et que le narrateur dit explicitement que le concours d'allongement des cheveux se passe au printemps (verset 101).

On remarquera, au demeurant, que les animaux mentionnés dans ce mythe sont représentatifs des trois éléments AIR par le goéland, TERRE par l'orignal et EAU par le

brochet, au moment où le beau-père se transforme définitivement en un individu de cette espèce.

Or, s'il n'est pas difficile de comprendre que le renouvellement d'une belle chevelure offre une sorte de démenti au vieillissement et au temps qui passe, la mort est encore apparemment au rendez-vous dans cet épisode. Ainsi, considérons d'abord que le concours auquel se livrent les protagonistes rappelle l'image des poissons que l'on a pris à la ligne et que l'on conserve vivants, pour en conserver la fraîcheur, en les attachant à une corde dans un petit bassin naturel ou encore, comme c'est le cas ici, en les retenant dans un espace peu profond. Il s'agit là de pratiques que j'ai souvent vues chez les Algonquins, à la seule différence près que l'on passe la corde par les ouïes, alors que nos deux personnages sont attachés par les chevilles.

Dans l'affrontement qui l'oppose à son beau-père, le gendre surmonte aisément l'épreuve de l'allongement des cheveux pour deux raisons qui s'expliquent par le comportement réel des espèces de poissons représentées ici. D'une part, en tant qu'esturgeon le gendre est véritablement dans son biotope, puisque, comme nous l'avons déjà vu, ce poisson fraie «à des profondeurs de 2 à 15 pieds, dans des endroits à courant rapide ou dans les rapides eux-mêmes, souvent au pied des chutes peu élevées qui mettent fin à la remontée» (Scott et Cressman 1978 : 88), ces parages correspondant parfaitement à la description des lieux du mythe, alors que le grand brochet fraie «sur les plaines inondables à végétation dense des rivières, dans les marécages et dans les baies des grands lacs» (*ibidem* 388), donc dans des eaux beaucoup plus tranquilles. D'autre part, mais, cette fois, en vertu de considérations plus symboliques, l'engendrement d'une temporalité cyclique peut véritablement s'instaurer dans la production d'un calendrier annuel à partir du moment où quatre saisons ont été traversées au moins une fois, une année complète ayant été épuisée, mais il fallait qu'un transfert puisse s'effectuer entre le sacrifice répétitif des premiers gendres qui assurait une espèce de temporalité immobile, corrélative d'un repli de la cellule familiale que Brochet formait avec sa fille, et le sacrifice fondateur du beau-père qui inaugure l'avènement d'une nouvelle cosmologie dès le moment où la corde casse et que, libéré de ses «attaches» antagonistiques, il se laisse

entraîner par le courant vers les ramages aquatiques de cette «chevelure» végétale créée par lui et que les Canadiens Français appellent justement «herbe à brochets».

Mais, avant sa métamorphose finale, Brochet avait dit : «Ah ! Peu importe qui pêchera à la ligne sur la glace, mais je mordrai même un vieux mocassin quand mes descendants pêcheront.» Dans l'image que ces paroles évoquent, on ne saute plus par dessus les ossements des gendres desséchés au fond d'un ravin qui symbolisait une descendance avortée, ce sont les descendants, dûment nommés qui capturent un brochet docile, et donc un Brochet (en désignant avec la majuscule le personnage et l'espèce qu'il incarne) pour ainsi dire «inversé» en ce qui concerne les attitudes et le comportement. Alors que Brochet était tombé la tête la première dans le ravin au fond duquel sa tête avait éclaté, voici qu'il mentionne maintenant de futures rencontres avec ses descendants quand ils viendront pêcher à la ligne, debouts sur la glace, la disposition verticale des corps étant complètement renversée. La glace qui permet de marcher apparaît aussi comme un pont qui symboliserait, en l'inversant, la communication conflictuelle opposant Brochet à son gendre quand ils sautaient par dessus le ravin, connotant ainsi la vie et non plus la mort.

De plus, en disant qu'il mordra dans un vieux mocassin, Brochet inverse aussi la symbolique qui entoure les pieds dans le troisième épisode, puisque, après avoir voulu faire mourir son gendre en le privant de vêtements et de chaussures, il lui fallut revenir à la maison dans la livrée d'un mort vivant alors qu'il s'était recouvert les pieds d'usnées barbues connotant les restes de parents morts. Nous avons aussi vu que cette séquence évoquait, en l'inversant, la communication des grands-parents et des petits-enfants dans le rituel des premiers pas que les Cris mettent en scène pour symboliser la continuité des générations et la solidité des liens qui les rattachent. Or, dans la séquence finale, c'est Brochet qui ira à la rencontre de ses descendants en allant mordre dans un mocassin, signifiant par là qu'il consent à assurer la vie en allant s'offrir à eux afin de les nourrir. En outre, alors que la *combustion* des mocassins était faite à des fins destructives, l'élément feu étant alors négativement connoté, l'*immersion* des mocassins est réalisée à des fins productives, l'élément eau y étant positivement connoté.

Chapitre 6

RECIT DU *VISON* ET CHARNIERE THEORIQUE.

6.1 Introduction

Ce chapitre nous servira en quelque sorte de charnière entre l'analyse du récit de *Brochet* que nous venons d'étudier, et le prochain chapitre consacré au mythe d'*Ayacawe*. Disons d'abord que le récit du Vison établit une sorte de relais en remettant en scène le poisson de l'espèce du brochet et il nous fera connaître le vison qui réapparaîtra dans le récit suivant sous la forme d'un «sac à médecine» servant de leurre.

Je fais suivre les deux versions de ce petit récit et leur analyse par une courte section portant sur les concepts fondamentaux de l'analyse structurale qui permettent de définir en quoi précisément les mythes se transforment les uns et les autres, concepts qui sont ceux du *code*, de *l'armature* et du *message*. Cette section servira donc elle aussi de charnière, mais sur le plan théorique cette fois, car, s'il n'avait pas encore été nécessaire d'utiliser ces concepts, l'analyse des rapports de transformation s'effectuera à ce niveau à partir du moment où sera abordée ce que Lévi-Strauss appelle la «transformation Putiphar».

6.2 Récits du vison

6.2.1 Version bilingue du Vison (version de Salomon Papatie)

Le vison

- 1 MATCI ATCIMO. ACAWIPATO ANTAWATCIMO²²⁸. «KINOCE
TETEKO ANOTC
Mal il parle. De l'un à l'autre, à répétition il parle. «Brochet n'importe
quoi
- 2 KI-T-INIK²²⁹» OKAS OTIKON. «MI KITCI WAPI²³⁰ KI-T-INIK,
KINONCE
[de] toi il dit» doré il se fait dire. C'est grands yeux il a, de toi il dit,
brochet
- 3 O-T-INAN». OKAS, TIC, KA INAKENITC, OKASAN, KA INATCIN
CAKWECI
il dit.» Doré alors, il se fait dire, le doré, c'est ce qu'il se fait dire par
vison
- 4 KITCI MIKATENITCIN. MINOTC ETI KA ICI APATOTC. KINOCE
pour qu'ils se battent. Puis, de nouveau, il a couru. Le brochet
- 5 ACE KEWIN NAKENI : KI KINOKE-TAMIKANAN²³¹, KI-TINIK,
OKAS, KINONCE.»
lui aussi, il se fait dire : Tu longue mâchoire as [de] toi dit,
doré, brochet.»
- 6 MIC ICI IMA MIKATIWAK, MIC ICI E KICIKAMATCIN, CAKWECI,
E MIKATISINITCIN²³².
C'est alors ils battent [l'autre], qu'il les regarde fixement, vison, qui se
battent.

²²⁸ ANT— («de nouveau, de rechef») + —ATCIM,O («dire de telle manière»)

²²⁹ Verbe INAN à la voix passive, avec participant actif «défini».

²³⁰ Le monème —WAPI est probablement en relation avec ceux qui expriment l'action de regarder, mais, en l'occurrence, il s'applique plus spécifiquement au fait d'avoir des yeux de tel ou tel aspect (voir l'entrée «œil» dans Lemoine)

²³¹ Verbe «possessif».

²³² Verbe réciproque.

7 TAPICKOTC KI NISATISIWAK, TAPICLOTOK OKAS ACITC

KINONCE.

Pareillement ils sont tombés²³³, pareillement doré aussi brochet.

8 MIC KA ICI MAWATCIWATCIN KITCI AMWATCIN. KINOCEN²³⁴

ETA

C'est alors qu'il les a ramassés pour les manger. Brochet seulement ne

9 KON WI AMWASIN. OKASAN²³⁵, WIN OT-AMWAN. KINONCE

PEKI OCTIKWANIKAK

pas veut en manger. Doré, lui, il en mange. Brochet, un peu de la tête

10 OT-AMWAN. MIC A KITCI EKA KWETC AMWATCIN E

KOKEIAWIHIN

il mange. C'est pour ça que ne guère mange [quand] tu appâtes,

11 TANA. CAKWECI. MI PECIKON WAPICECI : KON KEWIN O-T-

AMWASIN.

là, vison. C'est pareil pour la martre : elle n'en mange pas.

12 OCTIKWANIKAK TCI PEKI OT-AMWAN.

De la tête un peu elle mange.

13 MI ENATISOKASOTC. MI KA INEKEMIKITC E KI MATCI

ATCIMOTC

C'est ce que l'on raconte. C'est ce qu'il a fait, qu'il a en mal parlé

14 AWENEN E KI MATCI ATCIMOTOWATCIN. MIC II KITCI

ICINAKOSIHIK

à qqn qu'il a mal fait parler. C'est pour ça que nous sommes ainsi

15 NANAKOTIN. MI ENI KAKI OCITOTC CAKWECI.

parfois. C'est ce qu'il a fait, le vison.

²³³ Traduction incertaine.

²³⁴ Mot obviatif.

²³⁵ Mot obviatif.

6.2.2 *Version française du Vison (version de Salomon Papatie)*

1 Il parle en mal. De l'un à l'autre, le vison va à plusieurs reprises. «Le brochet
 2 dit toutes sortes de choses à ton sujet», dit le vison au doré. «Il dit que tu as
 3 de grands yeux». C'est ce que le doré se fait dire par le vison
 4 pour qu'ils se battent. Puis, de nouveau, le vison a couru. Et c'est alors
 5 que le brochet se fait dire : «Brochet, le doré dit de toi que tu as une longue
 mâchoire.»

6 Alors ils se battent, pendant que le vison les regarde attentivement.
 7 Ils tombent ensuite abattus, également, pareillement, le doré et le brochet.
 8 Alors, le vison les a ramassés pour les manger. Du brochet, le vison ne
 9 mange pas tout, mais il mange du doré; du brochet, il ne mange que la tête.
 10 C'est pour ça qu'il ne mange guère quand tu l'appâtes, le vison.
 11 C'est pareil pour la martre : elle n'en mange pas,
 12 sauf de la tête, elle n'en mange donc qu'un peu.
 13 C'est ce que l'on raconte. C'est ce qu'il a fait ; il a parlé en mal
 14 à quelqu'un qu'il a aussi incité à mal parler. C'est pour ça
 15 que nous sommes ainsi, parfois. C'est ce qu'il a fait, le vison.

6.2.3 *Fable du vison (version rapportée par J. A. Cuoq [1893])*

Le vison, nommé en algonquin *cangweci*, est l'emblème de ceux qui sèment partout la discorde dans le dessein de profiter ensuite des dépouilles des ennemis vaincus.

CANGWECI ayant rôdé dans le bois sans rien prendre à la chasse, espéra être plus heureux à la pêche. Il se rend donc au bord d'un lac, et trouvant une auge au pied d'un érable, il s'y embarque, et le voilà voguant sur l'eau, quand, tout à coup, il rencontra *Oka*, c'est-à-dire le *Doré*, excellent poisson, objet de sa convoitise. «Oh ! pauvre ami, qu'as-tu donc fait à *kinonjé* (le brochet) pour le fâcher ? Il veut te tuer, tu es perdu s'il te rencontre” — “Je ne le crains pas, ce vilain museau pointu ; s'il ose m'attaquer, je saurai bien le raccourcir.” — “Oh non, camarade, il ne faut pas se battre; calme-toi, je vais voir *kinonje*, j'arrangerai son esprit, et vous serez bons amis.” À ces mots, le vison prend

congé du doré, et va à la recherche du brochet. L'ayant trouvé, il lui dit : “Ah ! camarade, éloigne-toi vite d'ici. Vois-tu là-bas le doré ? Il est furieux contre toi ; il parle de te couper le museau. Il veut, dit-il, t'épointer.” — “Qu'il vienne, répond aussitôt le brochet, qu'il essaie de m'épointer, il aura vite ses gros vilains yeux crevés.” Il avait à peine fini de parler, que le doré paraît devant lui, et le combat commence. Le vison contemple avec une joie cruelle l'acharnement des deux combattants, et tout en feignant de vouloir les séparer, il les excite au contraire en les mordant lui-même avec une exécration perfidie. “Oh ! mes amis, arrêtez-vous, je vous prie, vous allez vous détruire l'un l'autre, vous voilà tout meurtris, vous perdez votre sang, ayez donc pitié de vous-mêmes.” Et disant cela, il continue à donner des coups de dents tantôt à l'un tantôt à l'autre, si bien qu'à la fin, il ne reste plus que deux cadavres. Alors le vison, tout fier de sa pêche, se saisit des poissons, et, les ayant mis dans son canot, il s'en retourne chez lui pour faire un bon souper. (Cuoq 1893 : 154)

6.3 Analyse des récits du *Vison*

Nous avons vu que le Grand brochet (*Esox lucius*) peut être considéré comme un cannibale et qu'il est plutôt sédentaire, ces deux traits l'opposant à l'Esturgeon de lac (*Acipenser fulvescens*), poisson «nomade» qui se nourrit par filtrage et qui ne mange presque exclusivement que de très petits organismes. Si ce sont là des traits retenus par la pensée mythique pour poser le problème de la «bonne distance entre alliés» et étayer une réflexion sur les cadres symboliques qui doivent présider aux relations de coexistence entre beaux-parents qui vivent sous un même toit, la pensée mythique aborde les mêmes problèmes avec le présent récit, mais en les considérant sous un autre éclairage et en misant plus résolument sur le code métalinguistique. Cependant le code zoologique y est encore prévalent et c'est de nouveau en y recourant que j'aborderai le présent mythe.

Ainsi, le caractère «cannibale» du brochet ressort de façon beaucoup moins contrastée quand on oppose ce poisson, non plus à l'esturgeon, mais au doré (*Stizostedion vitreum*), puisque le doré «est fortement cannibale s'il ne peut trouver plus facilement de petites perchaudes ou autres poissons fourrage [...] le Doré et le Doré noir [*Stizostedion canadense*] adultes mangent les jeunes comme le font probablement une grande variété de poissons prédateurs.» (Scott et Crossman 1978 : 828). Le doré est un poisson très

sensible à la lumière — qu'il tend à fuir — et cela explique, en partie, que ces déplacements soient souvent effectués sur un axe vertical, le doré montant à la surface le soir, ou quand le temps est nuageux, et tendant à aller dans les profondeurs quand il fait soleil (*ibidem* : 828). Quant à ses déplacements horizontaux, ils expriment une mobilité peut-être un peu plus ample que celle du grand brochet, mais moins importante que celle de l'esturgeon de lac : «Ses mouvements en été sont ordinairement limités à 3-5 milles, mais on a vu des poissons marqués parcourir plus de 100 milles.» (*ibidem* : 828) Comme le Grand brochet, il aime fréquenter les eaux peu profondes, mais à condition que la lumière soit faible ou que les eaux soient turbides pour qu'il puisse s'abriter durant le jour (*ibidem* : 827). Cette grande latitude le met donc souvent en présence du Grand brochet : «Le Doré est souvent associé à d'autres espèces telles que perchaude, Grand brochet ou Maskinongé et Achigan à petite bouche [...]» (*Ibidem* : 828) Les deux espèces habitant des niches écologiques voisines se trouvent donc en relation écologique complémentaire, mais cela peut aussi se traduire par des relations antagonistes : «Le Grand brochet est probablement le plus grand prédateur du Doré dans la plus grande partie de son aire [...] Le Grand brochet peut également être un compétiteur alimentaire sérieux, car il est le seul autre poisson prédateur important d'eau peu profonde dans le nord.» (*ibidem* : 828)

Ces relations de complémentarité et d'antagonisme sont donc étroitement reliées aux relations de contiguïté qui prévalent dans l'occupation de leurs niches écologiques respectives et, comme les comportements alimentaires de ces deux espèces sont comparables, celles-ci sont alors surtout marquées par la similarité et la ressemblance. C'est du moins sous ce rapport que la pensée mythique nous présente les choses en adoptant le point de vue du vison : celui-ci se plaît en effet à accuser ce qui les différencie le plus (les gros yeux du doré, la longue mâchoire du brochet) en sachant très bien que leurs ressemblances comportementales prévaleront et qu'elles serviront ses fins, puisque les deux poissons iront se battre dans la zone qu'ils se partagent et qu'ils s'indifférencieront dans une même fureur en trouvant tous deux la mort. Si ces deux espèces sont semblables aux yeux du vison, en quoi cette relation de similarité pourrait-elle signifier autre chose sur le plan sociologique ? C'est ici qu'intervient le code rhétorique : d'abord, il est indéniable que la pensée mythique rattache ce petit récit à celui que nous venons d'étudier et dans lequel le grand brochet joue le rôle du beau-père, or, à

Kitcisakik et au Lac-Simon, il est fréquent que l'on entende un homme parler de son beau-père en disant NI-KINOCÉM, soit littéralement «mon brochet»²³⁶. Cela se dit en esquissant un petit sourire et avec une pointe d'ironie et l'on a sans doute plus ou moins consciemment recours à cette formule «autorisée» pour amoindrir ou désamorcer les tensions latentes que cette relation semble toujours renfermer. Chacun saura d'ailleurs évoquer le mythe de Brochet et de son gendre Esturgeon pour justifier l'usage de cette «dérision du pouvoir».

Or si le code rhétorique est important dans la genèse du sens que véhicule le présent mythe, c'est parce que le doré fait véritablement la paire avec le brochet du fait qu'il soit, lui aussi, l'objet d'une métaphore très usitée dans le dialecte local, laquelle est d'ailleurs beaucoup plus importante que celle qui concerne le brochet. En effet, les adolescents et les jeunes adultes non mariés désignent souvent l'être aimé, l'amant ou la maîtresse, en disant NI-T-OKASIM, soit littéralement «mon doré». Cette métaphore se justifie peut-être de ce que le doré soit l'un des poissons dont on apprécie le plus le goût (avec l'esturgeon...) — comme l'apprécient nombre de pêcheurs d'origines diverses²³⁷ —, mais elle confirme assez nettement, je pense, que les rapports entre le brochet et le doré connotent *pour le vison*, qui se substitue ici à l'esturgeon du mythe précédent, les rapports entre le beau-père éventuel et le (ou la) fiancé(e). On se rappelle que les personnes désignées comme «fiancé(e)» par les missionnaires et «sweetheart» par Hallowell se trouvaient autrefois en position de cousin(e) croisé(e) et qu'on les désignait en employant le terme NIMOCENJ. Si le vison se substitue ici à l'esturgeon, c'est précisément parce que dans le mythe précédent, l'allié était non pas fiancé mais *marié* à la fille de Brochet (et même père de deux enfants), alors qu'ici, le vison représente plutôt un visiteur qui feint d'avoir des relations «familiales» avec les deux habitants du lieu²³⁸ en prétendant avoir recueilli les confidences désobligeantes qu'il colporte faussement. Du reste, les rapports de similarité entre le brochet et le doré ressortiront d'autant mieux aux yeux du

²³⁶ En parlant du code rhétorique, Lévi-Strauss dit, dans *Du Miel aux cendres*, que celui-ci joue «perpétuellement sur l'opposition de la chose et du mot, de l'individu et du nom qui les désigne, du sens propre et du sens figuré». (1966 : 156)

²³⁷ «Un recensement effectué auprès des pêcheurs à la ligne de l'Ontario démontre que le Doré est l'espèce la plus souvent recherchée et la deuxième en abondance dans leurs prises.» (Scott et Crossman 1978 : 829)

²³⁸ «Mâle et femelle logent chacun dans un terrier individuel, garni d'herbes et de plumes. On croit que durant l'hiver, les mâles, qui voyagent alors beaucoup, visitent les femelles à domicile.» (Mélançon 1972 : 56)

vison que celui-ci est un mammifère terrestre, ce qui le place dans une position radicalement plus «étrangère» que ne l'est l'esturgeon par rapport à eux, et cela l'«excuse» d'autant mieux de semer aussi impunément la zizanie en montant en épingle les petites différences morphologiques qui différencient les deux espèces de poissons, lesquelles sont importantes pour eux mais dérisoires pour lui. De même, la proximité de leurs habitats s'amalgame en un même territoire de chasse pour lui, puisque c'est sur le site de leur combat qu'il les ramassera avant de les ramener pour son «souper».

Alors que l'esturgeon non prédateur fut longtemps la victime des manigances de Brochet dans le mythe précédent, le vison prédateur est celui qui manigance l'art du subterfuge et de la tromperie pour faire mourir d'autres poissons comme Brochet faisait mourir ses gendres. Cela explique aussi sans doute que le narrateur insiste sur le fait que, dans la réalité, le vison ne mange que la tête du brochet en délaissant le reste²³⁹, comme s'il continuait à mettre de l'insistance sur cette partie du corps si fortement marquée dans l'énoncé du mythe précédant.

Dans cette structure à trois termes, le brochet et le doré forment donc une paire d'espèces *semblables* par rapport à un tiers en position d'étranger²⁴⁰, le code zoologique étayant des corrélations qui sont reprises au niveau du code rhétorique et qui correspondent alors à une *corrélation d'alliance* reliant le vison au brochet (en tant que beau-père) et au doré (en tant qu'amant[e])²⁴¹ lesquels sont, l'un par rapport à l'autre, «parents proches» en tant que *père* (brochet) et *fil*s ou *fil*le (doré) au sein d'une corrélation que l'on pourrait définir comme la *corrél*ation de *fil*iation. En reprenant ces problèmes lorsqu'il s'agira de traiter de la figuration du vison dans le prochain mythe à l'étude, nous verrons que ce petit récit dissimule encore beaucoup de significations latentes.

²³⁹ «[Le vison] est facile à piéger, car il ne peut résister à l'attrait d'une tête ou même d'une petite cervelle d'oiseau.» (ibidem : 57)

²⁴⁰ Le rapprochement entre le vison et les poissons peut néanmoins s'établir sous le rapport «aquatique» quand on tient compte du fait que celui-ci est très à l'aise dans l'eau et que les Montagnais (comme les Algonquins, peut-être) assignent un même esprit-maître aux poissons et aux animaux semi-aquatiques comme le vison et le castor dits «animaux avec namesh» (Clément 1995 : 438 et *sq.*)

²⁴¹ En tant que substitut de l'esturgeon, le vison est probablement envisagé par la pensée mythique comme étant de sexe masculin et l'individu en position de NIMOCENj serait alors logiquement de sexe féminin, mais comme une certaine ambiguïté persiste, je préfère conserver la possibilité d'une référence à la femme en mettant la modalité du féminin entre parenthèses.

6.4. Armature, code et message

6.4.1 Définitions

Convenons d'appeler *armature* un ensemble de propriétés qui restent invariantes dans deux ou plusieurs mythes ; *code*, le système des fonctions assignées par chaque mythe à ces propriétés ; *message*, le contenu d'un mythe particulier [...] quand on passe d'un mythe à l'autre, *l'armature* se maintient, le *code* se transforme, le *message* s'inverse. (Lévi-Strauss, 1964 : 205)

On sait que Lévi-Strauss ne s'est pas beaucoup embarrassé de préciser le sens qu'il fallait donner aux différents concepts utilisés par lui dans l'analyse des mythes. Cependant, je pense que l'usage qu'il a fait des trois termes mentionnés ici dans les quatre volumes des *Mythologiques* est systématique et cohérent. En m'efforçant de rester le plus près possible de ce que je crois être la conception de cet auteur à ce chapitre, je proposerai les acceptions suivantes dans l'usage que j'en ferai.

L'armature correspond à ce que Dan Sperber appelle les «dimensions» du mythe (1968 : 54-55), lesquelles se déploient dans l'articulation des *rappports signifiants* du récit, rapports que l'on distinguera de ceux qui sont *signifiés* au niveau du *message*, en tant que le message constitue précisément l'énoncé spécifique que le mythe a la charge de véhiculer. Parce qu'elle est élaborée au niveau des rapports signifiants, l'armature se révèle comme l'ensemble des «propriétés» sensibles du mythe, soit principalement comme l'ensemble des relations qui touchent les sens (vue, ouïe, odorat, etc.) en fournissant le cadre des références empiriques nécessaire à la mise en plan de l'action. Je comparerais l'armature des mythes à l'armature d'un édifice en tant que l'une et l'autre s'élaborent en fonction de coordonnées fondamentales que l'on peut traduire en termes *d'oppositions*, par exemple entre la base et le sommet (le haut et le bas), les axes horizontal et vertical, l'ouvert et le fermé, etc., oppositions qui, dans les mythes, vont s'exprimer à travers d'autres propriétés des éléments mis en jeu, comme celles par exemple, du végétal et de l'animal, du sec et de l'humide, du clair et de l'obscur, etc. Comme on le verra plus loin, ces oppositions fondamentales peuvent aussi se rapporter à

des propriétés inhérentes à la vie sociale : oppositions de sexe, de génération, entre alliés et consanguins, etc.

Ces propriétés renvoient donc moins à la sélection même des matériaux mis en place par la pensée mythique qu'elles ne renvoient aux schèmes organisateurs de l'action. Par exemple, dans une variante du mythe de Tchakapesch que j'ai analysée dans mon mémoire de maîtrise²⁴², le héros chasse de petits oiseaux qui se trouvent à la hauteur du sol, puis il en fait bouillir un dans une marmite située un peu plus haut par rapport au sol et il se retrouve ensuite emprisonné au faite d'une montagne dans une veste qu séchera au soleil. Mécontent du sort que le soleil aura fait de cette veste, le héros capturera le soleil dans un collet et devra ensuite le faire libérer par un mammifère appelé «loir» par le traducteur (il s'agit probablement d'une musaraigne), lequel, qui était le plus gros des animaux (donc le plus «haut»), sera successivement fumé, rôti et brûlé en devenant dès lors le plus petit des mammifères (donc le plus «bas»). Le tout peut se résumer dans le schéma suivant :

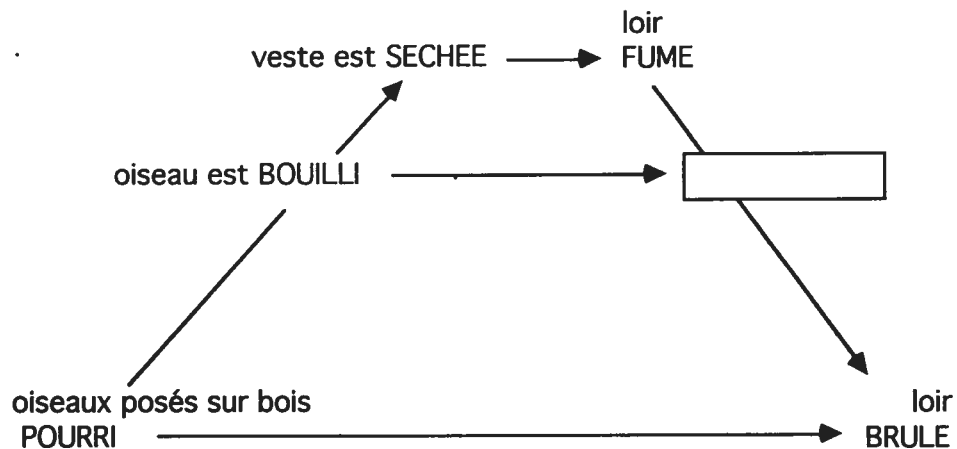


FIG. 18 — DIMENSIONS DU TRIANGLE CULINAIRE DANS UNE VARIANTE DE TCHAKAPESCH

Entre des *oiseaux bouillis* dans une marmite située un peu au-dessus du sol et une *veste de peau séchée* au faite d'une montagne, ce qui relève de l'armature concerne

²⁴² C'est la variante 42 parue dans *La voix des autres*, de Rémi Savard (1985 : 311-313).

l'opposition entre le bas et le haut, car c'est en fonction de cette opposition que toutes les coordonnées du récit s'organisent.

Le fait que les oiseaux soient *bouillis* et que la veste soit *séchée* relève par contre du *code* en tant que ces états d'élaboration de la matière témoignent de certaines opérations culinaires qui sont mises en oeuvre par la société qui raconte le mythe. Je dirais que le code est toujours à la jonction des rapports signifiants et des rapports signifiés, puisque c'est précisément par le code que le mythe met en oeuvre des données du monde sensible en fournissant une orientation à la pensée. Dans le récit de Tchakapesch auquel je me réfère, le héros avait tué les petits oiseaux en introduisant l'alimentation carnée dans le régime alimentaire qu'il partageait avec sa sœur, cette dernière les ayant à son tour introduits dans un potage; or, à partir d'une chaîne opératoire qui permet l'élaboration du niveau des rapports signifiants, le récit peut étayer un second niveau d'articulation où les rapports signifiés expriment une partie du message en tant que le récit traite de la *complémentarité des tâches féminines et masculines* dans le mode de production indigène. Autrement dit, le code, dans le mythe, correspond bien à la définition générale que Jakobson en donnait en présentant tout code comme «le système de transformations par le moyen duquel un ensemble de signifiants est converti en un ensemble de signifiés.» (1963 : 93)

Par ailleurs, Mireille Marc-Lipiansky qui a consacré un gros ouvrage aux principaux concepts mis de l'avant par Lévi-Strauss, a recensé les emplois du mot «code» dans son oeuvre et le passage consacré à cette question mérite d'être cité :

Il y a [...] pour chaque mythe autant d'armatures différentes que de codes utilisés. "Les mythes transmettent, en effet, le même message à l'aide de plusieurs codes" (MC 405) Le code sociologique a recours à "des oppositions fondées sur des liens d'alliance et de parenté" (CC 168). Les codes sensoriels établissent "des oppositions entre des qualités sensibles promues ainsi à une véritable existence logique"; ils sont au nombre de cinq, puisque l'homme possède cinq sens, "montrant ainsi que toutes les possibilités empiriques sont systématiquement inventoriées et mises à contribution" (CC 172) : codes visuel, olfactif, gustatif, tactile et acoustique (CC 155-172). Sont également mis en évidence un code culinaire (ou techno-économique), un code cosmologique (ou

astronomique) (MC 405), un code esthétique (CC 168), anatomique (ou physiologique) (CC 276), métalinguistique ou rhétorique) (MC 156), qui joue sur la "dualité du nom propre et du nom commun, de la métonymie et de la métaphore, de la contiguïté et de la ressemblance, du sens propre et du sens figuré" (MC 253). (Marc-Lipiansky, 1973: 49-50)

C'est en entrelaçant les éléments de l'expérience sensible sélectionnés par le mythe que le code organise les principaux registres de l'action et qu'il transforme la face sensible du récit (niveau des rapports signifiants) en un énoncé intelligible (niveau des rapports signifiés). Or il m'apparaît que cette promotion nécessite que le mythe construise son point de vue dans une certaine optique en tant que les rôles et les termes de l'action appartiennent *au préalable* à des ordres de phénomènes qui seraient *déjà* signifiés : ainsi le *terme* «beau-père» est-il au préalable signifié dans l'ordre de la parenté à travers la terminologie et le système des attitudes, cependant que, comme nous l'avons vu dans le mythe de Brochet, le récit présente *ce rôle* d'une certaine manière. «Ce qui est montré» (le signifié), renvoie en effet au problème que le mythe traite de manière spécifique, et c'est là son «contenu» ou son «message». Je dirai donc que les actions réalisées dans les registres sociologique, techno-économique ou autres relèvent du code en tant que ces actions renvoient à un «ordre de savoirs» ou de pratiques *à priori* connues et bien établies dans une société donnée, c'est à dire en tant qu'elles appartiennent à des ordres d'expériences sensibles ou de pratiques sociales qui ont été antérieurement *ordonnées* au sein de certains registres que la culture fournit à la pensée, comme sont par exemple préalablement ordonnées et conceptualisées les opérations culinaires. Autrement dit, les phénomènes de la perception et les actions des protagonistes auxquels s'intéressent les mythes présentent une propriété particulière de la signification qui consiste en ceci que les rapports signifiants qui la fondent ont déjà été signifiés dans un autre ordre que celui de l'énoncé mythique. De même, si l'on peut parler de code «astronomique», ce n'est pas seulement parce qu'il existe des rapports objectifs constants entre les étoiles, mais bien plutôt parce que le mythe peut les retenir comme les éléments d'un système indigène de connaissances, système qui constitue justement *son* astronomie. Ce que j'appelle un «ordre de savoirs» pourrait donc se rapporter à la notion de «système de classement» :

D'après McKay, le mot-clé de la théorie de la communication, c'est la notion de possibilités préconçues; la linguistique dit la même chose. Dans aucune des deux disciplines il n'y a eu le moindre doute sur le rôle fondamental joué par les opérations de sélection dans les activités verbales. L'ingénieur admet que l'émetteur et le receveur d'un message verbal ont en commun à peu près le même "système de classement" de possibilités préfabriquées, et, de la même manière, la linguistique saussurienne parle de la langue qui rend possible l'échange de paroles entre les interlocuteurs. Un tel "ensemble de possibilités déjà prévues et préparées" implique l'existence d'un code, et ce code est conçu par la théorie de la communication comme "une transformation convenue, habituellement terme à terme et réversible" par le moyen duquel un ensemble donné d'unités d'information est converti en une séquence de phonèmes et vice versa. (Jakobson 1963: 90)

Dans le mythe, «l'unité d'information» se convertira non en séquences de phonèmes mais en séquences de mythèmes et de rapports signifiants : c'est donc selon la manière dont le mythe fera nouvel emploi d'un «système de classement» quelconque que se détermine son code. Quant à l'armature — sur laquelle j'aimerais apporter une dernière précision avant de clore ce chapitre —, elle est toujours en étroite relation avec le code et elle se manifeste alors non seulement en termes d'oppositions spatiales ou de propriétés physiques mais aussi dans les modalités de «dimensions» inhérentes à la vie sociale :

a) Pour déceler le sens mythologique, on cherchera d'abord à montrer que des segments du récit sont porteurs d'une signification différente de leur sens linguistique. On leur attribuera des *valeurs* sémantiques nouvelles sur un petit nombre de *dimensions*²⁴³ pertinentes à la pensée mythique.

b) On montrera que ces valeurs sont organisées entre elles, sans rapport immédiat avec l'ordre du récit. D'une part, les dimensions sont regroupées sur quelques *plans* : plan sociologique, plan techno-culinaire, etc.; d'autre part, sur chacun de ces plans, les valeurs du mythe sont liées selon un agencement commun. Dans les termes de Claude Lévi-Strauss, une même «armature» régit plusieurs «codes». (*ibidem* : 53-54)

²⁴³Sperber ajoute cette note intéressante : «Éclairons par un exemple les concepts de «valeur» et de «dimension» : les termes de parenté français «père» et «mère» peuvent être définis au moyen de valeurs sur trois dimensions : valeur «première génération ascendante par rapport à égo» sur la *dimension de la génération*; valeur «en ligne directe» sur la *dimension de la latéralité*; valeur sexe «masculin» pour père, «féminin» pour mère, sur la *dimension du sexe*.» (Sperber 1968 : 53, mes italiques).

Remarquons bien que les valeurs dont il est question ici sont qualifiées de «nouvelles» et, selon moi, c'est parce que ce sont justement celles qui correspondent à la valeur de fonction exprimée par des rôles et des termes spécifiques dévolus aux personnages (les «valeurs de fonction et de terme» dans la formule canonique). Il apparaît enfin que s'il n'y a pas de contexte invariant dans lequel on puisse situer les mythes, c'est par l'armature, définie comme «ensemble de propriétés qui restent invariantes entre deux ou plusieurs mythes», que nous pouvons alors fonder la comparaison. Ainsi, dans l'occurrence suivante...

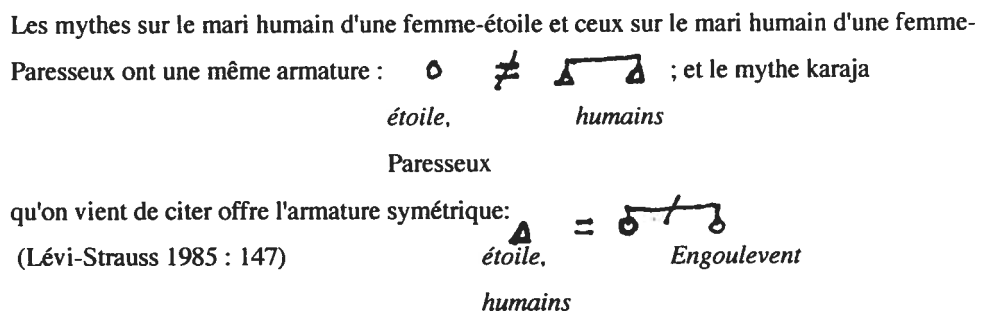


FIG. 19 — DIAGRAMME D'UNE ARMATURE DANS LE REGISTRE DE LA PARENTE

Source : Claude Lévi-Strauss (1985), p. 147.

...l'armature consiste en un *registre de sélection* des éléments d'un problème spécifique dans un ensemble particulier²⁴⁴, et je la distinguerai du «message» en réitérant que celui-ci se rapporte à la manière spécifique dont le mythe *traite* le problème, parfois même en proposant une solution, par exemple du type : «la résidence uxorilocale est viable, à condition que les partenaires soient de bonne foi». Si je puis me permettre une autre comparaison avec les objets d'un univers plus concret, je dirai que l'armature du mythe est comme l'armature d'un navire en ce que celle-ci correspond à la sélection et à l'assemblage des matériaux : tenant d'abord compte de ce qu'un navire doit circuler sur l'eau et non sur terre ou dans les airs, on le munira évidemment d'une coque et, considérant l'usage propre qu'on voudra donner au véhicule, on affectera à cette coque les

²⁴⁴ On entendra le mot «ensemble» au sens mathématique du terme : «Collection d'éléments en nombre fini ou infini [on ne retiendra ici que la première modalité], susceptibles de posséder certaines propriétés (notamment dont le critère d'appartenance à cette collection est sans ambiguïté), et d'avoir entre eux, ou avec des éléments d'autres ensembles, certaines relations.» (Le Robert)

formes de celles qu'ont les voiliers de course, les cargos ou les caboteurs, c'est à dire les «dimensions» idoines qui lui permettront de répondre à un «problème spécifique» : traverser l'Atlantique en huit jours ou transporter des marchandises sur les océans ou sur les fleuves, tout en étant chargé *de sens* en signifiant pour celui qui l'attend et le voit entrer dans le port l'arrivée d'un message...

Chapitre 7 AYACAWE

7 Récit d'Ayacawe

7.1 Version bilingue du récit d'Ayacawe

(narré par Salomon Papatie, traduit par Hélène Michel et J. Leroux)

1 AYA, AYACAWE, O-KWISISAN KI NIPAHIWIKOPAN.

Lui, Ayacawe, son fils [passé] marié.

2 KIWACKWATISIKOPAN AYACAWE. KEK TAC, O KI OTENIMAN.

C'était un étourdi²⁴⁵, Ayacawe. Finalement alors, il fut jaloux²⁴⁶.

3 O KI MATCINAN NIKOTICI MINITOKAK. O KI INONAN²⁴⁷

Il [passé] emmène ailleurs, sur une île verdoyante. Il [passé] emmène
en canoë

4 MINITOKWAPIKAK KITCI SAKAHIKANIKAK. KI KIWE, WETI,

sur île rocheuse grand lac. [Passé] il s'en retourne,
lui,

5 COMIC²⁴⁸. O KI NAKATAN²⁴⁹ O-KWISISAN MINITOKWAPIKAK.

le vieux. Il [passé] abandonne son fils sur l'île rocheuse.

6 MI TAC ETÏ, MANITCOC, AYA, E Pî-NAKOSITC. KI PI-AKWAATA.

Voici alors là-bas, bestiole, elle, qui apparaît. [Passé] venir au rivage.

²⁴⁵ Ce mot s'emploie métaphoriquement au sens de «il était un peu fou», «il avait l'esprit un peu troublé».

²⁴⁶ L'idée de jalousie s'entend par extension, car le radical —ENIM renvoie à diverses formes d'activités de la pensée, mais comme il s'agit ici d'un verbe transitif animé, il signifie «il pense à lui» et, de là, par une sorte de dérive sémantique, «il l'envie», «il le jalouse».

²⁴⁷ Voir IN (au sens de ICI «aller») et —ON dans le lexique.

²⁴⁸ Voir •MOCOM.

²⁴⁹ Voir NAKAC dans le lexique, à la 1^{ère} pers. du sing..

- 7 «ANETIN²⁵⁰ ? OTIKO — NI TATA NI KI NAKATAHOK²⁵¹.
«Qu'est-ce que tu as ? il se fait dire. — Mon père [passé] abandonné.
- 8 — WEKONEN TAC E KI NAKATAHOK²⁵²?» KON TIPATCIMOSIN²⁵³.
— Pourquoi donc [passé] abandonné ?» Il ne révèle rien.
- 9 HAW! OTIKON : «KA NA KI WAPATASIN KITCI SAKANOKWIK²⁵⁴
Oh ! dit-il : «Ne pas tu vois que sort nuage
- 10 ETÎ, KITCI PITENIK²⁵⁵ ? — KAWIN, IKITO. — KA POSIHIN²⁵⁶
là-bas, qu'il vient rapidement ? — Non, dit-il. — [futur] Je-te embarquer
- 11 KE ATIKONAN²⁵⁷,» IKITO. KI POSIHAN. ACAÏE, WASAK,
[futur] je-te transporter sur eau», lui dit-il. Il l'a embarqué. Déjà, au loin,
- 12 MATIKE²⁵⁸, MANITCOC. O KI INAN TAC : «KICPIN WAPATAMIN
elle nage, la bestiole. Il [passé] dit alors : «Si tu vois
- 13 SAKANOKWIK, PAKITEWAKAN²⁵⁹ NI-T-ECKAN», O KI INAN
sortir nuage, tu frapperas mon bois d'andouillers», il [passé] lui dit

²⁵⁰ Je crois que ce syntagme dérive de IN et ITAC : IN (indiquant un état, une manière) (avec mutation de la 1^{ère} voyelle I ⇒ A) + ETIN (avec mutation de la 1^{ère} voyelle I bref ⇒ E). Voir IN et ITAC («avoir») dans le lexique, conjugué ici à la 2^{ème} pers du conj. prés. sur le modèle TAKOCIN [mais on «fusionne la désinence HIN avec la fin du radical (—IN)].

²⁵¹ Verbe passif.

²⁵² Sauf erreur de ma part, ce verbe, qui est précédé de WEKONEN et de la modalité E, aurait dû être au conjonctif et non à l'indicatif.

²⁵³ Voir TIP— et ATCIMO.

²⁵⁴ Voir SAK— et ANOKWI dans le lexique.

²⁵⁵ Verbe obviatif. Voir —PIS,O, dans le lexique.

²⁵⁶ Verbe dialogué de «forme inversée» (aussi appelé «à régime de deuxième personne : je-sujet, tu-régime [Cuoq 1892 : 44, § 88]) Soulignons que «le pronom personnel est toujours Ki [tu] et il ne s'emploie qu'à l'indicatif présent ou imparfait» (Brouillard et Anichinapeo 1987 : 128), et, effectivement, il apparaît ici au futur.

²⁵⁷ ATIKE (et fusion de la dernière voyelle avec la première de la désinence —INAN, du verbe je-te dialogué au conj. prés.) = ATAKONAN.

²⁵⁸ Il s'agit ici du verbe PIMATIKE avec aphérèse (de PI—. Voir —ATIKE dans le lexique.

²⁵⁹ Verbe impératif futur.

- 14 OCKINAN²⁶⁰. KON WITAMAWASIN ECI ANIMIKAK E
 PITENIKIN²⁶¹
 au jeune. Ne pas il lui communique [conj] les tonnerres qu'ils arrivent
 à toute vitesse
- 15 ACAÏË, ETÎ. KON TIPATCIMOSIN. ACAÏË, O NOTAN AÏAN,
 déjà, là-bas. Ne pas il lui révèle. Déjà, [elle] entend eux,
- 16 ANIMIKIN, WETI, MANITCOC, E NOTAKOSIWATC : «KA,
 les tonnerres, elle, la bestiole [conj.] qui se font entendre : «Non,
- 17 OTINAN, MI KI-T-ECKAN KA INWEK, KA PITIKOWIK.
 dit-il, c'est ton bois d'andouillers qui fait ce bruit, qui fait un bruit sourd.
- 18 KAWIN ECI, OTIKON. — KAPAN ! KI KA PITAHOK²⁶²»,
 Plus maintenant, il se fait dire. — Débarque ! Tu sera frappé par
 méprise»,
- 19 IKITO. TEPWE, ONAS KI KAPATEKWACKWANI, APIN !
 il lui dit. C'est vrai, à peine est-il débarqué en sautant, que c'en est fait !
- 20 KI NISAKENI, MANITCOC. APIN ! KI MATCA. KA KAPATC
 Est tuée, bestiole. C'en est fait ! Il est parti. Une fois débarqué,
- 21 COMICAN O KI OTISIKON. «KI KI MATCIWONAN NA²⁶³ !
 un vieillard lui est arrivé. «Tu l'as échappé belle !»
- 22 KATA KITCI SINIKAN KITCI CAPOCKAMIN KI TATA
 [Futur] très difficile que de te frayer un passage à travers ton père
- 23 KAKI ECITCIKETC²⁶⁴. KITCI MANE KEKON. NITAM KE OTISIK
 ce qu'il a fait. Beaucoup il y a de choses. En premier [futur] va t'arriver

²⁶⁰ Voir OCKI dans le lexique.

²⁶¹ Obviatif pluriel au conj. prés. du verbe inanimé intransitif. Le narrateur aura sans doute considéré par inadvertance que le sujet du verbe est inanimé, mais il se raviserait au verset 16 en attribuant le genre animé aux oiseaux invisibles censés produire la foudre.

²⁶² Voir PIT— (avec i bref).

²⁶³ Exclamation inconnue des dictionnaires.

²⁶⁴ Voir OCI— dans le lexique.

- 24 “KOKOMAN WITIKOCAN” O-T-ICINIKANANIWAN,
ECINIKASOWATC»,
“grands-mères petites cannibales” qu'on ainsi appelle, qu'ils appellent»,
- 25 O KI WITAMIKON²⁶⁵. MINAWATC, O KI MINIKON²⁶⁶ KICATC
il fut entendu dire. De nouveau, il [passé] fait donner d'avance
- 26 KENA KEKON KE-N-APATCITOTC KITCI CAPOCKAK.
toutes choses [futur] qu'il utilise pour passer à travers.
- 27 MIC ECI, OÏTI, KOKOMAK O KI KAPATONAWA²⁶⁷ ANICINAPE
Voici alors, elles, grands-mères, elles [passé] font bouillir être humain
- 28 OSIT. WETi, O KI POTAKWE NIKOTWASI, KONI NICWASI.
pied. Ça, elle [passé] [en] met dans la marmite six, peut-être huit.
- 29 ACAÏE OT-OTAPINAN ONAKAN, EMIKWAN NOSAPWE.
Déjà, elle prend, récipient, cuiller. Elle goûte²⁶⁸.
- 30 KOTCIPITAN. MI ECI O KIKENITAK KITCI MOSENITCIN²⁶⁹
Elle goûte. Voici qu'elle sait qu'il va passer à pied,
- 31 ONIWAN, OCKINAN. KI MOSE KEK KOTC. ICKWATEMIK
lui. jeune homme. [Passé] passe finalement, alors. À la porte
- 32 AYACAWE O-KWISISAN API. O KI MINIKON COMICAN KITCI
-N-APATCITOTC
Ayacawe fils se trouve. Il [passé] fait donner [par] vieillard pour
utiliser
- 33 MACKIMOTAN. KON WAPASIWAK, KOKOMAK [...] PECOTC,
sac. Ne pas elles voient, grands-mères [...] Tout près,

²⁶⁵ Voir WITIMO dans le lexique.

²⁶⁶ Voir MINA,N dans le lexique.

²⁶⁷ Voir KAPACIM dans le lexique.

²⁶⁸ Le narrateur emploie probablement ici un dérivé de verbe NISITOPWE («avoir au goût»)

²⁶⁹ C'est le verbe PIMOSE avec aphérèse.

- 34 APIWAK KITCI MICIKOWATCIN²⁷⁰. O WEPINAN O-MACKIMOTAN
elles se mettent en place pour être touchées. Il jette son sac.
- 35 O WEPINAN KOKOMAN — WITIKOKWEK. «MAMIKOMA²⁷¹
Il le jette aux grands-mères — femmes cannibales. «J'atteins
- 36 AYACAWE O-KWISISAN! NI KENI²⁷², MAMIKOMA AYACAWE
Ayacawe son fils ! Moi aussi, j'atteins Ayacawe
- 37 O- KWISISAN ! MI PECIKON.
son fils ! C'est tout un²⁷³.
- ***
- 38 MINOTC, AYA, ANICINAPE OT-INWE : «OF ! OF ! OF !»
Encore, lui, l'homme, il émit les sons: «Ouf ! ouf ! ouf !»
- 39 APINIKOTC, MAMAKOTC, KE CAPOCKATC TCIKESKATC
Incessamment, opiniâtrement, [futur] passer à travers d'un seul tenant.
- 40 ICKWAK, ETÎ, TCI POKWATINAK. KA KONEK²⁷⁴ KACKISIN EK
Il y a en dernier, là-bas, grosse montagne. Pas un ne réussit alors
- 41 KITCI ICATC. ANIMOCEC — EPITCITC — KI MINAKENI.
à y aller. Petit chien — qui est de cette grandeur là — lui fut donné.
- 42 O KI MONAN, ANIMOC, ETÎ, ANAMIK, NAC ETÎ KITCI
Il [passé] creuse, chien, là-bas, en-dessous, jusqu'à ce, là-bas, qu'il
- 43 CAPOCKAK. O-TATAMAN KA ICI TENITCIN²⁷⁵, KI OTITAM
passe à travers. Son père là où il est, il est arrivé
- 44 ANIMOC. KI MONIKE. KI CAPOCKAM ETÎ, OCACA.
chien. Il a creusé. Il a passé à travers. Là-bas, c'est glissant.

²⁷⁰ Voir MIC— (a bref) dans le lexique).

²⁷¹ Verbe inconnu des dictionnaires qui signifie *atteindre en visant bien*, autrement dit *toucher son but*.

²⁷² Voir KEWIN dans le lexique.

²⁷³ Cette expression doit se traduire par «C'est tout pour cet épisode; il s'arrête ici»

²⁷⁴ Ce terme est probablement une forme dialectale de KANAKE. Voir ce terme dans le lexique.

²⁷⁵ Voir TA dans le lexique.

45 KON KACKISIN KITCI IKWANTAWETC²⁷⁶. MI ICKWAK KI
OTITAN

Ne pas il réussit à aller en haut. Une fois [passé] arrivé

46 O-TATAMAN KA ICI TECIKENITCIN, KONI KI MOKISIN.

son père là où il habite, ne pas [passé] se montre.

47 KINEC, KI KASOTAM²⁷⁷ PANIMA PEKI ENAKOCONIK. WETI,
AYA

Longtemps, il se cacha. jusqu'à ce que un peu soir tombe. Là-bas, lui,

48 KOTAK WIN, OT-AÏN²⁷⁸ AYACAWE ECI IKITO, ANIMOC :

un autre, lui, chien [de] Ayacawe [conj.] dit, chien : «WOW!
«Ouah !

49 WOW ! WOW ! IKITO ANIMOC : NI MIKINAMAN²⁷⁹ AYACAWE

ouah ! ouah ! il dit chien : je jappe après Ayacawe

50 O-KWISISAN !», IKITO. ACAÏE, COMIC, AYA, OTIKON

son fils !», il dit. Déjà, le vieux, lui, il se fait dire

51 OT-IKWEMAN : «ANIN MA E İTITC KI-T-AÏ ?», O KI INAN.

[par] sa femme : «Qu'est-ce donc qu'il a ton chien ?», elle [passé] dit.

52 KI ICA, COMIC. O KI NIT-WAMAN²⁸⁰ WETI, AKIKAK,

[Passé] va, vieux. [Passé] a vu là-bas, sur la mousse

53 CAKWECIWAN E PASITC KOTC. O KI KICIKAMAN. KON

vison peau de qui séchait alors. Il a regardé fixement. Ne pas

54 MOKISIN O-TATAMAN. MIKOTC ETA O KI NANTA-WAMAN,

il se découvre à son père. Seulement il [passé] est allé voir

55 COMIC. «AH !, IKITO, COMIC OT-IKWEMAN, NEKATCIN²⁸¹ KA

le vieux. «Ah !, dit-il, le vieux à sa femme, vison celui qu'

²⁷⁶ Voir IKO— dans le lexique.

²⁷⁷ Voir KAC, dans le lexique.

²⁷⁸ Voir •İ dans le lexique.

²⁷⁹ Verbe transitif animé à la 1^{ère} pers. du sing. du conjonctif présent.

²⁸⁰ NIT— est la forme abrégée de NANTA et, précédé de la modalité Ki (signe du passé accompli), ce monème semble signifier que l'on a effectivement vu qq. chose là on l'on aura mené sa recherche.

²⁸¹ NEKATCIN est avec CAKWECI un terme par lequel on peut désigner le vison, mais il n'est répertorié dans aucun dictionnaire.

- 56 MIKINATCIN», CAKWECAN KA INATCIN, WIN,
OTICIKICIWEİM²⁸²
il jappe après», vison celui qu'il appelle, lui, dans son parler.
- 57 «AH !» IKITO, ENAKOCONIK. ACAÏE WAMAN ICI KA PIMOSETC
«Ah !», dit-il, durant la soirée. Déjà il le voit, celui qui s'en vient,
- 58 O KIKENIMAN O-KWISISAN. O NISITAWINAN. O KI ACAMAN.
il sait [que c'est] son fils. Il le reconnaît par la vue. Il l'a nourri.
- 59 O KI NIPAHAN. KI ATISOKE, OÏTI KOTC KA
TAKOCIK,
Il l'a fait coucher pour dormir. [Passé] raconte, lui alors, une fois arrivé,
- 60 OCKINE, ACAÏE O-TATAMAN OT-INAN : «NIN, TA KA
jeune homme, déjà, à son père il dit : «Moi, je suis celui qui
- 61 PI-CINAMAN²⁸³, KA PIMOSEHAN. NI KI WECIPAPITAM
venir apparaître en vision, celui qui marche. Je [passé] rêve
- 62 AII : MITIKWAPI, IKITO, PISKANESE, NI-T-ICINAN²⁸⁴.
d'une chose : un arc, il dit, s'embrase, à moi apparaît.
- 63 — AH ! IKITO, COMIC, AHITISIN NI KI PI-CINAN²⁸⁵ ! KON
TESI²⁸⁶.
— Ah ! dit, il , le vieux, tant de fois à moi apparaît ! Ne pas être.
- 64 MI ECI KITCI NISATCIN O-TATAMAN, WIN TIPINAWÉ.
Voici qu'il va tuer son père, lui-même.
- 65 «ACKWESE ! PICAN ! OT-INAN. KI KA WAPATIN²⁸⁷ TAC,
«Approche un peu !» Viens ! lui dit-il. Tu [futur] voir alors,

²⁸² OT-ICIKICIWE («il parle ainsi») +IM, marque du possessif qui semble transformer un syntagme verbal en syntagme nominal («son parler»). Voir ICI et — WE dans le lexique.

²⁸³ Voir ICINAM (dans le lexique)

²⁸⁴ Il s'agit ici du verbe ICINAN,M, conjugué ici à la 1^{ère} pers. du sing. de l'indicatif présent.

²⁸⁵ Le même commentaire qu'à la note précédente s'applique encore ici, à ceci près que s'ajoute Pï— («venir») et qu'il y a suppression de la voyelle initiale pour éviter la coalescence des *i*.

²⁸⁶ Voir Te dans le lexique.

²⁸⁷ Verbe «dialogué» de forme inversée; la désinence —IN indique ici que le participant actif du verbe est la 1^{ère} pers. du sing. (je).

- 66 OTIKON. TEPWE, OÏTI, OCKINE, ICPIMIK ICI MOTAKWE.
il se fait dire. C'est vrai, lui, jeune homme, de haut, là, décoche flèche.
- 67 PISKANESE, OÏTI, COMIC. PAMIPATO²⁸⁸. ACAÏE, OTIKON
Il s'enflamme, lui, vieux. Il court partout. Déjà, il se fait dire
- 68 O-KWISISAN : «MAKWA MITEKAK APATON²⁸⁹ !» COMIC APATO
son fils : «Ours graisse [vers] cours !» Vieux [vers] court
- 69 MAKWA MITEKAK. TCI PISKANESE. KENA ICKWASO, KENA
ours graisse. Fortement s'enflamme. Tout il brûle, tout,
- 70 NAC KI NIPO. KA ICKWA NIPOTC, O KI NOCIWANAN²⁹⁰,
jusqu'à ce qu'il soit mort. [passé] terminer mourir, il [passé] choisit
- 71 OCIMECAN PECIK. MINOTC KOTAK, O-TCOTCOMAN PIPITCI.
cadet un. De nouveau autre, sa mère merle.
- 72 MINOTC KOTAK TCIKANECIC O-CIMECAN.
De nouveau, autre mésange à tête noire son cadet.
- 73 O MAKATE KA ICINAKOSITC. KI WAMAN NA ? MI OÏTI,
[est noire] apparaît . Tu le vois ? C'est lui,
- 74 O-CIMECAN. MI ICI KA INATCIN. WIN TAC, O-TATAMAN,
son cadet. C'est ainsi qu'il le dit²⁹¹. Lui alors, son père,
- 75 MITIK OÏTI, KOKOMAMICI KA INAHIK, MI KA INATCIN
arbre, lui, bois à grand-mère, qu'on appelle, c'est ainsi qu'il le dit.

²⁸⁸ Remarquons que le /i/ est à peine prononcé dans ce mot, lequel est d'ailleurs fréquemment utilisé. Le monème PAPA («ici et là, au hasard») a subi l'aphérèse (suppression de la première syllabe), et celle qui subsiste semble se confondre avec PIM— en se réalisant sous la forme PAM—. Quant au monème —PATO («courir»), il a besoin d'une préformante pour s'actualiser dans un syntagme. Voir PAPA— dans le lexique.

²⁸⁹ A + PATO («courir vers»). Voir —PATO dans le lexique.

²⁹⁰ Sauf erreur de ma part, l'un des deux verbes de cette phrase aurait dû être à l'obviatif, car elle comporte deux sujets différents.

²⁹¹ Ce verbe peut s'entendre au sens de «désigner» dans le contexte où il se trouve.

76 «OH ! IKITO, MI KIN OMA KA-PITIHIN²⁹². O KATA-
PATCIHAN²⁹³

«Oh ! dit-il, voici que toi, ici, [futur] être en place. Il [futur] utilisera

77 EK KE-NA-MATISITC, KE-NA-MATISIWATC²⁹⁴», IKITO». [celui-ceux][futur] vivra, [futur] vivront», dit-il.

78 NOKOM, POTAKEWAK²⁹⁵, ANICINAPEK. WIN TAC, KON
Aujourd'hui, ils font du feu avec, êtres humains. Lui alors, ne pas

79 KIKENIMASIN E-N-ATISOKASOTC. ATITOK KA ICI TITCIKWEN²⁹⁶,
je sais (négation) [conj.] ce qui se raconte. Je ne sais ce qu'il s'est fait
être,

80 WIN, PECIK, KONI, ABICINAPEN.
lui, un, peut-être, être humain.

FIN

²⁹² Apparemment, ce verbe est formé de AP,I («prendre place, avoir place», etc.) et de la désinence —HIN, marque de la 2^{ème} pers, d'un verbe Animé intransitif, au conj. prés, mais cette transcription est incertaine.

²⁹³ Voir APATC— dans le lexique.

²⁹⁴ Je ne parviens pas pour l'instant à identifier en quoi consiste l'élément —NA—. Il possible, comme le pensait la traductrice Hélène Michel, qu'il introduise un signifié transformant le sens de «celui qui *vivra*, ceux qui *vivront*» en «celui qui *suivra*, ceux qui *suivront*», et donc, en désignant la descendance, les générations à venir.

²⁹⁵ POTE («faire du feu») avec suppression de la dernière voyelle (—E) et incorporation de —AKE indiquant «l'objet dont on se sert». (Dumouchel 1942 : 75; Brouillard et Anichinapeo 1987 : 134)

²⁹⁶ KA («ce que») serait suivi de TITC («être ainsi») à la 3^{ème} pers. su sing. du conj. prés. (Voir Cuoq 1892 : 97; § 264).

7.2 Version française du récit d'Ayacawe

- 1 Ayacawe avait un fils qui s'était marié.
- 2 Ayacawe réfléchissait en étourdi et, avec le temps, il devint jaloux de lui.
- 3 Il l'emmena ailleurs, sur une île verdoyante.
- 4 Ils allèrent en canoë sur une île rocheuse baignant dans un grand lac²⁹⁷,
- 5 et Ayacawe l'y abandonna.
- 6 Alors une bestiole apparût dans l'eau et elle vint gagner le rivage.
- 7 «Qu'est-ce que tu as ? lui dit-elle. — Mon père m'a abandonné.
- 8 — Et pourquoi donc t'a-t-il abandonné là ?», mais à cela le garçon resta sans rien dire.
- 9 «Oh ! dit la bestiole, ne vois-tu pas sortir un gros nuage là-bas,
- 10 qui vient par ici à toute vitesse ? — Non, répondit-il. — Alors, tu vas
- 11 monter sur moi. Je vais t'emmener à la surface de l'eau.» Puis, elle le prit sur elle.
- 12 Elle nagea loin et lui dit encore : «si tu vois poindre un nuage,
- 13 frappe mon bois d'andouiller²⁹⁸. Mais, le jeune homme n'en fit rien. Il
- 14 ne l'a pas avertie quand les tonnerres s'en vinrent à toute vitesse.
- 15 Toutefois, la bestiole a fini par entendre
- 16 qu'il tonnait : «Non²⁹⁹, lui répond le jeune homme,
- 17 ce sont tes cornes qui font ce bruit au contact de l'eau. C'est cela qui produit du son,
- 18 qui fait un bruit sourd. C'est terminé maintenant», se fait dire la bestiole.

²⁹⁷ Le narrateur aura spontanément parlé d'une «île verdoyante» à la première occurrence, mais il se reprend à la seconde en précisant qu'il s'agit plutôt d'une «île rocheuse». Dans une version ojibwa publiée par Jones en 1919, le narrateur aura dit «NAWAGAN TAGWANINI II WA KI TCIMINISABIK, *far out on the water was a great island of rock.*» (Jones 1919 : 381)

²⁹⁸ Le mot ECKAN a été employé au singulier, mais on pourrait aussi le traduire par le mot «cornes» au pluriel, ce que je ferai quelques lignes plus bas.

²⁹⁹ Il semble que le narrateur ait oublié d'énoncer la question que le serpent aurait posée et à laquelle répondrait le jeune homme.

19 — Descends ! répond celle-ci. Tu pourrais être malencontreusement
frappé par la foudre.» Alors, en effet, à peine eut-il sauté

20 que c'en était fait ! La bestiole fut bel et bien tuée.

21 Une fois débarqué, un vieillard arriva à lui. «Tu l'as échappé belle ! lui
dit-il.

22 Il te sera très difficile de te frayer un passage à travers ce que ton père

23 a fait. Il y a beaucoup de choses. D'abord, il y aura les

24 “grand-mères petites cannibales”, comme on les appelle», fut-il

25 entendu dire. De surcroît, le vieil homme lui donna

26 d'avance toutes les choses qui allaient lui être utiles pour passer à travers
[les obstacles mis en place par le père].

27 [Le voici donc rendu] chez les vieilles cannibales, où l'on fait bouillir des
pieds humains.

28 L'une des vieilles a en effet mis dans une marmite six ou huit pieds
humains.

29 Déjà, elle prend un récipient et une cuiller

30 et elle goûte. Elle sait que le jeune homme passera à pied.

31 C'est ce qu'il a fait, finalement. Il se trouva alors dans la porte,

32 en ayant avec lui un sac que lui avait donné le vieillard.

33 Les vieilles cannibales sont aveugles,

34 et elles se placèrent près de l'entrée pour pouvoir le sentir au toucher.

35 Il leur jeta son sac et elles s'écrièrent : «J'atteins le fils

36 d'Ayacawe ! Moi aussi, j'atteins le fils d'Ayacawe!

37 C'est tout [pour cet épisode].

38 Puis, de nouveau, le jeune homme [repartit] en faisant «Ouf ! Ouf !

Ouf !»

39 Incessamment, opiniâtrement, il lui faudra passer à travers les obstacles

d'une seule traite.

40 En dernier lieu, il y a une montagne où nul ne parvient

41 à se rendre. Un petit chien — de cette grandeur là³⁰⁰ — lui avait été
donné³⁰¹.

42 Celui-ci creusa, là-bas, en passant à travers la terre, jusqu'à ce qu'il
43 parvienne là où était Ayacawe.

44 De bout en bout, il a creusé. Il a passé à travers, et à la sortie, le terrain
était glissant

45 et le jeune homme ne parvenait pas à monter. Cependant, il a fini par
46 arriver là où résidait son père, mais il ne se montra pas tout de suite.

47 Il demeura longtemps caché, jusqu'à ce que le soir tombe.

48 Là-bas, un autre chien, appartenant à Ayacawe celui-là, se mit à

49 japper : «Ouah ! ouah ! ouah ! dit le chien. Je jappe après le fils

50 d'Ayacawe !» dit-il encore. Entendant ces bruits, la femme d'Ayacawe lui
51 demanda: «Qu'est-ce qu'il a donc ton chien ?»

52 Alors, il alla voir. Là bas, sur de la mousse, il y avait une peau de vison

53 qui séchait³⁰². Il la regarda fixement, mais le jeune homme ne se
découvrit

54 pas aux yeux de son père. Celui-ci ne fit qu'aller voir.

55 [En revenant], il dit à sa femme : «Ah ! c'est après le foutreau qu'il
jappe»;

56 ainsi qu'il appelait le vison³⁰³ dans sa façon de parler.

³⁰⁰ Le narrateur aura sûrement fait des gestes pour l'indiquer.

³⁰¹ Vraisemblablement par le vieillard qui lui avait «donné toutes sortes de choses pour passer à travers» les obstacles posés par le père.

³⁰² Vraisemblablement, cette peau aura servi au jeune homme pour se dissimuler.

³⁰³ J'ai choisi de prendre le terme «foutreau» parce que son emploi est rare comme l'est celui de son correspondant algonquin NEKATCIN, de même que, inversement, le terme CAKWECI est fréquemment utilisé à l'instar de notre terme «vison». Soulignons à ce propos que le «nom vison fut donné par Pierre Kalm, en 1749, lorsqu'il écrivit : "les visons ou foutereaux sont un genre de martes qui vivent dans l'eau." Ce dénominateur fut formellement adopté par Buffon, en 1765» (Duchesnay et Dumais 1969 : 90) ...et

57 «Ah !» dit-il [plus tard], durant la soirée, car il vit celui qui s'en venait.
 58 Il sut que c'était son fils. Il le reconnut. Il le nourrit,
 59 puis il le fit coucher pour qu'il dorme. Une fois arrivé, il raconta à son
 60 père ce qui suit; il dit : «Moi, je suis celui
 61 qui s'en vient dans une vision, je suis celui qui marche.
 62 J'ai rêvé d'un arc, dit-il. Je le voyais en train de s'allumer³⁰⁴.
 63 — Ah ! répondit le vieux, que de fois, moi aussi, j'ai cette vision !» Or,
 ce n'était pas vrai.
 64 Voici maintenant que le jeune homme va lui-même tuer son père.
 65 «Approche un peu ! Viens ! lui dit-il. Je vais t'en faire voir», profère le
 fils
 66 à son père. En effet, étant plus haut, il décocha une flèche
 67 qui mit le feu à son père. Comme celui-ci courait partout, son fils lui
 cria :
 68 «Cours vers la graisse d'ours !», ce à quoi le vieux obtempéra.
 69 Le feu augmenta alors et il se consuma entièrement
 70 jusqu'à ce que mort s'ensuive. Quand il fut bien mort, le jeune homme
 71 se choisit un cadet³⁰⁵. Puis, de nouveau, il prit une autre mère en
 choisissant le merle.
 72 Comme cadet, il avait élu la mésange à tête noire.
 73 Cela paraît noir [ici]³⁰⁶. Tu le vois³⁰⁷? Il en fit son cadet.
 74 C'est à ce titre qu'il le désigna. Quant au père,

depuis cette époque, le terme *foutreau* semble être progressivement tombé en désuétude (Cuoq le qualifiait de «vulgaire»).

³⁰⁴ Le narrateur a énoncé cette phrase en mettant les verbes au présent, mais je crois que cela est courant quand on raconte un rêve, comme, incidemment, cela se fait en français.

³⁰⁵ On ne sait s'il s'agit d'un frère ou d'une sœur, le mot CIMEC s'appliquant indifféremment aux enfants puînés.

³⁰⁶ Le narrateur aura fait des gestes évoquant la coloration noire de la tête de cet oiseau..

³⁰⁷ Il s'agit évidemment d'une question posée au jeune homme à qui il racontait cette histoire.

75 il en fit un arbre, celui du «bois à grand-mère³⁰⁸», comme on l'appelle et
comme il l'a nommé.

76 «Oh ! dit-il à son père, voici la place où tu seras. Ainsi, il sera utilisé
77 par ceux qui vivront», dit-il.

78 Aujourd'hui, les gens font du feu avec cet arbre. Quant au jeune homme,
79 je ne sais ce qu'il sera devenu.

80 Il sera peut-être resté un être humain.

FIN

7.3 Analyse du récit intitulé Ayacawe

7.3.1 Un mythe sur les antagonismes entre proches parents

Nous avons vu que le mythe notre premier pose le problème des efforts que la famille doit fournir pour assurer sa survie en faisant appel à la participation de toutes les générations. À cet égard, en mettant en scène la relation d'alliance représentée par Brochet et son gendre, ce récit élabore une problématique qui fait intervenir les termes les plus «éloignés» qui puissent être réunis à l'intérieur d'une maisonnée : cet «éloignement» est d'abord repéré sur le plan des attitudes encodées dans le système de parenté à travers les rapports d'un beau-père et de son gendre, mais il est aussi signifié par le récit lui-même à travers l'emploi de noms propres qui connotent des mœurs territoriales spécifiques desquelles il apparaît que les distances couvertes par l'esturgeon indiquent qu'une certaine mobilité est souhaitable si tant est qu'on ne doit pas rester «entre soi», comme Brochet semble vouloir le faire en gardant sa fille pour lui. En exploitant sous d'autres rapports les concepts de la distance et l'armature de la parenté, le récit renvoie aussi à la problématique des relations trans-générationnelles en montrant que l'alliance s'inscrit elle-même dans les cadres que la société instaure pour se perpétuer, le mythe évoquant continuellement cette autre distance maximale qui concerne l'écart

³⁰⁸ La traductrice Hélène Michel et moi-même avons demandé au narrateur de quel arbre il s'agissait en l'occurrence. Il peut s'agir de tout arbre servant à faire du feu, mais en consultant avec nous un livre illustré consacré aux arbres du Canada (Hosie 1980 : 56), le narrateur désigna spécifiquement le mélèze, communément appelé «épinette rouge» (alg. : MACKIKWATIK; ang. *Tamarack*, *Larix laricina*).

entre la génération des enfants et celle de leurs grands-parents, écart que la pensée indigène s'efforce par tous les moyens possibles de combler, notamment au moyen de dispositifs symboliques qui «rapprochent» enfants et grands-parents dans l'orbite du rituel, comme le fait le rituel des premiers pas chez les Cris ou du jeûne dans l'arbre chez les Ojibwas, bien qu'ici la relation aux «grands-pères» soit littéralement rêvée. Mais, comme nous allons le voir maintenant, les problèmes qui concernent la perpétuation du groupe exigent de la pensée mythique qu'elle approfondisse toutes ces questions, car si l'alliance nous a été montrée comme l'opérateur d'un rapport de cohabitation nécessaire dans le mythe de Brochet, la pensée mythique ne peut faire l'économie du problème de la coexistence entre *proches parents*. Or, comme le mythe d'Ayacawe traite spécifiquement de la relation entre père et fils, une thématique de la fonction paternelle relie certainement les deux mythes, mais les significations sous-jacentes qu'elles pourrait renfermer restent à dégager.

De même que le récit de Brochet s'intéresse à la périodicité biologique en évoquant constamment l'œuvre du temps dans le modelage des générations montantes et l'étiollement de celles qui s'évanouissent dans la vieillesse, le récit d'Ayacawe pose le problème de la périodicité biologique, mais, cette fois, en concentrant l'attention sur cet «âge de la vie» où le fils accède à la maturité physique de celui qui peut devenir père à son tour, moment qui coïncide, bien entendu, avec une acquisition corrélative de compétences spécifiques et une redéfinition importante de son statut social. Étant donnée la dimension structurante que la relation au père implique nécessairement dans la formation de tout être humain et l'importance qu'elle conserve généralement pendant plusieurs années dans la vie adulte du fils chez les Algonquins, on ne saurait mieux introduire cette relation qu'en envisageant la longue durée qui caractérise généralement cette relation telle qu'elle nous est illustrée par des observations faites dans la société voisine des Ojibwas :

The relationship between a father and his son is a constantly evolving one and can be understood only by these terms. There is the period of childhood when a son is dependant upon his father, adolescence when the son associates much more with his father and is trained by him in economic pursuits and social conventions, and adulthood when the son is responsible for the welfare of his father [...]

During infancy and childhood a father is concerned for the welfare and education of his son although he does not have as close an association as the mother does [...] In general a father has more control over his son than does the mother. Where a mother can do nothing to stop the antics of her son, a word from the father is sufficient. The son immediately stops misbehaving, although not indefinitely.

By the time a boy reaches adolescence he is, ideally, under the complete domination of the father. The father is the recognized leader who makes all decisions which his son must obey. On addition a son is expected to turn over to the father all game secured for food which the father distributes [...] There is a high degree of reciprocity in the relation of a father and son. A son should aid the father in case of necessity in the way of clothing and money : the father sees to it that his son is housed, clothed and fed, and defends his son if he is threatened by someone outside the family [...]

With the advent of adulthood and marriage a man tends to break away from his father [...] Ideally, the relationship between the father and his adult son remains the same as previously. The father is looked upon as the legitimate authority figure and respected as such. He still aids his son wherever possible and makes items of material culture for him. The making of snowshoes is important in this respect [...] Conversely a son is expected to care for his father and see to it all his needs are supplied. (Rogers 1959 : B15 et sq.)

Contrairement au mythe du beau-père malveillant qui n'existe pas à ma connaissance chez les Montagnais et les Cris du Québec, le mythe d'un père jaloux qui exile son fils sur une île y est attesté (Savard 1977, Skinner 1911), comme il l'est, du reste, chez les Abitibis (MacPherson) et les Ojibwas (Jones 1919; Désveaux 1988b). Lévi-Strauss a discuté de ces deux mythes dans *l'Homme Nu* (1971) en montrant qu'ils reprennent de nombreux éléments de l'épisode du dénicheur d'oiseaux qui apparut au départ de la grande exploration des *Mythologiques* dans *Le Cru et le cuit* (1964). Si le mythe de Brochet révèle l'existence d'un conflit entre *alliés* (entre le beau-père et son gendre), le mythe d'Ayacawe s'articule donc de son côté sur un conflit entre *proches parents*, la seconde de ces modalités exprimant pour Lévi-Strauss une transformation particulière des versions nord-américaines du mythe du dénicheur d'oiseaux qu'il appelle «transformation Putiphar», ce nom étant emprunté à un personnage biblique que le Petit

Larousse nous présente de la manière suivante : «**Putiphar**, officier de la cour d'Égypte, maître de Joseph. Sa femme tenta de séduire Joseph ; [celui-ci] la repoussa et laissa son manteau entre les mains de cette femme, qui, ensuite, l'accusa d'avoir voulu la déshonorer. Putiphar, crédule, fit jeter Joseph en prison.» (Petit Larousse illustré 1975 : 1625).

Comme on le verra à partir de l'étude d'autres variantes du récit dont nous entreprenons l'analyse, Ayacawe est dupé par sa seconde épouse qui lui fait croire que son fils a voulu la séduire, mais, comme on l'a vu en étudiant le mythe de Brochet, le motif du manteau abandonné par Joseph apparaît dans l'épisode des vêtements et mocassins brûlés par le beau-père qui croyait avoir brûlé ceux de son gendre. Si l'intrigue du dénicheur d'oiseaux porte, dans les versions sud-américaines, sur un antagonisme entre *alliés* dans les versions où «[le] héros procure aux humains le feu de cuisine», le mythe de Brochet apparaît alors comme une version nord-américaine du dénicheur sous le rapport spécifique de cet antagonisme, alors que celui d'Ayacawe relève de la transformation Putiphar en tant qu'il implique un conflit entre *proches parents* (Lévi-Strauss 1971 : 457). Ces aspects du mythe relèvent donc de l'intrigue et de ce que l'on pourrait définir partiellement comme le contenu du mythe, autrement dit de son *message*, mais avant de considérer les aspects relatifs à l'armature et au code, laissons Lévi-Strauss lui-même nous présenter les choses alors qu'il abordait un mythe des Indiens Nez Percé de Colombie britannique :

Quels rapports ce mythe entretient-il avec celui du dénicheur d'oiseaux ? Il illustre d'abord ce qu'on pourrait appeler sa "transformation Putiphar", attestée en Amérique du Sud [...], et si répandue en Amérique du Nord que toute l'étendue du groupe pourrait être reprise par ce biais.

Contentons-nous de vérifier en quoi elle consiste dans le cas présent, car elle revêt ailleurs d'autres aspects. Au lieu que l'aîné des deux hommes cherche à séduire la ou les femme de son cadet, c'est la femme de l'aîné (père ou frère) qui cherche à séduire le cadet. Moyen ou conséquence de l'action coupable, l'arbre où grimpe le héros le disjoint des siens à titre temporaire dans un cas, définitif dans l'autre cas. Le retour sur terre, s'il se produit, requiert l'intervention d'animaux secourables qui peuvent être aussi

inoffensifs que les papillons ou l'araignée des versions nord-américaines, ou féroces comme le jaguar des versions gé. (Lévi-Strauss 1971 : 305-306)

La disjonction d'un personnage en haut d'un arbre, d'un rocher, ou même exilé dans autre monde situé au-dessus de la terre, s'établit donc dans plusieurs mythes sur un plan *vertical* (mythes désignés comme «versions droites» [ibidem : 455]), alors que la disjonction initiale qui s'établit entre nos héros (le gendre et le fils d'Ayacawe) et le monde d'où ils proviennent se fait *au loin*, sur une île, donc sur un axe *horizontal*, et cet aspect, qui est relatif à l'armature, constitue une autre caractéristique de la transformation Putiphar (*ibidem* : 454), bien que parfois les mythes «hésitent» (*ibidem* : 457), comme cela se présente dans Brochet, puisque la séquence où le goéland défèque sur le beau-père et l'épisode du concours de sauts au-dessus d'une crevasse impliquent aussi des coordonnées verticales qui s'ajoutent à celles de l'axe horizontal qui lui sont cependant déterminantes.

Enfin, la transformation Putiphar se caractérise aussi par une conversion du *code culinaire* en *code vestimentaire*, et, sous ce rapport, elle mérite qu'on la présente dans le cadre général des pratiques culturelles en vigueur au sein de l'ensemble nord-américain :

La conversion du code culinaire en code vestimentaire ne représente certes pas un phénomène particulier en Amérique du Nord. [...] Comme nous avons commencé à le montrer [...] ce phénomène résulte de deux ordres de faits : d'abord, le recouvrement de l'univers de la culture par l'écorce dont les emplois multiples s'échelonnent depuis le combustible jusqu'au vêtement, en passant par la nourriture et les ustensiles de cuisine : et ensuite, la fonction ambiguë des coquillages bruts ou travaillés : parures ou ornements cousus au costume d'une part, d'autre part marchandises offertes dans les foires contre des denrées alimentaires, ou moyens de paiements pour acquérir celles-ci ou d'autres biens. Par l'intermédiaire de l'écorce et celui des coquillages à la fois bijoux et monnaie, l'ordre vestimentaire et l'ordre culinaire faisaient l'objet dans les cultures indigènes, d'une union non pas seulement métaphorique mais réelle.» (*ibidem* : 307-308)

Comme j'ai déjà commencé à montrer que le mythe de Brochet manifeste plusieurs rapports de transformation avec le rituel, et notamment le rite de mariage

algonquin, le rite de la sortie des premiers pas des enfants cris, comme enfin, avec les rites du jeûne rituel que pratiquent les Ojibwas et les Algonquins, je poursuivrai l'analyse de ces rapports en cherchant à dégager le message spécifique de ce mythe tout en le reliant au mythe de Brochet avec lequel il est, comme on verra, en étroite correspondance.

Pour faciliter la lecture du texte et permettre au lecteur de se repérer plus aisément dans la logique des transformations impliquées par ces deux mythes dans leurs relations au rituel, j'ai dressé un tableau où la transformation Putiphar occupe une place centrale. On verra que le mythe d'Ayacawe présente toutes les caractéristiques de cette transformation, alors que celui de Brochet ressortit plutôt aux «versions droites» en ce qui concerne le message, qu'il «hésite» entre les deux solutions en ce qui concerne l'armature, mais qu'il faut le ranger du côté de la transformation Putiphar en ce qui concerne le code :

MYTHE DU DÉNICHEUR D'OISEAUX EN AMÉRIQUE DU NORD			
	VERSIONS «DROITES»	TRANSFORMATION PUTIPHAR	TRANSFORMATIONS RITUELLES
MESSAGE : (contenu)	Antagonismes entre alliés {Brochet} ***	Antagonismes entre proches parents {Ayacawe} ***	Médiations trans-générationnelles ***
ARMATURE :	Axe de disjonction généralement vertical	Axe de disjonction généralement horizontal «au loin» {Ayacawe} {Brochet}	Axe de communication horizontal {rituel des Indiens Cris des premiers pas dehors} Axe de communication vertical {jeûnes rituels des Ojibwas [obligatoire] et des Algonquins [vocation chamanique]}
CODES :	***	*** {Ayacawe} [marmite, graisse d'ours]	*** { <u>Festin</u> chez les Cris qui suit la cérémonie des premiers pas + code techno-économique { <u>Cuisine inversée</u> du jeûne rituel ojibwa et alg.} + code métalinguistique
	culinaire :	vestimentaire : {Brochet} [vêtements détruits au feu]	

TABLEAU IX. PRINCIPALES OPERATIONS DE COMBINAISONS LOGIQUES MISES EN EVIDENCE PAR LA TRANSFORMATION PUTIPHAR.

TABLEAU DES ÉPISODES (AYACAWE)

a <i>Préludes aux déplacements</i>	b <i>Confinements</i>	c <i>Perceptions sensorielles</i>	d <i>Tromperies</i>	e <i>Rapports de contiguïté</i>
1^{er} ÉPISODE Ayacawe est jaloux.	Ayacawe abandonne son fils sur une île.	Discussion entre le serpent et le fils sur le bruit des Tonnerres.	Le fils trompe le serpent sur le bruit des Tonnerres.	Le serpent est foudroyé par les Tonnerres près de la rive.
2^{ème} ÉPISODE Un vieillard avertit le héros des dangers qui le guettent et lui offre protection.	Il arrive chez les vieilles cannibales où l'on fait bouillir des pieds humains.	Les vieilles se mettent dans la porte pour le sentir au toucher et lui bloquer la sortie.	Trompées par le sac, les vieilles se frappent mutuellement.	
3^{ème} ÉPISODE Le héros arrive près d'une montagne.	Le chien creuse un tunnel vers la montagne.	Le chien d'Ayacawe jappe après le héros.	Ayacawe aperçoit la peau de vison qui dissimule son fils.	Ayacawe dit à sa femme que le chien jappe après le foutreau.
4^{ème} ÉPISODE Le père «voit» son fils arriver.	Le père nourrit son fils et le fait se coucher.	«Je suis [...] celui qui marche. J'ai rêvé d'un arc qui s'embrasait [...]»	«Que de fois, moi aussi, j'ai fait ce rêve.»	Le fils décoche une flèche qui embrase son père.
5^{ème} ÉPISODE Le fils dit à son père de courir vers la graisse d'ours.	Le père entre dans le récipient et se consume.			Le héros fait du merle sa mère, de la mésange à tête noire un cadet et de son père un arbre donnant le «bois à grand-mère».

TABLEAU X.

Outre la transformation Putiphar sur laquelle je reviendrai dans le cours de l'analyse, les noms des protagonistes (en particulier ceux que l'on donne au père) ont retenu l'attention de Lévi-Strauss quand il s'est penché sur le mythe que nous allons étudier :

Plusieurs versions algonkin donnent au héros ou à son père des noms qui semblent avoir quelque chose en commun : Ayatc (M_{766a}), Aioswé ou Aiswéo (M_{766b}), [Ayasä] (M_{767a}), Aiasheu (M_{767d}) ou A'katahoneta (M₅₀₅), plus éloigné. Petitot [...] traduit la première forme par "l'Étranger" et suggère sa dérivation à partir de deux racines signifiant l'une "lié, attaché", l'autre "couvert, enterré", ce qui inverserait le sens que les Thompson donnent au nom du dénicheur : «le soulevé [...] Michleson qui était sans doute meilleur linguiste, traduit [...] la dernière forme par "celui qui fut laissé en arrière" [...] (Lévi-Strauss 1971 : 459)

Tout autre est le sens que lui donne Cuoq : «AISAWE, *personne vile, de rien, vaurien*. Plusieurs prononcent *aicawe* [...]» (Cuoq 1886 : 24), sens qui correspond parfaitement, en effet, au néant du personnage, ainsi que nous allons le voir très bientôt.

Mais voici quelques précisions liminaires : j'ai divisé ce récit en cinq épisodes qui sont eux-mêmes subdivisés en cinq mythèmes. Ceux-ci sont identifiés par des lettres qui apparaissent en haut de chaque colonne, la définition même d'un mythème justifiant l'appariement ces séquences en une même unité signifiante repérée à partir d'un certain nombre de traits communs³⁰⁹ qui peuvent être rapportés à : a) la situation initiale justifiant les déplacements qui se feront dans l'épisode qui vient; b) une situation de confinement où les protagonistes (ou ce qui les représente) sont isolés dans un lieu ou dans un contenant quelconque; c) des perceptions sensorielles liées à des signaux ou à des messages; d) des tromperies qui résultent d'une intervention d'un protagoniste pour brouiller l'interprétation des signaux et des messages; e) à des situations où des êtres sont appréhendés sous le rapport d'une certaine contiguïté physique ou de «voisinage» [oiseaux].

³⁰⁹ On se rappelle ce que disait Lévi-Strauss dans un article fondateur sur l'analyse structurale des mythes : «Toutes les relations groupées dans la même colonne présentent, par hypothèse, un trait commun qu'il s'agit de dégager.» (Lévi-Strauss 1958 : 237)

7.3.2 Épisode 1 : l'abandon sur l'île et le serpent secourable.

Le texte de notre conteur Salomon Papatie est vraiment laconique sur les mobiles qui expliqueraient que le père décide d'exiler son fils sur une île, puisqu'il se contente de dire qu'Ayacawe était jaloux de lui. Mais la plupart des variantes montagnaises et ojibwas précisent ou laissent vaguement entendre qu'il devint jaloux en soupçonnant que son fils avait eu quelque histoire amoureuse avec sa deuxième épouse. Dans la plupart des cas, la marâtre est effectivement éprise du fils et elle suscite délibérément les soupçons d'Ayacawe en lui faisant voir des traces que le fils aurait laissées sur ses cuisses en tentant de la prendre. Dans certains cas, elle s'est elle-même égratigné la peau avec des pattes de perdrix (Savard 1977 : 52) ou alors elle aura demandé que le fils l'accompagne à une petite chasse dudit gallinacé au cours de laquelle le jeune homme aurait tenté, laisse-t-elle croire, de la suborner (Jones 1919 : 381). Je ne connais aucune version où l'acte sexuel ait été effectivement consommé et, en fait, c'est presque toujours la jeune marâtre qui tente de séduire le fils. La jalousie d'Ayacawe dont le fils paiera les frais résulte donc aussi bien de la perfidie de la marâtre que de sa propre activité imaginaire puisque la réalité effective de la scène qui trouble son esprit n'est jamais avérée. Ainsi, en décidant de faire mourir de faim son fils qu'il confine sur un îlot rocheux, Ayacawe adopte une attitude ni plus ni moins que délirante, si on admet de définir par là une activité de la pensée qui serait étoffée par les mirages du leurre et de la lubie.

Ce faisant, ce vaurien d'Ayacawe introduit son fils dans un monde caractérisé par les fausses perceptions, l'erreur, la dissimulation et la tromperie. Le narrateur ne dit rien du séjour sur l'île et enchaîne immédiatement cette séquence avec celle du retour. Le serpent arrive donc auprès du jeune homme et, après un bref dialogue, il décide de le ramener. Mais alors, à la différence du gendre de Brochet qui revenait — dissimulé, il est vrai, mais triomphant — sur le dos d'un goéland, le fils d'Ayacawe revient sur le dos d'un serpent timoré qui craint l'orage et les Oiseaux-Tonnerres. Ce reptile fabuleux étant affligé d'une valence «détériorative» pour ainsi dire congénitale, rien de ce qui pourrait affecter son ouïe ne saurait être considéré comme *distinctement entendu*, car si les

serpents ressentent les vibrations qui traversent l'espace où ils se trouvent, ils ne jouissent pas d'un véritable sens de l'ouïe du fait qu'ils sont dépourvus de tympan et de pavillon externe de l'oreille (Cole 1981 : 26; Leetz 1983 : 14), ce qui explique peut-être que le serpent du mythe *perçoit* que l'orage gronde mais sans pouvoir *discerner* cette vibration de celle que produit son corps en se mouvant dans l'eau. Et c'est justement en alléguant ce «bruit sourd» de l'onde que le passager trompe *l'entendement* du serpent pour lui dissimuler l'approche des Tonnerres. En misant sur la tromperie, le fils d'Ayacawe peut dès lors assurer le maintien de la vitesse et la poursuite de la locomotion en garantissant de la sorte son retour sur la rive : véritable traversée des apparences, ce premier trajet marque l'avènement d'une certaine maîtrise du fils sur d'importants paramètres des grandes forces du cosmos, car, comme le disait Rémi Savard en analysant des versions montagnaises de ce mythe, la position périlleuse du héros sur le serpent menacé par les Tonnerres rappelle «celle dans laquelle, chez divers groupes algonquiens, était placé le jeune mâle au moment de la réclusion destinée à le faire accéder au statut d'homme adulte» (Savard 1977 : 55), mais, comme ce procédé servait précisément à l'acquisition des pouvoirs de la tente tremblante chez les Algonquins, il y a lieu de penser que c'est précisément à cela que fait référence notre mythe.

Étienne Pénosway employait d'ailleurs le même monème lexical pour décrire le «bruit sourd» que fait la tente tremblante au moment où les esprits s'y introduisent que celui qu'emploie le fils d'Ayacawe pour dissimuler le grondement des Tonnerres : c'est PITIKO—, à partir duquel se forge le monème prédicatif employé dans le récit³¹⁰. Il disait aussi, à l'instar des missionnaires qui ont décrit le rituel, que celui qui voulait devenir chamane de la tente tremblante devait jeûner et rester immobile comme aura vraisemblablement été condamné à le faire le héros exilé sur un îlot rocheux avant d'entreprendre la traversée qui le mettra dans la périlleuse position où se réalisera la conjonction entre le feu céleste des Tonnerres et le serpent qui lui sert de monture. Au demeurant, on notera que le chamane qui est dans la tente tremblante prend la position d'un homme qui pagaie dans un canoë et, ayant la tête penchée vers l'avant — comme on imagine aussi le fils sur le dos du serpent—, il se tient par une main à une tige de

³¹⁰ «MI KI-T-ECKAN KA INWEK, KA PITIKOWIK», «C'est ton bois d'andouillers qui fait ce bruit, qui fait un bruit sourd». (verset 17)

l'armature³¹¹ — comme le fait aussi certainement le fils en se tenant après les andouillers du serpent cornu. À l'intersection des forces que représentent les Tonnerres célestes et celles des profondeurs sous-marines figurées par le serpent cornu, l'hardi dompteur de reptile est donc à plusieurs égards *comme* le chamane qui *entre en rampant* dans ce véritable microcosme que constitue la tente tremblante.

7.3.3 *Épisode 2 : l'ancre des vieilles aveugles*

7.3.3.1 *Les annonciateurs*

Cet épisode commence par la survenue d'un vieillard qui avertit le héros des dangers qui le guettent et qui lui offre sa protection. À ma connaissance ce rôle est toujours attribué à des personnages de sexe féminin dans les versions des populations du groupe algonquien et le présent récit fait donc curieusement exception à la règle : chez les Montagnais, les «grands-mères secourables» sont de vieilles renardes qui accompagnent le héros ou qui lui offrent un chien (Savard 1977 : 57); dans certaines versions ojibwa (Jones 1919 : 385 et *sq.*; Désveaux 1988b : 82), une vieille femme nourrit son hôte à partir d'un petit récipient inépuisable; dans une variante d'Abitibi, la vieille secourable est l'esprit de la mère du héros, morte à la suite des mauvais sévices que lui a infligés le père (MacPherson 1930 : 232); enfin, on trouve aussi au sein de cette population une variante assez singulière (*ibidem* : 147) où ce rôle de protecteur vaticinant est joué par deux jeunes filles qui donnent au fils d'Ayacawe, à l'instar de ce qui se passe dans plusieurs autres variantes, un sac magique généralement fait en peau de vison.

Je reviendrai plus loin sur la fonction de ce sac magique, mais auparavant, signalons que ces «annonciateurs» ne sont pas sans rappeler les émissaires surnaturels venant rencontrer le postulant ojibwa qui fait son jeûne rituel après avoir été réellement abandonné en forêt par son père (ou son grand-père) au moment où son rêve commence.

³¹¹ «The conventional position which the conjurer is supposed to assume in the lodge is one of the common male sitting postures. The knees rest on the ground and the buttocks are against the heels. It is the ordinary posture of a canoe man paddling in the bow; but in the conjuring lodge the upper part of the body is bent forward until the head almost touches the ground. No rattle or drum is ever taken into the lodge by Berens River conjurers as a routine matter. With the right hand the conjurer grasps one of the upright poles not far from the ground.» (Hallowell 1942 : 42)

En effet, ces émissaires se présentent avec beaucoup d'égards et d'aménité à l'endroit du rêveur, comme le font tous ceux que l'on rencontre dans ces mythes, et ils remplissent tous la même fonction, qui consiste à annoncer au rêveur qu'il est attendu avant de le guider dans son voyage vers les «grands-pères» qu'il devra rencontrer. Or, dans les mythes discutés ici, les annonceurs remplissent aussi des offices de guide en permettant au héros d'anticiper les événements et de se prémunir contre les dangers qui l'attendent et ils apparaissent donc comme des variantes combinatoires de l'émissaire du rêve du rituel ojibwa, mais le fait que l'annonceur soit de sexe masculin dans le mythe algonquin a quelque chose de trop singulier pour que ce détail ne laisse deviner une petite différence spécifique.

Il semble en effet qu'on soit en présence de ces auxiliaires du chamane qui fait la tente tremblante et que les Algonquins seraient, de nos jours, les seuls à nommer KICKOKEK, mais dont on a trouvé trace dans les écrits du père Le Jeune, qui les appelait «génies du jour». Que l'on compare en effet cette séquence du mythe avec ce récit de «vision éveillée» rapporté par le fameux Jésuite où un jeune homme est prévenu d'un malheur par l'un de ces génies du jour³¹² :

Makheabichtichiou m'a raconté qu'estant encor jeune garçon et chassant tout seul dans les bois, il vit venir à soy vn Genie du iour ; il estoit vestu et paré comme un Hiroquois, il estoit porté par l'air : ie m'arrestay, disoit-il, tout remply de peur, il s'arresta aussi vn peu loing de moy ; toute la terre à l'entour de luy sembloit trembler ; il me dit que ie ne mourrois pas si tost, mais qu'Il n'en seroit pas de mesme de mes gens. Enfin, ie le vy enleuer en l'air, disparoissant de deuant mes yeux. Je retourne en la Cabane tout espouanté, ie raconte ce que i'auois veu à mes compatriotes ; ils prirent cela à mauuais

³¹²Le phénomène de la vision se réalisant à l'état de veille semble plutôt se produire en présence de Mista.pe.w chez les Cris : «The Cree distinguished the nature of a man's relationship with Mistapew from all other spirit-helpers in experiential terms. Unlike the *powatakanak*, Mistapew was never a dream visitor. Rather, perceptions of and communication with Mistapew occurred as “face-to-face” interactions during the course of normal daytime activities in the bush.» (Flannery et Chambers 1985 : 11) Les Ojibwas connaissaient aussi ce genre de phénomène : «By waussayauh-bindumiwin was meant vision that was recieved during vigil and whose meaning was complete. No further or additional visions were required. The message was unified. The word Waussayauh-bindumiwin issues from two terms: the first, waussayauh, meaning, light and clarity; the second, inaubindum, meaning perception by sight or insight. Within the context of the purpose, nature and essence of vision, waussayauh-bindumiwin means many things; self-understanding, enlightenment of self, while at the same time, suggesting destiny and even career.» (Johnston 1976 : 126)

augure, et dirent que quelqu'un d'eux seroit tué par leurs ennemis. Incontinent apres, on leur vint dire que l'un de leurs jeusneurs séparé des autres auoit été surpris et massacré des Hiroquois. (RJ 1637 : 50-51)

7.3.3.2 *Le chaudron des ogresses*

La suite montrera que le vieillard aura donné au fils d'Ayacawe un chien et un sac magique en peau de vison. Ainsi, il lui «ouvre» le passage que les vieilles aveugles vont justement essayer de lui «fermer». D'ailleurs, il est assez manifeste que le vieillard s'oppose aux deux ogresses qui sont une sorte d'hydre à deux têtes, comme les Oiseaux-Tonnerres s'opposent au serpent cornu dans le premier épisode, le chien du héros au chien d'Ayacawe dans le troisième épisode, et le fils au père dans les deux derniers. En effet, si le bon vieillard est un «génie du jour», donc un dispensateur de lumière et de discernement, les deux vieilles cannibales sont des monstres de l'obscurité que leur cécité enveloppe dans les ténèbres de l'horreur et de la stupidité.

Et si nous reprenons la comparaison avec la visite des rêveurs ojibwas dans le firmament mythique où des «grands-pères» bienveillants les accueillent dans une lumière éclatante (Leroux 1988 : 42)³¹³, nous pouvons constater que de frappantes analogies ressortent du fait que ces derniers *font voir* à leur visiteur les animaux qui volent dans les cieux et qui courent sur terre en lui promettant qu'il pourra en tuer de pareils et vivre heureux jusqu'à la fin de ses jours, alors même qu'ils lui *font aussi voir* l'épouse et les enfants qu'il aura. Or, dans notre mythe, ce sont des pieds humains bouillant dans une marmite que le fils *trouve à voir*, comme s'ils présageaient la dévoration dont il sera l'objet s'il ne parvient à se défendre. Qui plus est, comme le narrateur mentionne que la marmite contient «six ou huit pieds» (verset 28) et qu'il dira aussi à la fin du récit que le héros transformera un frère (ou une sœur) cadet(te) en mésange à tête noire et sa mère en merle, et comme il faut aussi le compter avec son père en tant que membre de la famille, nous obtenons un nombre correspondant de personnes qui seraient représentées par ces

³¹³Je me référerai à mon mémoire de maîtrise dans les prochaines pages en poursuivant la comparaison entre ce mythe et le récit des rêves initiatiques que j'y avais analysés, mais le lecteur pourra aller consulter le texte original de ces récits dans le magnifique ouvrage intitulé *Kitchi-Gami*, que Johann Georg Kohl avait publié en version allemande en 1859 et en version anglaise en 1860 (Kohl 1985 : 201-209 et 227-241).

pieds, le père en moins peut-être, dans la mesure où les vieilles cannibales incarneraient justement cette région du fonctionnement psychique paternel qui est prise de délire et que le mythe transpose dans les ténèbres où elles entravent la marche de ceux qui passent en leur fauchant les pieds.

Cette interprétation éclaire d'ailleurs un passage d'une version ojibwa recueillie par Jones qui restait incompréhensible jusqu'ici, le père exigeant, en apprenant le retour de son fils, que l'on jette des choses «neuves» sur son passage en s'écriant qu'il «doit avoir mal aux pieds»³¹⁴, comme s'il savait parfaitement bien qu'il lui avait infligé mille douleurs en l'empêchant de revenir chez lui, et donc, littéralement, en l'empêchant de *marcher*.

Mais on peut pousser la comparaison encore beaucoup plus loin, puisque dans l'article de Lévi-Strauss que j'ai cité plus haut, l'auteur traite des noms des personnages du mythe d'Oedipe en disant qu'ils «évoquent une difficulté à marcher droit» (1958 : 237) et il montre ensuite qu'il existe une corrélation dans la contradiction exposée par ce mythe entre une surévaluation de la parenté par le sang, vécue comme une emprise de l'autochtonie sur soi, et une sous-évaluation de cette même parenté dans l'impossibilité que l'on rencontrerait en voulant s'en libérer (*ibidem* : 239). Or, il s'agit là d'un problème que pose à sa manière le mythe que nous avons précédemment étudié, du fait que Brochet surestime la parenté du sang qui le relie égoïstement à sa fille tout en dénigrant l'alliance qu'il tente délibérément *d'engouffrer* en faisant périr ses gendres au fond d'une crevasse en tant que celle-ci représente le territoire miniaturisé de l'autochtonie telle que cet autre «cannibale» se la représente. Le gouffre rempli d'ossements humains rappelle alors la marmite remplie de pieds que font mijoter les vieilles cannibales personnifiant le délire paternel, l'horrible chaudière symbolisant, à l'inverse du gouffre cette fois, une surévaluation de la parenté par le sang dont le fils paie les frais à partir d'un rapport sexuel qu'il aurait commis avec la seconde épouse de son père : autrement dit, notre Oedipe algonquin pâtit d'une surestimation du sang (équivalant à une surestimation du parent

³¹⁴ Le texte exact de ce passage se lit comme suit : «Filcher-of-Meat [c'est le nom du père] heard that his son arrived. Then with a loud voice called Filcher-of-Meat : "O ye people! the news is that my son arrived. Whosoever has anything new shall throw it in the path where (my son) is to step. Perhaps his feet may be sore.» (Jones 1919 : 393; les parenthèses sont de l'auteur)

proche) en fonction d'un rapport sexuel qui n'a jamais eu lieu mais qui mobilise la jalousie du père en l'empêchant de pouvoir «marcher droit» et de revenir directement chez lui. Il y a cependant quelque chose de positif à cela puisqu'il se voit obligé d'effectuer un trajet évoquant l'acquisition d'une maîtrise qui s'obtiendra de haute lutte contre les *doubles du délire paternel*. Dans cette perspective, je ne m'éloigne pas beaucoup de la lecture que Savard avait faite des versions montagnaises :

Sans entrer dans les détails relatifs à la façon dont le héros vint à bout des obstacles, disons que tous ceux-ci, à l'exception du broyeur-à-os, furent non pas franchis ou contournés, mais en quelque sorte “traversés” par le héros : tunnels dans la gomme et sous le pied du géant-pêcheur, forêt à travers laquelle il lui fallut passer, ouverture pratiquée dans les divers murs constitués par des ossements, aveugles aux coudes pointus entre lesquels il lui fallut précisément se glisser. Pour se frayer ainsi un chemin vers la vie, le héros dut “percer” des obstacles non seulement placés par son père, mais évoquant en quelque sorte les traits d'un géant mâle : pieds, ossements divers, coudes cheveux, etc. Le mur de gomme de conifère [...] constitue sans doute le point culminant de cette évocation gigantesque de l'anatomie paternelle, que se doit de vaincre l'adolescent en voie de devenir adulte. (Savard 1977 : 58)

L'une des versions des Indiens Abitibi et l'une des Indiens Cris de la baie James confirme d'ailleurs cette interprétation d'une transposition du conflit entre le père et le fils à travers les termes d'une structure qui englobe tous les protagonistes impliqués dans la lutte, puisqu'on y avance que la foudre des Oiseaux-Tonneres fut envoyée par le père enragé pour détruire le fils, bien que ce fut le passeur³¹⁵, envoyé par la mère pour sauver son fils, qui écopa de la décharge (MacPherson 1930 : 232 et Skinner 1911 : 93). Le mythe connotant de la sorte l'existence d'une structure conflictuelle, les rapprochements que l'on peut établir avec l'acquisition des pouvoirs de la tente tremblante se précisent puisque celle-ci est généralement le lieu d'une lutte souvent mortelle entre le chamane, ses auxiliaires, et les ennemis qu'ils y affrontent. Pour terminer l'analyse des deux premières séquences de cet épisode, je conclurai en disant que le bon vieillard doit donc être rangé parmi les auxiliaires du fils, de même que l'on peut ranger avec eux la

³¹⁵ Le passeur est curieusement identifié à un «sea horse» dans la version Abitibi.

véritable mère dans le rôle que lui donnent certaines variantes et qu'ils s'opposent — ensemble — au père et à ses avatars des ténèbres.

7.3.3.3 *Le passage entre les symplégades*

Dans la plupart des mythes déjà mentionnés, on mentionne presque toujours que les ogresses obstruent le passage du héros en menaçant celui-ci avec leurs coudes munis de poinçons ou d'alènes³¹⁶. Il oppose alors à ces redoutables couperets un sac en peau de vison qui les berne sur la nature de l'objet perçu. Or, on se rappelle qu'au premier épisode, le serpent, qui est congénitalement privé du sens de l'*ouïe*, se trouve berné par une fausse sensation du toucher (puisqu'il ressent les vibrations comme un signal de bruit), alors qu'ici les deux ogresses, qui sont privées du sens de la *vue*, se font berné par une fausse sensation du toucher au moment où le héros immisce entre elles son sac en peau de vison. Et comme il avait pu diriger la foudre du père sur le serpent-paratonnerre, il réussit de nouveau à détourner une énergie destructive en la retournant cette fois contre ses deux émetteurs. Lévi-Strauss a d'ailleurs comparé le mouvement des deux femmes qui s'entretuent à celui de «symplégades», terme qui définit ce que l'on appelle des «portes battantes» ou «porte à vantaux» et auquel il a continué à associer les vieilles aveugles dans ses analyses, les deux motifs figurant l'un à côté de l'autre la première fois qu'il en fut question :

Les Tillamook racontent [...] que six Indiens entreprirent de courir le monde. Ils arrivèrent un jour devant une porte qui s'ouvrait et se fermait alternativement avec la violence et la rapidité de l'éclair. Un des hommes réussit à franchir l'obstacle en sautant ; de l'autre côté, il trouva deux femmes aveugles qui possédaient de grandes provisions de viande de baleine. L'homme s'en empara, les lança à ses compagnons, un autre resta coincé entre les vantaux. L'homme voulut revenir, mais au passage, la moitié de son arrière-train fut coupée [...] (Lévi-Strauss 1971 : 357)

Les vieilles s'accusent mutuellement d'avoir fumé tout le tabac, mangé toute la bouillie : elles se querellent et se battent... Même en mythologie, deux négations valent une

³¹⁶ Il s'agit d'un détail important qu'a oublié de mentionner Sanomon Papatie, mais il me le mentionna quand je l'interrogeai sur la question en traduisant son récit quelques semaines après l'avoir enregistré.

affirmation. Si le ou les héros réussissent à neutraliser les deux vieilles, c'est pour autant qu'elles introduisent dans le système deux termes négatifs : s'opposant l'une à l'autre du fait de leur négativité, elles ne peuvent ensemble s'opposer au héros. Comme les symplégades qui, du fait aussi qu'elles sont deux, sont moins infranchissables que ne serait un vantail unique, qui ne se "battraît" pas avec un autre et resterait toujours clos. (*ibidem* : 358)

Le lecteur aura peut-être déjà associé l'interposition du sac en peau de vison à la manœuvre du vison de la fable qui excite l'un contre l'autre le brochet et le doré en les trompant par des propos fallacieux. Si ces deux espèces de poisson constituent aux yeux du vison deux êtres *semblables* qu'il peut monter l'un contre l'autre, la rivalité duelle entre proches parents ou entre corésidents nous est donc présentée dans les mythes que nous étudions comme *effet* de leurre et de tromperie, absence de discernement et furie absurde, or il est évident que c'est à pareille symétrie de relation violente que le fils d'Ayacawe échappe en introduisant entre lui et les doubles de son père le vison trompeur. Et s'il s'agit d'introduire un troisième terme en apparence, le vison représente sans doute mieux, en fait, le double violent du père, fantoche que le héros manipule adroitement en l'exposant aux coups des vieilles, car, en effet, l'animal réel dont s'inspire le mythe attaque son congénère — et se fait donc attaquer par lui — quand il ne peut se défendre : «Des trappeurs affirment qu'il enterre son congénère mort dans un piège. *Il est certain qu'il lui saute à la gorge s'il le rencontre vivant.*» (Mélançon 1972 : 57) Mais ce n'est pas tout, car le vison se montre parfois comme le plus effroyable des pères : «Les petits qui naissent en avril, aveugles et faibles, ne tardent pas à recevoir leurs premières leçons de chasse. Ils demeurent avec leur mère qui souvent *doit les défendre contre la cruauté paternelle jusqu'à l'automne.*» (St-Denys et al. 1969 : 90).

Si ces caractéristiques comportementales du vison expliquent que la pensée mythique s'en soit servi pour exprimer la violence potentielle d'un père contre ses enfants, elles expliquent aussi sans doute que cet animal ait été très souvent retenu dans la fabrication des sacs magiques qu'utilisaient les chamanes de la Midéwiwin, institution probablement née après les contacts avec les Européens pour discipliner l'exercice de la pratique dans un contexte de migrations incessantes et de recomposition continue des groupes (Hickerson 1962). Comme l'indique le texte de Skinner que je vais citer, cette

institution formait des chamanes en les initiant à différents degrés de maîtrise qui reprenaient plusieurs des paradigmes traditionnels de la tente tremblante. Ce rituel est appelé KOSAPITCIKAN en algonquin et nous allons retrouver ce terme dans ce texte sous la forme *kwosapätcikewin* où il désigne une «division» de cette institution comprenant deux «degrés» :

Two degrees of the midéwiwin [*sic*] were known. Among the Eastmain and Labrador Cree the first and lowest was called the Kwosapätcikewin. A member of this class division was able to procure interviews with the spirits for himself and others. [...] When the secrets of the second order had been revealed the member became a mitéo (wizard) and had all the powers of the Kwosapätcikewin with the additional power to prophecy and to kill his enemies by magic. [...] When a young man had entered the lowest of the four degrees, the only way in which he could rise was by having further dreams as to his power, which was entirely restricted by them. He kept the skins of such animals as had appeared in his first dream and promised to be protectors to help him. A man might see a great many animals (*sic*) and keep all their skins and could send any one of these animals to destroy his enemy. Snakes, salamanders, mink and otter, were well known personal guardians. (Skinner 1911 : 62-63)

Bien que cette institution fut construite dans les cadres d'un remodelage des anciennes cosmologies traditionnelles, on voit bien cependant que les degrés d'initiation spécifiquement liés «à la destruction des ennemis» impliquent une symbolique animale qui fait intervenir des MANITCOCAK comme les serpents et les salamandres, mais aussi des animaux réputés agressifs comme la loutre et le vison. Les sacs de loutre servaient d'ailleurs d'instrument symbolique fondamental lors de la cérémonie d'initiation du chamane, puisque les descriptions qu'en ont données l'ethnologue américain W. Hoffman (1885-1886) et Skinner indiquent un recours constant à cet objet, le procédé n'étant pas sans rappeler le mouvement du fils d'Ayacawe jetant son sac au-devant de lui, entre les ogresses :

The ceremonies opened with the signing of songs, after which the shaman took his medicine bag which is usually made of otterskin, the otter being considered the most powerful of the medicine animals, and held it in front of him. Then he began to go about

the lodge holding the otter in front of him with both hands. At every step, the otterskin, which was held head up at about the height of the chest was thrust forward. When the shaman approached the novice it was pushed directly at the young man until its nose touched him, and as it did so it made a noise. The novice immediately fell down and lay unconscious. During this time, the medicine power was passed into his body. When at length, he came to, the shaman inquired of him if he understood what the otter had said. The novice invariably replied, "No". The shaman answered, "I will tell you what the otter said to you. Death is on you, but you will be alive again." (*Ibidem* : 62)

Comme c'est le fils d'Ayacawe qui projette le sac entre les vieilles cannibales, c'est donc lui qui se trouve dans la position du chamane initiateur, le rapport entre cette séquence mythique et la séquence rituelle décrite ici montrant bien que le jeune homme maîtrise des pouvoirs qui sont supérieurs à ceux des ogresses. D'ailleurs, dans toutes les versions mentionnées plus haut, elles meurent comme meurt symboliquement l'initié, mais, à la différence de celui-ci, pour disparaître à jamais. D'autre part, comme toutes les séquences mythiques et rituelles font intervenir les paradigmes de la tente tremblante, il me paraît pertinent de signaler que les termes qu'emploie Hoffman pour décrire l'acte par lequel l'initiateur projette une décharge de pouvoir qui « tue » le novice sont tous des dérivés du terme anglais « shooting », traduction qui provient très certainement du monème ojibwa PACK, qui serait une onomatopée référant aux choses qui explosent, monème qui est à l'origine de plusieurs termes relatifs aux armes à feu :

PACK, (onom.) crevé, éclos, qui éclate, qui fait explosion ;

Packab,i, *avoir un oeil crevé* [...]

Packizo, *il crève par la chaleur* (se dit de l'épi de maïs que l'on fait rôtir) [...]

Pakwaso nonjese, *l'oiseau femelle fait éclore ses petits* [...]

PACKIZV, PACKIZAN, *crève-le, fais le éclater sur lui* ;

Ni packizan omimi, *je tire un coup de fusil sur une tourte* [...]

Packizigan, *fusil* [...]

Packizige, *tirer, faire feu* ;

Packizigewin, *munition*; (ce qui est nécessaire pour la chasse (poudre, balle, plomb)
(Cuoq 1886 : 315-316, les parenthèses sont de l'auteur)

Mais, étant donné notre propos, la glose la plus intéressante est celle-ci : «Packikwaamok, *ils crèvent, ils éclatent* (les tonnerres)» (*ibidem* : 315, les parenthèses sont de l'auteur). Ne pourrait-on pas penser alors que ce serait toujours fondamentalement «l'énergie» des Oiseaux-Tonnerres que le chamane tenterait de mobiliser dans la tente tremblante et aux divers «degrés» de l'institution appelée *Midewiwin*, les «sacs à médecine» fabriqués à partir de la peau de ces animaux servant alors de paratonnerres, ou — mieux — de «conducteurs» au moyen desquels la déflagration («l'explosion») de la foudre sera dirigée sur les «proies» que l'on veut faire périr. Si tel est le cas, le fils d'Ayacawe aura donc acquis un premier «degré de maîtrise» en esquivant le coup que lui destinait son père quand le serpent cornu fut foudroyé, et ce serait encore cet art de l'esquive qui lui permet maintenant de diriger les pulsions meurtrières des vieilles cannibales contre leur jumelle respective en interposant son sac.

Comme l'enchaînement des séquences correspond assez bien à celui du rituel initiatique ojibwa, rituel débutant par l'abandon du garçon en forêt qui, à un moment où l'autre, commence à rêver en voyant arriver l'émissaire qui l'emmène au cœur d'une montagne où il rencontre un concile de vieillards, la présente séquence correspond assez bien — mais en inversant le message — à celle où le rêveur doit quitter ses hôtes et revenir chez lui. En effet, à ce moment-là, les «grands-pères» du rêve initiatique réitèrent la promesse de soutien et d'aide qu'ils ont proférée et s'engagent à la tenir en faisant serment sur des animaux qu'ils contrôlent en offrant une «boîte à médecine» à leur visiteur :

“Look on our white hair: thine shall become the same. And that thou mayst avoid illness, receive this box of medicine. Use it in case of need, and whenever thou art in difficulty, think of us, and we will help thee, and intercede for thee with the Master of Life. Look around thee once more! Look and forget it not! We give thee all the birds, and eagles, and wild beasts, and all the other animals thou seest fluttering and running in our wigwam. Thou shalt become a famous hunter and shoot them all ! [...] Thou hast done a brave deed, and hast gazed what is beautiful and great. We will all testify for thee that thou didst perform the deed. Forget nothing of all that has been said to thee. And all who sit round here will remember thee, and pray for thee as thy guardian-spirits. In remembrance of thy visit to me; the Sun continued, "and for a good omen, I give you this

bird, which soars high above us, and this white bear with the brass collar" (Kohl 1860 : 240-241)

C'était pour conserver le souvenir de cette rencontre que les Ojibwas dessinaient sur des gibecières et autres objets personnels les éléments les plus mémorables de leur grand rêve, mais ils attribuaient aussi à ces objets de véritables vertus de talisman, car ils pérennisaient pour eux la force des promesses et des engagements contractés :

It was a belief of the Chippewa that by possessing some representation of a dream subject one could at any time secure its protection, guidance and assistance. There seems to be inherent in the mind of the Indian a belief that the essence of an individual or of a "spirit" dwells in its picture or other representation. [...] The representation of a dream subject took the form of an object or of an outline, and might be either an exact representation or an article or outline more or less remotely suggesting a peculiarity of the dream. (Densmore 1928 : 79-80)

Or que se passe-t-il au moment où le fils d'Ayacawe introduit entre les deux vieilles son sac magique, sinon que la stricte inversion d'une promesse de bonheur qui s'objective ici dans la furie des coups redoublés ? Et de même que les balançoires *in absentia* dans le mythe précédant signifient l'absence d'alliance matrimoniale véritablement assumée entre Brochet et son gendre, l'interposition du sac en peau de vison entre les vieilles cannibales signifie *l'absence* de parole vraie ou d'engagement véritable que prend l'initiant ojibwa avec les «grands-pères» du rêve quand il déclare pouvoir assumer son destin de futur père de famille en faisant le serment de se souvenir de la rencontre par l'intermédiaire du talisman. Comme Lévi-Strauss a bien montré que les «balançoires célestes» et les symplégades (ici représentées par les ogresses) «forment un couple en corrélation et opposition» (Lévi-Strauss 1971 : 371 et *passim*), je m'épargnerai de refaire cette démonstration en me contentant de dire qu'au moment où le fils d'Ayacawe tente de sortir du monde des ténèbres où il se trouve, sa position d'initiant apparaît dans un ensemble de coordonnées strictement inversées par rapport à celle du postulant ojibwa... si ce n'est que, fort de l'appui de son KICIKOMAN (l'annonceur), il doit trouver le courage de poursuivre sa marche et sortir de ce monde.

7.3.4 Épisode 3 : La traversée du tunnel

Il se trouve ensuite effectivement à l'air libre, où il court à toute vitesse, semble-t-il, car le narrateur laisse entendre qu'il est essoufflé en faisant «Ouf ! Ouf ! Ouf !». Ce détail difficilement explicable sert peut-être à bien marquer la relation du fils avec le sol, car après la traversée aquatique à dos de serpent et après avoir réussi à ne pas se faire faucher les pieds dans l'antre des ogresses, il devra maintenant se réintroduire dans un espace confiné et se déplacer à travers un tunnel creusé par le chien que son «génie du jour» lui a donné pour se rapprocher d'une montagne où «nul ne parvient à se rendre», si ce n'est, sans doute, autrement qu'avec l'autorisation du père qui s'y trouve avec «sa femme», laquelle est très vraisemblablement la seconde épouse dont il est question dans la plupart des autres variantes mentionnées précédemment.

Ainsi donc, après avoir couru à l'air libre, il se retrouve dans l'obscurité avec le chien qui creuse pour lui un tunnel, en se déplaçant, cette fois, comme on l'imagine aisément, à *quatre pattes* ainsi que son devancier. S'il nous revient en mémoire la question du Sphinx à Oedipe³¹⁷, on fera encore le parallèle avec ce mythe et le problème de la «difficulté à marcher droit» en disant que le fils d'Ayacawe se déplace comme un enfant qui ne peut pas encore marcher, et toutes les connotations du mythe de Brochet dans l'épisode de la «montagne Rester Éveillé» nous reviendront aussi en mémoire. Comme cet épisode, celui du tunnel menant à la montagne transforme le rituel des premiers pas que les Cris appellent *ewiithawaunnaanuuch* (“they make him go outside”) (Tanner 1979 : 90) en ceci précisément que, au lieu de *sortir* à l'air libre, le héros s'engouffre dans un tunnel et régresse, métaphoriquement parlant, à l'état d'enfant «non-initié», état que Lévi-Strauss rapprochait, comme on s'en rappellera aussi, de celui des morts et des dieux. L'occasion me paraît appropriée dès lors pour faire remarquer que le rituel cri se manifeste lui-même comme un transformation du mythe de dénicheur d'oiseaux puisque en le transformant sur le plan horizontal, il inverse complètement le sens du message en supprimant les antagonismes entre alliés ou proches parents qui

³¹⁷ À la question «“ Quel est l'être doué de la voix qui a quatre pieds le matin, deux à midi, et trois le soir ? ” que le Sphinx avait posée à Oedipe, [celui-ci répondit] : l'homme (qui marche à quatre pattes quand il est enfant et s'aide d'une canne quand il est vieux)». (Le Petit Robert. Dictionnaire universel des noms propres 1988 : 1697)

entraînent l'exil du dénicheur, la disjonction verticale étant remplacée par les cadres d'une structure de médiation trans-générationnelle permettant à l'enfant d'offrir un présent à sa mère ou à sa grand-mère quand c'est une fille, à son père ou à son grand-père quand c'est un garçon. On rappellera aussi que la référence aux oiseaux est nettement évoquée dans ce dernier cas puisque, muni de son arc miniature, «the boy "shoots" an animal, usually a beaver *or* goose, whose carcass have been placed under the tree» (*ibidem* : 91, les soulignés sont de moi). Il apparaît donc qu'au lieu d'être jeté en dehors de la société humaine comme l'est le dénicheur, l'enfant cri est introduit dans un véritable dispositif symbolique par lequel on lui reconnaît des parents, une identité sexuelle, une mission de femme ou d'homme en devenir, bref une place parmi les vivants.

Dans plusieurs versions de ce mythe, on mentionne que le héros doit passer «sous une clôture d'omoplates enfilés sur une corde» (Savard 1979 : 58) qui, dans la version des Saulteaux du versant ontarien de la baie James, proviennent de squelettes humains (Skinner 1911 : 94), qui, chez les Ojibwas de Big Trout Lake, «formaient une ligne à travers la chaîne de montagnes» (Désveaux 1988b : 84), qui, chez les Abitibis pendent à une corde entre deux arbres (MacPherson 1930 : 198) et qui, enfin, dans une version ojibwa de Jones (1919 : 391-392), surplombent un parterre par dessous lequel le héros fait creuser, lui aussi, un tunnel par son chien. Le commentaire que Lévi-Strauss a fait de ce passage s'avère encore une fois incontournable :

Selon M_{766b}, M_{767a} [...] le héros doit [...] éviter de faire cliqueter des ossements humains suspendus en travers du sentier. Sinon des inconnus, maîtres de chiens féroces, seront alertés par le bruit et le tueront. Le héros négligent heurte les os, mais il s'échappe en creusant un tunnel souterrain, à l'entrée duquel il met une hermine empaillée [...]. De toute façon, cet épisode au cours duquel le héros se trouve exposé à un péril mortel dans le monde des morts symbolisé par des ossements *qu'il ne faut pas faire bruire*, et doit son salut à des animaux souterrains [...] évoque de façon saisissante, dans le mythe bororo de référence M₁, l'expérience du héros au monde des âmes d'où il doit rapporter *sans les faire bruire* des hochets rituels et des sonnailles [...]. Le rapprochement devient encore plus net quand on remarque que, selon M_{767a} [la version ojibwa de Jones], ces ossements consistent en omoplates, objets rituels dans une partie du monde qui pratiquait la scapulimancie [...] et que sont rituels aussi, en Amérique du Sud, les hochets permettant

de faire entendre dans ce cas (et deviner dans l'autre) les dispositions des esprits. (Lévi-Strauss 1971 : 460-461, les italiques et les parenthèses sont de l'auteur)

Mais avant d'aller plus loin dans l'analyse, je dois signaler qu'aujourd'hui, à Kitcisakik, on ne connaît pas la scapulimancie. Speck en mentionnait la pratique dans la bande de River Desert, située près de Maniwaki, mais la description qu'il fit dans deux articles qu'il consacra à ce sujet porte sur des séances qu'une vieille dame effectua *pour lui* en lui parlant du déroulement d'un voyage qu'il allait entreprendre et de lettres qui arriveraient en retard³¹⁸ : bref, rien qui concerne les préoccupations d'un chasseur devant nourrir sa famille (Speck 1928 et 1939). Jenkins avance de son côté que les Abitibis la pratiquaient avec des omoplates de lièvre ou des bréchets de perdrix (Jenkins 1939 : 21). On fait aussi allusion à cette pratique dans un mythe rapporté par MacPherson où il est clairement énoncé que les enfants ne devaient jamais jeter d'ossements au feu, car le parent du même sexe que l'enfant jetant l'os perdrait la force qu'il a dans les bras (MacPherson 1930 : 161-162). Les Ojibwas semblent en avoir ignoré la pratique, à l'exception des Ojibwas septentrionaux qui en auraient emprunté les schèmes à leurs voisins cris : «[...] il semblerait qu'en n'utilisant pas de véritables omoplates, [les Ojibwas de Big Trout Lake] se soient bien gardés de s'y consacrer réellement. Aussi, auraient-ils emprunté un type de manipulation rituelle et l'auraient-ils pratiquée en conjonction avec un objet, le bréchet de gélinotte [...], lequel, aura précisé cet auteur est le «[...] seul os chez les oiseaux qui, situé dans la partie supérieure du squelette, s'apparente par sa forme relativement plane à une omoplate» (Désveaux 1988b : 195). Chez les peuples algonquiens, la véritable scapulimancie était donc surtout pratiquée par les Montagnais et les Cris qui, du reste, utilisaient de préférence des omoplates de *petits* mammifères, car les omoplates des gros animaux étaient réputés difficiles à interpréter (Tanner 1979 : 122-123).

³¹⁸ Si la dame connaissait effectivement la technique de la scapulimancie, le contexte de la consultation, lui, ne différerait guère de ceux que l'on pourrait étudier dans les officines des différentes sortes de voyants utilisant les cartes du tarot ou les boules de cristal : «To perform the rite she required the seclusion of her log cabin at night, without light and with no one else present, not even a dog [...] She told me [...] that she would hold the dried shoulder-blade before the coals of her fire and think of the person in whose interests she was seeking information for the future. The bony tissue would crack and scorch when it became overheated, she declared, and by the nature of the burnt markings she would determine the augury.» (Speck 1928 : 169)

La scapulimancie repose sur une technique de brûlage qui est simple : on suspend l'os plat au-dessus d'un feu jusqu'à ce que la chaleur le fasse craquer en produisant des traces sur lesquelles se fera une «lecture» qui, selon Tanner, peut aussi bien indiquer l'endroit où l'on pourra trouver du gibier que si l'avion qu'on attend arrivera effectivement dans les jours qui viennent (Tanner 1979 : 118 et *passim*). Cet auteur a écrit tout un chapitre sur le symbolisme de la divination (*ibidem* : 109-135) et il y montre que la scapulimancie doit être envisagée en fonction d'une structure conceptuelle où des fonctions et des valeurs précises sont préalablement attribuées aux ossements, comme nous allons le voir à propos du rituel de l'immersion des os de castor dans l'eau. Mais auparavant, signalons que Tanner rapporte cette technique de lecture à toutes celles qui impliquent le recours à une *membrane*, comme le sont les membranes de tambour qui permettent d'émettre et de recevoir des signaux (le chamane voyant littéralement sur la peau l'endroit où se trouvent les animaux qu'il poursuit), les parois de la tente tremblante sur laquelle les esprits grattent, cognent, etc. (*ibidem* 1979 : 131).

La membrane est donc une surface de lecture qui implique une technique particulière, et comme la scapulimancie fait intervenir le feu domestique en s'effectuant sur des ossements secs, elle s'oppose sous ce rapport à un rite qui consiste à immerger des ossements dans l'eau. Ce rite est appelé PAKOBIHIGANEHIGEWIN³¹⁹ et il signifie littéralement «l'action d'immerger des ossements dans l'eau». À Kitcisakik, on le pratique en ce qui concerne les ossements de castor³²⁰ afin, dit-on, chez les Algonquins comme chez les Cris, qu'ils puissent «se reformer», c'est-à-dire, littéralement se réincarner :

With the proper disposal of the remains of the animal corpse the rites of hunting come full circle, in the sense that the disposal established the conditions for future production, in that it assures the continued appearance of animals, and as we have just seen, it also assures the reproduction of human reproduction and the continuity of the hunting group. In one particular myth the idea is put forward that animal bones, given the proper

³¹⁹ Selon la transcription de McGregor, qui a fait un excellent dictionnaire à partir de l'idiome parlé à Maniwaki. Cet auteur définit donc ce mot de la manière suivante : «ritual involving the casting of beaver bones into the water» (McGregor 1987 : 31)

³²⁰ D'après mes observations et selon ce que j'ai appris en posant des questions sur le sujet, il appert que les gens de Kitcisakik disposent les ossements des grands mammifères sur des échafauds et qu'ils les enterrent, mais dans tous les cas il s'agit de les protéger des chiens. Quant aux restes des poissons, ils sont jetés au feu.

treatment, become recovered with flesh as new animals again. The more commonly held belief is that the inedible remains continue to be a part of the species as a whole, and their proper treatment is a way of avoiding giving offence to the master of the species in question, and this enables hunting to continue. (Tanner 1979 : 180)

Pour en revenir à l'épisode commenté ici, le rite de la scapulimancie vise à repérer le gibier pour pouvoir le tuer et il anticipe donc d'une certaine manière sur sa cuisson, alors que dans le rituel de l'immersion on escompte qu'il renaisse en anticipant d'une certaine manière sa réincarnation aquatique, mais, dans tous les cas, entre l'animal et l'homme une médiation symbolique s'effectue par un troisième terme qui est conçu comme l'esprit maître qui ordonne la bonne ou la mauvaise chasse aussi bien que la régénération de l'espèce. Et c'est précisément ce dispositif symbolique *qui n'apparaît pas* dans notre mythe, absence qui révèle sans doute moins une méconnaissance sur les pratiques de la scapulimancie qu'une nouvelle référence *in absentia* : entre le fils et le père, s'interpose une barrière de terre vide de tout symbole matériel dénotant une quelconque forme de langage qui les relierait l'un à l'autre par un dispositif de communication symbolique. La preuve en est que le premier être vivant qui se présente à la sortie du tunnel soit le double spéculaire du chien qui précède le héros, soit le chien du père qui, chose extraordinaire, parle en aboyant — ou qui aboie en parlant, comme on voudra — et qui ne trouve qu'à «dire» qu'il aboie après le fils d'Ayacawe³²¹, message que ne comprend absolument pas le principal intéressé, ni sa femme, du reste, qui envoie Ayacawe voir ce qui se passe. On a donc un couple marié dont l'épouse n'est pas la mère du fils du père, ni même sa maîtresse, puisqu'il ne s'est jamais rien passé entre elle et le fils, couple dont le mari va au-devant de l'enfant arrivé — à quatre pattes — et qu'il ne «reconnait» pas, expression qu'il faut entendre aussi bien au sens littéral qu'au sens symbolique, puisque cette séquence parodie en quelque sorte le rituel des Indiens Cris, tout en poussant la logique de la pensée délirante à l'origine du voyage jusque dans ses derniers retranchements : sur de la mousse où sèche une peau de vison, se dissimule le fils qui renvoie à l'homme qui le regarde l'image d'un animal réputé tueur de sa

³²¹ Il y a un usage homologue du code métalinguistique dans une version ojibwa publiée par Jones (intitulée *Filcher-of-Meat* «Chapardeur de viande», d'après le nom qu'y porte le père) où langage humain et cris d'animaux sont pour ainsi dire «confondus» : «Truly then (he [le héros] heard) the sound of them going away. Presently (he heard) some one speak, while at the same time the dog was barking : "At the son of Filcher-of-Meat are we barking."» (Jones 1919 : 393, les parenthèses sont de l'auteur)

progéniture, mais Ayacawe n'y voit que du feu, c'est-à-dire *rien* qui ressemble à son fils et que le «foutreau» d'une langue archaïsante parlée par des ancêtres morts il y a longtemps.

On remarquera d'autre part que la régression infantile vécue par le fils qui s'est remis à marcher à quatre pattes présente plusieurs similitudes avec celles d'un personnage de la mythologie des Indiens Nez-Percé dans lequel un homme regrette d'avoir abandonné son frère cadet que son épouse avait tenté de séduire. Troublé par le souvenir de son frère, l'homme avait tué sa femme puis il mangea les vêtements et parures de son cadet, de sa femme et ceux qui lui appartenaient en propre : «C'était un grand et bel homme, mais son étrange repas eut pour effet de le rendre petit, hideux et ventru. Il enlaidit encore en marchant.» (Lévi-Strauss 1971 : 304). Or, à la régression infantile s'ajoute une autre correspondance avec la peau de vison qui habille notre héros. Je reprendrai la question après avoir cité Lévi-Strauss, qui pose le problème dans les termes suivants :

Mais l'épisode le plus remarquable de M_{661} est certainement celui au cours duquel le héros ingère des vêtements et des parures, ce qui le transforme, d'adulte grand et bien fait qu'il était, en une créature infantile et disgraciée. Pour l'interpréter il convient d'abord de remarquer que l'épisode suivant, au cours duquel le héros se fait suspendre par les pieds tout en haut de la tente — près du trou de fumée dit le mythe — et dégorge, par conséquent dans le foyer, tout ce qu'il avait avalé, anticipe la scène montrant Corbeau blanc dans la même situation et noirci par la fumée. Dans ce dernier cas, un mouvement ascensionnel parti du foyer, congru au fumage qui est un procédé culinaire, noircit et enlaidit tout à la fois un personnage auparavant blanc et beau. Dans l'autre cas, un mouvement en sens inverse, congru au vomissement qui est le contraire d'un processus alimentaire, restitue sa beauté primitive à un personnage qui était devenu laid. (*ibidem* : 306)

Gavé de vêtements, le héros de M_{661} acquiert un gros ventre et régresse à un stade infantile. Privé de vêtements et de nourriture, le dénicheur d'oiseaux souffre la faim et le froid; il maigrit, les os lui saillent, il frôle dangereusement la mort. Et en effet, il suffit de parcourir toutes les versions nord-américaines du mythe du dénicheur d'oiseaux que nous avons résumées jusqu'à présent pour constater que l'abandon des vêtements constitue un

trait invariant. En obligeant Aigle à se dénuder, coyote le fait régresser de l'état de la culture à la nature et, métaphoriquement parlant, de la cuisson à la crudité, comme les compagnons de Corbeau, en l'obligeant à se laisser cuire, transformant sa blanche nudité primitive [...].

[En ingérant des vêtements], le héros de M_{661} *s'habille par en dedans* tandis que le dénicheur, qui se dépouille des siens, *se déshabille par dehors*; mais pour la même raison, le héros de M_{661} *se nourrit du dehors* — car les vêtements entourent le corps — au lieu que le dénicheur, qui maigrit et n'a rien d'autre à consommer que sa propre substance, *se nourrit du dedans*.

Comme anti-nourriture, les vêtements ingérés transforment donc les vêtements dont le dénicheur se défait. (*ibidem* : 307)

Ce qu'il faut comprendre de cette analyse, je crois, c'est que dans les mythes où le code vestimentaire remplace le code culinaire à la manière caractéristique de la transformation Putiphar, les vêtements peuvent être considérés *comme de la nourriture*, ou du moins être traités comme tels par les personnages : on se souvient que Brochet avait fait brûler ses propres vêtements *suspendus à une corde au-dessus d'un feu*, en croyant qu'il s'agissait de ceux de son gendre et donc en faisant un usage détourné du feu domestique sur une montagne où il aurait fallu *jeûner*, c'est à dire «s'habiller du dedans» (se nourrir à partir de ses propres réserves de graisse) et non pas «affamer» l'autre en le dépouillant de ses vêtements, tentative qui se retourna contre Brochet, puisque ayant perdu ses mocassins, il fut obligé de circuler nu-pieds dans la neige, privé de nourriture et de feu. Dans le présent mythe, la peau de vison connote indubitablement les «sacs à médecine» qui servaient de talismans voués à préserver le souvenir d'une rencontre onirique entre le rêveur et les «grands-pères» représentant les esprits-maîtres des espèces animales qui promettaient de lui envoyer des animaux *pour le nourrir*. En tant qu'objet préservant le souvenir de cette promesse, le talisman «garantit» en quelque sorte l'assurance de pouvoir se trouver à manger comme le feraient les ossements dans la scapulimancie, mais, ici, la peau de vison qu'aperçoit Ayacawe est sur une mousse où elle «sèche» comme l'enveloppe vide et inerte d'un serment mort ou d'une promesse retombée et laissée sans vie. Entre le père et le fils, il n'y a donc que cette «membrane»

insignifiante qui dissimule un fils «se nourrissant du dehors», c'est-à-dire qui préserve sa vie contre les chiens en portant ce «vêtement».

En somme, en vertu des relations sémantiques qui rattachent cette séquence au rituel cri des premiers pas, la peau de vison connote donc l'absence de dispositif symbolique qui permettrait la communication entre le père et le fils. De même, en vertu des notions symboliques qu'elle partage avec le jeûne rituel des Ojibwas et celui des postulants algonquins à la tente tremblante, cette séquence connote l'absence de toute médiation symbolique qui lierait le fils et le père par rapport à un troisième terme : les «grands-pères» oniriques qui garantiraient la bonne foi de la parole et des engagements de tout sujet masculin ayant passé l'épreuve de l'initiation.

7.3.5 Épisode 4 : le rêve de celui qui marche

Passé maître dans l'art de l'esquive et de la dissimulation, le fils a donc trompé la vigilance du cerbère qui l'attendait au bout du tunnel et il a franchi la limite qui lui permet d'accéder à cette montagne «où nul ne peut arriver», si ce n'est, comme je l'ai déjà dit, nul autre que le père (et l'épouse l'accompagnant) qui le voit justement arriver. Feignant la joie devant celui qu'il avait abandonné sur une île où il escomptait sans doute le faire mourir de faim, voilà maintenant qu'il le nourrit et lui offre la couche. Ce comportement étrange du père paraît s'expliquer de ce que son fils, ayant traversé tous les obstacles qui avaient été dressés devant lui, doit maintenant le surpasser en puissance et alors il le craint.

Il a raison de le redouter en effet, car il décline une identité qu'il paraît tenir d'un autre monde en disant : «Moi, je suis celui qui s'en vient dans une vision, je suis celui qui marche. J'ai rêvé d'un arc. Je le voyais en train de s'allumer.» Dans certaines versions montagnaises, sa vraie mère, éplorée mais encore vivante, avait rêvé de son retour, or, comme le fait remarquer Savard, le héros «revient, à n'en pas douter, du monde des esprits, avec lesquels les humains entrent précisément en contact par des activités oniriques et/ou musicales.» (Savard 1977 : 57) Dans notre mythe, le fils parle de façon quelque peu sibylline de la vision que quelqu'un le voyant arriver aurait eue, lui-même

peut-être, mais en tout cas il s'agit d'une vision qui autorise, comme par décret de la tradition, sa survenue : il est bien évident, en effet, que la vision dont il parle, en le munissant aussi d'un arc, impose son image comme celle de l'enfant cri effectuant la sortie des premiers pas, à ceci près que ce marcheur effectue ici une « rentrée » équivalente à celle que fait l'enfant après avoir tourné autour d'un arbre, au moment où il revient et retransverse le seuil de la tente, alors qu'il lui reste à orbiter autour du feu qui brûle à l'intérieur avant de ressortir une dernière fois.

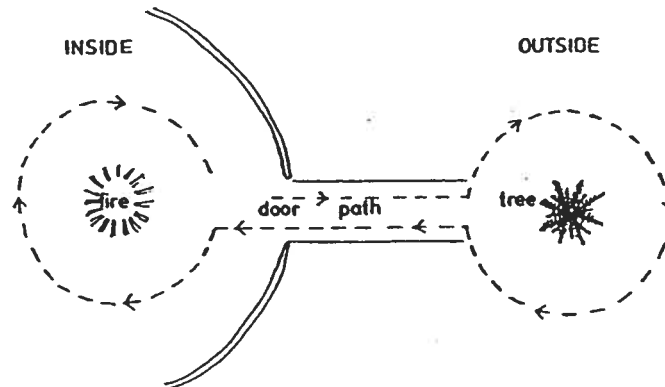


FIG. 20 — SCHÉMA DU CIRCUIT RITUEL DE LA SORTIE DES PREMIERS PAS

Source : Schéma d'Adrian Tanner, dans *Bringing Home Animals* (1979), p. 91.

Or, en l'occurrence, le feu qui brûle n'est pas à l'intérieur de la tente mais embrasé *sur l'arc*, image d'autant plus effrayante pour Ayacawe qu'un arc est un instrument fait pour donner la mort, à la chasse ou à la guerre, et dès lors, les paroles que profère le fils ne sauraient être entendues autrement que comme une véritable déclaration de guerre. En effet, si le fils et le père se sont affrontés dans une sorte de tente tremblante dépliée à l'horizontale et représentée dans le mythe par l'ancre des ogresses et le tunnel de la montagne, et si le fils a survécu à la foudre des Oiseaux-Tonnerres qui ont détruit le Serpent cornu, c'est parce qu'il aura pu esquiver ce feu céleste³²², mais surtout parce qu'il aura aussi été capable de le préserver par la vertu de quelque amadou magique dont son

³²² Désveaux a proposé une analyse du revirement d'alliances effectué par les Oiseaux-Tonnerres qui va dans le même sens : «Au début du récit, il est clair qu' Ayash et ces redoutables créatures [les Oiseaux-Tonnerres] sont alliés : elles doivent garantir l'invulnérabilité de l'île sur laquelle le jeune héros fut abandonné. Et, si les Oiseaux-Tonnerres n'ont pas parfaitement accompli leur mission, ils ont bel et bien tué le serpent qui a secouru le jeune garçon [Mais] après avoir soutenu le père, les Oiseaux-Tonnerres se rangent du côté du fils ; ils trahissent l'accord passé avec Ayash et l'abandonnent à la vengeance de son fils». (Désveaux 1988 : 196-197)

génie du jour avait peut-être le secret, puisque l'on se rappelle que la tente tremblante est sous l'égide des Oiseaux-Tonnerres. Or, on ne s'étonnera pas que ces oiseaux jeteurs de foudre soient aussi les maîtres de la guerre³²³ :

The Thunderbirds have control over war [...] since it is impossible to obtain the plumes of Thunders, the feathers of the golden or bald eagle are worn, by warriors who have won the right to do so through their brave deeds, because of the connection of these birds with the thunder war gods. (Skinner 1913 : 78)

Les Ojibwas partageaient ces croyances et ces pratiques avec leurs voisins Menominois dont parle Skinner, ainsi que le montre très clairement Kohl (1860 : 22-24) dans des pages consacrées à cette question, et il y a tout lieu de penser que les Algonquins faisaient de même³²⁴. Devant l'imminence du danger, Ayacawe ne peut faire autrement que de répliquer à l'énonciation du rêve par un énoncé qui présente, encore une fois, une sorte d'image renversée au miroir, puisqu'il répond : «Ah ! Que de fois, moi aussi, j'ai cette vision», réplique qui remplit strictement la même fonction que dans les versions montagnaises, ojibwa et cries où Ayacawe énonce un chant en l'opposant préventivement ou rétroactivement au chant émis par son fils. Ainsi dans une version montagnaise, il est dit :

[...] Ayasheo se mit à craindre le pire de la part de son fils. Il fit des efforts pour l'amadouer. "Ton retour me remplit de joie ! lui disait-il. Au cours de la nuit Ayasheo entendit son fils chanter ce qui suit : "Je souhaite - que - la - région brûle !" "Mon fils, dit alors Ayasheo, jadis tu chantais : " Je souhaite - que - la - région - ne - brûle - pas !" "Maintenant, répondit le fils, c'est ainsi que je chante." (Savard 1977 : 74)

³²³ Sur cette question, voir Leroux (1988 : 78-81)

³²⁴ Ainsi, on trouve un note intéressante dans le dictionnaire de Cuoq, au mot KINIW qui définit un «oiseau qu'on appelle communément grand aigle» et qui se rapporte, je crois, non pas à l'aigle à tête blanche (*Haliaeetus leucocephalus*) appelé MIKISI en algonquin, mais à l'aigle doré (*Aquila chrysaetos*) et dont il est dit ceci à partir d'une citation de Baraga [1880], dans son dictionnaire ojibwa-anglais : «KINIW, war-eagle, a kind of eagle that remains almost all day very high in the air. The Indian warriors wear his feathers as an ornament on their heads. These feathers are rare, and not easy to be obtained.» (in Cuoq 1886 : 169)

Et dans une version Abitibi :

To celebrate the return of the boy, the father made a feast for him. At the feast they had a singing and drumming contest. Each hunter³²⁵ would strive to sing a better song than his neighbor. When it came to the boy's turn to sing, the substance of the song was that the earth was going to be in fire and that the water in the lake was going to boil. The father in his turn sang the very opposite words, the substance of his song being, that the earth would not burn, nor would the waters of the lakes boil. (MacPherson 1930 : 236)

On fera le rapprochement entre ces joutes oratoires et la forte dimension conflictuelle que l'on pouvait associer au chant personnel quand une autre personne se mettait automatiquement en position de «rival» en tentant de se l'«approprier» au cours d'un festin ou lorsque l'on était à la guerre, comme le rapportaient Paul Le Jeune et Nicolas Perrot au XVII^e siècle :

Commençons par les festins des Sauvages. Ils en ont pour la guerre ; et c'est à chanter, à danser par tour, selon l'âge [...] Chacun a sa chanson, qu'un autre n'oseroit chanter, et il s'en offenserait. C'est pour ce mesme sujet que pour déplaire à leurs ennemis, ils entonnent quelquefois de celles du party contraire. (RJ 1636 : 36)

Car il faut sçavoir que chacun a sa chanson particulière, et qu'on ne peut pas chanter celle de son camarade sans luy faire une insulte qui attireroit un coup de cassette à celui qui auroit chanté la chanson de guerre d'un autre : estant le plus grand affront qu'on lui sçauroit faire dans une assemblée où il est présent. (Perrot [1973] : 18)

Ces joutes rappellent aussi les chants antagonistiques que l'on entend dans le rituel cri de la tente tremblante au moment où Mistapew affronte d'autres esprits qu'il combat en chantant (Flannery 1939 : 12-13), or, dans la séquence du mythe qui est discutée ici, il y a *rêve* contre *rêve*, autrement dit affrontement de *désirs* qui rivalisent de force, puisque le rêve est toujours l'expression d'un désir (Freud 1900), mais le seul rêve qui ait véritablement été fait est celui du fils, et c'est justement celui qui parvient maintenant à se traduire comme *puissance en actes* de ce que le fils dispose d'un feu

³²⁵ Ces deux mots sont difficiles à lire sur la copie dont je dispose.

céleste qu'il dirige au même moment sur son père pour le faire taire et le tuer ! En même temps qu'elle marque un «renversement de pouvoirs», cette séquence laisse donc entrevoir que la tente tremblante est aussi un microcosme de la guerre, un «terrain d'opérations» (pour dire les choses à la façon des militaires) miniaturisé où le chamane tente de résoudre les conflits qui l'opposent à d'autres hommes, mais il apparaît aussi que la pensée mythique peut concevoir l'étendue de la guerre, en tant que champ de rivalités conflictuelles menant à la mort, jusque dans la relation opposant un père à son fils, si tant est, bien entendu, et comme c'est d'ailleurs le cas ici, que des alliés se rangent dans un camp ou dans l'autre.

7.3.6 Épisode 5 : Le banquet des forêts boréales

Alors que dans la majorité des versions montagnaises, cries et ojibwa, le fils chante qu'il va mettre le feu aux forêts et aux nappes d'eau du territoire et alors qu'il passe effectivement aux actes (Savard 1977: 66 et *sq.*; Jones 1919 : 397; Skinner 1911 : 95; Désveaux 1988b : 86, etc.), le héros de notre mythe est le seul qui tire *directement sur son père*, mais les versions des Sauteaux du versant ontarien de la baie d'Hudson (Skinner)³²⁶ et celles de leurs voisins ojibwas de Big Trout Lake (Désveaux) se recourent avec la nôtre sur un détail : le fils recommande à son père — apeuré par l'incendie qui se rapproche ou affolé par la douleur du feu qui le brûle— de s'immerger dans un récipient contenant de la graisse d'ours où il se consumera jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Skinner précise que cette graisse était conservée dans un récipient d'écorce de bouleau, pratique qui est aussi attestée chez les Abitibis³²⁷. La présence de ce contenant indique que nous sommes très probablement à la fin de l'été ou au début de l'automne, comme on peut le déduire d'un texte de l'ethnologue Jacques Rousseau, à qui je laisserai,

³²⁶Ceux que Skinner appelait ainsi «Northern Sauteaux» sont aujourd'hui considérés comme des populations appartenant au groupe des West Main Cree (voir Honigmann 1981 : 217-230).

³²⁷ «Grease is an important article of diet since all these Indians are very fond of fatty dishes. Beaver and bear fat is especially relished. A particularly palatable dish is a mixture of dried blueberries and bear or beaver grease [c'est ce que l'on appelle du *pemmican*]. The dried blueberries are put into the boiling fat and boiled for a few minutes. The mixture is allowed to cool, and eaten when cold. The children are especially fond of this dish and eat it with as much relish, and considerable more gusto, than our European children do sweetmeats. Grease is put up in cakes, or carried in birch bark receptacles. Sometimes, moose, bear, and deer bladders are used as storing receptacles. When the bladders are used, the grease can be preserved in a liquid state.» (MacPherson 1930 : 34)

par la même occasion, le soin de nous présenter les notions élémentaires qui concernent le festin de l'ours :

L'ours se chasse de préférence à la fin de l'été, après quelques semaines passées dans les clairières où foisonnent framboises et bleuets. Cueilleur délicat comme pas un, il égrappe les baies juteuses avec la souplesse d'une ballerine. On ne se délecte pas de sucreries des jours durant sans modifier sa ligne. L'obésité de l'ours coïncide par hasard avec le moment précis où les chasseurs friands de graisse, le choisissent comme cible [...]

Quel régal que ce gibier ! Tout se mange, la tête, la fesse, la graisse, le cœur, le foie, les pattes, les boyaux même. La contribution de cet animal à l'art culinaire impose néanmoins des rites particuliers. Avant le repas, le doyen jette dans le feu, en gage de bonheur, une bouchée de chair cuite et une cuillerée de graisse fondue, le chasseur qui a tué l'animal procède le premier à la dégustation, s'attaquant à un morceau du cou. Puis les commensaux se mettent allègrement de la partie.

Le reste de la viande, à la fin du repas, se partage entre les convives. Le surplus de graisse, emmagasiné dans des paniers d'écorce de bouleau, constituera la friandise des grandes festivités ou servira à la cuisson de la viande et du poisson et comme lubrifiant capillaire.

Si l'ours peut se consommer à tous les repas, il reste néanmoins le mets des grandes réjouissances, comme le moukouchan, ou festin de l'ours, un «festin à finir» qui s'accompagne de chant et de danse. [...] Les Montagnais de Sept-fles, et probablement la plupart des peuplades de la famille algonquine, préparent deux sortes de mokouchan. Le *mokouchano* admet les femmes aussi bien que les hommes; simple événement social, cette cérémonie, affirme Marcel Jourdain, n'a rien de secret. Le *napéopounano*, par contre, réservé aux hommes, depuis les vieillards jusqu'aux bébés (donc les chasseurs passés, présents et à venir) confine à la jonglerie. Cet hermétique mokochan laisse néanmoins aux femmes le rôle de cuisinières et de serveuses; mais elles assistent seulement comme des ombres serviles sans manger la moindre parcelle du festin et sans prendre part aux chants et aux danses. (Rousseau 1955 : 197, italiques et parenthèses de l'auteur)

Dans la version rapportée par Désveaux, le fils «invoquant un rêve prémonitoire, adjure son père de donner une fête avec la graisse d'ours qu'il tient en réserve, c'est-à-dire de la redistribuer. Mais le père, inspiré par un égoïsme à courte vue, refuse.» (Désveaux 2001 : 121) Puisque la chaîne signifiante articule les uns à la suite des autres les éléments du *rêve*, de la *graisse d'ours* et de *l'embrassement*, il ne fait aucun doute que la séquence de cette version évoque — de pair avec la version algonquine discutée ici — une «fête», mais une fête qui correspondrait à l'une des modalités du «festin de l'ours» pratiquées par ces peuples. Considérons d'abord que la distinction énoncée par Jacques Rousseau entre le festin exclusivement réservé aux commensaux masculins et le festin ouvert à la participation des femmes — qui y viennent pour manger et non pas seulement servir — est importante, mais admettons aussi que d'autres précisions du même type doivent être apportées à la description des modalités particulières qui auront pu caractériser les pratiques du festin de l'ours au sein des sous-ensembles que constituaient les populations montagnaises, cries, algonquines et ojibwa à l'échelle desquelles s'établit la démarche comparative élaborée ici.

Dans un autre petit texte intitulé *Mokouchan* [sans date de parution], Rousseau précise que ce terme désigne précisément le festin de l'ours³²⁸, comme on l'a vu, mais il le distingue d'un terme avec lequel on pourrait le confondre, qui est *Makochan*³²⁹, et qui définit le festin dans un sens plus englobant que le seul festin de l'ours, puisqu'on pourrait l'employer pour un festin de caribou ou de castor, par exemple. Rousseau disait aussi que le *mokouchan* est un «festin à finir», expression qui implique, une fois que le festin est commencé, que nul participant ne pourra sortir de la cérémonie avant que l'on ait complètement mangé la viande de l'animal et ingurgité toute la graisse. Or il apparaît à la lumière d'observations faites ailleurs qu'il existe des festins de l'ours qui permettent de le consommer en plusieurs séances et en plusieurs lieux, du fait que l'on distribue des parties de l'animal aux femmes qui en feront des repas séparés à l'intérieur de leur propre demeure. Il persiste aussi un peu de confusion entre *mokouchano* «festin à l'ours» et *makouchan* (festin au sens large) malgré les distinctions qu'il a faites entre ces termes, car il écrit «le moukouchano est le “festin à l'ours” où l'on invite les femmes aussi bien

³²⁸ Terme qui serait peut-être aussi spécifiquement utilisé par les Montagnais de Sept-Îles.

³²⁹ Les deux termes se ressemblent mais ils sont distinctifs du fait que la première voyelle n'est pas la même, puisque celle-ci est /o/ dans le premier terme et /a/ dans le second.

que les hommes», puis il dit quelques lignes plus loin : «Dans les forêts du Subarctique où chassent les Montagnais des Sept-îles, le caribou possède avec l'ours les honneurs du premier rang. Les *moukouchano* et *naéopouanano* [festins des hommes] admettent donc la graisse extraite de la moelle de caribou, aussi volontiers que la graisse d'ours. Les deux ont les mêmes fonctions» (texte sans date et sans numérotation de page). Bref, il faut simplement en déduire que Rousseau emploie avec un peu de laxisme le terme *moukouchano* «festin de l'ours» à la deuxième occurrence, car à ce moment là il aurait fallu employer le terme *makouchan*, qui est plus inclusif.

Pour mettre un peu d'ordre dans les définitions et le classement des pratiques en vigueur chez ces peuples, j'ai recensé quelques ouvrages où on les mentionne et il m'apparaît maintenant que l'on peut clairement les distinguer si on reprend les définitions et les critères que Speck avait proposés pour décrire les cérémonies du festin.

Ainsi, c'est justement en voulant nous présenter les faits et gestes du festin de l'ours que cet auteur nous parle du festin *en général*, niveau de conceptualisation où il distingue deux grandes catégories, qui sont : 1) le *makouchan*, terme désignant un festin assorti de danses et de chants et 2) le *cabotowan*, terme désignant un festin donné en un lieu fermé où tout doit être mangé³³⁰ :

The bear when killed is usually made the substance of a feast to which all the people within reach are expected to come. It is accompanied, when ceremoniously observed, by a dance. The feast of game, no matter what kind, is called [*cabotow'an*]³³¹ ("passage lodge", referring to the two opposite doors) and the ceremony of feast and dance *maguca'n* (Naskapi), [*muk^wucan*]³³² (Montagnais). So far as I can determine, there are few differences between the feast of the bear meat and that when mixed sorts of meat are consumed. The general characteristics of the [*cabotowan*] are that the meat must be eaten under the cover of a tent, that all must be eaten, that no dogs are admitted lest the spirits

³³⁰ Le Père Le Leune en distinguait lui aussi deux types, mais il n'a pas donné leur nom en montagnais : «Ils ont deux sortes de festins, les vns à manger tout [ce serait le *cabotowan*], les autres à manger ce qu'on voudra, remportant le reste pour en faire part à leur famille» [ce serait le *makouchan*]. (RJ 1634 : 38)

³³¹ Je mets ce terme entre crochets, comme je le ferai avec celui de *muk^wucan* parce que je ne suis malheureusement pas en mesure de reproduire les signes de l'alphabet phonétique utilisés par Speck.

³³² Je pense que Speck veut désigner par ce mot le *makochan* (avec /a/) qui serait le terme générique équivalant à celui qu'emploient les Naskapis qui est mentionné dans cette phrase et auquel il est justement rapporté.

of the animals consumed be offended. Among the Mistassini Indians we learn furthermore that the tent must be very clean when the bear is brought in. The men who have dreamt hunting songs and who own them as a spiritual working property entertain the audience with them and with drumming, and the assembled company dances. (*ibidem* : 103, parenthèses de l'auteur)

Le terme *makouchan* est donc un terme définissant tout festin (de viande d'ours, de caribou, de castor, etc.) et il semble avoir été *indissolublement lié à la danse et aux chants* avant que les missionnaires ne viennent réprimer cet aspect de la cérémonie et en modifier le déroulement³³³. Le terme le plus inclusif (que l'on pourrait comparer au «genre» des logiques classificatoires), semble être celui de *makouchan*, mais les festins de type *cabotowan* (que l'on pourrait comparer à «l'espèce» des logiques classificatoires) semble aussi s'accompagner de chants et de danses³³⁴ : autrement dit, le *cabotowan* est une modalité particulière du *makouchan* (du festin avec chants et danses), mais il a ceci de spécifique qu'il se déroule en un lieu fermé où il faut tout manger. C'est donc ce terme qui correspondrait au concept de «festin à tout manger» aussi appelé «festin à finir», mais c'est précisément la référence au lieu fermé qui m'incite à croire qu'il y a une association avec le fait que l'on ne saurait en sortir qu'à partir du moment où tout sera mangé, la dimension spatiale du «confinement» étant intrinsèquement liée à l'instant où il y aura absorption totale d'une quantité de nourriture *contenue dans le lieu*, corrélation spatio-temporelle dont rend parfaitement bien compte la notion de «passage» qui est inscrite au niveau du signifiant CABO—. La glose que je livre ici est tirée du lexique qui se trouve en annexe de cette thèse, conformément à l'usage que j'y fais de citer Cuoq en lettre grasses et le texte qui provient de mes récits avec une police normale :

³³³ Il suffit pour s'en convaincre de lire ce petit passage écrit par J. Rousseau : «Au poste des Sept-fles, à l'époque de la mission, le festin n'est pas suivi de chant, de tamtam et de danse, car le missionnaire sait bien que le vieux paganisme fréquente ces cérémonies. Loin de la mission, par contre, c'est la détente complète. Hommes seuls dans les napaopounano, hommes et femmes dans le mokouchano, sautillent d'un pas rythmé autour de la tente, au son du tambour, pendant que d'autres chantent. Les hommes et les femmes ne dansent jamais par couple, mais se suivent à la queue leu leu.» (Rousseau [s.d.]

³³⁴ Le Père Le Jeune écrivait : «[...] si c'est vn festin à manger tout, on ne dit mot, on chante seulement, et s'il y a quelque Sorcier ou *Manitoussiou*, il bat son tambour [...]» (RJ 1634 : 39). D'autre part, Speck assortit son texte d'un diagramme qui représente la disposition des places occupées par les participants lors d'une cérémonie du *cabotowan* où on peut apercevoir des plats, des foyers et des tambours et on peut lire dans la légende que ces tambours sont suspendus à des tiges de la couverture. (Speck 1935 : 104)

CAPO—, CABO—, à travers, d'outre en outre ;

Cabobi, *l'eau passe à travers ;*

Cabwabawe, *l'eau pénètre, transperce [...]*

Cabopaiwe, *se sauver à travers ;*

Cabockam, *se frayer un passage à travers ;*

«Kata kitci sinikan kitci capockamin ki tata kaki ecitciketc» «*Il sera très difficile de te frayer un passage à travers ce que ton père a fabriqué*» (AYACAWE, V. 22)

Minawatc, o ki minikôn kicatc kena kekon ke-n-apatcitotc kitci capockak. *De nouveau, il s'est fait donner d'avance toutes les choses qu'il va utiliser pour passer à travers.* (AYACAWE, V. 25-26)

Ni cabohak, *je passe au milieu d'eux, je perce la foule ;*

Cabondeia, *c'est percé d'outre en outre ;*

Ni cabondehan, *je défonce le tonneau par les deux bouts ;*

Cabondeose, *entrer par une porte et sortir par l'autre (les portes étant en face l'une de l'autre) ;*

Cabondeiasin, *il y a un courant d'air ;*

Cabokawis,i, *avoir le dévoiement, la diarrhée ;*

Cabos,o, *prendre médecine, se purger [...]*

Cabonigan, *aiguille [...]*

Cabowe, *faire entendre sa voix à travers celle des autres ;*

Cabowasike, *il passe à travers (en parlant du soleil), il perce la nue [...]*

(Cuoq 1886 : 78)

Or, il ne s'agit pas d'un hasard que les deux exemples de phrases qui proviennent des récits présentés ici, soient issus du mythe d'Ayacawe, puisque nous sommes effectivement en présence d'un véritable «mythe de passage» comme disait Savard à propos de versions montagnaises (1977 : 57), chaque épisode se déroulant comme «passage» entre deux points aux étapes 1) de la traversée aquatique à dos de serpent; 2) de la traversée du tunnel; 3) du passage entre les deux vieilles aveugles, étapes qui sont toutes conçues comme une lutte menée par le héros pour passer à travers les obstructions

mises en place par le père, lequel reste finalement celui-là même qu'il faudra «faire passer» à son tour en le désintégrant dans la graisse d'ours !

Mais revenons à la classification des festins. Dans presque tous les textes où l'on mentionne la présence de femmes, on spécifie qu'elles font de petits paquets avec les restes de viande et qu'elles les emportent avec elles. Comme on peut aisément imaginer que leur fonction de mère ne leur permettait pas d'abandonner les enfants tout le temps qu'aurait duré un «festin à tout manger», ce qui pouvait prendre un temps considérable si l'assemblée était peu nombreuse, il semble que l'on puisse en déduire avec beaucoup de certitude qu'elles étaient rarement participantes d'un festin à *tout manger*. Cela ne leur aurait pas été interdit cependant, car Le Jeune mentionne la tenue d'un tel festin où il y avait des femmes mais il précise que seules les «femmes âgées» restèrent jusqu'à consommation de la première chaudière. Mais, après cette étape, elles durent sortir à leur tour, et le tableau qu'il a brossé de ces pratiques donne à penser qu'en cette occasion, à tout le moins, le festin «à tout manger» a pris la relève du *makocan* en se transformant en une assemblée de convives exclusivement masculine :

[...] l'Ours apporté, toutes les filles nubiles et les ieunes femmes mariées qui n'ont point encore eu d'enfans, tant celles de la cabane où l'Ours doit être mangé, que des autres voisines, s'en vont dehors, et ne rentrent point tant qu'il y reste aucun morceau de cet animal, dont elles ne goustent point. [...] On fit deux banquets de cét Ours, l'ayant fait cuire en deux chaudières, quoy qu'en mesme temps. On inuita les hommes et les femmes âgées au premier festin, lequel acheué, les femmes sortirent, puis on dependit l'autre chaudière, dont on fit *festin à manger tout entre les hommes seulement*. Cela se fit le soir de la prise ; le lendemain sur la nuict, ou le second iour [...] l'Ours estant entierement mangé, les ieunes femmes et les filles retournerent. (RJ 1634 : 25; mes italiques)

On sait par d'autres références (Tanner 1979 : 164) que les femmes nubiles ou jeunes mariées pouvaient assister au festin de l'ours (bien qu'elles fussent astreintes à certains interdits, comme on verra) et, dans la description de Le Jeune, les femmes âgées pouvaient y participer jusqu'à une certaine étape, comme si le festin se transformait en *cabotowan* à partir du moment où on descendait la deuxième chaudière : autrement dit, le festin, qui se déroulait jusqu'alors comme un *Makocan*, se referme sur les hommes et tout

ce qui reste de l'ours sera absorbé dans les vingt-quatre heures qui suivent. Le texte ne nous dit pas pour quelles raisons exactement les femmes furent obligées de sortir à partir d'un certain moment, mais il y a lieu de penser que ce devait être en rapport avec la symbolique de la tête et des pattes antérieures de l'ours qui sont toujours et en toutes circonstances interdites aux femmes.

Cependant Tanner décrit un rituel où l'on fermait avec de la graisse toutes les ouvertures de l'habitation d'hiver et où les femmes étaient admises, mais comme ce festin avait lieu au moment où le groupe de chasse s'installait dans ses quartiers d'hiver, il est vraisemblable que l'on pouvait y consommer autre chose que de l'ours. Tanner ne dit pas s'il avait fallu que tout fut mangé (*Ibidem* : 168), mais il ne semble pas que ce fut le cas, lui-même s'étant interrogé, dans les pages précédentes, sur l'extension de cette pratique en déplorant l'imprécision des sources ethnographiques et en signalant que selon certains de ses informateurs «only men eat at bear feast».

<i>MONTAGNAIS, CRIS, ALGONQUINS</i>		
<u>MAKOCAN</u>	<u>CABOTOWAN</u>	
Festin assorti de danses et chants	Festin donné en un lieu fermé où tout doit être mangé	
Cérémonies mixtes permettant une consommation différée (consommation de l'ours et autres animaux)	Festin à tout manger de l'ours réservé aux hommes (<i>Napéopounano</i> montagnais)	
Fumerie suivie d'un repas de la tête et des intestins, (assemblée masculine en l'honneur de l'ours chez les les Cris de Moose)		
Rituel saisonnier :		Premier repas hivernal mixte pris dans une tente fermée (festin à tout manger ?)

<i>ALGONQUINS</i>		
JEÛNE RITUEL (occasionnel) (réservé aux garçons)		

<i>OJIBWAS</i>		
<i>Printemps :</i>		
JEÛNE RITUEL (réservé aux garçons)		Repas printanier maigre (à Big Trout Lake)
<i>Été :</i>	[?]	[?]
<i>Automne :</i>	Évoqué dans la dernière séquence du mythe d'Ayac	[?]
<i>Hiver :</i>		
CHASSE À L'OURS COLLECTIVE MASCULINE	Distribution dans les familles qui permet une consommation différée	Festin à tout manger réunissant 20 hommes [lieu fermé ?]
Chasse occasionnelle :	Distribution dans les familles qui permet une consommation différée	Festin à tout manger [lieu fermé ?]
Rituel occasionnel :	Festin du premier gros gibier tué par un adolescent	

TABLEAU XI. CLASSIFICATION DES PRINCIPAUX TYPES DE FESTINS ET DE JEÛNES RITUELS DANS QUELQUES SOCIÉTÉS ALGONQUIENNES

De toute façon, il assista à un festin de l'ours où les femmes furent servies (*ibidem* : 164) et Rogers rapporte aussi un témoignage, fait à Mistassini en 1953, où des femmes participèrent à un festin : «The men and older boys sat at the rear while the women and children sat along either side in family groups [...] In front of the men and in a line parallel to them were three pans containing food. The pan nearest the leader held the bear's head» (Rogers 1963 : 65). Mais, l'un des témoignages les plus intéressants par l'ampleur et la richesse de son commentaire est sans doute celui que Napoléon Comeau fit paraître en 1923³³⁵ :

Some parts of the animal, like the paws and head, are never allowed to be eaten by women or children. These last, if by some accident they eat any meat are supposed to be liable to suffer all their lives from cold feet. At certain times bear feasts used to be held, at which no women are allowed to be present, and special wigwams were built wherein to hold the feast. At these feasts nothing else but bear's meat was allowed to be eaten [...]

The second course was the bear's neck and head roasted on the spit and the spit left in it, as it served to pass it around each guest. It was stuck in front of the chief who made a sort of address to it. He boasted of the bear's strength as a tree climber and of its *power of endurance as a faster — referring to its hibernation* and paid it all the other compliments he could think of. The end of the spit was then raised and a piece bitten out or torn with the fingers, as no knife must touch this sacred *pièce de résistance*. Like the bowl of fat it went around and each one had to take a small piece or bite as he fancied, but no one was allowed to take more. What was left was then put into the fire and burned for the absent ones — the deceased hunters. After this second course each was free to help himself and eat whatever quantity he chose of roast, boiled, stewed or pudding [...] *After everyone had eaten until he could stand no more*, the bowl of fat was placed in the front of the chief a second time. With his two hands open he dipped his palms in the fat, and then smeared his long hair with it, every guest following suit. Was this the origin of the use of bear's grease in the hair ?

³³⁵ N. A. Comeau, *Life and sports on the North Shore* (référé par Speck [1935 : 106], sans mention d'éditeur).

Thus ended the feast. Pipes and strong black plug tobacco were then brought forth, and everyone who smoked enjoyed himself. *What was left was quickly taken away by the women for their meal, and the small bones were thrown into the fire.* As soon as the cloth was removed, there was a general stretching out of the diners on the ground all around [...] Through the efforts of the missionaries these superstitious rites and customs have been partially abolished on the coast, but they are carried on just as soon as the Indians go inland for the hunt. Similar feasts are also held in honor of the caribou and the beaver, and also for birds such as geese and loons. I have never heard of fish in this section.» (Comeau, cité par Speck 1935 : 106, mes italiques)

Je résumerai donc l'ensemble des observations rapportées ici en disant que le terme *makocan* est celui qui a la plus grande extension chez les peuples montagnais, cri et algonquin. Le *makocan* comportait — du moins avant que les missionnaires en répriment la pratique — une importante facette liée au chant et à la danse. Les femmes et les enfants pouvaient participer au *makocan*, mais il leur était interdit de toucher au crâne et aux pattes antérieures. Cet interdit semble avoir été en relation avec une transposition occasionnelle du rite dans un espace réservé aux hommes, le *makocan* se transformant alors en *cabotowan*, alors que les hommes se retrouvaient entre eux pour achever la consommation de l'animal. Il semble que cette modalité du rituel ait aussi été rattachée à la consommation de la chair attachée au crâne et aux pattes antérieures de l'ours, gestes qui étaient certainement accompagnés de chants et de danses et qui auraient exprimé une symbolique précise, mais on ne saurait affirmer catégoriquement que cette consommation spécifique ait été faite en l'absence des femmes et des enfants et dans cet espace clos. Par exemple, chez les Cris de Moose (aussi appelés «Northern Sauteaux») du versant ontarien de la baie James, des gestes spécifiques se faisaient autour d'un crâne qui passait entre des mains masculines, mais l'auteur de cette description précise que les femmes pouvaient être présentes, quoique sans pouvoir y toucher :

The head of the bear was first cut off and cooked, after which the men and boys of the camp sat down in a circle about it. A large stone pipe was laid beside the head and a plug of tobacco placed upon it. Then the man who had killed the bear arose from his place in the circle and filled the pipe with the tobacco, after which it was lighted and passed about the circle from left to right, the slayer smoking first. Each person had the alternative of

smoking the pipe for several moments or merely taking a single puff before passing it on. After this, the bear's head was passed about and everyone strove to bite a piece of its flesh without touching it with his hands. The same ceremony was sometimes also gone through after the slaying of a caribou.

Another bear ceremony observed by the Moose Cree was as follows: — The bear's intestines were removed, slightly cooked and smoked, after the passing of the head. They were then coiled up on a plate and passed about the circle by the slayer and offered to all men present. Women are allowed to be present at this part of ceremony but were not allowed to partake of the meat. (Skinner 1911 : 70-71)

Terminons ce tour d'horizon en retenant que si des gestes spécifiques pouvaient être effectués par les hommes en présence ou en l'absence des femmes, l'acte rituel de «tout manger» et de le faire dans un lieu clos (modalité dite *cabotowan*) n'aurait pas été obligatoirement et systématiquement accompli à chaque fois qu'il y avait un festin d'ours³³⁶, certains d'entre eux autorisant une consommation différée, comme le révèle le texte suivant à propos des coutumes observées chez les Cris de Rupert's House et de Eastmain River Fort, qui sont des communautés du versant québécois de la baie James :

At the feast, after the slaying of a bear, a certain amount of food is always set before each guest, who is obliged to finish it at one sitting. If, however, he cannot eat it all at once, he is privileged to leave it at the house of the giver of the feast until the next night, when he must finish it. (*ibidem* : 71)

Je proposerai maintenant une interprétation synthétique des données que j'ai rapportées sur les pratiques du festin en disant qu'hommes et femmes s'y conjoignent en accomplissant un acte de consommation obligeant chacun à faire un *effort maximal d'ingestion de viande et de graisse*, mais comme plusieurs rituels à participation masculine et féminine observés par les étrangers ont probablement été menés jusqu'à terme en ceci que tout aura été mangé en une seule fois, on aura pu penser que le *makochan* se définissait comme «festin à tout manger». Or, il est certain que ce n'était

³³⁶ Il est certain que des variations régionales devaient exister entre les populations considérées, mais rien n'interdit de penser que l'assertion faite ici soit valable pour tout le champ couvrant les Montagnais, les Cris et les Algonquins.

pas le cas, mais un des aspects les plus marquants du *makouchan* ressort de cet extraordinaire effort de manducation et d'ingestion qui révèle sa finalité apparente : dans la mesure du possible, tout doit être mangé par les commensaux. Et si les circonstances ne le permettent pas³³⁷, on confiera à une assemblée de convives masculins la tâche de terminer l'ouvrage. Mais, en réalité, si la dernière bouchée de viande et la dernière gorgée de graisse mettent un terme au festin, il faut bien que les moyens employés pour y parvenir aient eux-mêmes une quelconque signification. De prime abord, il est bien évident que, comme dans n'importe quelle société du monde, le repas pris en commun rapproche les commensaux en vertu des cadres symboliques propres à toutes les traditions, et on relèvera d'abord que, dans les sociétés algonquiennes, ce qui distingue le festin du repas ordinaire et quotidien c'est l'extension du rapport de commensalité : orbitant normalement autour du noyau formé par le couple marié, de leurs enfants, auxquels peuvent s'ajouter des vieillards et des personnes en état de veuvage, le repas se transforme en festin à partir du moment où l'on invite les autres familles du groupe de chasse (qui mangent normalement autour de leur propre foyer)³³⁸ et, comme c'est généralement le cas, à partir du moment où l'on invite parents, amis et alliés au partage d'un grand repas, ainsi qu'en témoignait le père Déléage à propos des Algonquins du Grand Lac Victoria :

Quand ils se sont procuré un nombre considérable d'originaux, de chevreuils, d'ours et de castors, ils rassemblent leurs voisins de 30 ou 40 lieues³³⁹ à la ronde, et tous ensemble, ils mangent autant que leurs estomacs peuvent contenir, et se dédommagent de leurs longs jeûnes. (Déléage 1864 : 73-78)

Comme la production d'un festin est normalement précédée d'une série de chaînes opératoires dont on pourrait suivre le fil jusqu'au moment inaugural où l'individu fait sa

³³⁷ Imaginons par exemple qu'un petit groupe de chasse d'une douzaine de personnes, parmi lesquelles on compterait cinq ou six enfants, soit en présence d'un ours que l'un de ses chasseurs aurait tué et il n'est pas difficile de comprendre que l'on n'aurait pas pu entreprendre le festin à finir avec tous ces enfants (soumis à des tabous alimentaires de surcroît), dans la mesure où on ne saurait en venir à bout en moins de vingt-quatre heures, de sorte que l'on n'avait pas le choix, à un moment donné, que de confier la tâche de terminer la consommation de l'ours aux hommes laissés seuls.

³³⁸ C'est ainsi que Tanner présentait ses idées sur le festin : «In the first place feasts, in contrast to ordinary meals, are communal, in that everyone in the residential group, which may be anything from the hunting group to the whole band, may attend. At other times, meals are never eaten with people who are not from the same commensal family [...]» (Tanner 1979 : 164)

³³⁹ Mesure de distance d'environ quatre kilomètres.

récolte de pierres pour fabriquer ses pointes de flèches, en passant par la poursuite, la capture, le transport, le dépeçage et la cuisson de l'animal, il est indéniable que toute offrande de festin est l'expression d'un certain souci à l'égard d'autrui, marque d'estime et d'affection, signe de soutien, d'entraide et de solidarité. Or, il appert qu'un monème lexical de la langue algonquine sert de radical à la formation de mots qui renferment ces notions, et ce monème se présente sous la forme WITC—, comme en témoignent de nouveau les gloses de Cuoq :

WIDJ—, racine très féconde qui renferme l'idée *d'union, d'association*, et qu'on retrouvera plus loin sous les formes WIT— et WITC— (Cf. le WITH des Anglais).

WIT— et WITC, même signification que WITC [...]

Witapim, *assieds-toi auprès de lui* ;

Ki ki witapimin, *je viens m'asseoir auprès de toi* ;

Ni witanakima, *je suis du même pays que lui, je suis son compatriote* ;

Witike, *cohabiter* ;

Witikem, *demeure avec lui, avec elle, avec eux*

Kawin acaie o wi witikemasin o nabeman, *elle ne veut plus co-habiter avec son mari* ;

Witikendiwin, *cohabitation des époux* ;

Wecki-witikenddjik, *les nouveaux-mariés* ;

O witikemaganan, *son époux, son épouse* ;

Witopam, *mange avec lui* ;

Witopangedik, *ceux qui mangent à la même table, les convives.*

(Cuoq 1886 : 435 et 443)

Il apparaît donc que le champ de relations sociales que recouvrent les divers monèmes et syntagmes prédicatifs formés à partir du radical WITC— peut aussi bien englober les relations qui existent entre «corésidents» apparentés dans le registre de la filiation (père, mère et enfants, frères et sœurs), qu'englober les relations d'alliance — puisque le terme pour «époux(se)» est formé à partir de ce radical —, tout autant qu'il peut englober les relations ponctuelles unissant des convives. Comme le festin permet de symboliser la convivialité par sa prestation même, il englobe aussi, à l'étage préconscient des associations de signifiants liés au concept WITC—, les relations par lesquelles parents et alliés se soutiennent, se portent secours et s'entraident : autrement dit, le festin

permet de donner une forme concrète à cette structure conceptuelle en lui fournissant les cadres symboliques et les moyens mêmes de son expression. Et puisque tout festin tend à la consommation maximale de l'animal, voire, idéalement, à sa consommation complète en un lieu et en un temps restreints, la notion de confinement qui en sous-tend la réalisation exprimerait alors que l'assemblée de commensaux devient elle-même le *contenant* — parfaitement limité et circonscrit dans l'espace— de l'animal qui est consommé : elle fait corps avec lui et, s'en nourrissant, «l'habille du dehors», conformément à la série d'opération logiques qui caractérisent la transformation Putiphar. Je dirai cependant que ces rapports de transformation ne nous autoriseraient pas à y voir l'une des modalités rituelles de cette transformation, le thème du dénicheur n'y apparaissant pas explicitement (voir le tableau n° 9), ce qui s'explique sans doute parce que le *makoucan* doit lui-même être considéré non pas comme une transformation du mythe du dénicheur mais comme une transformation du *jeûne rituel* pratiqué par les Algonquins et les Ojibwas. Autrement dit, ce festin rituel serait en rapport de transformation médiatisé avec le mythe du dénicheur *par* le rituel du jeûne dans l'arbre.

Dans cette perspective, on considérera : 1) que le *message* est le même que celui du jeûne rituel puisque le *makouchan* inverse — en les annihilant provisoirement — les antagonismes entre parents ou alliés qui caractérisent le mythe du dénicheur; 2) que *l'armature* s'y maintient en *implosant* les disjonctions verticales et horizontales dans l'espace d'un lieu restreint où s'abolissent les distances créées par tous les exils du dénicheur, et, enfin; 3) que le *code* se transforme — à peine, il est vrai — puisque, au lieu de faire de l'anti-cuisine comme l'initiant qui jeûne dans un arbre en se maintenant en vie à même ses réserves de graisse, l'assemblée des commensaux *se remplit* de graisse en poussant les limites de l'absorption aux limites des capacités de chacun.

De nombreuses variantes de ce mythe opposent d'ailleurs la graisse animale dans laquelle meurt le père à une autre «graisse» qui est celle de l'albumine (le blanc d'œuf) : «graisse séminale», disait Savard, puisque, en effet, le père prend prétexte d'aller chercher des oeufs sur une île pour y abandonner son fils :

Ainsi donc, après que l'enfant ait été mensongèrement identifié à une perdrix par la seconde épouse, le père jaloux choisit d'éliminer son fils en lui imposant une régression prenant la forme d'un retour à ce qu'on pourrait nommer la "graisse séminale" (oeufs), tandis que la mort du père passe par son inclusion dans la "graisse létale" (graisse cuite des animaux tués). (Savard 1977 : 52, parenthèses de l'auteur)

On se rappelle que notre version de ce «mythe de passage» s'élabore en connotant, elle aussi, une régression infantile du fils et qu'elle y est exprimée par l'évocation des déplacements effectués par un enfant marchant à quatre pattes, mais, en fait, la plupart des variantes du mythe d'Ayacawe connotent cette régression en la poussant à sa limite ultime, soit, comme le montre Savard, à travers la figuration des images d'œufs d'oiseaux gisant dans leur nid sur l'île où le héros est abandonné³⁴⁰. Mais si ces associations sont implicites au niveau du mythe, elles sont par ailleurs parfaitement énoncées dans la terminologie symbolique qui concerne l'initiant ojibwa jeûnant dans un arbre, puisque celui-ci est littéralement associé à un oiseau dans son nid : «When a boy is ready to depart for his dream fast he is accompanied into the bush by his father, grandfather, or other male relatives. When they arrive at a desirable spot a "nest" (*wasisan*)³⁴¹ is built.» (Hallowell 1966 : 465) Autrement dit, l'initiant ojibwa va se loger métaphoriquement entre deux mondes en entrant dans un «nid» où, régressant à l'état d'oiseau embryonnaire *contenu* dans l'albumine (la «graisse séminale»), il se soumet à un intense processus de dénutrition qui correspond de façon strictement inverse au développement de l'embryon de l'oiseau se «nourrissant» à même le vitellus et l'albumine qui forment avec lui le contenu de la coquille. Mais, comme l'oiseau, il finit par éclore, non pas physiquement bien sûr, mais métaphoriquement, en prenant son essor dans l'espace du rêve : il voltigera alors sur la cime des arbres vers les hauteurs du cosmos où s'opérera la métamorphose qui fera de lui un initié et puis il redescendra dans le nid où il arriva encore à l'état «d'enfant».

Mais pour bien comprendre le sens qu'il faut donner à la désintégration d'Ayacawe dans la graisse d'ours, il nous faudra étudier les modalités que les Ojibwas eux-mêmes auront pu donner au festin de l'ours.

³⁴⁰ Voir Jones (1919 : 383), Désveaux (1988 : 81), Skinner (1911 : 92).

³⁴¹ *Wasisswan*, or, *wasisôn*. Bird's nest. (Baraga 1880 : 401)

Nous avons vu que l'on faisait des festins de l'ours chez les «Northern Sauteaux» (Cris du versant ontarien de la baie James) et que l'on s'y conformait aux mêmes grandes procédures que chez les peuples du Subarctique québécois (Skinner 1911), mais les choses se présentent différemment un peu plus au sud, de l'autre côté de la frontière des Outaouais — donc en pénétrant en territoire ojibwa. En effet, Emmanuel Désveaux, qui a fait des observations ethnographiques dans une de ces communautés du nord de l'Ontario, a traité d'un rituel printanier sur lequel je reviendrai un peu plus loin en avançant un point de vue qui pourrait paraître surprenant pour bien des ethnologues habitués à travailler sur les populations amérindiennes du Québec, à savoir que les Ojibwas septentrionaux auraient peu d'inclination pour la consommation de l'ours :

En deux ans de séjour parmi les Ojibwa septentrionaux, nous n'avons jamais vu de graisse d'ours. [...] Mais si l'on en juge d'après les dires de nos vieux informateurs ou par un survol de la littérature consacrée à l'aire algonquine subarctique centrale — excluant donc les Montagnais à l'est et les Ojibwas proprement dits au sud — la graisse d'ours semblait peu prisée en tant que telle. (Désveaux 2001 : 121)

Or, Edward S. Rogers, qui connaissait bien les populations autochtones du Subarctique et qui a consacré un gros ouvrage aux Ojibwas de Round Lake, lesquels sont situés relativement près de ceux de Big Trout Lake, disait que cette apparente indifférence est en effet «surprenante», mais ce qu'il avançait confirme les assertions de Désveaux à cet égard :

Bear, surprisingly, enough, are not greatly desired for food by the Round Lake Ojibwas although the animals are said to be numerous. Accordingly, they are rarely sought and few are killed. [...] They are usually secured incidently by men who are engaged in some other task. In general, bear appeared to be feared, and in several cases the hunter after he had fired and hit the animal fled from the scene before determining his luck.

Bear may be killed the year around. During early fall they are occasionally shot or taken with a snare and later in the year sometimes discovered in hibernation. When

this happens the hunter may kill with an axe or shoot it. [...] During the spring bear are tracked or taken in snares set at rapids where the animals come to secure fish. (Rogers 1962 : C44)

Malgré un certaine indifférence, l'ours fait donc l'objet d'une chasse annuelle, mais, néanmoins, alors que les populations du Subarctique québécois tiennent en très haute estime la graisse d'ours ou de caribou, les Ojibwas de cette région dédaignent cet aliment :

Finally, it is not considered very good to eat fat in large amounts. It is said that if a person eats too much he will not "feel good". This applies both to fat obtained from the stores and to that from animals and fish."» (*ibidem* : C53)

Avant de terminer ce tour d'horizon, disons enfin que les Ojibwas méridionaux se démarquent de ceux du Nord parce qu'il existe au moins deux attestations d'anciennes pratiques de consommation rituelle de l'ours. Ces mentions proviennent d'un récit de Johann Georg Kohl (1860 : 456-460) et d'un texte de Nicolas Perrot ([1973] : 65-69), lequel est assez vague sur l'identification ethnique du groupe dont il parle, mais on sait qu'il avait vécu chez les peuples algonquiens des régions sises au pourtour du lac Supérieur qui étaient alors occupées par l'ensemble des bandes identifiées aux différents groupes claniques dont il fut question dans un chapitre précédant et par plusieurs autres qui sont toutes à l'origine du peuple auquel on donnera plus tard le nom d'Ojibwas (au Canada) et de Chippewas (aux États-Unis). Comme les détails ethnographiques me paraissent fort importants en ces matières, je me vois encore obligé de citer assez longuement le texte qui suit, et dont l'intitulé est : «Manière dont les sauvages font la chasse de l'ours en hyver» :

Les sauvages s'appliquent à la chasse de l'ours dans les temps que les biches et les chevreuils sont maigres. Un chef de guerre formera un parti de jeunes gens auxquels il donnera un festin; remarquez que ceux du festin n'y peuvent manger, mais bien faire manger les autres. Ce chef, dis-je, déclare devant toute l'assemblée qu'il veut aller à la chasse de l'ours, et les invite à les accompagner, leur disant le jour qu'il a résolu de partir.

Il faut sçavoir que ce festin est parfois précédé d'un jeûne de huit jours, sans boire ny manger, afin que l'ours luy soit favorable et à ceux de son parti [...].

Le jour du départ estant venu, il fait assembler tout son monde, qui se noircissent comme luy le visage de charbon, demeurant tous à jeûn jusqu'au soir, qu'ils mangent mesme très peu. Ils partent le lendemain; le chef du parti commence d'abord à arranger ses gens, pour faire un circuit environ d'un quart de lieüe, et finir l'enceinte qu'il s'est proposée dans l'endroit mesme d'où il est parti. Ils battent et parcourent ensuite le terrain qui est investy. Ils visitent soigneusement tous les arbres, racines et rochers qui y sont renfermez, et détruisent les ours qui peuvent y estre. A mesure qu'ils en tüent, ils allument leur pipe, et, luy en mettant le tuyeau dans la gueule, ils poussent la fumée dehors par les narines de cet animal. [...]

On s'occupe après cela à escorcher les ours, dont on emporte la viande au camp. Si parmy ces animaux il s'en trouvoit un plus gros et plus long extraordinairement que les autres, il est grillé ainsy qu'un porc, et destiné pour un festin sollennel, à leur arrivée au village. Quand il est escorché, on enlève toute la graisse et on la coupe par quartiers. [...]

Leur coustume est de chasser le lendemain comme la veille; de se noircir de charbon et de garder leur jeûne jusqu'au soir. [...] Ils font cette chasse avec la flèche et non du fusil, parce que le bruit épouvanterait ceux qui qui n'en seroient pas éloignez, ou les empescherait de sortir de leur giste

Cette chasse dure quelquefois huit jours ou plus; ils retournent ensuite à leur village, où ils transportent leur viande, je veux dire les quatre quartiers des bestes; le tout est partagé dans les familles. S'il y avoit quelque estranger et quelque alliez chez eux, ils leur en font présent aussy.

Si la chasse est bonne, ils invitent quelques villages voisins, et ils destinent pour cet effect deux ou trois besttes pour leur donner. Les dépouilles sont les plus considérables [pour ceux] qui reçoivent les estrangers chez eux pour les régaler et faire les festins particuliers.

À l'égard du gros ours qu'on a fait griller et dont il a esté parlé, le chef du parti de chasse en fait un festin sollennel. On y apporte cet animal dans son entier, sans en

excepter les intestins, et vingt hommes sont conviez à ce repas. On coupe la peau de cette beste par aiguillettes de trois ou quatre doigts de large; ils font un certain fard composé de tronçons de lard; pour ce qui est des grosses et petites tripes, [elles] demeurent comme elles sont. On emprunte les grosses chaudières destinées pour ces sortes de feste; elles sont toujours dehors, et si on les entre dans la cabanne, ce n'est que pour s'en servir dans ces occasions. Les escuyers ont le soin de faire cuire la viande, la teste, la fressure et les tripes de l'ours; mais le sang est séparément assaisonné de la graisse de son lard, que l'on fond auparavant. [...]

Celuy qui régale a une divinité, supposée par son caprice, à laquelle il voüe le repas, et ses officiers servent tous ceux qui y sont. Il n'y a que trois ou quatre pour manger indispensablement la teste de l'ours, son sang, sa fressure, et chacun des autres une éguillette de ce lard de la longueur d'une brasse [...]. Ils sont de plus encore obligez de boire entre eux toute l'huile ou la graisse qui reste au-dessus du bouillon, après les viandes cuittes, ce qu'ils avalent comme du vin.

Ce n'est pas sans grands efforts qu'ils en viennent à bout; et lorsqu'ils ne peuvent plus mâcher, et que les morceaux ne peuvent plus passer, ils prennent quelques cuillerées de bouillon pour les faire couler. Il y en a qui crèvent de ces excès, et d'autres qui ont de la peine à en réchapper. Voilà l'extrémité où l'orgueil et la gourmandise portent ces nations. Car s'ils ont tout mangé, ils en sont félicités, et on leur vient dire après comme une louange qu'ils sont des hommes : ils répondent à toutes ces honnestetez, en disant qu'il n'appartient qu'aux hommes généreux d'avoir fait leur devoir en pareille occasion. (Perrot [1973] : 65-69)

Quant au texte de Kohl, il s'agit d'un mythe qui raconte l'histoire d'un ours géant qui fut mis en pièces par le décepteur Menaboju, et qui se termine comme suit :

Then the immense corpse was cut up into pieces, all the neighbors were invited, a big feast was held, and all the people ate with great pleasure. On this occasion, the bear's head was set in the middle of the board and decorated with its strings of pearls [...]. Since that time it has been customary with the Ojibways to hold such a feast when they have killed a bear and to decorate the bear's head with a string of shells of wampum [...]. (Kohl 1860 : 459-460)

Mais revenons d'abord aux coutumes décrites par Perrot. On remarquera qu'elles présentent d'importantes homologues avec celles des peuples du Subarctique du Québec en comportant des cérémonies autorisant une consommation différée qui se fera en famille (comme dans le *makouchan*) et que la plus solennelle d'entre elles a toutes les apparences du festin à tout manger (*cabotowan*), au moment où le chef invite vingt hommes à consommer le plus gros des ours, les invités étant alors contraints de le finir en fournissant un tel effort physique à qu'ils ont peine à trouver la force de mâcher la viande. Cet ensemble cérémoniel se distingue cependant sur un point essentiel qui a trait à la capture même de l'animal puisque, s'il y avait chez les peuples du Subarctique du Québec des chasses à l'ours collectives, la majorité des cas rapportés témoignent de prises faites par un seul chasseur. Dans le cas où plus d'un homme aurait été impliqué, le fait aurait eu si peu d'importance qu'on ne prenait même pas la peine de le relever : en tout cas, on ne mentionne nulle part la pratique de chasse à l'ours où se seraient manifestées aussi ostensiblement que chez les Ojibwas les formes d'un rituel collectif.

D'entrée de jeu, le texte de Perrot laisse très nettement percevoir que ces cérémonies de chasses hivernales que l'on faisait précéder d'un rigoureux jeûne de huit jours étaient de nature éminemment martiale. En effet, comme à cette «chasse à l'homme» qu'est la guerre et dont ces cérémonies sont pour ainsi dire la métaphore cérémonielle, les incursions en pays ennemi se déroulaient sous l'égide d'un «chef de guerre» et de son adjudant qui dirigeaient des hommes au visage noirci de charbon :

These two “chefs de guerre”³⁴² now sit together the whole winter through, smoke countless pipes, beat the drum in turn, mutter magic songs the whole night, consult over the plan of operations, and send tobacco to their friends as an invitation to them to take part in the campaign. The winter is the season of consultation, for war is rarely carried on then, partly because the canoe could not be employed on the frozen lakes, and partly because the snow would betray their trail and the direction of their march too easily.

If the two are agreed on all points, if they have assembled a sufficient number of recruits and allies, and have settled the time of the foray — for instance, arranged that the

³⁴² Ces mots sont en français dans le texte, car les interprètes canadiens ou métis qui accompagnaient Kohl parlaient cette langue.

affair shall begin when the leaves are of such size, or when such a tree is in blossom, and this time has length arrived — they first arrange a universal war-dance at the cemetery with their relatives and friends, at which the women are present, painted black like the men. [...] A similar war-dance is also performed in the lodges of all the warriors who intend to take part in the expedition. (Kohl 1860 : 342)

On voit bien que de nombreux recouplements peuvent être établis entre la chasse et le festin de l'ours d'une part, et les activités préparatoires à la guerre d'autre, part si on considère que ces cérémonies ont en commun la pratique des invitations qui sont lancées aux alliés des communautés voisines, la coutume de se noircir le visage (qui est aussi de mise lors des jeûnes)³⁴³, et si on considère que c'est certainement un *festin* qui est donné quand Kohl parle de la cérémonie de la danse de guerre exécutée dans les cabanes de ceux qui vont partir. On pourrait donc faire l'hypothèse que l'ours apparaît sous deux figurations qui expriment des valeurs strictement inversées selon qu'on l'envisage durant le temps que durent les chasses préparatoires ou durant le temps du festin qui clôture le tout.

Durant le temps de la chasse collective, les chefs de guerre et les hommes qui les accompagnent s'astreignent à un dur régime de jeûnes diurnes et de maigres repas vespéraux qui sont en corrélation avec les aspects mortifères de la guerre, le caractère hautement cérémoniel de ces chasses exprimant, selon toute apparence, que l'ours est mis à la place de l'ennemi qu'il faut surprendre et tuer. En effet, si on admet que les guerres avaient un caractère sans doute beaucoup plus cérémoniel avant l'arrivée des Européens et si on considère que, même après l'introduction des armes à feu, les attaques se faisaient souvent la nuit et à l'arme blanche dans le but explicite de prendre des scalps et de repartir au plus vite sans faire de bruit pour échapper à d'éventuels poursuivants, on comprendra sans doute mieux pourquoi la chasse à l'ours nécessitait, chez les populations algonquiennes du Nord-Est américain, que l'on tue la bête sans faire usage de fusil, soit en procédant au harpon ou au couteau, mais de préférence en lui assénant un coup de hache sur la tête :

³⁴³ Rappelons-nous que cette coutume s'appelle le MAKATEKEWIN, que Cuoq définissait comme «le signe du jeûne superstitieux pour obtenir du Manitou une heureuse chasse» (Cuoq 1886 : 199), mais cette coutume — qui se faisait avec du charbon de bois — était pratiquée lors de tout jeûne rituel, et non pas seulement en prévision d'une chasse (Densmore 1929 : 71).

When a bear is discovered in its winter retreat, or attacked in the woods, it is customary among the Algonkian tribes to dispatch the animal by means of a spear or an axe. Although, one might expect that upon the introduction of firearms and steel traps, such methods would have fallen into almost immediate decadence, such was not actually the case. Contemporary practice, as well as traditional testimony indicates the use of the more primitive weapons in many instances, even when guns were available. This appears to be due to an inhibition which, although difficult to define except in rather vague terms, seems, nevertheless, to be connected with the whole ideology of which the bear is the focus [...] The Montagnais-Naskapi as well as the Penobscot [de la côte Atlantique], for example, consider it proper to strike the animal with an axe as it emerges from its den. [...]

Among the Northern Sauteaux there is a specific prohibition upon shooting the bears in their winter lairs. Custom prescribes that the animal be killed by a blow on the head with a club as it emerges from its refuge. Among the Cree, “in the old days, the hunters engaged the bear in hand to hand conflicts and clubbed it to death, for the bow and arrows were not considered strong enough weapons.” [...] For the central Algonkian generally, there is traditional information, so Mr. Skinner tells me, to the effect that good sportmanship dictated that the bear should be attacked only with weapons such as the spear or axe. [...] The Menomini, for instance, considered that to engage a bear single-handed was considered “as brave a deed as to slay an ennemy”, and adventurous youths would show their mettle in this way”.

Among the Iroquois a similar method of killing bears was in vogue. They considered that there was only one proper method to be employed in killing a bear. This was by a blow from a war club on the animal's forehead. (Hallowell 1926 : 33-35)

Mais, paradoxalement, la capture de l'ours — surtout quand on le prend dans sa tanière —, donne lieu à une production foisonnante de formules de politesses qui témoignent toutes d'un profond respect pour l'animal (*ibidem* : 53), et en l'occurrence

d'un respect qui paraît mêlé d'admiration et de crainte; bref, on respecte l'ours parce qu'on le redoute³⁴⁴.

Mais le festin lie aussi les hommes entre eux et s'il implique à un moment ou l'autre une participation exclusivement masculine qui se centre littéralement autour de la tête de l'ours, c'est sans parce que celle-ci symbolise quelque chose de spécifique au rapport des hommes entre eux. Tanner a proposé une interprétation fort simple de cette symbolique : constatant que les hommes sont soumis à un tabou alimentaire qui concerne la croupe et les pattes postérieures de l'ours, comme sont taboues la tête et les pattes antérieures pour les femmes, constatant aussi que la tête d'une peau d'ours déposée au sol dans une demeure («lodge») est toujours située du côté opposé à la porte dans les habitations où deux familles demeurent ensemble, que les hommes dorment de part et d'autre de la tête de l'ours comme les femmes le font de part et d'autre des pattes antérieures, Tanner laisse le lecteur déduire par lui-même de quoi il en retourne en présentant le dessin reproduit ci-dessous :

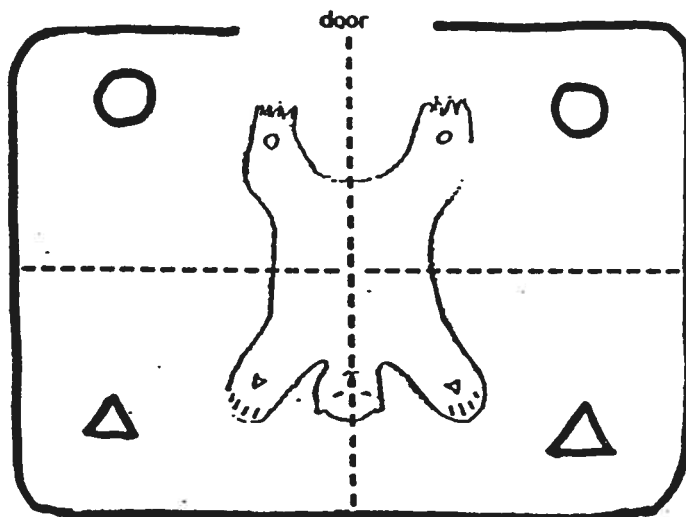


FIG. 21 — L'OURS ET LA DIVISION DE L'ESPACE DOMESTIQUE, D'APRES ADRIAN TANNER

Source : Schéma d'Adrian Tanner, dans *Bringing Home Animals* (1979), p. 179

³⁴⁴ If a hunter, while in the forest, comes upon a bear and wishes to slay him, he first approaches and apologizes, explaining that nothing but lack of food drives him to kill it, and begging that the bear will not be offended at him, nor permit the spirits of other bears to be angry. (Skinner 1911 : 69)

Si la tête d'ours connote le sexe masculin dans l'espace domestique et sur le plan des tabous alimentaires, il est bien évident dès lors qu'une tête d'ours, érigée au bout d'un piquet dans une assemblée où «20 hommes» en provenance de divers villages se retrouvent seuls après que leurs hôtes eussent jeûné et chassé comme à la guerre, symbolisera la solidarité des frères et des beaux-frères ainsi réunis *comme à la guerre*. J'exposerai un peu plus loin comment on peut inférer la référence aux *frères* à partir d'une tête d'ours, mais considérons pour l'instant que dans certaines variantes montagnaises du mythe de Tchakapesch (de même que dans une version kutenai du Montana), le héros qui porte ce nom rencontre des gens qui se lancent une tête d'ours en guise de balle (Savard 1985 : 150). Or, contrairement à la tête qui circule d'un commensal à l'autre dans le festin de l'ours et que, dans certains cas, on ne mangerait même pas avec un couteau par égards pour elle (Speck 1935 : 106), la tête qui sert de balle va d'un joueur à l'autre en étant frappée à coups de bâtons et, qui plus est, au lieu d'être délicatement mangée, cette tête est vorace : malheur au maladroit qui manquerait son coup en tentant de la frapper car il mourra d'une morsure au cou qu'elle ne manquera pas de lui infliger.

Enfin, alors que la fin du rituel confine les hommes dans les modalités du *cabatowan* en symbolisant une solidarité masculine qui leur vaut de mériter qu'on les «louange» en leur disant «qu'ils sont des hommes» (Perrot 1973 : 68), il semble que cette relation spécifique à la tête connote la guerre que l'on redoute et l'ennemi contre lequel on s'oppose en formant un seul corps. Sous ce rapport, la fonction sémantique de l'ours semble aussi rattachée à une certaine idée de la durée, en particulier à cette frappante faculté qu'il démontre lorsqu'il est en état d'hibernation alors qu'il parvient à maintenir sur près de trois saisons consécutives ses activités métaboliques en subsistant de ses réserves de graisse : «The hibernation of the bear during the winter months is a distinguishing habit of the animal and the fact that the beast collects no food to sustain itself during this period has evidently impressed the mind of northern hunters everywhere as a mysterious phenomenon.» (Hallowell 1926 : 27)

Si nous revenons maintenant au mythe d'Ayacawe, il apparaît que le dernier épisode traite précisément de ces temporalités puisque la désintégration du père dans le récipient de graisse d'ours sera suivie de sa métamorphose en un arbre qui fournit le «bois à grand-mère», or, comme je l'ai déjà signalé, l'arbre en question est le mélèze

(anglais: *Tamarack*; *Larix laricina*), marqueur saisonnier s'il en fut, car c'est «le seul de nos conifères à se dépouiller de ses feuilles pendant l'hiver» (Marie-Victorin 1964 : 142). Autrement dit la métamorphose d'Ayacawe implique sa dissolution dans une graisse qui, théoriquement, doit symboliser l'entraide entre parents et alliés durant tout le temps que dure l'hiver, période où les groupes se dispersent et se perdent de vue : le «passage» qui lui est donc maintenant à son tour imposé porte fruit puisque sa conversion est positive : Ayacawe ayant été en dehors de toute structure de communication véritable pourra maintenant être au centre du foyer domestique en fournissant un excellent bois d'allumage. Et ce n'est pas tout, après avoir été incinéré au milieu d'un récipient de graisse qui signifie dans les festins «l'être ensemble» exprimé par les mots formés à partir du radical WITC—, il pourra maintenant «habiller du dehors» la demeure en fournissant des racines qui se prêtent à plusieurs ouvrages de couture puisque l'on liait au moyen des racines d'épinettes et de mélèze les écorces de bouleau à l'armature des wigwams (Densmore 1929 : 50-51; Kohl 1860 : 5; MacPherson 1930 : 55)

Dans une version ojibwa de ce mythe, le héros transforme sa mère et son frère en mésange et en merle d'Amérique : outre l'attribution inversée du terme animal à son correspondant humain, la version algonquine de Salomon Papatie présente une curieuse modalité, du fait qu'au lieu de transformer un être humain en oiseau (comme cela se passe aussi dans les versions montagnaises (Savard 1977 : 66), elle transforme des oiseaux en êtres humains. Il est vrai que l'énoncé est ambigu, mais la traduction proposée ici est celle qui paraissait la plus plausible. Quoi qu'il en soit, c'est la sélection des espèces d'oiseaux qui est significative. Au premier chef, on retiendra que le terme de parenté •CIMEC³⁴⁵ (ou CIMENJ, selon l'orthographe de Cuoq; voir la figure n° 12), qui désigne l'enfant puîné, peut aussi bien se rapporter à un frère qu'à une sœur, le système terminologique n'établissant aucune distinction entre les cadets qui sont plus jeunes que l'individu de référence (ici le héros). Cependant, il y a lieu de penser que c'est un petit frère qui serait évoqué par le mythe, mais cette référence nécessitera une brève explication sur la construction lexicale des termes en présence.

³⁴⁵ Rappelons que le symbole • indique qu'un pronom personnel doit toujours apparaître devant un terme de parenté dans la langue parlée.

En effet, la mésange à tête noire (ang. *Black-capped Chickadee*, *Parus atricapillus*) est l'oiseau que le héros transforme en être humain et le terme algonquin par lequel on le désigne est TCIKANECIC. Celui-ci pourrait être formé des monèmes TCI (abréviation de KITCI, signifiant «gros», «grand») KAN (signifiant «os») et du diminutif —CIC. J'emploie le conditionnel parce que l'on peut décomposer ce mot en faisant deux lectures complètement différentes. La première repose sur le postulat qu'il y a onomatopée : «TCIGANECINJIC, petit oiseau noir à tête blanche qui n'émigre pas³⁴⁶, et dont le cri est *tcigan ! tcigan !*» La seconde interprétation implique la reconnaissance d'un jeu de mot : «TCIGANECINJIC, C'est le même [oiseau] que d'autres appellent ironiquement, et par antiphrase, KITCIKTCIKANECINJIC, *l'oiseau aux gros-gros os.*» (*Cuoq 1886* : 390).

Or, le terme désignant le «frère» qu'un locuteur masculin³⁴⁷ emploierait sans considération de l'âge est •KANIS qui, nous dit encore Cuoq «est peut-être le diminutif de KAN, *os*, qui s'emploie encore chez quelques tribus, NI KAN, *mon frère [...]*» (*Ibidem* : 145). Autrement dit, au lieu de définir la parenté par les «liens du sang», comme nous le faisons en français, les Algonquins ont peut-être employé la métaphore de «l'os» : si donc, la «graisse» est le signifiant de l'entraide, du soutien entre parents «par l'os» (par le sang) et par alliance, elle «enveloppe» aussi la chair et l'os, de sorte que l'on pourrait faire l'hypothèse que la tête d'ours, qui comporte une enveloppe osseuse (la boîte crânienne) et une matière «graisseuse» représentée par la cervelle, conjoindrait alors les «frères» et les «beaux-frères» dans la mesure où ceux-ci pourraient être comptés parmi l'ensemble des personnes que le concept WITC— recouvre. Cette interprétation rejoindrait aussi celle de Désveaux qui rapporte que les Ojibwas de Big Trout Lake ne séparent pas la tête du corps de l'ours dans le rituel qu'ils en feraient au printemps (Désveaux 1988b : 228). Dans un article qu'il a aussi consacré à ce sujet en comparant ce rituel à celui de la fabrication de l'hydromel dans le Chaco, il affirmait qu'il ne savait plus si celui que l'on pratique à Big Trout Lake se faisait au printemps ou en automne (Désveaux 2001 : 127),

³⁴⁶ Cette note apparaît aussi dans le lexique : «Je crois que Cuoq a inversé par mégarde la distribution des couleurs, car c'est bien la tête de l'oiseau qui est noire (ou plutôt, le dessus de la tête, les côtés étant blancs). Cette identification me vient du trappeur Abraham Brazeau qui avait nommé pour moi en algonquin tous les oiseaux qu'il reconnaissait dans un livre illustré du National Geographic et il avait clairement identifié la mésange à tête noire sous le nom de TCIKANECIC.» (Godfrey 1972 : 425)

³⁴⁷ «KANIS veut dire frère du frère et rien de plus. Par conséquent, jamais une femme ne pourra dire Ni kanis, *mon frère*.

or toutes les informations que l'on peut trouver sur le sujet indiquent que ce rituel se faisait au printemps (Hallowell 1966 : 465; Kohl 1860 : 234), de sorte que s'il y avait effectivement «gâchis de graisse» en faisant griller la viande (*ibidem* : 122), cela s'explique peut-être de ce que l'on voulait exprimer au moyen de cette privation alimentaire sa solidarité avec les adolescents faisant leur jeûne en la même saison, «frères de l'os», fils ou petit-fils laissés sans nourriture au milieu d'un arbre et auxquels on compatissait durant cette saison³⁴⁸.

D'autre part, Speck rapporte une coutume analogue à propos des Algonquins du Témiscamingue, mais en précisant que c'est une chape de graisse que l'on laissait attachée à la tête de l'ours. On y observait aussi une coutume qui n'a pas été relevée ailleurs et qui voulait que le chef soit contraint de finir la graisse en faisant le tour des maisons où il aurait pu en rester ! (Speck 1915 : 26)

Enfin, pour en revenir à la mésange à tête noire, étant donné qu'il s'agit d'un oiseau qui n'émigre pas durant l'hiver, il représente aussi, bien entendu, les individus avec lesquels le lien d'association est le plus durable, la présence de la mésange étant permanente. Quant au merle, il tient peut-être un rôle différent mais complémentaire qui consisterait en une fonction de médiateur temporel, puisque «dans la majeure partie du pays, il arrive tôt au printemps, alors que le sol commence à se dénuder de neige ; il est incontestablement le signe avant-coureur de l'arrivée du printemps au Canada» (Godfrey 1972 : 448). Cependant, c'est sans doute aussi parce que ces deux oiseaux se rencontrent très souvent près des maisons (*ibidem* : 424 et 448) et qu'ils sont donc dans un rapport de proximité spatiale comme le sont généralement les proches parents, que la pensée mythique les a choisis pour représenter un frère ou une sœur puîné(e) et une mère.

³⁴⁸ Une telle solidarité exprimée n'aurait en effet rien d'étonnant, compte tenu du fait que le père ou le grand-père soutenaient à distance l'initiant par des chants qui n'auraient probablement pas eu beaucoup de valeur s'ils n'avaient été accompagnés de jeûnes : «During the period when a boy was fasting alone in the forest, his father or grandfather might drum and sing continually in order to strengthen and help him.» (Hallowell 1966 : 465)

Chapitre 8
LES INVASIONS TERRITORIALES

8 Récit des invasions territoriales

8.1 Version bilingue

- 1 KA NANTA WAPAMAWAKOPANEN³⁴⁹ APINOTICAN
Quand ils cherchaient (imparfait conj.) un enfant,
- 2 KA MATCINATCIN WEMITIKOCI³⁵⁰ ... KITCI SIPIKAK
qu'ils enlevèrent, le(s) Français... À la grande rivière [où]
- 3 TECIKEWAKOPAN ANICINAPEK, WAPATAMOWATC
habitaient les Indiens, ils voient
- 4 PIWIKAIKANAN E WEPAPOTENIK³⁵¹, KA ICI-N-ICKAMOWATC³⁵²
éclats de bois [conj.]emportés par le courant, lieu où ils
longèrent le cours d'eau.
- 5 O KI OTITANAWA ANICINAPEN ECI TECIKENITCIN.
Ils [passé] arrivent Indiens là où habitaient.
- 6 APINOTCICAN, O KI WAMAWAN E PAPICKAMITCIN³⁵³,
L'enfant, ils [passé] le voient, alors qu'il se promène au bord d'un
cours d'eau.
- 7 MI KA ICI KIMOTIWATC, APINOTICAN, OCKINECAN.
C'est alors [passé] qu'ils le dérobent, l'enfant, un petit garçon.

³⁴⁹ Voir WAP— dans le lexique.

³⁵⁰ Transcription incertaine : il semble que la narratrice n'a pas utilisé la marque du pluriel (—K) ou de l'obviatif pluriel (—N), mais de toute façon, elle n'a pas complété sa phrase en choisissant d'en amorcer une autre.

³⁵¹ Voir WEP— et APOK,O. Verbe intransitif inanimé obviatif.

³⁵² Voir (2) —ICKAM dans le lexique.

³⁵³ Contraction de PAPA— et —ICKAM. Conjonctif éventuel.

8 ATITOK TESO PIPONAN KA NAKATAWAKOPANEN³⁵⁴. KONI
Je ne sais pas combien d'hivers [passé] le gardent. Peut-être

9 NISO PIPONAN O KI NAKATAWAN, APINOTCICAN. KI KITCI
trois hivers ils [passé] le gardent, l'enfant. [Passé] très

10 MITITOWAN. KI KITCI KINOSIWAN, APINOTCICAN EPITCI
KOTC
renforcé. [Passé] beaucoup grandi, l'enfant. lorsque alors

11 KA KACKITOTC KENA KEKON, TAPICKOTC OMA
[passé] peut faire toutes sortes de choses, comme ici,

12 KAKINOHAMAKENANIWAK³⁵⁵ MI KA TOTAKANIWITC.
ce qu'on enseigne à l'école. C'est ce [passé] qu'il se fait faire.

13 O KI WANIHAWAN O-NITCANISIWAN, OKOWENIWOK,
Ils [passé] perdre leur enfant [un], ceux-ci,

14 ANICINAPEK.
Indiens.

15 COMIC KI KOSAPITIMOKOPAN³⁵⁶ NANTA KIKENIMATCIN³⁵⁷
[Un] vieux [passé] faire tente tremblante parler [imparfait] pour savoir

16 KITCI MATISITCIN. «MATISI, O KI-T-IKOWAN,
WAYAPISITC³⁵⁸
si est en vie. «Il est en vie, ils [passé] se font dire, celui qui est
blanc

17 ININI KA KI MATCINATCIN KI-NITCANISIWA. MEKA,
homme [passé] enlever votre enfant. En effet,

³⁵⁴ Plus que parfait du conjonctif.

³⁵⁵ Syntagme dit «participe» affecté par la mutation de la première voyelle (voir KIKNOHAMAW dans le lexique). Sujet indéfini «on» obviatif et pluriel. Verbe conjonctif présent.

³⁵⁶ KOSAP[I] (?) (phénomène de la tente tremblante) ou KOSA (ce phénomène) + PITI («à l'intérieur») + —MO («parler la langue de...») KOPAN (désinence de la 3^{ème} pers. de l'indicatif imparfait (verbe animé intransitif du modèle MATCA). Voir KOSAPITCIKE. Enfin, KI + verbe + désinence de l'imparfait correspondent au plus que parfait de l'indicatif.

³⁵⁷ Véritable subjonctif, appelé «subjonctif éventuel»; verbe transitif animé de 2^{ème} forme.

³⁵⁸ Forme du «participe» indiquant un état permanent; littéralement «celui qui est homme blanc», l'homme blanc.

- 18 MISAWENINTAMOK³⁵⁹ KITCI MATISITC», O KI-NAN. KI
ils veulent le garder en vie», il [passé] dit. [Passé]
- 19 KIKENINTAM KIKINAKATE³⁶⁰, OÏTI, COMIC, ICI O KI
KIKENITAM
ils sait par signes, lui, vieillard, ainsi, il [passé] sait
- 20 KITCI PÎ-CANITCIN KIYAPATC, OMA, KANATA, KITCI
qu'il venir aller de nouveau, ici, [au] Canada, qu'ils
- 21 PÎ-KAPANITCIN. «TEPWE, O-KI-IKOWAN, O KE ACEWINATC³⁶¹
venir débarquer. C'est vrai ils (passé) faire dire, ils [futur] ramener
- 22 ANICINAPEKAK.» O KI AKWACIMAWAN ANICINAPEKAK, ETÎ,
chez les Indiens». Ils [passé] l'ont débarqué chez les Indiens, là-bas,
- 23 KOPEK, WEMITIKOCIK. MI MEKA ENTACIKEWAKOPANEN,
à Québec, les Français. C'est bien là qu'ils habitaient,
- 24 WINAWA³⁶², KOPEK, KA ICINIKATIK — KA-CIAHIKOPAN³⁶³.
eux, à Québec, qu'on appelle, là où nous sommes allés.
- 25 «KA MINWENINTAMONAWA NA, KE PÎ-KAPATC,
[Futur] être contents (vous) [interrogation] [futur] venir débarquer
- 26 WAYAPISITC ININI ?», OT-INAN.
blanc homme ?» il dit.
- 27 OÏTI, OCKINE, KA NASIPIKAWATCIN³⁶⁴, MI ECI AKWAHATC.
Lui, jeune homme, [passé] ils allèrent l'aborder, voici qu'il débarque.
- 28 MI TOTAMOWAKOPANEN³⁶⁵.
C'est ainsi qu'ils faisaient [autrefois].

³⁵⁹ MISAW («désirer, vouloir») + — ENINTAM («avoir à l'esprit»), 3^{ème} pers. ind. prés.

³⁶⁰ Transcription incertaine. Voir KIKINA dans le lexique.

³⁶¹ Voir ACE— dans le lexique.

³⁶² Voir WIN dans le lexique.

³⁶³ Contraction de KA ICI («là où») ICA (radical du verbe «aller») et —HIKOPAN, désinence de la 2^{ème} pers. du pluriel (nous inclusif) de l'imparfait (rapproché) du conjonctif.

³⁶⁴ Conjonctif éventuel passé.

³⁶⁵ L'emploi de l'imparfait dit «éloigné» implique dans une certaine mesure le concept «d'autrefois».

29 TCI MAMAKATENITAMOK OKOWENIWOK, ANICINAPEK.

Très impressionnés ils sont, ceux-ci, les Indiens.

30 «MI IAA KA WANIHAKOPAN ! TCI KINEC, TETEKO,

Le voici celui que nous avons perdu ! Très longtemps, assurément,

31 O KI AIAMIHAWAN, ANICINAPEK. O KI KAKWETCIMAWAN,

ils [passé] parler, Indiens. Ils [passé] interroger,

32 OÏTI, OCKINE, KA INOTAMAKETC. MI KA INANITCIN :

lui, garçon, celui qui les a traduits. Voici [passé] dire :

33 «ANIN KE TOTAMAK³⁶⁶? — KI KA TCI MENO

TOTAKONAN³⁶⁷,

«Quoi [futur] nous faire ? — Nous [futur] très bien agir [passif].

34 OKINAN. MI IKITOWATC, OKOWENIWOK : KE-T-AKO

WASELATC

il a dit. Voici ce qu'ils disent, eux :

[futur]tant que brille

35 KISIS, KE-T-AKO MITCIWAK³⁶⁸ PAWATIK, KI KA

soleil, [futur] tant que le rapide coule, [2^{ème} p.] [futur]

36 WITOKAWIKOWA³⁶⁹,» OKINAN, ININI KA PÎ-KAPATC.

aider, il a dit, homme [passé] venu débarquer.

37 O KI KANAWENITAN ANICINAPEMOWIN.

il [passé] garder indienne langue.

38 MI KA-CI IKITOWATC KITCI PÎ-KAPANITCIN: «MANOTC !»

Voici [passé] qu'ils leur disent de venir débarquer. «Soit !»

³⁶⁶ Le mode conjonctif élidant l'usage des pronoms personnels, je ne puis affirmer avec certitude que la narratrice a employé le «nous exclusif» dont la désinence est —MAK, lequel implique la personne à qui l'on parle (donc le garçon), car la désinence du «nous exclusif» (qui exclurait le garçon) est phonétiquement très proche de celle que j'ai retenue, puisque alors le verbe serait TOTAMEK.

³⁶⁷ Le pronom KI (obligatoire avec l'indicatif) et la désinence —IKONAN (⇒ —AKONAN, à cause de la coalescence avec le —A terminal de TOTA—) ne laissent cette fois aucun doute : le garçon emploie le «nous inclusif» et, comme il s'agit d'un verbe passif, on pourrait le traduire en disant «un agent passif animé nous agira bien pour nous».

³⁶⁸ Voir —TCIWAN dans le lexique.

³⁶⁹ WITOKAW («aide-le») +—IKOWA (désinence de la deuxième personne du pluriel «vous» du verbe transitif animé à la voix passive)

- 39 TEPWE, «KI KA MENO TOTAKONAN», E KI-
NENITAMOWATC.
C'est vrai, «Nous [futur] bien agir [passif]», [conj.] [passé] ils pensent.
- 40 APINIKOTC, KI-NENITAMOWAK. KON TESI KANAKE
Continuellement, [passé] pensent [ind.] Ne pas être moins
- 41 ECINAKOSISINON³⁷⁰ O-CI KI ANKOCKANICIKATEWAK³⁷¹ AKI.
réalisé. Ils ainsi [passé] détruire -dévaster terre.
- 42 O-CI KI ANKOCKANITCIKONAN. KENA KI NIKIPIKATE KA ICI
Ils ainsi nous détruire-dévaster [passif]. Tout [passé] inondé là où
- 43 TACIKEHAKIPAN, KENA MITIKON O KI NISAWAN APITC KA
demeurons (nous incl.) Tous arbres ils [passé] tuer dès que
- 44 PÎ-KAPAWATC, O KI KICKIKIKONI³⁷² MITIKON. O KI
NIKIPINAN³⁷³
venir débarquer. Ils [passé] sont coupés arbres. Il [passé] inonder
- 45 MANE MINOCIN APAN³⁷⁴. I PWA MACI KIPAKAÏTEK
SAKAHIKAN
plusieurs beaux endroits avant que il bouche lacs.
- 46 NOKOM TAC KA KITCI NI KITIMAKENOK³⁷⁵. ACAÏE,
NIKIPIKIKON³⁷⁶
Maintenant alors [?] beaucoup me font pitié. À présent, c'est bouché,
- 47 MI E PI-CINAKOSI OTAKINAK. NOKOM TAC, KA KANAKE
C'est ce qui toujours apparaît derrière. Maintenant alors, pas le
moins

³⁷⁰ ICI (avec la mutation) + NAKOSI («être visible») et la particule de la négation du verbe inanimé intransitif de l'ind. prés.

³⁷¹ Voir ANKO («cesser de...», «détruire»). Transcription incertaine.

³⁷² verbe passif de l'indicatif présent obviatif.

³⁷³ La désinence indique la troisième personne du *singulier* d'un verbe transitif inanimé de 2^{ème} forme, probablement par ce que les WEMITIKOCIK sont conçus comme une personne-sujet.

³⁷⁴ Transcription incertaine : terme inconnu des dictionnaires.

³⁷⁵ Verbe passif comprenant un agent pluriel «agissant» sur le sujet passif «je» : «les lacs me font pitié».

³⁷⁶ Verbe passif.

48 ECINAKOSINON KITCI MINO-TOTWAKANIWITC³⁷⁷.

il n'apparaît que bien agir.

49 NANAKATC, KAWIN O KI-T-ACAMASIN, KAKI INATCIWATCIN,

De point en point, ne pas ils [passé] nourrir, [conj. passé] dire,

50 KITCI WITOKAWATCIN³⁷⁸; TAĪAKWATC, E MIKIMONITCINHA³⁷⁹

pour le secourir; au contraire, [conj.] fait travailler.

51 MANE TAC CONIA O KI MATCITONAWA OMA

Beaucoup alors argent ils [passé] emporter ici

52 ANICINAPE-WAKIKAK³⁸⁰. MI E MOCAK KE PI-

ATISOKEWATC³⁸¹,

terre indienne. C'est ce que sans interruption [futur] toujours raconter,

53 KA PI-ATISOKATIMOWAPAN. KI WAPATAN MEKA WETĪ,

ce que toujours racontaient. [Passé] les voir [p. expl.] là-bas,

54 SENETEKAK WACITCIKATEK³⁸² MIKINA. KI WAPATAN ĪĪ

à Senneterre construire chemin. [Passé] voir, celui-là

55 KA OCITCIKATEK ACOKAN. WECKATC MEKA-T-OTCI-N-

AIAPAN³⁸³!

[passé] construire pont. Autrefois [p. expl.] venir à être !

56 KA KANAKE MIC-TAKOSINOKOPAN³⁸⁴ MIKIWAM³⁸⁵

Pas le moindrement il n'y avait maison

³⁷⁷ Verbe passif avec participant actif «indéfini». Quant au participant passif, il ne peut s'agir que des terres inondées dont la narratrice vient de parler.

³⁷⁸ Le premier et le troisième verbe de cette phrase sont à la 3^{ème} pers. du singulier car, comme cela arrive presque toujours, le sujet grammatical singulier représente un ensemble de personnes entrant dans la composition d'un peuple.

³⁷⁹ Verbe causatif à la 4^{ème} pers. (obviatif) du plur. du conj. prés. (modèle MATCA).

³⁸⁰ Voir AKI dans le lexique.

³⁸¹ ATISOKE est la forme intransitive du verbe raconter, alors que l'occurrence suivante (où un —A— remplace le E est de forme intransitive et, qui plus est, «réciproque», comme l'indique le segment —ATIM— de la désinence de la 3^{ème} pers. du plur. du conjonctif imparfait (rapproché).

³⁸² Il s'agit ici du verbe OCITCIKATE avec la mutation. Voir OCI— dans le lexique.

³⁸³ Verbe AIA («être») de la 1^{ère} pers. du sing. à l'imparfait de l'indicatif.

³⁸⁴ MIC (VOIR MI, «prédicatoïde» servant de «préformante») +••TAKON

³⁸⁵ Bien que le singulier soit employé, l'idée de «maison» est vraisemblablement envisagée au pluriel, comme le donnent à penser les signifiés des syntagmes verbaux qui suivent.

57 KA-KWAKAMIK³⁸⁶, KA-KWAK AKI. KA KANAKE TESIPAN
qui longeait lacs, qui s'étendait sur la terre. Pas le moins il n'y
avait

58 WEMITIKOCI. APITC KA MIC-ICAK³⁸⁷ ICKOTE-TAPAN³⁸⁸
de Wemitikocis³⁸⁹ À un moment [passé] arrive-aller feu- véhicule

59 MIKINA. KENA KEKON KI PÎTCIKATE³⁹⁰. PECIK TAC
chemin. Toutes choses [passé] être apportées. Quelqu'un alors

60 APITATAWITISI ANICINAPE.., «KI WAPATANAWA TAC :
mi-âge Indien «Vous le voyez alors :

61 MIC ICI KA ICINAKOSIK : AA, KA-C-E KI PÎ-KAPATC,
WEMITIKOCI,
Voici ce qui se manifestera : lui, celui qui est venu débarquer, Wemitikoci,

62 ANICINAPE-WAKIKAK, KENA, KA WEPIKOPITCIKATE³⁹¹
indienne- terre sur, tout [futur] repousser-apporter

63 KI-T-AKINAN³⁹². KI KA WAPATANAWA KE-T-ENI MATISIHEK.»
notre terre. Vous [futur] le voir au fur et à mesure que vous vivrez.»

64 APITC KA MICAMOTCIKATEK³⁹³ ICKOTE-TAPAN,
À l'époque où arriva route construite locomotive,

³⁸⁶ Voir AKO— dans le lexique.

³⁸⁷ Le terme MIC— n'est pas la même unité qu'au verset 56; celui-ci signifie «arriver à» et, en l'occurrence il s'adjoint un monème formé à partir du radical ICA («aller»). Voir ces termes dans le lexique.

³⁸⁸ Il s'agit du mot OTAPAN subissant l'élision de la première voyelle. Voir le verbe OTAPAC dans le lexique.

³⁸⁹ À partir d'ici, je cesserai de traduire le mot WEMITIKOCI par le nom propre «Français», à cause de l'extension que le terme a pris au cours de l'histoire et qu'il prend maintenant dans ce récit, puisque les peuples qui peuvent être identifiés par ce terme correspondent, en continuité avec les immigrants français, à tous ceux qui se sont installés en Amérique et qui sont de souche européenne.

³⁹⁰ Voir PÎT— (i long) dans le lexique.

³⁹¹ On m'a traduit ce verbe par «détruire», mais je crois qu'il est composé du radical WEP— («jeter, repousser, emporter») et de PITCIKATE («apporter»), autrement dit, *écraser sous le poids de ce que l'on apporte, bulldozer, aplatir, anéantir*.

³⁹² Il y a ici emploi du «nous inclusif» (incluant la personne à qui l'on parle).

³⁹³ MIC («arriver à») + —AMO («chemin, route») + —TCIKATE («faire»). Voir les deux premiers termes dans le lexique.

65 KA KI MACI ICI NI KI NIPAWIPAN³⁹⁴; KAYE TAC
pas [passé] encore je [passé] marier; puis

66 KA MICAMOTCIKATEK PITC KA
KANAWECIKENANIWAKOPAN³⁹⁵
arriva route(s) construite(s) pendant que l'on traçait-faisait chemin(s).

67 ANICINAPE-WAKI, NOKOM, MIC ECI WAKAYAKATE, TACI,
Terre indienne, maintenant, voilà qu'elle est clôturée, en cet endroit

68 KINAWIT, TACIKEHIK, KENA : KAKI PI³⁹⁶ TIPATCIMOTC³⁹⁷,
nous-autres, habitons, entièrement : [passé] toujours parlé avec mesure,

69 WECKATC COMIC. «MINAWATC KOTAK-EKON³⁹⁸», COMIC
INAN³⁹⁹
autrefois, le vieux. «Encore autre chose», vieux dit

70 — KA KI NI-CICECINAN⁴⁰⁰; AKOSIPAN⁴⁰¹ — APWA MACI
— [passé] mon beau-père être; il était malade— avant que

71 PÎ-KICKAIKAKWANITC⁴⁰² MITIK : «OMA, IKITO, KATA KITCI
venir couper arbre : «Ici, il dit, [futur] très

72 SINIKAN ANI KITCI MATISIWATC ANICINAPEK, IKITO.
être difficile dorénavant de vivre (3^{ème} pers. plur.) Indiens, il dit.

³⁹⁴ Plus que parfait de l'indicatif.

³⁹⁵ —KANAWE («chemin tracé») + [O]CIKE («faire») + NANIWAKOPAN (désinence de la personne «on» du verbe animé intransitif de l'imparfait du conjonctif).

³⁹⁶ Voir API dans le lexique.

³⁹⁷ TIP— («mesure») + —ADJIMO («relater, raconter, parler»). Voir ces termes dans le lexique.

³⁹⁸ Il s'agit ici du mot KEKON subissant l'élision de la consonne initiale.

³⁹⁹ Le verbe INAN (il dit) et ce verbe sont énoncés au présent, emploi qui correspond vraisemblablement à une sorte de présent narratif. Verbe passif du conjonctif présent avec participant actif «indéfini» et participant passif de la 3^{ème} pers. du singulier (l,arbre).

⁴⁰⁰ Syntagme verbal indiquant la possession.

⁴⁰¹ La narratrice a peut-être dit EKOSIPAN (en quoi se réaliserait la mutation et l'emploi du conjonctif), mais, j'ai beau réécouter ce passage sur la bande magnétique, je n'ai pas l'oreille assez fine pour garantir qu'elle a prononcé l'un ou l'autre phonème. Je transcris donc ce verbe à l'indicatif imparfait.

⁴⁰² Ce syntagme renferme l'idée de la coupe à la hache effectuée par les bûcherons de l'époque. Voir KICKI— dans le lexique.

73 KENA KEKON KI PÎ-ONATCIKATIK⁴⁰³ KE TISOSIKOWIK⁴⁰⁴.
Toutes sortes de choses [passé] venir installer, [futur] nous prendre au
piège.

74 KI KA CACAKWIKONAN⁴⁰⁵. KEWINOK, MITIKOK, MAWIWAK
Nous [futur] être écrasés. Eux-aussi, arbres, pleurent

75 E MAWINAKANIWATC, IKITO. KATA KON AWIIA.
alors qu'ils sont attaqués, dit-il. [Futur] ne pas personne y avoir

76 KATA KON TESINON. KI KATA SASWEPITCIKOMIN⁴⁰⁶ APITC
[Futur] ne pas rien y avoir. Nous [futur] être dispersés dès que

77 KE KANAWENIK⁴⁰⁷ MIKINA⁴⁰⁸.»
[futur] tracer chemin route.»

78 MIC TEPWE ECI NAKWAK⁴⁰⁹. KON ACAÏE TESIN COMIC⁴¹⁰,
Il est vrai que c'est ce qui se manifeste. Ne pas à présent y avoir vieux.

79 KA OCKIMATISIWATC⁴¹¹ ETA TEWAK. MIC IENA :
[Passé] ceux qui vivent à la moderne seulement il sont. C'est donc ça :

80 KAKI MATCI-KIKINOHAMAKENANIWAK, KAWIN KI
[passé] commencé à enseigner à l'école [on], ne pas [passé]

81 MINWENITASIWAK NANITAM. «ICI MINWENITAMOK KITCI
être contents quelques-uns. «Soyez donc heureux qu'

⁴⁰³ ONATON («bien installer, bien poser») à la 3^{ème} pers. du sing. (le sujet étant, semble-t-il, *un ensemble* de choses) du prés. du conj. (participe passé)

⁴⁰⁴ Verbe passif dont le participant actif est un sujet inanimé (l'ensemble de choses). Voir TISOC dans le lexique.

⁴⁰⁵ Verbe passif de l'indicatif présent dont le participant passif est le nous inclusif et un participant actif animé (le WEMITIKOCI). Voir CACAK— dans le lexique.

⁴⁰⁶ Verbe passif. La personne est le «nous inclusif» et le verbe est au futur de l'indicatif. Voir SASWE— dans le lexique

⁴⁰⁷ Verbe intransitif inanimé.

⁴⁰⁸ On pourrait penser qu'il y a une certaine redondance de signifiés dans les mots KANAWENIK MIKINA, mais on dirait aussi bien en français «faire le tracé d'une route».

⁴⁰⁹ Voir NAKOSI dans le lexique..

⁴¹⁰ Le verbe et son sujet (COMIC) sont au singulier.

⁴¹¹ OCKI— («jeune») + MATISE («vivre»). Le monème dépendant OCKI— entre le plus souvent dans la formation de mots signifiant la jeunesse, mais il véhicule aussi les signifiés de ce qui est «neuf, récent, moderne», lesquels paraissent ressortir ici par contraste avec les éléments de la proposition précédente. Voir cette entrée dans le lexique. D'autre part si le verbe TEWAK est au pluriel, il doit se traduire par «il y a».

82 KIKINOHAMAKENIWITC, KI-NITCANICIK⁴¹²», KI NAKANIWAK.
ils soient instruits à l'école, nos enfants», [passé] ils se font dire.

83 KAWIN CAÏE OTCI PECIKISIN⁴¹³ NITCANICAN. MI KOTC ETA
Ne plus depuis lors être un [de] mes enfants. Il [expl.] seulement

84 KI-TCOTCO PEMATISIPAN⁴¹⁴. KON KI MINAKANISIWAN⁴¹⁵
ta mère qui survivait. Ne pas il [passé] donner

85 CONIAN APINOTCICAK WECKATC, NOKOM MEKA
argent [des] enfants autrefois, à présent en fait

86 KA MINAKANIWATC. KON KI WITOKAKEKANISIWAN
WECKATC.
lesquels se font donner. Ne pas [passé] aider autrefois.

87 KI WITOKATISOWAK⁴¹⁶ KITCI WISINIWATC. KI ANOKIWAK
KITCI
Ils s'aidaient eux-mêmes pour manger. [passé] travaillé pour

88 WISINIWATC. PANIMA, WIPATC KICIK, MATCA ENT-ANOKITC,
manger. Avant de, au début du jour, il part travailler,

89 MANISE. KA KANAKE ATEKOSINOPAN WECKATC
KEKON.
il coupe son bois. Ne pas moindrement il y avait autrefois choses.

90 MIC IENA KAKI PI INATCIMOWATC, COMICAK. «EK KO
KAWIN
C'est ça [passé] toujours raconté, vieux. «Cela ne pas

⁴¹² Ce syntagme exprime la valence du «nous inclusif».

⁴¹³ Verbe numéral de forme négative («il n'y a pas un») qui signifie «aucun». Voir PECIK dans le lexique.

⁴¹⁴ Verbe PiMATISI avec la mutation. Dans le dialecte de Kicisakik, la préformante PI- semble modifier les signifiés de MATISI pour lui donner le sens de «survivre». D'autre part, le verbe est à l'imparfait, sans doute pour marquer la *continuité* des difficultés rencontrées pour survivre dans la durée des événements qui est ici envisagée. Voir ATISI dans le lexique.

⁴¹⁵ Verbe passif : KAWIN (ne pas) O («il», participant passif, «l'Indien») MIN («donner»; voir MIC) + —AKASINIWAN (désinence de la 3^{ème} pers. du plur. de l'ind. avec participant passif «animé»).

⁴¹⁶ Verbe réfléchi de la 3^{ème} pers. de l'ind. prés.

- 91 KA-T-ICINAKOSINON. KA KE MINIKOSIMIN⁴¹⁷ KI-T-
AWESISIMINANIK
[futur] être semblable Ne pas [futur] donner nos animaux
- 92 KITCI AMWAHIKWA⁴¹⁸». APITC IKOTC, MI ECINAKOK⁴¹⁹.
à manger». Depuis lors, c'est ainsi.
- 93 NITAM AKA KA TACIKEWAKOPANEN OMA, AKIKAK
ANICINAPE
En premier tout juste [passé] qui habitaient ici, terre [des] Indiens,
- 94 KI MANE. KI MANE ANICINAPEK KA TECIKEWAK KOTAK
AKI⁴²⁰.
[passé] être en grand nombre. [idem] Indiens qui habitaient autre terre.
- 95 O-T-AWACINAWAKOPAN⁴²¹ O-T-AMIKOMIWAN KITCI
WISINITC,
Ils transportaient leurs castors pour manger,
- 96 COMICIK. O MIC-ICKOTEHIKOPANEN⁴²² O-T-AMIKOMIWAN
anciens. Ils arriver au feu leurs castors
- 97 ONPASOWATC⁴²³. MI ECI KA MINO-CITOWAKOPANEN
qu'ils fumaient. C'est ainsi qu'ils faisaient attention
- 98 O-T-AMIKWANIMIWAN. «KI PITONANAN KITCI MINO
WISINIK»,
leurs [de] castor peaux. «[Passé] [nous] apporter à bien manger»,
- 99 IKITOPANIN, O-TCOCOMIWAN E-T-ACAMAWATCIN⁴²⁴
elles disaient leurs mères quand elles donnaient à manger

⁴¹⁷ Voir MIC dans le lexique.

⁴¹⁸ AMW— («manger») à la 1^{ère} pers. (nous inclusif) du conjonctif présent se rapportant à un objet pluriel (—AHIKWA).

⁴¹⁹ Voir ICI— (2) dans le lexique.

⁴²⁰ Bien que l'on ne puisse traduire KOTAK AKI qu'en employant le pluriel (d'autres terres), la narratrice a utilisé le singulier en disant ces mots.

⁴²¹ Voir AWAC dans le lexique.

⁴²² Transcription incertaine : syntagme verbal à la voix passive MIC— («arriver à») ICKOTE («feu») —H— (phonème transitif) —IKOPANEN (désinence du verbe transitif animé ?) de la 3^{ème} pers. du plur. de l'ind. imparfait.

⁴²³ Voir ONP— dans le lexique.

⁴²⁴ Verbe ACAM au conjonctif éventuel de la 3^{ème} pers. du plur.

- 100 ONITCANISIWAN. O NIKAMOTANAPAN O MITCIMIM E
 WISINITC...
 à leurs enfants. Il chantait sa nourriture qu'il mangeait...
- 101 WICKOTEPAN TANA, KI WAMA E WISINITC TCI
 COMICIWIPAN⁴²⁵
 Feu Wickote là, [passé] voir quand il mange. Très vieux il était,
- 102 TETEKO. KI NANTA-WAMA COMIC E NIKAMOTC,
 vraiment. [Passé] aller voir vieux qui chantait,
- 103 E NIKAMOWATCIN KENA AWESISAK I NANTA-
 WENINTAMATCIN⁴²⁶
 qui chantait [pour] tous animaux, en demandant
- 104 KIATC⁴²⁷ KITCI AMWATCIN. KI TA KACKITO KITCI
 encore de [les] manger. Tu [conditionnel] être capable de
- 105 WENINTAMITC⁴²⁸ I MANEWATC AWESISAK
 AMWAKANIWATC^{429?}
 demander en abondance animaux à manger ?
- 106 «NIKAMON. MIC îî KE TOTAMIN, WE-WISINIHN⁴³⁰.
 NIKAMOTAN
 «Chante. C'est ce [futur] faire, voulant manger. Chantez
- 107 KEKON I-T-AIAMIHEK KITCI WISINIHEK», IKITIKONAPAN
 qq. chose en priant pour manger», il me disait.

⁴²⁵ COMIC («vieux») —IWI— (monème «exprimant l'être» [«une condition sociale»]; voir Brouillard et Anichinapéo 1987 : 136) —PAN (désinence de l'a 3^{ème} pers. de l'ind. imparfait).

⁴²⁶ Voir NANTA dans le lexique.

⁴²⁷ Voir KIYAPATC dans le lexique.

⁴²⁸ Verbe transitif animé à la 2^{ème} pers. du conjonctif présent (modèle SAKIHA)

⁴²⁹ verbe passif avec participant actif indéfini.

⁴³⁰ Tous les verbes de cette phrase sont à la 2^{ème} pers. du singulier. Dans le dernier syntagme, la particule WE semble la forme mutée de WI («vouloir») (voir Baraga 1878 : 118-119) et le verbe est vraisemblablement une forme assez rare du participe présent.

108 KON KI PAKITINIKOSI⁴³¹ NIKOTICI KITCI TACIKEHAN. NI-
TATA
Ne pas [passé] laisser ailleurs pour habiter. Mon père

109 KI TACIKE ANOTC IKOTC NOPIMIK. ACAÏE KI NIPOPAN NI-
TATA
a habité çà et là. en forêt. Déjà, [passé] mort mon père

110 KA TACIKEHANIN⁴³² ETÎ NI-MISESIKAK. WECKATC ACAÏE KA
[passé]habiter là-bas, chez ma sœur aînée. Longtemps déjà [passé]

111 NIPOTC NI-TATA. PITENIMA⁴³³ NI-TATA. MIC ÎÎ KA IKITOPAN :
mourir mon père. Je me rappelle mon père. Voici ce qu'il disait :

112 «AKWA MI IK NI-TCANISITOK⁴³⁴ ! KA PAKITINAKEKON⁴³⁵
Attention [?] mes enfants ! Ne pas abandonner

113 KA ICI WISINIHIKOPAN. WENINTAMOK KIYAPATC KITCI
lieux où nous mangions. Demandez encore à

114 MITCIHEK⁴³⁶, APINIKOTC AWESISAK», IKITOPAN. MI KOTC
manger continuellement animaux», il disait. C'est bien

115 KENA KA PI IKITOWATC, COMICAK : «KA PAKITINAKEKON
tous [passé] continuellement disent, vieux : «Ne pas abandonner

116 KA ICI WISINIHIK, KA ICI ONTAMITAHEK⁴³⁷».
lieux où nous mangeons, où nous vaquons à nos affaires».

⁴³¹ Verbe passif à la 1ère pers. du sing. de l'ind. prés. avec participant actif animé.

⁴³² —HANIN est la désinence du conjonctif éventuel, lequel donne au syntagme le sens d'une subordonnée circonstancielle de temps = «*quand* j'allai habiter là-bas, chez ma sœur».

⁴³³ Vocabulaire inconnu des dictionnaires, peut-être formé de PIT — («lien») et —ENIM (avoir à l'esprit). Synonyme : MIKAWENIM («souviens-toi de lui»).

⁴³⁴ —ITOK est la désinence du vocatif.

⁴³⁵ PAKITINA («céder») + —KEKON, désinence de la forme négative de l'impératif présent de la 2^{ème} pers. du pluriel du verbe transitif inanimé se conjuguant comme WAPATAN.

⁴³⁶ Verbe transitif inanimé conjugué à la 2^{ème} pers. du pluriel du conjonctif présent.

⁴³⁷ Voir ONTAM dans le lexique.

- 117 EH! ANOTC IKOTC PÎ-INATISOKEBAN⁴³⁸ KUKUM,
KUKUMIPAN⁴³⁹.
Ah! N'importe quoi venir à sa manière raconter grand-mère, feu g.-mère.
- 118 KOTAKAK ANICINAPEK PECIK KOTC MINITIK
D'autres indiens une [t. expl.] île
- 119 TACIKEWAKOPAN⁴⁴⁰. O KI KIOTENIKOWAPANIN⁴⁴¹ AKO,
habitaient. Ils [passé] étaient visités [par] régulièrement,
- 120 WITCINANICINAPEN⁴⁴². ANOTC IKOTC KA PAPA-KIOTEWATC.
associés-Indiens, n'importe [où] [passé] ici et là visités.
- 121 TOTAMOWAKOPAN. SIKWANOKIPAN KA-TA⁴⁴³-
WAMAWATCIN
Ils faisaient ainsi. C'était au printemps qu'ils allaient voir⁴⁴⁴
- 122 WITCINANICINAPEN ACITC ENTA-KIKENIMAWATCIN.
associés-Indiens aussi prendre des nouvelles.
- 123 O KI WAMAN ETA KOTC⁴⁴⁵. O KI OCITONAWACAN
Elle [passé] voir seulement alors. Ils [passé] construire
- 124 TESAKWASAN⁴⁴⁶. MI IMA ECI⁴⁴⁷-ATAWATC⁴⁴⁸ KEKON E
plate-forme. C'est là qu'ils déposent choses [conj.]
- 125 MITCIWAT. ATITOK KE ICI KI PONIWAKWEN.
mangent. Je ne sais pas où [passé] disparaître.

⁴³⁸ IN— («de telle manière») + ATISOKE («raconter») + désinence de la 3^{ème} pers. de l'imparfait.

⁴³⁹ —IPAN est le signe du «passé prochain» employé pour spécifier que la personne dont on parle est décédée (cf. Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 22).

⁴⁴⁰ Voir TACIKE dans le lexique.

⁴⁴¹ Voir KIOTE dans le lexique. Verbe passif de l'indicatif présent de la 3^{ème} pers. du plur. avec participant actif animé

⁴⁴² Voir WIT— et WITC— dans le lexique.

⁴⁴³ Abréviation de NANTA.

⁴⁴⁴ Le verbe «voir» s'entend ici au sens de «visiter».

⁴⁴⁵ Cette phrase n'a pas été complétée.

⁴⁴⁶ Voir TES— dans le lexique.

⁴⁴⁷ Forme mutée de ICI.

⁴⁴⁸ Voir ATA dans le lexique.

126 KA PATAINOWAK⁴⁴⁹ AMIKAN, ANOTC IKOTC AWESISAK,
[Passé] y avoir castor, toutes sortes animaux,

127 PICIW, WACKECI, ATIK — KA KI TESIN MOS WECKATC —,
lynx, chevreuil, caribou — ne pas y avoir orignal autrefois —,

128 MAKWA, WAPOS, AMIKAN ACITC SEKAPWE⁴⁵⁰. O MITCI
KOTCI-
ours, lièvre, castor aussi, rôti à la corde. Ils à même tente

129 MAMANAWAN AWESISAK E WI AMWAWATCIN, ECI
humer odeur animaux qu'ils vouloir manger alors qu'ils

130 OTISAWAKOPANEN ANICINAPEN. O PI-NISIMAN PECIK
arrivaient (chez) Indiens. Il venir-descend un

131 AMIKAN KITCI AMWATCIN. APISIHAN⁴⁵¹. MACKWAKITCIN.
castor pour manger. Il le réchauffe. Il est gelé dur.

132 KI NINKISKOSAKANIWISI KA KANAKE. MI E-N-ATISOKEPAN
[Passé] n'a pas été dégelé le moindrement. C'est ce qu'elle racontait

133 AKO. ATITOK ICI KA ICAWAKWEN, AĪA ANICINAPEK.
souvent. Je ne sais pas où ils avaient pu aller, eux ces Indiens.

134 ENAKOCI⁴⁵² PECIKON : MAMAT-ICIWAKOPANEN⁴⁵³
Être une chose : [mouvement] aller,

135 OKOWENIWOK. MI ETA KA MIKAWENIMIKOTC⁴⁵⁴ KA
ceux-là. C'est tout ce dont je me rappelle [passé]

⁴⁴⁹ Transcription incertaine; on m'a traduit ce syntagme en mentionnant des corps d'animaux «délaiés», «à la traîne»; il semble avoir été construit sur la base de —IN— («être», quand il s'agit du nombre ou de la quantité).

⁴⁵⁰ Ce syntagme semble composé de SIK— («épanchement, effusion») + APWE (rôti). On l'emploie en désignant le castor que l'on fait cuire au-dessus d'un feu après l'avoir attaché à une corde et connoterait peut-être alors le mets ainsi «dégraissé». Voir aussi CIK—.

⁴⁵¹ Voir APIS, O,— («réchauffer»).

⁴⁵² Transcription incertaine : il s'agit peut-être d'un verbe formé à partir de —IN— («être en nombre ou en quantité») avec la mutation.

⁴⁵³ MAMAT— + ICI (à l'imparfait de la 3^{ème} pers. du conjonctif).

⁴⁵⁴ Verbe passif avec participant actif inanimé.

- 136 ICIWEPAK NAC NOKOM : MIKATIWATC KOKOMICAK,
se passer jusqu'à aujourd'hui : qu'ils se battaient anciennes,
- 137 COMICAK, WECKATC, KA KI PI MACTAWATC.
anciens, autrefois, ceux [passé] pour de bon partis.
- 138 MI ECI MATCI-KAMIKISWATC COMICAK, ACAÏE WECKATC,
Voici ce qu'ils commencent à faire anciens, déjà longtemps,
- 139 KA WACITOWATC KITCI ANOKIWATC. KAWIN KEKO O KI
ce qu'ils fabriquent pour trapper. Aucune chose il [passé]
- 140 PITON KITCI MATCATC, KITCI KAPATC NOPOMIK.
OCITONAWA
attend pour partir, pour débarquer dans le bois. Ils fabriquent
- 141 O TCIMANAN — WIKWASAN TCIMANAN TOTEWAK,
leurs canoës — d'écorces canoës ils font,
- 142 KICKATIKON SIKOTC E TCIMANIKE. PANIMA OCITONAWA
cèdre bois [de] aussi qu'il fait canoë. Avant [...] il fabrique
- 143 O-TCIMAN KITCI ANOKIWATC.
son canot [de] trapper.
- 144 TETEKO SA WIPATC KI ICIWE APITC KA OTENAWANIK⁴⁵⁵.
Tellement vite s'est passé depuis qu'il y a un village.
- 145 VAL-D'OR KA MICI OTENAWASINOPAN, KA ICI NI-TATA
Val-d'Or ne pas grande ville être, là où mon père
- 146 TECIKETC. IMA, VAL-D'OR, KI ANOKI MAMWE CIMO,
habitait. Là, à Val-d'Or, [passé] trapper avec Simon,
- 147 WIN OT-AKI, NI-TATA, VAL-D'OR, KA KI PIKOCKATENIK.
lui son terrain, mon père Val-d'Or, lequel fut détruit.

⁴⁵⁵ Verbe «indiquant l'être» qui est aussi à l'obviatif. Voir OTENAW dans le lexique.

- 148 PAKITAMIKAK ECINAKATENIKOPAN⁴⁵⁶ ICI KOPAMOPAN⁴⁵⁷
 Pakitamikak c'était appelé. Il s'enfonçait dans les terres,
- 149 NI-TATA, CIMO ACITC, WITAN⁴⁵⁸, WIN KINEC O-MOCOMAN
 mon père, Simon aussi, son beau-frère, lui, longtemps son compagnon.
- 150 KAYE TAC ATEKONOPANIN MACKIMOTE TCIMANAN
 Puis alors ce furent toile canoës.
- 151 PANIMA INAPAKASIKOK⁴⁵⁹ KITCI POSITASITC : KICIK KOTC.
 D'abord, il y avait planches pour embarquer effets : cèdre alors.
- 152 MI KA PI-CINAKWAK⁴⁶⁰. NI TCA-WANIKE KEKON AÏA KA
 C'était toujours comme ça. Je [?] oublie choses lui (passé)
- 153 PI-INATISOKETC, COMIC. KI KOSAPITCIKE, WICKOTEPAN,
 raconte, vieux. [Passé] fait tente tremblante, feu Wickote,
- 154 ENTA-WENIMATCIN⁴⁶¹ ANIN ANI TEK WITCINANICINAPEN.
 demander combien désormais existent associés-Indiens.
- 155 NAKATCINTAMAKANIWIPAN⁴⁶² OT-AKIWA,
 Ils étaient pris en soin leurs territoires,
- 156 E KANA WENDIMAKEWATC OT-AKIWA. NOKOM ICI WINAT
 à les garder, leurs territoires. À présent, c'est malpropre
- 157 OT-AKIWA. KIN-ITAM TAC !
 leurs territoires. [À] ton tour alors !

⁴⁵⁶ Verbe obviatif..

⁴⁵⁷ Voir KOP— dans le lexique

⁴⁵⁸ Voir •TA dans le lexique.

⁴⁵⁹ IN— («être en parlant du nombre ou de la quantité») + NAPAKISAKOK («planches»).

⁴⁶⁰ Voir NAKOSI dans le lexique.

⁴⁶¹ Voir NANTA et WENINTAMA,N dans le lexique.

⁴⁶² Transcription incertaine : NAKATCI («être accoutumé») + ANTA (?) + WAM— (abréviation de WAPAMA («voir» un objet animé) —AKANIWIPAN (désinence du verbe passif de la 3^{ème} pers. de l'imparfait (rapproché) de l'indicatif avec participant actif indéterminé). Bien que ce verbe paraisse de genre animé, le sujet animé (leurs territoires) qui en est le participant passif est de genre inanimé.

8.2 Présentation du récit

Mani Michel avait plus de quatre-vingts ans, lorsqu'elle raconta à son petit-fils Edmond le récit auquel est consacré ce chapitre. Cette dame est née en 1907 à l'époque où la bande du Grand-Lac-Victoria et du Lac-Simon n'étaient pas encore séparées (cette séparation s'étant effectuée dans les années 1930) et le territoire sur lequel leurs membres avaient leurs terrains de trappe était en conséquence beaucoup plus grand à cette époque. En fait, il était vraiment immense et comme la narratrice s'est beaucoup préoccupée d'en décrire l'inexorable réduction, il conviendra d'abord de bien le situer dans le temps et dans l'espace.

En se reportant à la figure n° 1 que j'ai élaborée à partir de celle que Davidson avait produite sur les terrains de trappe de la bande du Grand-Lac-Victoria de l'époque (1929: 79), le lecteur pourra voir que cet anthropologue traçait, au nord, le long des lacs Waswanipi et Matagami une frontière qui se poursuivait vers le sud au long d'une série de lacs longeant à l'ouest l'actuel parc La Vérendrye; il délimitait ensuite la partie méridionale à partir du lac Dumoine, par une ligne sinueuse menant jusqu'au versant ouest des territoires aujourd'hui inondés par le réservoir Cabonga. La partie orientale s'étendait depuis ce réservoir en longeant la rivière St-Cyr, en direction du nord. Aujourd'hui, il ne subsiste plus que le tiers, à peu près, des territoires que Davidson rattachait au groupe d'Indiens qui séjournèrent l'été dans les environs du Grand lac Victoria.

La narratrice naquit sur le territoire de chasse de son père, en pleine forêt, quelque part où, aujourd'hui, des passants traversent une rue, des dîneurs s'attablent dans un restaurant, un dentiste s'affaire dans son bureau. Ce ne fut pas la première forêt à tomber, car Rouyn, La Sarre, Amos et de nombreux villages s'étaient aujourd'hui sur la partie septentrionale d'un territoire qui fut colonisé à partir des années 1910 (Paquin 1979: 61).

8.2.1 *L'identification des séquences*

Je vivais depuis deux semaines chez Mani Michel et Edmond Brazeau lorsqu'elle lui fit ce récit. Ce fut le tout premier que j'enregistrai au cours des deux mois durant lesquels ils m'hébergèrent dans leur petite maison du lac Dozois. J'étais encore sur le terrain lorsque je commençai à en faire l'analyse ou, pour mieux dire, lorsque je cherchai à en dégager un principe d'organisation. Il me parut d'abord que la chaîne syntagmatique correspondait *grosso modo* à quatre phases de réflexion (voir les colonnes *horizontales* du tableau XII), distinctes par l'articulation, à chaque fois remaniée, de trois termes (acteurs ou objets) omniprésents : les envahisseurs, les Indiens et la Terre. J'ai aussi publié ce récit et l'essentiel de l'analyse présentée ici (Leroux 1992) à partir de la traduction que j'avais faite à l'époque. Je maîtrisais moins bien l'Algonquin à cette époque que je le maîtrisais au moment où j'ai fait la traduction que je propose ici, mais le lecteur qui voudrait comparer les deux énoncés pourra alors le faire facilement en consultant celle qui parut dans l'article de 1992 (Leroux 1992). Avant d'aller plus loin, je propose de lire le texte en consultant d'abord le tableau XII, car je vais m'y référer tout au long de l'analyse.

LES MYTHEMES

	1	2	3	4	5
	Usages du bois	Spoliations	Communication avec le «surnaturel»	Lieux et conséquences de l'usurpation	Langues et ethnicité
L'ère des recommencements	Séquence A Les Wemitikocik remontent un cours d'eau en suivant des copeaux de bois.	Séquence B Rapt de l'enfant.	Séquence C Un vieillard fait une tente tremblante.	Séquence D Les Indiens accueillent l'enfant sur sa terre natale.	Séquence E L'enfant agit comme interprète
L'ère des désastres	Séquence F Les industries forestières et hydro-électriques détruisent la terre.	Séquence G Les spoliations		Séquence H Les Indiens se voient dispersés sur leurs terres.	Séquence I Les enfants et l'école
Les trois sphères	Séquence J Écologie ancestrale et bois de feu.		Séquence K Chants du vieux Wickote	Séquence L Appels à la défense des lieux où l'on vit.	
Épilogue	Séquence M On trouve de la viande gelée sur des échafauds	Séquence N Prise du territoire du père.	Séquence O Wickote fait une tente tremblante.	Séquence P Constat que la terre est à l'abandon.	Séquence Q La narratrice cède la parole à son petit-fils.

Tableau XII.

La première phase (1^{ère} rangée horizontale) relate l'arrivée des *Wemitikocik* (les Français) le rapt d'un petit garçon de la nation, le retour de ceux-ci avec l'enfant transformé en interprète et leur débarquement funeste, réalisé avec l'assentiment des autochtones, qui se firent en cela, et à leur insu, les artisans de leur propre malheur.

Dès lors (2^e rangée horizontale), commence une ère de désastres du fait de l'exploitation grandissante de la terre par les envahisseurs. Repoussés et progressivement encerclés, les Indiens durent se replier sur des portions de territoire allant toujours s'amenuisant.

Sans jamais trouver de répit, ils survécurent, vaille que vaille, en se maintenant dans les régions où ils pouvaient encore déployer les principales activités du mode de production ancestral (3^e rangée horizontale).

En une sorte d'épilogue, la narratrice constate l'ampleur actuelle des désastres et, comme si elle entendait le chant du cygne à la fin de son récit, elle cède la parole à son petit-fils.

La chaîne syntagmatique se présente d'autre part en deux parties : la première correspond à la première phase («L'ère des recommencements» : 1^{ère} rangée horizontale); la deuxième correspond aux trois dernières phases (2^{ème}, 3^{ème} et 4^{ème} rangées). La première partie, débutant par le rapt de l'enfant, fait le récit d'une histoire transmise par la tradition orale. Il m'apparaît que celle-ci prescrit les grandes lignes de l'action et l'identité des principaux protagonistes, car j'ai obtenu deux autres versions tout à fait homologues à cet égard. L'une me fut racontée par Jos Gunn (qui est, il faut le dire, le neveu de Mani Michel); l'autre est une traduction française des propos que feu Louisa Paul Moïse avait tenus quatre ans avant mon arrivée (propos qu'une employée du Conseil de bande avait transcrits et dont j'ai eu copie).

Les trois récits commencent par la relation des événements se déroulant depuis l'enlèvement d'un enfant par les Wemitikocik⁴⁶³ jusqu'à leur débarquement sanctionné par les Indiens. Le défilé de ces événements constitue un tout, conçu comme moment primordial, qui a valeur de prototype, voire de prodrome. En effet, chaque version détermine le site d'une première lésion en ce que Québec est le lieu — toujours

⁴⁶³ Le terme «Wemitikocik» (au singulier : «Wemitikoci») est celui par lequel les Algonquins désignèrent les Français. Comme nombre de ses équivalents dans d'autres langues algonquiennes, il signifie «[ceux] qui ont des bateaux de bois» (WE [sens inconnu] + MITIK («bois») + —OC (est à la place de —ON («terminaison verbale qui exprime l'idée de canot»)) (voir ces monèmes dans le lexique) Cette appellation est restée en vigueur pour désigner les Canadiens Français, mais la narratrice paraît élargir le concept, dans le cours de son récit, en désignant par ce terme tous ceux qui envahirent le territoire qu'elle habite. On ne pourrait le traduire par «étrangers», car les Asiatiques ou les Africains ne font pas partie de la catégorie «Wemitikoci». On ne pourrait, non plus, le traduire par «hommes de race blanche», car la locution Weabitc inini remplit déjà cette fonction. À défaut de pouvoir traduire convenablement ce terme, je le conserverai donc tel quel.

D'autre part, le terme «Anicinapek» (au singulier : «Anicinape») désigne non seulement les Algonquins, mais aussi les peuples ayant, selon les locuteurs qui utilisent ce terme, des coutumes semblables aux leurs et une langue apparentée à la leur. Le petit-fils de la narratrice m'a d'ailleurs dit que sa grand-mère ne faisait entre ces peuples aucune distinction assez importante pour prendre la peine de spécifier desquels il s'agit (bien qu'il existe des termes permettant de le faire). Je pense que le sens de ce terme est toujours étroitement lié aux circonstances du discours et, dans cette perspective, j'ai proposé dans le lexique quatre acceptions qui me paraissent rendre assez bien compte des divers emplois qu'on lui donne.

mentionné — d'un débarquement préfigurant une série d'usurpations qui éprouveront durement l'écosystème et l'organisme social des Indiens. Le constat, effectué par les trois narrateurs, de promesses non tenues par les Wemitikocik, amorce ensuite la progression d'une réflexion personnelle sur l'expérience collective des Indiens qui mènera chacun d'eux à décrire telle ou telle séquelle. On a vu comment procède Mani Michel; de son côté, Louisa Paul Moïse mesure l'ampleur des bouleversements politiques à travers l'effritement de la chefferie, tandis que Jos Gunn réfléchit sur l'impact des emprunts culturels (vêtements, outils, loisirs et alcool) qui altérèrent les supports de l'identité ethnique, en relevant, dans la même foulée, un amoindrissement général de la qualité de leur vie.

S'ils varient dans les grandes lignes, ces récits présentent donc une indubitable homologie sur au moins un aspect de l'organisation syntagmatique : dans tous les cas, la première partie du récit (narrant l'arrivée des Wemitikocik et leur retour avec l'enfant transformé en interprète) sert de matrice à une réflexion personnelle. Or, celle-ci présente ce fait particulier que la pensée mythique y est encore présente. Je retiendrai un critère pour circonscrire cette pensée qui, dans une de ses dimensions essentielles, a trait à la temporalité :

Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : «avant la création du monde», ou «pendant les premiers âges», en tout cas, «il y a longtemps». Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte au passé, au présent et au futur (Lévi-Strauss 1958: 231).

Or, bien que le récit de l'enfant enlevé à Québec met en scène des événements qui se déroulent à une époque relativement récente, Mani Michel et les traducteurs le rangent expressément dans la même catégorie que les récits narrant des événements qui se seraient déroulés à des époques beaucoup plus lointaines, catégorie qui est celle de l'*atisokan*. Ces événements sont en effet à l'origine d'une *structure seconde*, greffée sur la première — celle des mythes cosmogoniques —, mais l'altérant progressivement. C'est pourquoi j'intitule «ère des recommencements» cette phase de la réflexion : elle déploie l'avènement d'une nouvelle permanence qui sera dorénavant celle des *désastres* (2^{ème}

rangée horizontale).

Mani Michel commence à décrire la formation de cette structure seconde en entreprenant de raconter la destruction de la terre par les industries forestières et hydroélectriques et elle ouvre de cette manière la seconde partie de son récit. Ce moment correspond à la séquence F, comme on peut le constater en consultant le tableau synoptique. Le découpage des rangées verticales du tableau résulte lui-même de la reconnaissance de traits communs que j'ai repérés entre les énoncés. En prenant comme modèle l'identification des unités d'articulation que sont les phonèmes et les morphèmes au niveau du mot, et les *sémantèmes* au niveau supérieur de la phrase, Lévi-Strauss a proposé d'appeler «mythèmes» les unités constituantes mises en jeu par la pensée mythique (1958 : 232 et *sq.*). Ces mythèmes sont reconstruits par l'analyste à partir de certains traits communs repérés au niveau de *l'histoire racontée*, les colonnes dans lesquelles on doit pouvoir théoriquement les regrouper constituant un niveau d'articulation qui serait justement propre au mythe. Ainsi, on constatera que la première colonne verticale porte sur les écologies des ethnies indienne et wemitikoci en les exprimant dans les modalités de leurs *usages respectifs du bois* ; que le deuxième développe à fond une thématique des *spoliations* qu'ont eu à subir les Indiens par le rapt ou l'usurpation sur leurs terres; que le troisième évoque la *communication avec le monde «surnaturel»* ; que le quatrième pose une nouvelle thématique de *l'usurpation* en marquant les *lieux* ou les *conséquences* de son déroulement; enfin, que le cinquième porte sur les relations que les Indiens ont entre eux et avec les étrangers dans une problématique des *langues* parlées et écrites. Compte-tenu de ces paramètres, je vais maintenant procéder à l'analyse de ce récit comme je l'ai fait avec les deux autres, c'est-à-dire en suivant l'ordre des «séquences», chacune correspondant à un «mythème» en vertu des traits communs énoncés en haut de chaque colonne par les formules «usages du bois», «spoliations», etc..

8.3 Séquences du récit en français

Séquence A

- 1 À l'époque où les Français vinrent chercher un enfant
- 2 qu'ils enlevèrent,
- 3 les Indiens habitaient sur les bords de la grande rivière⁴⁶⁴. Les Français virent
- 4 des éclats de bois qui étaient emportés par le courant et ils longèrent alors
le cours d'eau.
- 5 Ils arrivèrent ainsi là où habitaient les Indiens.

Séquence B

- 6 Ils aperçurent alors un enfant qui se promenait sur la rive.
- 7 C'est alors qu'ils le ravirent, l'enfant, un petit garçon.
- 8 Je ne sais pas exactement combien d'années ils le gardèrent.
- 9 Trois ans peut-être.
- 10 Il avait bien grandi lorsqu'il fut en mesure de faire
- 11 toutes sortes de choses, comme de celles qu'on
- 12 enseigne à l'école, ici. C'est ce qu'il s'est fait faire⁴⁶⁵.
- 13 Ils avaient perdu un de leurs enfants, eux,
- 14 les Indiens.

⁴⁶⁴ Nouveau problème de traduction. Chez les Algonquins de Kitcisakik, la locution Kitci Sipi désigne le fleuve Saint-Laurent, et non la rivière des Outaouais, comme c'était le cas chez les locuteurs qui instruisirent Lemoine (Lemoine 1909, l'entrée «fleuve») et Cuoq (Cuoq: 1866: 371) sur le sujet. Il est possible que les gens du lieu aient emprunté une partie de l'hydronymie des Blancs, car aujourd'hui, celle-ci appelée Ottawa Sipi.

⁴⁶⁵ C'est-à-dire *instruire*.

Séquence C

15 Un vieillard était venu faire la tente tremblante pour savoir
 16 s'il était toujours en vie. «Il est vivant, avait-il dit,
 17 des hommes blancs ont enlevé votre enfant⁴⁶⁶. En effet,
 18 ils veulent le garder en vie», avait-il dit.
 19 Le vieil homme a su par des signes que l'enfant
 20 allait revenir ici, au Canada, que les Français allaient
 21 revenir débarquer. «C'est vrai, leur a-t-il dit, ils vont le ramener
 22 chez les Indiens.» Ainsi, les Français l'ont effectivement débarqué chez
 les Indiens,
 23 à Québec. C'est bien là qu'ils habitaient, eux, en cet endroit qu'on appelle
 24 Québec — là où nous sommes déjà allés⁴⁶⁷.
 25 «Serez-vous contents lorsque les hommes blancs reviendront
 26 débarquer ?», demanda-t-il.

Séquence D

27 Les Indiens allèrent l'accueillir sur la rive au moment où il débarquait.
 28 C'est ainsi que l'on faisait autrefois.

Séquence E

29 Ils étaient très impressionnés.
 30 «Le voici, celui que nous avons perdu !»
 30 Les Indiens parlèrent. Ils posèrent des questions ;
 32 lui, le garçon, il traduisait.
 33 «Qu'allons-nous faire?» demandèrent les Indiens. — «Ils vont bien nous traiter,

⁴⁶⁶ Le syntagme nominal KI-NITCANISWA («votre enfant») renvoie au lien de parenté entre les parents et leur progéniture, de sorte que c'est vraisemblablement à la mère et au père que s'adresse le vieillard.

⁴⁶⁷ Lors de la visite de Jean-Paul II à Sainte-Anne de Beaupré, la narratrice et son petit-fils étaient passés par Québec pour aller le voir.

34 répondit-il. Les Français disent que tant que brillera
 35 le soleil, tant que l'eau coulera dans les rapides, ils vont vous aider»,
 36 leur rapporta celui qui était venu débarquer.
 37 Il avait conservé en mémoire la langue des Indiens.
 38 Alors, les Indiens dirent qu'ils pouvaient débarquer : «Soit !»

Séquence F

39 C'est vrai, ils avaient pensé : «Nous serons bien traités.»
 40 Ils s'imaginaient qu'ils le seraient de façon constante. Mais cela
 41 ne s'est jamais réalisé. Ils ont dévasté la terre.
 42 Il nous dévastent. Ils ont inondé
 43 nos habitats et ils enlevèrent la vie aux arbres dès qu'ils furent
 44 débarqués. Ils les coupèrent, puis ils inondèrent
 45 plusieurs beaux endroits avant de boucher les lacs.
 46 Maintenant, j'en éprouve de la pitié. À présent, les voies d'eau sont
 47 bouchées, ainsi que cela apparaît pour de bon dans l'arrière-pays. On
 48 ne voit plus de conduites adéquates.

Séquence G

49 De point en point, ils ne leur ont même pas donné à manger, ont-ils dit⁴⁶⁸,
 50 pour les secourir. Au contraire, ils les ont fait travailler.
 51 Ils ont emporté beaucoup d'argent d'ici,
 52 de la terre des Indiens. Tout cela, on le racontera encore continuellement,
 53 comme on le racontait naguère⁴⁶⁹. Je les ai vus, là-bas,

⁴⁶⁸ Comme on le verra presque tout de suite, la narratrice se reporte à ceux qui étaient plus âgés qu'elle et qui ont vécu les événements dont elle parle.

⁴⁶⁹ Je pense que l'adverbe «naguère» convient bien pour traduire «l'imparfait rapproché» qui est dans la désinence du verbe algonquin.

Séquence H

53 [séquence précédente : «comme on le racontait naguère».] Je les ai vus,
 là-bas,
 54 à Senneterre, construire un chemin,
 55 un pont aussi. Il y a bien longtemps que je suis au monde (rires)!

56 Il n'y avait pas de maisons qui longeaient les lacs ou qui se distribuaient
 57 sur nos étendues de terre. Il n'y avait pas de Wemitikocis⁴⁷⁰ installés
 58 dans les parages. À un moment donné, les locomotives arrivèrent avec le
 59 chemin de fer. Plein de choses furent introduites. N'importe quel Indien
 60 d'âge mûr [aurait pu dire]⁴⁷¹ : «Vous le voyez alors :
 61 c'est ce qui arrivera : eux, les Wemitikocis qui sont débarqués sur la terre
 62 indienne, ils vont la détruire entièrement,
 63 notre terre. Vous le verrez au fur et à mesure que vous vivrez.»

64 À l'époque où arriva le chemin de fer,
 65 je ne m'étais pas encore mariée; puis vinrent les routes carrossables
 66 pendant que l'on traçait des chemins.

67 À présent, la terre indienne est clôturée dans les lieux que nous habitons ;
 68 elle l'est entièrement : il avait toujours parlé avec mesure,
 69 autrefois, le vieux⁴⁷². «Il y aura encore autre chose», disait-il
 70 — lui, mon beau-père qui était malade — disait-il avant même qu'un arbre
 71 ne soit coupé par les bûcherons : «Il sera très difficile
 72 dorénavant de vivre ici pour les Indiens. Ils sont venus installer toutes
 73 sortes de choses qui vont nous prendre au piège.
 74 Nous allons être écrasés. Eux-aussi, les arbres, ils pleurent
 75 quand ils sont attaqués. Il n'y aura plus personne,
 76 plus rien. Nous serons dispersés dès que

⁴⁷⁰ Voir la note affectée à ce mot dans la version infra-linéaire.

⁴⁷¹ J'ai ajouté le fragment entre crochets, car cette phrase semble incomplète, mais les différentes personnes qui ont collaboré à la traduction de ce texte pensaient que la narratrice voulait dire que n'importe quel Indien parvenu à maturité pouvait anticiper ce qui allait arriver et que c'est en quelque sorte ce type de l'Indien (conçu en vertu de l'âge) qui énonce le propos qui suit (livré entre guillemets).

⁴⁷² Comme on le verra au verset suivant, la narratrice pense à son beau-père en disant «le vieux». Il s'agit d'ailleurs d'un terme d'usage familier qui ne comporte aucune péjoration et que l'on pourrait aussi traduire par les mots *aïeul* ou *aîné*.

77 la route sera tracée.»

Séquence I

78 Il est bien vrai que c'est ce que l'on voit aujourd'hui. À présent, il n'y a
 79 plus de vieux, mais seulement que des gens qui vivent à la moderne. C'est
 80 ainsi que quand on avait commencé à donner de l'enseignement scolaire,
 81 quelques-uns en furent mécontents. «Soyez donc heureux qu'ils
 82 soient instruits à l'école, nos enfants», leur rétorquait-on.
 83 Depuis lors, je n'ai plus d'enfants et il n'y a que
 84 ta mère qui a survécu. On ne donnait pas
 85 d'argent pour les enfants autrefois, mais à présent
 86 il y en a de versé pour eux. Ils ne recevaient pas d'assistance autrefois.

Séquence J

87 Ils s'aidaient eux-mêmes pour manger. Ils ont travaillé pour
 88 manger. Avant d'aller faire les activités quotidiennes de chasse, il fallait
 89 couper le bois de feu. Il n'y avait pas le moindrement de choses, autrefois⁴⁷³.
 90 C'est ce que les vieux ont toujours dit : «Ce ne sera plus
 91 pareil. Ils ne nous donneront pas nos animaux à manger.»
 92 Depuis lors, il en est ainsi.
 93 Les tout premiers qui habitaient sur la terre indienne,
 94 ils étaient en grand nombre. Il y avait beaucoup d'Indiens habitant d'autres terres,
 95 d'Indiens que l'on pouvait voir. Les anciens transportaient leurs castors
 96 pour manger. Ils les mettaient au feu
 97 et ils les boucanaient. Ils faisaient aussi bien attention
 98 aux peaux. «Nous avons apporté de quoi bien manger»,
 99 disaient les mères en servant la nourriture aux enfants.

⁴⁷³ La narratrice renvoie implicitement aux «choses» que les Wemitikocis ont introduites.

Séquence K

100 Le défunt Wickote chantait la nourriture qu'il mangeait...⁴⁷⁴,
 101 je l'ai vu quand il mangeait⁴⁷⁵. Il était vraiment très vieux
 102 alors. Je le voyais qui chantait,
 103 qui adressait son chant à tous les animaux en demandant de pouvoir en
 104 manger encore. Serais-tu capable
 105 de demander des animaux en abondance à manger?
 106 «Chante. C'est ce que tu devras faire quand tu voudras manger. Chantez
 107 quelque chose en priant pour manger», me disait-il.

Séquence L

108 On ne me laissait pas aller vivre ailleurs. Mon père
 109 a résidé çà et là. Il était déjà mort quand
 110 j'allai habiter là-bas, chez ma sœur aînée. Cela fait déjà longtemps
 111 qu'il mourut. Je me rappelle de mon père. Voici ce qu'il disait :
 112 «Attention, mes enfants ! N'abandonnez jamais les
 113 lieux où nous mangions. Demandez encore à manger et sans
 114 relâche aux animaux.» C'est bien
 115 ce que tous les anciens disaient incessamment : «N'abandonnez pas
 116 les lieux où nous mangeons, où nous nous affairons».

Séquence M

117 Ah ! Il y avait une grand-mère qui avait sa manière de raconter les
 118 choses. [Elle parla] d'autres Indiens qui habitaient sur une île
 119 où elle était allée en visite. Les gens visitaient régulièrement

⁴⁷⁴ Il semble bien que le verbe NIKAMOTANAPAN («il chantait»), qui est du genre transitif inanimé, renvoie ici au chant en tant que célébration de ce que l'on a obtenu à manger. Dans les phrases suivantes, le verbe sera du genre absolu (sans complément d'objet) et il renverrait alors à l'acte de chanter que l'on effectuait pour demander à manger (aux esprits de la forêt).

⁴⁷⁵ Cette phrase semble signifier implicitement que la narratrice a vu le vieux Wickote chanter à l'occasion de certains repas. Il devait donc s'agir d'un MAKOUKAN (MAKOCEWIN, en algonquin).

120 leurs amis et parents⁴⁷⁶ en allant ça et là.
 121 C'est ainsi que l'on faisait. Au printemps, ils allaient les visiter
 122 et prendre des nouvelles.
 123 La grand-mère était donc allée en visite où les gens avaient construit
 124 une plate-forme sur laquelle ils avaient déposé leur nourriture.
 125 Je ne sais pas où ils avaient pu disparaître.
 126 Il y restait du castor et des viandes de toutes sortes d'animaux :
 127 du lynx, du chevreuil, du caribou — il n'y avait pas d'orignal, autrefois —,
 128 de l'ours, du lièvre, et aussi du castor rôti à la corde. Ils⁴⁷⁷ essayèrent de
 129 humer l'odeur des animaux qu'ils voulaient manger au moment où ils
 130 arrivèrent chez ces Indiens. L'un d'entre eux descendit
 131 un castor pour le manger. Il le réchauffa sans succès car
 132 il était gelé dur. La grand-mère racontait souvent cette histoire.
 133 Je ne sais pas où ces gens avaient pu aller.
 134 Il y a une chose : ils voyageaient beaucoup, ces gens-là.
 135 C'est tout ce qui me revient à l'esprit concernant ce qui s'est passé
 136 jusqu'à aujourd'hui. Ils luttèrent autrefois, ces femmes et ces hommes
 137 qui sont partis pour tout de bon⁴⁷⁸.
 138 Voilà comment ils se mettaient au travail, les anciens, il y a longtemps,
 139 en se dotant du nécessaire pour trapper. D'abord,
 140 il n'attendait⁴⁷⁹ pas quoi que ce soit pour partir, pour aller débarquer en forêt.
 141 Ils fabriquaient leurs canoës — ils les fabriquaient avec de l'écorce et du
 142 bois de cèdre. Avant de partir trapper, ils fabriquaient
 143 leurs canoës.

⁴⁷⁶ Je traduis à la voix active un verbe de voix passive et par les termes «amis et parents» le syntagme WITCIN-ANICINAPEN, qui implique les idées *d'union, d'association*.

⁴⁷⁷ En disant «ils», la narratrice doit désigner les personnes qui accompagnaient la grand-mère lui ayant raconté cette anecdote.

⁴⁷⁸ Formule euphémique pour dire «qui sont morts».

⁴⁷⁹ La narratrice a énoncé les verbes de cette phrase au présent (qui est vraisemblablement un présent narratif), mais je les traduis en employant le passé. D'autre part en employant le singulier lorsqu'elle dit «il», elle désigne en réalité une multitude de personnes dont le pronom «il» est le représentant.

Séquence N

144 Tout s'est passé tellement vite depuis qu'il y a un village.
 145 Val-d'Or n'était pas une grande ville, en ces lieux que mon père
 146 habitait. Là, à Val-d'Or, il trappait avec Simon,
 147 sur son terrain de chasse à lui, mon père, en ce lieu qui fut détruit et
 148 que l'on appelait Pakitamikak. Il s'enfonçait dans les terres avec Simon,
 149 son beau-frère qui fut longtemps son compagnon.
 150 Puis ce furent les canoës de toile.
 151 D'abord il y avait les planches pour soutenir les effets; elles étaient en cèdre.
 152 C'était toujours comme ça.

Séquence O

152 [séquence précédente : «C'était toujours comme ça.»] J'oublie les choses
 153 qu'a racontées le vieux Wickote. Il avait fait une tente tremblante
 154 pour savoir combien vivaient encore d'Indiens.

Séquence P

155 Chacun prenait soin de son territoire alors, chacun songeait à le
 156 surveiller. À présent, c'est à l'abandon.

Séquence Q

157 À ton tour, maintenant !

8.4 Analyse du récit

8.4.1 Séquence A

Les Wemitikocik remontent un cours d'eau en suivant des copeaux de bois

Ces copeaux de bois leur signalent la présence de campements indiens. Cette séquence est la première des quatre qui forment un mytheme exprimé dans les modalités de l'utilisation du bois : l'élément copeau de bois connote, par le menu, l'écologie et l'industrie indiennes de l'époque. Il réapparaîtra sous la forme magnifiée des billots de la drave et des arbres morts, «tués» par inondation et flottant à la dérive.

8.4.2 Séquence B

Rapt de l'enfant

Les Wemitikocik ravissent un petit garçon qui se promène au bord de l'eau. Il est sans doute significatif qu'ils poursuivent leur route plus avant dans les terres. On sait que les Algonquins n'habitaient pas dans la région de Québec. On sait aussi que cette région était habitée par des peuples iroquoiens durant les trois voyages que Jacques Cartier effectua entre 1534 et 1542, mais quand Champlain fonda la ville en 1608, les rives du Saint-Laurent étaient désertées entre cet emplacement et l'île où Maisonneuve fondera Montréal en 1642. La narratrice parle cependant d'Indiens (*Anicinapek*) et elle pense vraisemblablement aux peuples du groupe linguistique algonquien en employant ce terme. Dans la relation qui s'institue entre les acteurs autochtones et les Européens, le niveau de conceptualisation de ce terme semble vraiment s'entendre à cette échelle, comme toute la suite de son récit le donnera aussi à penser.

Cette séquence retient l'essentiel des enjeux historiques du moment : les Wemitikocik arrivent sur une terre qui n'est pas la leur, qu'ils connaissent mal, mais qu'ils veulent pénétrer en vue d'y commercer lorsqu'ils pourront mobiliser la force de travail des Indiens⁴⁸⁰. Voilà l'*extorsion modèle* qui annonce l'arrachement des enfants à leur

⁴⁸⁰ «[...] au début du 17e siècle [les Français] n'avaient pas l'intention de coloniser, de peupler et de cultiver : ils voulaient seulement commercer [...]. Le Saint-Laurent et ses affluents contrôlent un réseau hydrographique immense, drainant la moitié du continent et donnant accès, surtout vers le nord, aux

communauté par l'école obligatoire, ce à quoi la narratrice fait d'ailleurs explicitement référence en disant que les Wemitikocik le gardèrent un certain nombre d'années pour y être «instruit, comme (nos enfants) le sont encore aujourd'hui en allant à l'école». Faut-il comprendre que la conquête de la terre passe, aujourd'hui comme hier, par la conquête des esprits?

8.4.3 Séquence C

Un vieillard fait une tente tremblante.

Le récit illustre bien l'une des fonctions importantes de la tente tremblante en ceci qu'elle permettait de fournir au chamane un savoir sur des événements passés, présents ou futurs. Dans le cas qui nous occupe, le vieillard révèle aux Indiens, inquiets, que l'enfant est aux mains «d'hommes à la peau blanche», mais qu'il est toujours *en vie*. Or, à l'autre bout du récit (séquence O), la narratrice se souvient que le vieux Wickote avait fait une tente tremblante «pour savoir combien d'Indiens *vivaient* encore sur la terre» après avoir fait une deuxième mention de ce rituel (séquence K) en disant que cet homme avait l'habitude d'adresser des chants aux animaux. Ainsi, ces trois séquences (C, K et O) constituent trois myèmes appartenant au «même paquet de relations» (Lévi-Strauss 1958 : 233-234), justement parce qu'elles renvoient toutes à des modalités de la communication avec les animaux vivants et avec les maîtres du monde naturel. Considérons-les de front : à chaque fois que la narratrice évoquera ce type de communication, il s'agira toujours de retrouver l'arrière-plan culturel où se déploient tous les horizons de la terre indienne. Car les traces du temps qui passe au sein du monde vivant ne sont toujours que les replis des événements qui reviennent. La «structure permanente», forgée par la pensée mythique, qui «se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur» (*ibidem* : 231), est aussi la matrice d'une cosmologie, celle-là même qu'exalte le chamane lorsqu'il tente de communiquer avec les êtres qui modelèrent le monde, dans les temps primordiaux. La terre que voient les Indiens est la scène où se

meilleures fourrures. De plus, premiers arrivés et bien localisés, les Français vont sceller des alliances commerciales avec les Algonquiens et les Hurons, tribus qui depuis la préhistoire du continent échangeaient des marchandises sur un territoire allant des Grands Lacs à la baie d'Hudson. Les Français sont les premiers Européens à greffer leur commerce des fourrures à ce réseau d'échange [...] Mais pourquoi s'installer à Québec [...] ? La raison tenait précisément au fait que la traite y était intensive : elle avait attiré de nombreux bateaux français et basques, mais aussi hollandais.» (Delâge 1985: 104-105)

déroule le retour des temps primordiaux. Les maîtres du monde naturel font tourner la spirale des saisons qui ramènent les oies migratrices au printemps, la période de frai des esturgeons à la «lune des fleurs», le cri de la femelle dans le rut d'octobre chez les orignaux. Au milieu des spires de sa cosmologie, le chamane explore les biotopes de la terre indienne : *mentoke* est le terme algonquin qui désigne ce type de communication avec l'au-delà sonore, invisible pour le non-initié, du monde naturel. C'est en pratiquant le *mentoke* que le chamane peut rejoindre les êtres qui ont participé à la création du monde, et qui sont toujours là. Là : dans les vibrations d'une tente, d'une voix, sur l'écran des rêves aux couleurs d'argent.

Par ce détour dans la cosmologie algonquine, je voulais faire mieux comprendre ceci : dans la séquence qui nous occupe, le vieux chamane décèle que, dans un futur *prochain*, les hommes blancs vont ramener l'enfant; mais il ne peut pas savoir, dans les paradigmes temporels qui sont les siens, que par le fleuve, au lieu dit de «Kapak⁴⁸¹», la toile des âges va se déchirer et s'ouvrir sur un futur béant. Ce que nous appelons l'Histoire fait effraction dans le cours du temps, et, d'emblée, l'avenir du pays échappe à son entendement en devenant alors ineffable.

8.4.4 Séquence D

Les Indiens accueillent l'enfant sur sa terre natale

Comme nos livres d'histoire, qui confèrent une symbolique éminente aux premiers pas sur le sol d'une *autre terre*, le récit de Mani Michel donne valeur de moment inaugural au débarquement du jeune Indien : sa communauté l'accueille comme l'un des siens, bien sûr, mais elle ne voit pas qu'il est aussi manœuvré (j'emploie ce terme aux sens maritime, militaire et figuré) par les Wemitikocik qui veulent débarquer avec lui. La manœuvre apparaîtra telle après coup, quand la narratrice énoncera les multiples constats que feront les membres de son entourage sur tout le terrain cédé depuis lors

⁴⁸¹ Tel est le mot que la narratrice emploie pour désigner la ville de Québec. Comme d'autres locuteurs de Kitcisakik, elle prétend que le nom donné à cette ville est d'origine algonquine car le monème prédicatif «Kapak !» signifie «Débarquez !». Ce récit a peut-être quelque chose à voir avec cette opinion, mais Lemoine, dans son *Dictionnaire français-algonquin*, donne «Webitikweiang» («là où la rivière est resserrée») pour Québec. D'après Martijn (Martijn 1991), qui a eu recours à des données historiques et linguistiques pour étayer sa thèse, les Français l'auraient eux mêmes emprunté aux Micmacs.

(séquences H, L et P de la 4^e colonne).

8.4.5 Séquence E

L'enfant agit comme interprète

«Ils étaient impressionnés». Edmond Brazeau, le petit-fils de la narratrice, qui m'avait aidé à revoir la traduction que deux autres locuteurs algonquins bilingues avaient faite avec moi, me disait qu'il fallait comprendre cet énoncé comme si la narratrice voulait dire que les gens venus l'accueillir «se sentaient gênés par le sentiment de leur différence». En effet, l'enfant ne paraît plus le même parce qu'il revient d'un très long voyage, cela va de soi, mais on perçoit aussi d'emblée l'aura d'une différence troublante, *gênante*. En d'autres termes, il revient de France en étant porteur d'une altérité (je veux faire entendre ce mot dans son sens étymologique : *alter*, en latin, s'emploie dans des expressions comme *alter consul locutus est*, *alter tacuit*, où *alter* signifie successivement 'l'un' et 'l'autre'). Car c'est un paradigme de l'altérité que cette séquence met en jeu. En se servant de l'enfant pour s'introduire chez les Indiens, les Wemitikocik réduisent l'écart sociologique qui sépare les deux camps en réalisant une première médiation, laquelle est d'ordre linguistique puisque l'enfant interprète. Par son truchement, l'équipage Wemitikoci se dissimule dans *l'un* (l'enfant) en masquant *l'autre* qu'il représente.

Il s'ensuit que l'hétérogénéité ethnique commence à se dissoudre dès ce moment et, qui plus est, l'enfant prononce des paroles dans une rhétorique qui épouse le génie de la langue algonquine : «“Ils vont bien *nous* traiter, répondit-il. Les Français disent que tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans les rapides, ils vont *vous* aider”, leur rapporta celui qui était venu débarquer.» La dernière phrase de cet énoncé est dite dans les registres les plus authentiques de la pensée amérindienne, car ces références à la cosmologie sont répandues sur tout le continent dans l'emploi de formules toutes semblables qui, très souvent, clôturent les récits de plusieurs de ces peuples. Ce faisant, l'interprète inscrit la promesse des Wemitikocik dans la pérennité des choses; il la module dans une harmonique qui doit charmer leur oreille en battant la mesure des grands cycles saisonniers. Cette promesse paraîtra d'autant plus vraie, de surcroît, que l'enfant-interprète réalise à travers sa personne une véritable médiation sémantique entre

les deux nations en s'assimilant aux siens par l'emploi implicite d'un «nous» («ils vont bien *nous* traiter»), tout en restant le porte-parole de ceux qui vont «*vous* aider». Il marque en cela une ambivalence qui sera celle des enfants de la nation, comme on le verra dans la séquence I, intitulée «Les enfants et l'école», qui s'inscrit dans la même colonne que la présente séquence.

Mais, pour l'instant, ils sont unanimes : «Soit!» Il ne s'agit peut-être pas tellement d'autoriser les Wemitikocik à débarquer, comme si les Indiens se décrétaient maîtres ou propriétaires de la terre, que de reconnaître l'amorce d'une alliance en acceptant ce qui est offert (même si, pour l'instant, il n'y a toujours qu'une promesse). Comme il ne s'agit pas non plus d'un contrat, les Indiens ne s'engagent à rien et n'ont qu'à rester réceptifs à ce qu'on leur donnera un jour ou l'autre.

8.4.6 Séquence F

Les industries forestière et hydro-électrique détruisent la terre.

«Ils ont dévasté la terre. Ils nous dévastent. Ils ont inondé nos habitats et ils enlevèrent la vie aux arbres dès qu'ils furent débarqués». L'espoir d'un mieux-être que la venue des Wemitikocik suscita chez les Indiens se retourne sur lui-même, et le récit se transforme en constat de fait : ce n'est pas vrai, cette promesse ne s'est jamais réalisée, dit la narratrice, en se posant dans le procès d'une allocution qu'elle mènera dorénavant sur le plan de l'expérience personnelle. D'abord, de son vivant, on aura créé pas moins de quatre réservoirs (Decelles, Dozois, Baskatong et Gouin), et davantage encore de barrages, à l'intérieur comme au pourtour des limites tracées en 1929 par Davidson. La narratrice habitait d'ailleurs à dix minutes de marche des rives du réservoir Dozois (le barrage Bourque fut construit en 1949), et elle a fort bien pu mesurer l'impact des inondations sur les mammifères, les poissons et la flore. Peut-être parce que son petit-fils sait de quoi il en retourne, la narratrice n'est guère loquace sur le sujet, mais elle aurait certainement pu faire une description comparable à celle que le Père Guinard donnait quelques années après la mise en activités du barrage Gouin :

Le barrage Gouin forme un lac de 125 milles de longueur; il a inondé d'immenses terrains et ses eaux couvrent la cime des arbres. Il est très dangereux de voyager sur ce lac à cause des arbres cassés qui pontent son fond [...] Les premières années de ce lac, ses rivages étaient inabordables à cause des troncs d'arbres et des racines enchevêtrées qui fermaient tout passage à ses rives. C'était partout des murs flottant et se balançant avec le mouvement des vagues [...] Lorsque nous étions sur ce lac, nous voyions du côté des rivages deux immenses champs d'arbres secs, debout avec des écorces pendantes et des branches tournées vers le ciel; elles semblaient en détresse et crier pitié. Les premières années du barrage, l'eau du lac était très mauvaise, puis elle était remplie d'animalcules et une écume verte flottait près du rivage. Une chose étonna les Indiens : certains poissons, et ceci [plusieurs] mois après le temps ordinaire du frai, avaient encore en eux leurs oeufs, ils n'avaient pu trouver de rapides ou d'endroits propices pour les pondre. L'inondation de ce lac artificiel fit mourir des milliers d'animaux sauvages, surtout les trois premières années, car les tanières des castors et des rats musqués furent inondées [...] (Guinard 1951:101-02)

Comment faire ressentir ce que la narratrice a vécu quand elle et sa famille parcouraient les rives obstruées du pays pour y découvrir leurs terres de chasse noyées, leurs lieux de pêche méconnaissables et sans dessus dessous ? Et il n'y eut pas que les barrages, bien sûr : au lieu que ce soit les Wemitikocik qui suivent des copeaux de bois menant chez les Indiens (séquence A de la même colonne), ce furent les Algonquins qui virent des forêts entières prendre le chemin des rivières, par la drave vers les usines des pays d'en bas. Depuis le début du XIX^e siècle, les bûcherons abattent les arbres dans l'Outaouais et la Mauricie; ils atteignent la Haute Gatineau en 1850, et le Témiscamingue est entamé à son tour peu après; enfin, l'Abitibi est pénétré par plusieurs routes à partir de 1910. On pratique la «coupe à blanc» un peu partout depuis les années 1950. La grande faux de l'industrie forestière, qui «tue les arbres», elle aussi, jeta les Indiens par-delà ces sols enchevêtrés vers des territoires rapetissant et s'appauvrissant sans cesse.

8.4.7 Séquence G

Les spoliations

«[...] ils ne leur ont même pas donné à manger [...]» La narratrice, qui vient tout juste de déclarer que les Wemitikocik n'ont pas tenu leur promesse d'assistance, veut montrer comment celle-ci s'inverse dans le passé récent de son peuple. Mais cette séquence fait aussi écho à celle (la séquence B) qui ouvre la deuxième colonne où elle s'inscrit, en ce que le rapt d'un enfant, pour exploiter ses connaissances de la langue, annonce l'accaparement de la force de travail des Indiens : «Au contraire, ils les ont fait travailler. Ils ont emporté beaucoup d'argent d'ici, de la terre des Indiens» C'est donc toujours l'histoire d'une spoliation qui se répète : «Tout cela, on le racontait continuellement, comme on le racontait naguère.»

8.4.8 Séquence H

Les Indiens se voient piégés et dispersés sur leurs terres

«Je les ai vus bâtir le premier chemin de fer [...] Autrefois, on ne voyait pas de ponts ni de maisons, ni le long des lacs ni sur aucune étendue de terre.» En 1913, on paracheva le tronçon de la voie ferrée reliant Senneterre à Québec. À partir de 1916, une liaison régulière s'effectue entre Amos et Québec, et l'Abitibi rural prendra naissance sur une longue bande de peuplement qui s'étalera des deux côtés de la voie ferrée.

Une quinzaine d'années plus tard, parallèlement à cette première bande de peuplement, à une cinquantaine de kilomètres au sud, la découverte d'importants gisements miniers le long de la faille de Cadillac entre Val d'Or et Rouyn a entraîné l'avènement de plusieurs établissements industriels (Boileau et Dumont 1979: 42).

Encore presque exclusivement peuplée d'Algonquins en 1910, la région comprise entre ces deux bandes (en les incluant), compte déjà 23 692 habitants en 1931 (il semble que les autochtones ne fassent pas partie de ce recensement) (Paquin 1979: 68). Car, aux industries déjà mentionnées s'ajoute la colonisation de la région, laquelle entraîna une forte croissance démographique en drainant de nombreuses familles d'agriculteurs canadiens-français qui défrichèrent des milliers d'acres de forêts. À partir de 1930, on

créa des voies carrossables entre les villages, et la route 117, qui traverse le parc de La Vérendrye, relia Val-d'Or à Montréal dès 1939.

La narratrice, qui naquit en 1907, se souvient de tout cela : «Il n'y avait pas de maisons qui longeaient les lacs ou qui se distribuaient sur nos étendues de terre. Il n'y avait pas de Wemitikocis installés dans les parages. À un moment donné, les locomotives arrivèrent avec le chemin de fer. Plein de choses furent introduites.» Elle se souvient aussi de ce que son beau-père avait pu anticiper : «Il sera très difficile dorénavant de vivre ici pour les Indiens. Ils sont venus installer toutes sortes de choses qui vont nous prendre au piège. Nous allons être écrasés. Eux-aussi, les arbres, ils pleurent quand ils sont attaqués. Il n'y aura plus personne, plus rien; nous serons dispersés dès que la route sera tracée»

Les énoncés de cette séquence expriment un message unique : si la dissociation des Indiens et des êtres vivants se réalise par la destruction des écosystèmes, il en va de même en ce qui concerne le tissu social, mais celui-ci se désagrège aussi par une espèce d'asphyxie culturelle occasionnée par l'étranglement des territoires. Les routes, mais surtout l'occupation de régions immenses, autrefois habitées par les Indiens, ont court-circuité une bonne partie des échanges qui se faisaient entre individus de groupements parfois très éloignés. Sur le plan des relations matrimoniales, par exemple, la mère de la narratrice, originaire de Waswanipi, rencontra à Kitcisakik l'homme qu'elle allait épouser, à plus de deux cent kilomètres de chez elle. Plusieurs informateurs âgés m'ont dit que les mariages entre gens de communautés aussi éloignées que celles de Kitcisakik par rapport à celles de Obedjiwan, ou Weymontachie ou Maniwaki, étaient encore à la fin du siècle dernier une pratique courante, si ce n'est généralisée. La narratrice paraît d'ailleurs situer son propre mariage dans un contexte où ces difficultés apparaissent, comme si elle voulait marquer la fin d'une époque :

«N'importe quel Indien d'âge mûr [aurait pu dire] : “Vous le voyez alors : c'est ce qui arrivera : eux, les Wemitikocis qui sont débarqués sur la terre indienne, ils vont la détruire entièrement, notre terre. Vous le verrez au fur et à mesure que vous vivrez.” À l'époque où arriva le chemin de fer, je ne m'étais pas encore mariée; puis vinrent les routes carrossables pendant que l'on traçait des chemins. À présent, la terre indienne est

clôturée dans les lieux que nous habitons ; elle l'est entièrement [...]»

8.4.9 Séquence I

Les enfants et l'école

«Il est bien vrai que c'est ce que l'on voit aujourd'hui. À présent, il n'y a plus de vieux, mais seulement des gens qui vivent à la moderne. C'est ainsi que quand l'on avait commencé à donner de l'enseignement scolaire, il y en eut plusieurs qui furent mécontents.» La deuxième phrase de cet énoncé fut difficile à traduire, mais elle signifie simplement ceci : notre peuple se meurt, et même notre culture ne survivra pas aux vieillards, car ceux qui ne vivent plus comme eux, ce sont les enfants (et les jeunes en général) qui vont (ou qui sont allés) à l'école. C'est pourquoi les anciens furent mécontents quand il s'est agi de les y envoyer. En l'occurrence, la narratrice peut faire allusion à un ou à deux moments de l'histoire récente de sa communauté. Voici comment le Père Guinard situe le premier :

Le P. Etienne Blanchin desservit plusieurs années les missions de Lac Barrière et du Grand Lac, mais après la construction du Continental [on se souvient qu'il fut achevé en 1916], ceux du Grand Lac se divisèrent; ceci obligea le Père à bâtir une chapelle au Lac Simon [...] Chose étrange, après trois ou quatre années d'école, les parents devinrent jaloux de leurs enfants. Ils disaient : «Nos enfants deviennent savants, nous allons être au-dessous d'eux.» Et l'école fut fermée (Guinard 1951:169-170; les parenthèses sont de moi)

Le deuxième moment dont pourrait parler la narratrice (mais il est bien possible qu'elle les considère tous deux de front) nous ramène en 1955, année où la population avait été déchirée par un débat engendré par l'ouverture d'un pensionnat pour enfants indiens à Saint-Marc-de-Figuery (qui allait être fréquenté majoritairement par des Algonquins et par quelques Attikamèques). Le débat se polarisa autour de deux personnes : d'un côté, il y avait le chef, James Kwebi, qui était en faveur de la scolarisation des enfants; de l'autre il y avait le conseiller Sam Moïse, qui était contre.

Voici comment l'épouse de ce dernier narra les événements, dans l'un des témoignages⁴⁸² que j'ai mentionnés plus haut, lequel commence aussi par le récit d'un enfant enlevé à Québec par les Wemitikocik :

Puis [en 1955], se posa le problème de l'école. À l'instar de mon mari, beaucoup de gens ne voulaient pas les y envoyer. Mais James Kwebi [qui était alors chef] voulait qu'ils y aillent. Il disait : «Nous, nous ne savons pas lire, tandis que les enfants, au moins, le sauront.» Mais, ceux qui s'opposaient, disaient : «Ils ne nous révéleront même pas de quoi il s'agit dans les écrits». C'est vrai, de nos jours, les jeunes qui savent lire ne dévoilent pas le contenu des textes écrits.

Comme ce sont les pratiques traditionnelles qui fondent l'instruction vernaculaire, chaque génération risquait désormais de se replier sur elle-même dans sa propre sphère d'existence. Au moment où la narratrice fit son récit, l'expérience des trente-cinq dernières années attestait le bien-fondé de ces appréhensions : comme la première fois, les Wemitikocik s'immiscent chez les Indiens par le biais de l'enfant qui apprend leur langue; et, comme la première fois encore, l'enfant est porteur d'un principe de différenciation qui gêne, car il est l'objet de nouvelles manœuvres qui pourraient maintenant affecter gravement l'intégrité même de l'ethnie.

Le lecteur se souviendra aussi que, dans la séquence E qui ouvre ce mytheme, les Wemitikocik avaient donné une expression ultime à leurs manœuvres de débarquement en faisant proférer à l'enfant une promesse d'aide. Or la narratrice constate ici que, s'il n'y avait pas d'aide financière pour les enfants, il n'y a pas si longtemps encore, on donne de l'argent de nos jours. Cet énoncé est lourd de sens car il condense dans la même focale toute une série de données : l'aide promise, il y a bien longtemps, s'est finalement objectivée sous forme d'assistance sociale. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle aura déçu tous les espoirs.

⁴⁸² Mani-Louise Moïse en fut l'auteur. J'en livre un extrait légèrement remanié à partir de la traduction qu'en fit Mani-Esther Pénosway. Il fut enregistré par Monique Sioui-Wawanoloath.

8.4.10 Séquence J

Ecologie ancestrale et bois de feu

«Avant d'aller faire les activités de chasse, il fallait couper le bois de feu.» La narratrice parlera beaucoup de ses parents dans les prochaines séquences; dans celle-ci, elle amorce une remontée dans les souvenirs de son enfance, en faisant faire à son petit-fils l'exploration des principales *sphères* de l'écologie algonquine⁴⁸³.

Le lecteur se souviendra qu'il avait été aussi question de bois dans les séquences A et F de ce mythème. Ici encore le bois évoque la praxis de ce temps là. S'il y avait chez les Algonquins de cette époque, comme c'est encore souvent le cas aujourd'hui, au moins quatre ou cinq chasseurs par groupement multifamilial, ainsi que le suggère N. Clermont pour les Indiens de Weymontachie (Clermont 1977: 100), on devait pouvoir compter un nombre équivalent de femmes; avec les enfants (et peut-être un ou deux vieillards), il fallait vraisemblablement se loger dans trois tentes au moins. Cela faisait donc beaucoup de bois de feu à consommer : l'épicentre de toutes les sphères est justement constitué par le foyer du logis. Le jour, en automne et au printemps, les femmes sont alentour des tentes; elles fument les peaux d'original ou le poisson et rôtissent de la viande. Quand elles partent faire leurs fagots, en faisant de petits détours pour inspecter leurs collets à lièvre, elles circulent dans une sphère dont le rayon n'excède pas trois heures de marche en comptant l'aller et le retour.

«Les anciens transportaient leurs castors pour manger. Ils les mettaient au feu et ils les boucanaient. Ils faisaient aussi bien attention aux peaux. “Nous avons apporté de quoi bien manger”, disaient les mères en servant la nourriture.» D'après ce que j'ai

⁴⁸³ C'est en m'inspirant d'un petit document intitulé *Aki* (écrit sous le pseudonyme de Ejinagosi, par Richard Kistabish, lequel fut longtemps président du Conseil algonquin), que j'aperçus la référence implicite à des sphères dans le récit de Mani Michel. Richard Kistabish élabore sa réflexion sur la base des «cercles de la santé algonquine». Je l'interrogeai un jour sur ce concept en lui demandant s'il était bien présent à l'esprit des Anciens. Il me répondit qu'ils ne font jamais explicitement mention de cercles, mais, ajouta-t-il, «en les questionnant et en les écoutant parler, je me suis rendu compte que l'idée de cercle est toujours présente à leur esprit.» Je ne voudrais pas m'en tenir à la seule surface plane délimitée par le cercle, et préfère parler de «sphères», chacune étant identifiée par son grand cercle : le cercle des pierres où brûle le feu domestique, celui des activités féminines, et celui, plus vaste encore, des activités masculines qui, ensemble, circonscrivent la base des principales sphères de la praxis ancestrale.

observé, ce sont les hommes qui écorchent le castor; les femmes font le reste. Les hommes travaillent aujourd'hui généralement seuls lorsqu'ils font la tournée de leurs pièges à castor, parce qu'ils peuvent aller beaucoup plus vite qu'autrefois en utilisant des motoneiges. Mais à l'époque dont on parle, il était plus prudent de travailler par équipe de deux car il leur fallait s'absenter régulièrement de deux à trois jours. Ils partaient à pied ou en canot. Les distances à parcourir variaient beaucoup selon les moments : quand on décidait de se mettre à chasser les orignaux, on pouvait aller encore plus loin, en étant plus nombreux et en s'absentant pendant une bonne semaine parfois.

L'évocation des souvenirs de la vie en forêt de ce temps-là paraît circonscrire les derniers îlots de liberté, car après, «rien ne sera plus pareil».

8.4.11 *Séquence K*

Les chants du vieux Wickote

«Je voyais le vieux Wickote qui chantait pour obtenir à manger; il était très âgé alors.» En chantant dans des registres assez aigus une sorte de mélopée, le chasseur s'accompagnait toujours de son tambour et, comme on le sait maintenant, il cherchait à entrer en communication avec le monde animal qui l'entourait. Souvent la réponse venait en rêve. En considérant que cette séquence s'inscrit dans un mythème qui traite de ce type de communication, on se rappellera qu'Étienne Pénosway me disait qu'il rêve parfois d'une vieille femme faisant du feu au lieu même où il a, avant de s'endormir, prévu de se rendre le lendemain. Ce type de vision onirique signifie pour le chasseur qu'il trouvera un ours. Car c'est bien de communication dont il s'agit ici, puisque les messages émis par le chant et le tambour, qui sont ensuite renvoyés dans les rêves en guise de réponse, se transmettent d'un foyer à l'autre comme aux pôles d'un même réseau. Si le cercle de pierres où brûle le feu de cuisine est bien l'épicentre du wigwam où l'on dort, où la femme travaille, c'est aussi celui du territoire de chasse que parcourent les hommes; et ces sphères se recoupent avec celles des maîtres du monde animal (ou de leurs représentants) qui y font leurs feux visibles en rêve. Quand les vieux Indiens parlent de la terre, ils se la représentent à travers cette cosmologie fragile. C'est dans cette dimension de la terre que courait la voix du vieux Wickote, irradiée autour du wigwam et portée

chez les maîtres qui veillent sur elle. «Serais-tu capable de demander des animaux en abondance à manger ?» dit la narratrice à son petit-fils Edmond, peu après, d'ailleurs, lui avoir enseigné le procédé de fabrication du tambour qu'il avait longtemps tenu entre ses mains, ce soir-là, en l'écoutant parler.

8.4.12 *Séquence L*

Appels à la défense des lieux où l'on vit

«Attention, mes enfants, n'abandonnez jamais les lieux où nous mangions. Demandez encore à manger et sans relâche votre nourriture aux animaux [...]» Je commenterai cette séquence en l'analysant avec la séquence P qui clôture le mytheme auquel elle appartient.

8.4.13 *Séquence M*

De la viande est gelée sur des échafauds de bois⁴⁸⁴

La narratrice rapporte qu'une grand-mère vint parler d'un campement abandonné par des amis. Au printemps, on se rendait visite les uns et les autres pour «prendre des nouvelles», après l'isolement relatif de l'hiver : cette fois-là, les arrivants comprennent mal que leurs amis soient partis si tôt, surtout en abandonnant toute cette viande. «Ils avaient placé leur nourriture sur des échafauds, mais rien n'avait encore été consommé.» Les Algonquins ont toujours coutume de construire, à quelques mètres du sol, des échafauds qui protègent la nourriture des chiens. Si l'usage du bois a toujours servi de signifiant à un type d'écologie (dans les séquences A, F et J de ce mytheme), il ne peut exprimer qu'une chose en l'occurrence : l'absence même d'écologie puisque les lieux où l'on mange sont désertés. Ce n'est donc pas seulement la nourriture qui est à l'abandon, mais la terre elle-même.

⁴⁸⁴ J'avoue qu'il s'est glissé une erreur dans l'article que j'avais publiée en 1992 (Leroux 1992 : 40) en écrivant que la narratrice avait employé le terme «pourrir» au lieu de «geler». L'analyse que j'en avais faite évoquait cependant les mêmes idées, dans la mesure où de la viande qui pourrit symbolisait, en ces lieux désertés «l'absence même d'écologie», une sorte de cuisine *in absentia*, comme le symbolise aussi, il est vrai de la viande gelée et abandonnée.

D'autre part, le fait que la viande soit gelée exprime l'absence d'élaboration culinaire, en connotant un processus de transformation naturel : en ne faisant pas cuire la viande, on laisse la nature s'emparer d'elle et la transformer dans une sorte de référence à l'humanité absente. Sans les Indiens, il n'y a pas de feu de cuisine, et sans feu de cuisine la terre est laissée à elle-même dans un monde confinant à l'insignifiance.

La narratrice termine cette anecdote en marquant les principaux changements qui commencent à s'effectuer : «C'est tout ce qui me revient à l'esprit concernant ce qui s'est passé jusqu'à aujourd'hui. Ils luttèrent, autrefois, ces femmes et ces hommes qui sont partis pour tout de bon [morts].» Elle illustre cette résistance en parlant de l'autonomie plus grande des anciens qui n'attendaient pas d'être «tout équipés» (comme on dit aujourd'hui) pour partir dans le bois, et qui savaient encore fabriquer leurs canots avec de l'écorce et du cèdre (la modalité du bois est toujours présente dans ce mytheme).

8.4.14 *Séquence N*

Prise du territoire du père

«Tout s'est passé tellement vite depuis [qu'ils ont fondé] un village. Val-d'Or n'était pas une grande ville, en ces lieux que mon père habitait. Là, à Val-d'Or, il trappait avec Simon, sur son terrain de chasse à lui, en ce lieu qui fut détruit et que l'on appelait Pakitamikak.» La narratrice cristallise ici ce qu'elle venait d'énoncer dans les métaphores de la viande abandonnée sur des échafauds et du canot d'écorce. En ajoutant ensuite que ces deux hommes commencèrent à utiliser de la toile pour recouvrir les varangues de cèdre du canot, elle marque qu'on est alors à mi-chemin entre deux types d'industries : le canot recouvert de toile est sans doute le symbole par excellence du *métissage* des cultures, puisque le concept même de cet objet fut emprunté par les Wemitikocik aux Amérindiens, alors que ceux-ci leur reprennent l'objet, monté avec de nouveaux matériaux. Dans une colonne de mythes qui traite de diverses spoliations, ces emprunts marquent une inversion car, cette fois, ce sont les Indiens qui profitent de l'industrie wemitikoci; mais c'est bien peu de chose, par rapport à tout ce qui est en train de se perdre.

8.4.15 *Séquence O*

Le vieux Wickote fait une tente tremblante

Comme l'avait fait le vieux chamane après le rapt de l'enfant, Wickote convoqua les maîtres des animaux. Les questions se ressemblent : «Est-il vivant?» disait le premier; «Combien [...] vivent encore?» dit le second. La narratrice dit avoir oublié ce qu'il avait appris, comme si la deuxième question, en faisant écho à la première, marquait l'aboutissement d'un long processus qu'elle aura déjà suffisamment commenté.

8.4.16 *Séquence P*

Constat que la terre est à l'abandon

«Chacun prenait soin de son territoire alors, chacun songeait à le surveiller. À présent, c'est à l'abandon.» On se souviendra que dans la séquence L de ce mytheme la narratrice renchérisait avec le chœur des anciens qui enjoignaient leurs enfants de ne jamais abandonner «les lieux où l'on vit». Or, ces appels paraissent vains au moment où la narratrice constate la désertion des territoires par les Indiens. Alors que le récit arrive à son terme, la pensée de la narratrice paraît sur le point de s'immobiliser sur le dernier terme d'une opposition. En effet, la séquence D ouvrait cette colonne de mythemes par *l'accueil* d'un enfant sur sa terre, alors que celle que nous considérons présentement la ferme par un *abandon* de la terre par les autochtones, et tout devenir s'estomperait dans ce crépuscule. Mais ce ne sont pas encore les mots de la fin.

8.4.17 *Séquence Q*

La narratrice cède la parole à son petit-fils

«A ton tour, maintenant!» C'est par ces paroles que la narratrice met véritablement un terme à son récit. Si la structure du récit se ramène à une loi de construction en mythemes, considérons celui où j'inscris cette séquence. La séquence E («L'enfant agit comme interprète») et I («Les enfants et l'école») véhiculent les signifiés d'une thématique de la *langue* et de *l'ethnicité*, et nous verrons que les références à soi et à l'interlocuteur, exprimées par les paroles de la présente séquence, renvoient encore à

cette thématique. En outre, elles prennent tout leur sens en fonction du récit considéré dans son intégralité. C'est cela qu'il faut maintenant expliquer.

Puisque, en théorie, «la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive» (Lévi-Strauss 1958: 248), reconnaissons que le processus de médiation en cause ici se joue, d'entrée de jeu, dans la partie du récit qui relate l'enlèvement de l'enfant et son retour aux mains des ravisseurs, en mettant clairement en opposition deux termes : les Wemitikocik et les Indiens. Géographiquement et culturellement, tout les sépare, c'est évident, mais le rapprochement s'effectue rapidement par le truchement de l'enfant-interprète qui amorce la médiation entre les deux groupes. Le récit se déploie ensuite en mettant en scène une série d'actions qui mènent à des abus de communication du fait que les rapprochements entraînent la destruction du tissu social et culturel des Indiens. La narratrice aperçoit bien que la médiation des termes opposés en situation initiale se joue, depuis le début, au détriment des Indiens; mais c'est celle qui s'effectue, qu'elle le veuille ou non, et il lui faut en rendre compte. Il serait donc assez singulier que sa pensée puisse aller jusqu'au bout de ce processus dans la mesure où, justement, rien ne viendrait en modifier le cours, comme si la dissolution des communautés indiennes et la ruine totale des écosystèmes étaient inéluctables. Dans l'entendement de la narratrice, tel dénouement consacrerait un parjure : les Wemitikocik n'avaient-ils pas promis d'aider les Indiens «tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans les rapides [...]» ?

Or, en s'adressant à son petit-fils, qui lui a demandé de prendre la parole devant le magnétophone de l'invité qui partage leur demeure depuis quelques semaines, la narratrice peut enfin effectuer une médiation souhaitable : par le truchement de la traduction qui avait été envisagée au préalable entre eux-trois, elle trouve l'occasion de recréer les modalités de communication initiales entre Indiens et Wemitikocik et de leur retourner le message de la promesse qu'ils avaient jurée sur le cosmos en leur faisant connaître la pénible expérience de sa nation, réduite à vivre d'assistance sociale durant le processus de destruction de la terre.

Chapitre 9

LA QUESTION DES GENRES DANS LA TRADITION ORALE ALGONQUIENNE

9.1 Les discriminants temporels

Les analystes de la tradition orale algonquienne paraissent généralement d'accord pour reconnaître que la conception indigène des récits des traditions orales algonquiennes 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 de Kitcisakik, 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 autochtones eux-mêmes quand ils postulent l'existence d'une telle classification.

Tous les auteurs auxquels je vais me référer étaient 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 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 des récits du passé récent. Boas, qui fut l'un des premiers à proposer un découpage de la conception amérindienne du récit, avait proposé de les distinguer selon qu'ils sont «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 [1914] 1940: 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 postulant 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 Brightman⁴⁸⁵ :

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 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 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)

⁴⁸⁵J'ai traduit toutes les citations tirées d'ouvrages écrits en anglais que l'on pourra lire dans ce chapitre.

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 la 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 ses 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)

S. 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 noyauté le champ sémantique de la catégorie que les Montagnais appellent *tipatshimun*⁴⁸⁶. 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.

9.2 Parler avec mesure

Ainsi, le syntagme verbal algonquin *tipadjimo*⁴⁸⁷ est composé de plusieurs segments, que nous diviserons en deux parties seulement (pour ne pas allonger

⁴⁸⁶Je 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 *tipathimun* montagnais, lequel sera pris comme modèle de référence..

⁴⁸⁷ Comme j'aurai à citer très souvent Cuoq dans ce chapitre, je vais suspendre la règle de transcription des consonnes sonores /b/, /d/ et /g/, que je transcris normalement sous la forme de leurs correspondantes sourdes /p/, /t/, /k/, car la lecture en deviendrait trop compliquée. Je vais aussi utiliser la transcription des mots amérindiens en employant les italiques, pour que mon texte soit plus conforme à la procédure généralement utilisée par les auteurs que je vais citer.

inutilement l'analyse) : tipa- et -adjimo⁴⁸⁸. 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

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 bois. [...] 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])

⁴⁸⁸ Enfin, en ce qui concerne le monème *tipa-*, je vais me référer à Cuoq, qui adjoint le *a* final à celui-ci, sans que cela paraisse vraiment nécessaire, si l'on admet que les monèmes avec lesquels il entre en composition le comprennent eux-mêmes (*tip+adjimo*) et si, en outre, on tient compte du fait que dans le monème prédicatif *tipa aki* («il mesure la terre») le *a*, greffé au monème TIP— est le signe de la désinence flexionnelle de la troisième personne du présent de l'indicatif.

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 *tshipatimun* 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 précautions 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)⁴⁸⁹ 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 :

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 Uepishtikuiau, en ce lieu que

⁴⁸⁹Comme je reproduirai souvent des passages de ces récits, je me contenterai d'indiquer la provenance ethnique, le titre et la page après chaque citation.

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*, p. 22)

Voici maintenant un extrait du texte du chapitre précédant, qui était paru sous le titre «Le tambour d'Edmond» (Leroux 1992), dans ce numéro spécial de *Recherches amérindiennes au Québec* :

2) À l'époque où les Français vinrent chercher un enfant qu'ils enlevèrent, les Indiens habitaient sur les bords de la grande rivière [le Fleuve Saint-Laurent]. Les Français virent des éclats de bois qui étaient emportés par le courant et ils longèrent alors le cours d'eau. Ils arrivèrent là où étaient les indiens. (Algonquin, *Les invasions territoriales*)

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*, p. 24) Ces vestiges étayent 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 lorsque 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 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'ethnologue 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, canons, 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*, p. 110)

9.3 Les fonctions linguistiques

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 fonction⁴⁹⁰, 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 une promesse :

1) au moyen du code techno-économique :

«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 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*, p. 23);

Le chef français arrivait de là-bas quand il demanda aux Montagnais de lui donner Uepishtikuiiau. 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*, p.23)

2) au moyen du code rhétorique :

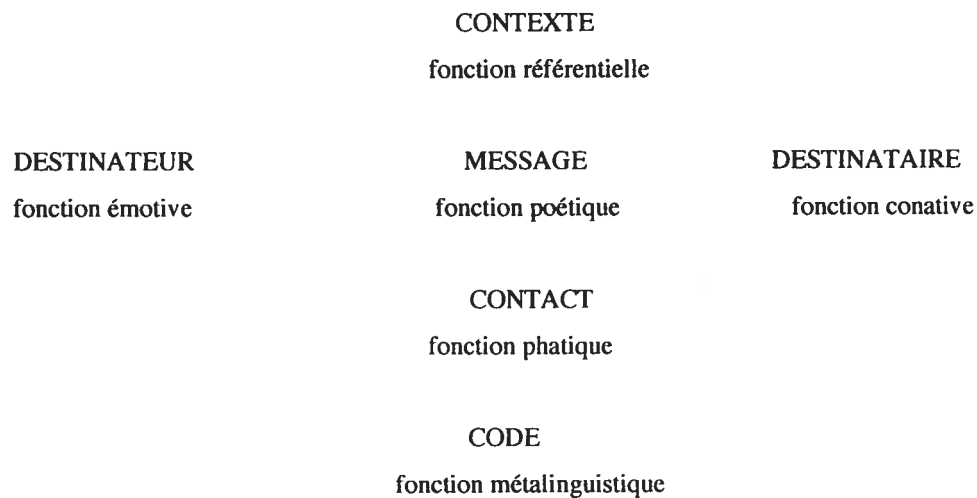
Les Indiens allèrent l'accueillir sur la rive au moment où il débarquait.. C'est ainsi que l'on faisait autrefois. Ils étaient très impressionnés. «Le voici, celui que nous avons perdu !» Les Indiens parlèrent. Ils posèrent des questions ; lui, le garçon,

⁴⁹⁰«Les fonctions sont les rôles tenus par des symboles [en général, des personnages] [...] les fonctions n'existent pas de façon autonome, et ne sont uniquement exprimées que par des termes qui leur donnent une figure concrète.» (Les Maranda 1971: 34, ma traduction)

il traduisait. «Qu'allons-nous faire?» demandèrent les Indiens. —«Ils vont bien nous traiter, répondit-il. Les Français disent que tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans les rapides, ils vont vous aider», leur rapporta celui qui était venu débarquer. Il avait conservé en mémoire la langue des Indiens. Alors, les Indiens dirent qu'ils pouvaient débarquer : «Soit !» (Algonquin, *Les invasions*)

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 («Ils vont bien nous traiter») 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 :



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 de récits qui traitent d'un passé collectif, même lorsque le contenu est formellement autobiographique⁴⁹¹.

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* (p. 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»⁴⁹²), reliés par la médiation quasi-obligée d'une langue autochtone⁴⁹³, 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 références polarisé par le passé moins lointain que celui du mythe et le présent linguistique⁴⁹⁴.

[...] toute société communique avec son passé et se trouve en quelque sorte investie par lui; mais le thématiser c'est l'appréhender comme production d'un sens, ouverture au

⁴⁹¹Le 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, le récit du passé collectif fait intervenir la fonction conative en visant *l'instruction du destinataire* sur des faits ou des événements qui tirent leur valeur par les rapports qu'ils entretiennent avec la coutume ou la tradition. 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», *Atanutshe, nimushum*, p. 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», *ibidem*, p. 38). Voir aussi Bouchard (1982).

⁴⁹²«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)

⁴⁹³Quand 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 (Benveniste 1966: 232 et *passim*).

⁴⁹⁴Le présent linguistique se définit comme celui du «temps où l'on parle».(Benveniste 1966: 262)

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 cœur 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*, p. 110) et algonquin (*Les invasions*) 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 blancs» et prophétisé son retour avec les ravisseurs (verset 17). J'ai signalé dans mon commentaire 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 (versets 153-154), en posant presque dans les mêmes termes, mais sur un objet pluriel, la question du premier qui se demandait si l'enfant «était toujours en vie» (verset 26). 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.

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 traditionnels 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» (*tipathishimo*); 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»⁴⁹⁵. «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», valence qui est indubitable quand on observe l'inscription de cette signification dans l'usage fréquent de cette forme⁴⁹⁶, mais nous pensons qu'il va un peu trop loin en retranchant les signifiés «récit» ou «histoire» quand le mot est au pluriel. Autrement dit, pour nous, *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, ce terme désignant une catégorie grammaticale du grec ancien que l'on peut définir de la manière suivante :

Gram. Catégorie verbale qui indique généralement un passé (mais non pas toujours, car il y a un impératif, un subjonctif, un infinitif aoriste en grec), sans référence à la durée, à l'accomplissement ou au développement du procès; par rapport au parfait, à l'imparfait et au plus que-parfait, l'aoriste est un pur passé “non délimité” (c'est le sens étymologique du vocable grec). (Mounin 1974 : 32)

9.4 Une cosmogénèse ininterrompue

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 temps des verbes s'articule à l'emploi des formes

⁴⁹⁵Voir Lefebvre (1969: 55) ; Hallowell (1967: 266). De pareilles restrictions ont été maintes fois observées chez d'autres populations (Lévi-Strauss 1973b: 153); toutefois, je n'ai jamais trouvé trace de prohibitions homologues chez les Agonquins de Kitchisakik; on comprendra plus loin pourquoi.

⁴⁹⁶Grâce 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-maîtres des animaux*, dans le cadre du rituel de la suerie, je l'entendis les désigner par la forme plurielle *atanukan*.» (Savard 1985: 328)

pronominales en formant des plans d'énonciation homologues où se démarquent l'aoriste et le présent linguistique :

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.* (*ibidem* : 241, les soulignés sont de moi)

Cette définition de récit historique en tant qu'il est situé «en-dehors de la personne du narrateur» s'applique parfaitement au mythe en tant que celui-ci renvoie, comme je l'ai exposé plus haut à une époque qu'il est impossible de situer autrement que dans un lointain passé : «pur passé non délimité». Du reste, les mythes que j'ai recueillis commencent souvent par l'emploi d'une catégorie verbale qui présente de grandes similitudes avec celles de l'aoriste et que les grammairiens des langues algonquiennes appellent la «forme du dubitatif» (Brouillard et Anichinapéo 1987 : 55; Cuoq 1892 : 103 § 294) ou «conjonction du dubitatif» (Lacombe 1874 : 131). Dans sa *Grammaire de la langue des Cris*, Lacombe distinguait trois «dubitatives» qu'il appelait *ordinaire*, *probable* et *suppositif*, or je pense que ce petit exposé mérite l'attention, dans la mesure où ce paradigme grammatical se recoupe dans une certaine mesure avec le mode d'énonciation que l'on pourrait qualifier de «mythique» (je vais souligner la modalité du «dubitatif», qui est toujours suffixée au verbe) :

1° Le dubitatif *ordinaire*, en *tuke*, v.g. *ni ka misakawatuke*, je vais la trouver sans doute, *kishpin wâbamâwoke*, supposé que je le voie, *ki miyikotukenik*, c'est tout probable qu'ils te le donnent [...] *nipahâtukenak*, ils sont sans doute tués.

2° Le dubitatif *probable* en *kuban*, en parlant de choses et de personnes dont on n'a plus souvenir, ou qu'on n'a pas vues, qu'on suppose avoir agi ou existé ainsi, v.g. *ki wânihâkubanik kit ayihewiminimak*, c'est tout probable que tu as perdu ton chapelet, *ki nipahekubanik*, il est bien probable qu'ils les ont tués, *ki tâpwettâtiyânbane*, supposé que je t'eusse cru alors, *ki tâpwettâwiyanbane*, probablement que si tu m'avais cru, etc.

3° Le dubitatif *suppositif*, en *a*, v.g. *wabamewa*, il le voit (dans une vision), *ekusi n'rikwa*, il m'aurait dit cela, *iskâni ki miyâwa*, tu lui as probablement donné. (*ibidem* : 131)

C'est précisément le «dubitatif *probable*» qui correspondrait au mode d'énonciation du mythe en tant qu'il fait référence à un temps passé. On distingue d'ailleurs très clairement deux sous-catégories du dubitatif qui affectent le passé, catégories dites du «passé prochain» et du «passé éloigné». Dans la grammaire du parler du Lac Simon et de Kitcisakik, on définit le «passé éloigné» comme «ce qui exprime une action ou un état qui s'est réalisé dans le passé et que (*sic*) nous n'en sommes pas témoins, ou encore, il parle de quelque chose que nous n'avons pas connu ou vu.» (Brouillard et Dumont-Anichinapéo 1987 : 55). Malgré sa formulation quelque peu maladroite, cet énoncé montre bien que les choses dont on parle en employant le «passé éloigné» (toujours énoncé avec les désinences du dubitatif) sont justement de l'ordre de celles «qui sont en dehors de la personne du narrateur», le concept de «dubitatif» exprimant en réalité moins un «doute» qu'une connaissance privée de référence connue. Autrement dit, l'énoncé mythique provient de la tradition, c'est-à-dire de personne en particulier à qui je puisse me référer, alors que l'énoncé du type récit d'un passé récent (qui englobe le «genre» *tipatshimun*) se caractérise, comme on sait, par la référence à quelqu'un ou à certaines personnes que l'on peut situer dans une généalogie ou un registre d'individus situables dans une communauté donnée. Les récits de ce type ne seront donc pas affectés de la modalité du dubitatif⁴⁹⁷, alors que, si les récits mythiques ne la comportent pas *nécessairement* non plus, ils correspondent à cette modalité du dubitatif qui est celle d'un «passé éloigné» en véhiculant un message que le narrateur énonce en ne pouvant se référer à «personne» sinon qu'à la tradition.

⁴⁹⁷ Ils seront normalement énoncés à l'indicatif en tant que ce mode est celui «de l'action considérée objectivement et constatée ; [l'indicatif] place un procès sur le plan de la réalité affirmée et l'actualise en la situant dans une des trois époques de la durée [passé, présent, futur]» (Grevisse 1980 : 831)

Or, il se trouve qu'il y a une continuité implicite entre ces temps primordiaux et le monde d'aujourd'hui, car les personnages des mythes réapparaissent dans un champ d'expériences autre que celui de la narration, 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, comme on l'a vu, sous les vocable de *manito* ou de *manitcoc*, positivement pour le premier, négativement pour le second. Nous avons vu que le terme *manito* signifie précisément «pouvoir» et qu'il 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 à Kitcisakik, 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 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 (cf. Skinner 1913, Densmore 1929) et autres peuples du bassin méridional des Grands Lacs, lesquels auront incidemment inspiré les ingénieurs de la compagnie General Motors qui enjolivent de l'effigie de cet oiseau les voitures de la marque Thunderbird... Ce récit révèle donc, à l'instar des récits de Brochet et de Ayacawe, un principe d'opposition par lequel les Tonnerres figurent le pôle d'un rapport. Car ils symbolisent les forces célestes qui luttent contre les forces subaquatiques assignées au pôle antagoniste que la pensée mythique associe aux *manitcocak* et aux *matci awesisak* («méchants animaux») et il 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.

Nous avons vu que les forces des profondeurs subaquatiques sont figurées par des animaux monstrueux (serpents, félins et ours gigantesques) qui amplifient une puissance 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; elles fournissent le modèle de toutes les créatures maléfiques fortement symbolisé par le Grand Serpent cornu du mythe d'Ayacawe. Or, en revenant sur ces thèmes, je veux montrer que la mythologie intervient sur tous les plans de l'existence dans la pensée traditionnelle, et si elle s'étirole aujourd'hui au sein des générations montantes, elle a conservé une certaine vigueur dans la pensée des aînés qui vivent encore aujourd'hui.

Ainsi, j'ai été témoin d'une scène au cours de laquelle une vieille algonquine, 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 et que j'ai déjà cités plus bas. 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 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 du mythe, mais parce qu'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 algonquine 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 «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»⁴⁹⁸, 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. On se rappelle en effet que les manitous viennent dans la tente tremblante et qu'ils s'y manifestent à travers des mouvements spectaculaires de va-et-vient, mais aussi à travers de bruits de voix et, dans certains cas, en formulant des énoncés parfaitement compréhensibles pour l'assistance. On se souvient que, chez les Montagnais, il faut traduire les propos de Mista.pe.w, mais il n'en demeure pas moins que l'on peut communiquer avec lui par l'intermédiaire du chamane et l'on se souvient aussi que

⁴⁹⁸«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'incarnés dans une tradition.» (Lévi-Strauss, cité par Paz 1970: 117)

Mikinak s'y exprime en langue ojibwa, «avec une voix semblable à celle de Donald Duck» (Hallowell 1942 : 45), mais l'assistance parvient à comprendre ce qu'il dit !

Mista. pe. w et *Mikinak* sont donc deux figures du même concept de manitou et, avec tous les autres esprits qui peuvent se présenter dans la tente tremblante en aidant ou en combattant le chamane, ils représentent très concrètement ce champ de forces postulé par la mythologie. 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 à 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*. (Cf. 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.

9.5 Formes signifiantes et formes signifiées

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

tipatsihmun 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*⁴⁹⁹. 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 l'effritement de la fonction symbolique au sein des populations autochtones.

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, ou, comme on l'a vu dans Ayacawe, entre le monde de la lumière et du discernement représenté par un «génie du jour», et le monde du leurre et des ténèbres, représenté par les vieilles aveugles, le *tipathimun* présente des oppositions de plus faible amplitude et, en cela, il 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 «Les invasions territoriales» ? 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 : «C'est vrai, ils avaient pensé : “Nous serons bien traités. Ils

⁴⁹⁹ «**Jadis** [...] *il y a déjà des jours* [...] Dans le temps passé, il y a longtemps ⇒ **autrefois**.» «**Naguère** : pour *n'a guère* “il n'y a guère” [...] Il y a peu de temps, **récemment**.» (Le Petit Robert).

s'imaginaient qu'ils le seraient de façon constante. Mais cela ne s'est jamais réalisé» (versets 39-41) 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 *tipathimun* 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'ai 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. (*ibidem* p. 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. Pour illustrer cette affirmation, je vais citer Jakobson en insérant des éléments du récit des *invasions* que je vais mettre entre crochets :

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 dégagant des significations qu'il se partage avec les *tipatshimun* montagnais, en dépit d'une structure qui l'apparente 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. Ainsi, et d'abord, sur 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*)⁵⁰⁰*

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.» (*ibidem* : 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

⁵⁰⁰Ce récit fut aussi reproduit à côté du mien dans le numéro de *Recherches amérindiennes au Québec* consacré aux «récits de contact» (Désveaux 1992)

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) a structuré son récit 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 quelque sorte, escamote la structure par quoi une forme est donnée à un contenu, puisque celui-ci ne peut se rapporter uniquement au contexte (la 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 1973b : 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* (Cf. 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» (*ibidem*: 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[...]» (*ibidem*: 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, et où 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 du devenir collectif «récent» en articulant les formes signifiantes du mythe aux thématiques du *tipatshimun*, mais dans les formes faibles d'un document qui ne reçoit aucun *label* particulier⁵⁰¹. 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 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*).

⁵⁰¹Il 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).

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'homme ou vers les figures du monde naturel, son expérience du monde n'a de sens que par la médiation du langage.

CONCLUSION

En décidant d'aborder la société algonquine à partir des documents du 17^e siècle, j'ai voulu restituer un ensemble de configurations que j'ai hypothétiquement considérées comme aux fondements d'une mythologie dont j'ai recueillis les éléments à Kitcisakik à la fin du XX^e siècle. Étant donné la parenté linguistique des Algonquins et des Ojibwas, j'ai aussi pensé que des concepts d'importance majeure, comme ceux qui s'organisent autour du radical OTE, lequel est à l'origine d'un nombre considérable de termes relatifs à la famille et à l'organisation sociale dans la langue et la société ojibwa, pouvaient avoir subi une série de transformations au sein de la société algonquine et que ces transformations pouvaient être étudiées sur les plans linguistique, social, mythologique et cosmologique. En étudiant dans le deuxième chapitre la distribution des populations algonquines du XVII^e siècle et en accordant une importance particulière aux ethnonymes, j'ai voulu vérifier, dans le troisième chapitre, si des rapprochements pouvaient être faits entre la distribution des bandes et un hypothétique dispositif d'éponymie «totémique» au sein de cette société. Le matériel ethnographique sur les sociétés algonquines de l'époque étant pauvre, je me suis reporté sur les études de Hickerson (qui disposait d'une littérature plus importante pour l'étude des groupes à l'origine de l'actuelle population ojibwa) pour reconstituer les structures élémentaires de l'organisation sociale de cette société en postulant, après cet auteur, qu'un système clanique y aurait prévalu.

En vue de revenir ultérieurement sur la société algonquine de l'époque, et en commençant à étudier la structure conceptuelle surplombant l'organisation d'ensemble du rapport social, j'ai repris la distinction que Lévi-Strauss a faite entre «système totémique» et «système manito» en définissant le premier comme un système de distribution d'unités sociales — bien définies par la référence de chacune à un territoire donné — qui était fondé sur les relations de voisinage des bandes alliées, l'ancêtre totémique venant symboliser l'appartenance de chacune à un même ensemble. En différant, à cette étape de la réflexion, l'analyse du champ couvert par le «système manito» — sachant que j'allais développer cette réflexion en traitant de cosmologie (dans le chapitre 4) et du jeûne rituel (dans le chapitre 5) —, j'ai tenté de montrer que les impératifs de bon voisinage

expliquaient l'existence d'un groupe de descendance reliant les unités constituantes. Celui-ci se manifestait d'abord comme un réseau d'entraide et de coopération, ainsi qu'en témoignent les pratiques de partage des ressources halieutiques que l'on pouvait observer durant la saison estivale.

En m'inspirant des travaux de Steward sur l'écologie culturelle, j'ai postulé que les bandes patrilineaires ojibwa auraient créé un tel groupe de descendance, non pas à cause d'une rareté des ressources comme le veut sa théorie, mais au contraire, à cause d'une extraordinaire abondance estivale en des lieux spécifiques. De même, en comparant la richesse relative des biotopes des régions sises sur la rive nord des lacs Huron et Supérieur avec celle des régions septentrionales habitées par les Montagnais, il ressort que les cheptels de gros gibier s'y trouvaient en plus fortes concentrations chez les Ojibwas que chez les Montagnais et, étant donné la nécessité où l'on était de circuler du territoire d'une bande à celui d'une autre bande en poursuivant le gibier, les Ojibwas auraient mis à l'enseigne de la bonne entente entre les groupes la libre circulation de leurs membres. Dans cette perspective, il est indéniable que le réseau d'alliances ainsi constitué l'aura été à partir de l'échange matrimonial, ces groupes étant tous ramifiés par une multitude de liens où l'ensemble des partenaires masculins se trouvaient les uns par rapport aux autres en position de beaux-frères, de beaux-pères et de gendres. Cependant, en faisant prédominer les liens des groupes entre eux pour structurer un mode de gestion territoriale où les impératifs de subsistance de l'ensemble des participants primaient sur ceux des parties, mais en confiant à chacune des parties la responsabilité de gérer son territoire, cette société devait renforcer le lien des agnats mâles (frères et cousins parallèles indifférenciés) à l'intérieur même de chaque clan afin, justement, de bien circonscrire le groupe. Cette inflexion patrilineaire était elle-même corrélative d'un mode de résidence qui était patrilocal, puisque, contrairement aux Iroquois par exemple, où l'apport des travaux horticoles exercé par les femmes primait sur la production masculine, l'économie cynégétique des Ojibwas favorisait, dans ce contexte de concentration des ressources, ce type d'organisation.

	MONTAGNAIS	ALGONQUINS	OJIBWAS
Distribution des ressources alimentaires de l'écosystème	Dispersion des ressources	Dispersion des ressources	Concentration des ressources
Distribution des figures (esprits-maîtres)	Concentration des figures	Multiplicité des figures	Multiplicité des figures
RESEAUX D'ENTRAIDE :	Le witec — (le soutien, la coopération, l'entraide) est actualisé par un engagement concret du sujet envers une multiplicité de personnes situées dans sa parentèle.	Le witec — (le soutien, la coopération, l'entraide) est actualisé par un engagement concret du sujet envers une multiplicité de personnes situées dans sa parentèle.	Entraide et partage entre groupes alliés lors des rencontres estivales.
.....	Système de la «mobilité structurée» (grande extension territoriale)	Système de la mobilité «bien mesurée»	«Système totémique» Contiguïté territoriale
DISPOSITIFS D'ALLIANCES SYMBOLIQUES : (CODE CULINAIRE)	Festin à tout manger a périodique	Festin à tout manger a périodique	Chasse à l'ours hivernale suivie du festin à tout à tout manger.
		Démarches individuelles	Démarches individuelles
		Le witec — (le soutien, la coopération, l'entraide) est symbolisé par un engagement concret du sujet envers un autre sujet dans le rituel du mariage.	Jeûne rituel printanier Alliance entre le sujet et un aéropage de «grands-pères»

TABLEAU XIII. LES STRUCTURES D'ALLIANCES DANS LE CADRE DES GRANDES CORRELATIONS ECOLOGIQUES

À l'inverse, la pauvreté des biotopes terrestres — et la dispersion des ressources cynégétiques qui lui est corrélative — obligeait les Montagnais à parcourir de grandes étendues de territoires entre plusieurs petites bandes locales réunies au sein d'une bande régionale qui était probablement la principale instance gestionnaire du territoire. Mais en l'absence d'emblèmes aussi nettement discriminants que l'éponyme totémique, ces bandes locales et régionales ne privilégiaient pas la filiation patrilinéaire et donnaient plus de liberté aux individus de sexe masculin pour circuler d'une unité à l'autre, l'appartenance d'Égo à un groupe nettement circonscrit comptant beaucoup moins chez les Montagnais (et les Cris) de «l'époque du nomadisme» que l'investissement de chacun dans son réseau de parents, soit en allant chez ses beaux-parents, soit en recevant ceux-ci. Dans un sens comme dans l'autre, l'expression du soutien mutuel et de la solidarité des cellules familiales réunies par le mariage de leurs rejetons se traduisait à travers ces pratiques concrètes de corésidence.

À propos des dispositifs de soutien mutuel et d'entraide dont il vient d'être question chez les Montagnais et qui ont été mentionnés plus haut en ce qui concerne l'ancienne société ojibwa, le contraste qui ressort le plus fortement tient certainement au fait que, chez les Montagnais, les réseaux d'entraide reliaient de petits groupes de chasse, alors que chez les Ojibwas, l'infrastructure se trouvait au niveau des relations entre les bandes. On ne s'étonnera pas dès lors que des inversions puissent affecter, de la base au sommet, les dispositifs de médiation symbolique que ces sociétés ont pu mettre en place. En effet, en prenant l'organisation sociale comme l'infrastructure d'un dispositif qui relie les membres de la société entre eux, le «sommet» en sera représenté par des termes médiateurs conçus comme étant ceux qui donnent accès aux ressources des écosystèmes, ou, si l'on veut, aux ressources du monde naturel, en particulier aux espèces animales : on aperçoit alors qu'à la dispersion des ressources sur les territoires correspond, chez les Montagnais, un très petit nombre de figures symboliques comme celles de Mista.pe.w et des esprits-mâtres Papakashhtshishk^u et Mishtinak^u, alors que, chez les Ojibwas, le panthéon est inversement beaucoup plus nombreux et les ressources naturelles y sont plus concentrées. On se rappelle qu'il existe une variante combinatoire de Mista.pe.w

chez les Ojibwas qui s'appelle Misape et qui correspond à la «combinaison» de très nombreux pouvoirs mis à la disposition d'un seul chamane, mais on estimait, chez eux, que de telles concentrations n'étaient pas souhaitables, car de tels individus pouvaient être très dangereux. Cela explique peut-être alors qu'il y ait une multiplicité de figures chez ce peuple et que le rituel du jeûne dans l'arbre y soit obligatoire, dans la mesure où en obligeant chaque individu à rencontrer des esprits-tutélaires, la plupart du temps conçus comme d'aimables grands-pères qui, au fond appartiennent à tout le monde, la société ojibwa répartissait d'emblée entre tous ses membres les possibilités d'acquérir des pouvoirs. Mais, davantage encore, en établissant un pacte avec des figures qui représentaient des démiurges et qui occupaient une place de «grands-pères» bienveillants, la tradition liait chaque sujet avec des représentants du groupe de descendance dans sa totalité, et cela se faisait, pour ainsi dire, par-dessus les différents groupes claniques. Autrement dit, une alliance symbolique se réalisait entre tous les Ojibwas par la médiation des «grands pères» rencontrés dans le jeûne rituel.

En structurant, chacune à sa manière, l'accès aux ressources, ces sociétés ont mis en place des dispositifs symboliques qui commandent un ordre de conduites toujours déterminées, à quelque niveau qu'on veuille les considérer, par un système de médiations symboliques où les esprits maîtres apparaissent comme un troisième terme nécessaire : que l'on envisage maintenant la conduite d'un chasseur du Subarctique québécois envers la capture d'un ours et la conduite du groupe de commensaux envers sa consommation, et nous voyons clairement apparaître que la référence au maître de cet animal sous-tend en même temps tout un discours sur les notions d'entraide et de réciprocité qui doivent relier les membres d'un groupe de chasse et les groupes de chasse eux-mêmes entre eux. Ainsi, on se souvient que le père Déléage disait à propos des Algonquins de Kitcisakik que la capture d'un gros animal allait mobiliser des familles situées à «trente ou 40 lieues» l'une de l'autre (ce qui peut vouloir dire deux ou trois jours de marche) pour qu'elles partagent ce repas.

Dans les sociétés septentrionales du Québec, cries, montagnaises, algonquines et chez les «Saulteaux» du versant ontarien de la baie James, la pratique du festin à tout manger offrait un caractère apériodique parce que les ressources cynégétiques y étaient

précisément moins importantes⁵⁰². Les risques de famine y étant, en conséquence, plus fréquents, la société s'est prémunie contre les tentations égoïstes qui auraient pu infléchir la conduite de certains en requérant la tenue d'un rituel visant à rendre hommage à l'animal, or, ce faisant, la tradition commandait une conduite inscrite dans le champ conceptuel qui est noyauté autour du monème WITC—, la langue reliant à un premier niveau de conceptualisation une série de termes qui englobaient en un même ensemble les notions de coopération d'entraide et de générosité⁵⁰³. Or comme l'analyse du mythe d'Awacawe a permis de le montrer à partir de la séquence où le fils fait mourir son père dans un récipient de graisse d'ours, un système de transformation particulier relie le jeûne rituel ojibwa au festin à tout manger pratiqué par les peuples du Subarctique québécois et du versant ontarien de la baie James. Élaborés tous les deux dans les registres du code culinaire, ils signifient, chacun à leur manière, une participation active du sujet dans la mise en scène d'une objectivation des structures d'alliance à partir du signifiant «graisse», absorbée jusqu'à l'hyper satiété dans un cas, et soumise à une sorte de «combustion naturelle» dans l'autre. Apériodique, chez les peuples du Subarctique québécois, le festin à tout manger est répété au hasard des prises de l'ours et semble exécuté à chaque occasion où cet animal est tué, alors que, si la pratique des festins est effectivement attestée chez les Ojibwas, la littérature ethnographique du vingtième siècle montre que les festins y ont assez peu d'importance sur le plan symbolique, sauf peut-être à Big Trout

⁵⁰² Hallowell a publié une étude comparative très précise en se reportant à des données que Davidson avait recueillies au Grand-Lac-Victoria en 1926 et que lui-même avait récoltées entre 1932 et 1934 à Berens River, communauté sise près du lac Winnipeg, au Manitoba. En soulignant d'entrée de jeu que les deux groupes se partageaient un même background linguistique et culturel et qu'ils vivaient dans de environnements en apparence semblables en chassant les mêmes espèces animales, Hallowell s'étonnait des énormes disparités que l'on pouvait observer entre les deux groupes sur les proportions d'habitants au kilomètre carré. En effet, les territoires de trappe des habitants du Grand-Lac Victoria étaient trois fois plus grands que ceux des habitants de Berens River. Autrement dit, c'est comme s'il leur fallait couvrir trois fois plus d'étendue pour pouvoir subvenir aux besoins de leurs familles et, corrélativement à ces données, les groupes de chasse étaient trois fois plus gros à Berens River (14.6 personnes par groupe) qu'au Grand lac Victoria (5.5 personnes par groupe) (Hallowell 1949 : 40-41). Il est vrai que la population du Grand-Lac-Victoria avait été fauchée par une terrible épidémie de grippe espagnole en 1918 qui avait emporté 25% de la population, mais il n'en demeure pas moins que les écarts ne pouvaient pas s'expliquer uniquement par cela. Il serait très intéressant de pouvoir faire des études plus précises dans ces registres, mais la richesse de la biomasse est depuis longtemps difficile à mesurer à cause de la présence des industries forestières.

⁵⁰³ Nous avons déjà pu considérer les gloses que Cuoq donnait pour la langue algonquine, mais considérons-en maintenant quelques autres en provenance de la langue ojibwa : *Widjiwagan*. Companion. associate, partner; husband, wife, comrade [...]

Widkjiwikongema, (nin). I feast together with him [...]

Widjogima, (nin). I have the same mother as he has [...]

Widokagewin. Help, single help, (not mutual).

Witokamdimin, (nin), We help each other ; we are in company [...]» (Baraga 1880 [1992] : 414)

Lake, pour les raisons que j'ai exposées relativement à la solidarité des membres du groupe avec les jeûneurs, mais nous avons vu qu'il se faisait aussi, autrefois, une chasse hivernale à l'ours qui était suivie d'un festin à tout manger : il apparaît qu'il se fut agi de signifier encore une fois l'alliance, dans ses modalités masculines en particulier, et cela parce que cette chasse et ce festin visaient à symboliser la solidarité des commensaux dans l'optique de la guerre, cette fois. Sur ce point, j'estime que l'analyse pourrait être considérablement plus développée, en particulier en considérant un mythe algonquin qui raconte l'histoire d'un homme qui fut capturé par un aigle puis gardé en captivité durant trois années là où était son nid, en haut d'un rocher, ce mythe transformant dans les moindres détails le rituel de chasse hivernale à l'ours ainsi que le jeûne rituel.

Le thème de la guerre dont il vient d'être question apparaissait aussi à plusieurs reprises dans le mythe d'Ayacawe à travers la confrontation du père et du fils qui s'est amorcée par ce qui serait une banale histoire de jalousie si ce n'est, justement, qu'elle oppose un père et son fils dans une lutte qui n'est pas sans évoquer les thèses de René Girard (1972) sur «l'indifférenciation» des sujets rivalisant de violence, problèmes qui se ramènent ici au passage obligé du fils à travers les arcanes de la folie paternelle et dont il sort victorieux en sachant tromper les émissaires et les doubles de celui qui se croit son rival. En évitant à plusieurs reprises la confrontation directe par une habile dissimulation de sa personne, le fils reviendra triompher du père en l'obligeant à se dissoudre dans un récipient qui symbolise justement les dispositifs de médiations symboliques qui permettent aux hommes de coexister sans s'affronter dans la «réciprocité violente» d'une folie où chacun croit voir en l'autre son double rivalisant pour le même objet du désir.

La pensée algonquine voyant dans le conflit entre un père et son fils la forme particulière d'un conflit entre *proches parents*, l'analyse préalable du mythe opposant un beau-père à son gendre — donc des *parents par alliance* —, nous autorise à penser que le mythe d'Ayacawe a justement peu de choses à voir avec le mythe freudien du complexe d'Oedipe⁵⁰⁴, dans la mesure où les problèmes soulevés par la fonction paternelle se répartissent aussi à travers la figuration d'un conflit entre un beau-père et son gendre.

⁵⁰⁴ Ceci étant dit sans aucun préjudice pour l'œuvre de Freud de ce que celui-ci a pu illustrer, en se référant à ce mythe, des données fondamentales sur la formation des instances psychiques que sont le Moi, l'Idéal du Moi le surmoi et le ça inconscient.

C'est ce mythe, sans doute, qui nous instruit le plus amplement sur les dispositifs de l'alliance dans la société algonquine. Situés entre les deux pôles de référence que sont le Labrador et le lac Supérieur (en tant que repères géographiques des sociétés montagnaises et ojibwas), il semble que la société algonquine a mis en place des dispositifs qui correspondent en quelque sorte à sa position mitoyenne : en pratiquant un mode de résidence qui manifeste une certaine inflexion patrilinéaire, comme on l'observait dans l'ancienne société ojibwa et chez plusieurs groupes de cette population au vingtième siècle (Hallowell 1992 : 53), elle ne récuse pas le moindrement la pratique de la matrilocalité préconisée par les Montagnais. Le mythe de Brochet affirme justement qu'il faut montrer de la souplesse à cet égard : l'attitude égoïste et repliée de Brochet sur la «famille» qu'il forme avec sa fille nous est présentée comme modalité négative de la partie que chacun doit jouer en regard de l'alliance. C'est aussi le message que véhiculent les mythes ojibwas, quoique on y insiste davantage sur les conditions de la crédibilité de la parole de l'autre (Leroux 1988 : 107-128), alors que le mythe que nous avons étudié insiste beaucoup sur la question de la «bonne distance» à observer en la matière en faisant effectuer aux personnages des sauts au-dessus d'un gouffre, des retours à dos d'original ou en marchant dans des mocassins qui nous montrent le marcheur dans la livrée d'un mort.

Ce mythe a ceci de remarquable qu'il s'inspire d'un nombre important de pratiques rituelles qui sont pratiquées par les Algonquins eux-mêmes, comme par leurs voisins cris et ojibwas, en évoquant brillamment les problèmes qu'elles soulèvent tout en manifestant une économie d'énoncés assez remarquable. Dès les premières séquences du retour du gendre assimilé à un goéland, les images de «scènes extérieures» se déploient avec beaucoup de netteté et la problématique de la locomotion qui noyauté les trois premiers épisodes donnent à ce mythe un souffle et un dynamisme lui permettant d'évoquer plusieurs problématiques. Il est probable que ce mythe soit réduit à ses contours essentiels, mais ils ont été assez bien préservés pour que je puisse découvrir et affirmer ensuite que le rituel du mariage pratiqué par les Algonquins aura probablement eu une grande importance dans cette société, du fait qu'il ré-élabore à sa manière — quoique de façon moins spectaculaire et surtout plus agréable — le jeûne rituel obligatoire des Ojibwas en engageant l'un par rapport à l'autre deux individus qui consacrent une

«alliance» entre deux groupes, consécration qui est vraiment telle à cause de la cérémonie qui les engage en effet solennellement l'un par rapport à l'autre. La chose peut nous paraître banale à nous, Occidentaux, puisque nous donnons à peu près les mêmes fonctions à la cérémonie religieuse du mariage, mais, à ma connaissance, elle est exceptionnelle chez les autochtones du Nord-Est américain.

En évoquant le jeûne rituel à la montagne «Rester Éveillé», ce mythe ré-élabore de façon vraiment grandiose le rituel des premiers pas des enfants cris, mais en l'inversant du tout au tout et de façon absolument symétrique, puisque, au lieu que ce soit un enfant qui marche vers un grand-parent en apportant du bois ou une prise de gibier, c'est un «va-nu-pieds», obligée de se couvrir d'écorces et d'usnées barbues, déambulant comme un spectre égaré, qui revient chez lui sans rien rapporter à sa famille en grelottant de froid et de faim et marginalisé par rapport au monde des vivants, à l'inverse de l'enfant cri qui y est officiellement introduit. Tout en évoquant ce rituel, cet épisode évoque aussi la question du jeune rituel et il m'a vraiment permis de mieux comprendre ce qu'il en était de cette pratique chez les Algonquins. J'avoue que je m'en suis posé la question pendant des années avant que ce mythe ne vienne tout éclairer, puisque, si le rituel était pratiqué par quelques individus désireux d'acquérir des pouvoirs supérieurs, c'est la cérémonie du mariage, conjuguée au rituel du festin à tout manger qui permettent aux Algonquins de symboliser par plusieurs «entrées» le WITC—, c'est à dire, donc, la coopération et l'entraide.

Habitant dans un environnement qui n'est pas aussi riche que celui des Ojibwas du lac Winnipeg ou des Ojibwas méridionaux, les Algonquins devaient opter pour l'entraide en préconisant le festin à tout manger pratiqué par leurs voisins cris et montagnais, mais, proches parents des Ojibwas, ils n'en ont pas pour autant complètement abandonné la pratique du jeûne rituel dans l'arbre, en laissant à l'individu le choix de le faire ou non.

Ce type de solutions «mitoyennes» se traduit aussi dans la façon même dont les Algonquins construisent leurs énoncés, mais cette fois, alors que les Ojibwas et les Montagnais préconisent une distinction entre récits mythiques et récits du passé récent en

leur donnant chacun un nom de «genre», les Algonquins se sont différenciés de ces deux voisins en abolissant formellement cette distinction pour ne conserver que la seule référence à l'ATISOKAN. En affectant la forme signifiante de ces récits à ceux qui leur permettent de faire des témoignages personnels, ils entérinent sans doute inconsciemment la valeur de leur énoncé de ce que celui-ci épouse les canons du «grand genre».

BIBLIOGRAPHIE

- ASSELIN, Maurice, 1995 : «L'Abitibi-Témiscamingue : trois sous-régions, une région», dans *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Odette VINCENT dir., Québec, Institut québécois de recherche sur la culture: 21-65.
- AUBIN, F.G., 1975 : *A Proto-Algonquian Dictionary*. Ottawa, Musée National de l'homme.
- BACON, Pipin et Sylvie VINCENT, 1979 : *Atanatshe, nimushum. Récits racontés par les Montagnais de Natashquan*. Montréal, Conseil Attikamek-Montagnais.
- BARAGA, Frederic, 1878 : *A Theoretical Grammar and Dictionary of the Otchipwe Language*. Montréal, Beauchemin et Valois
- , 1880 [1992] : *A Dictionary of the Ojibway Language/Frederic: with a New Foreword by John D. Nichols*. St-Paul, Minnesota Historical Society Press.
- BEAUDIN Louise et Michel QUINTIN, 1983 : *Guide des mammifères terrestres*. Waterloo, Éditions Michel Quintin.
- BENVENISTE, Emile, 1966 : *Problèmes de linguistique générale I*. Paris, Gallimard.
- , 1974 : *Problèmes de linguistique générale, II*. Paris, Gallimard.
- BERTIN, Léon, 1972 : *Larousse Encyclopedia of Animal Life*. Londres, The Hamlyn Publishers Group Limited.
- BIGGAR, H. P., 1922 : *The Works of Samuel de Champlain*. Volume I, 1599-1607. Toronto, The Champlain Society.
- BISHOP, C. A., 1974 : *The Northern Ojibwa and the Fur Trade : An Historical and Ecological Study*. Toronto, Holt, Rinehart and Winston.
- BLACK, M. B., 1967 : *An Ethnoscience Investigation of Ojibwa Ontology and World View*. Thèse de doctorat non publiée, Stanford University.
- BLOOMFIELD, Leonard, 1957 : *Eastern Ojibwa. Grammatical Sketch, Texts and Word List*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BOAS, Franz, 1940 : *Race, Language and Culture*. Free Press, New-York.
- BOILEAU, Gilles et DUMONT, Monique, 1979 : *L'Abitibi-Témiscamingue*. Québec. Éditeur officiel du Québec.
- BORNECQUE H. et F. CAUËT, 1959 : *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat*. Paris, Librairie classique Eugène Bellin.

- BOUCHARD, Serge et José MAILHOT, 1972 : «Structure du lexique : les animaux indiens», *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2): 39-66.
- BOUCHARD, Serge, 1982 : *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan*. Québec. Ministère des Affaires culturelles.
- BOUCHARD, Serge, Sylvie VINCENT et José MAILHOT, 1989 : *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord*. Montréal: Télé-Université.
- 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.
- BROUILLARD, Edmond et Marie DUMONT-ANICHINAPEO, 1987 : *Grammaire algonquine respectant les règles langagières et coutumières propres aux communautés du Lac Simon ainsi que du Grand Lac Victoria*. Lac-Simon, Centre culturel Amikwan. Miméo.
- BRUNEL, GILLES, 1975 : «La structure du lexique revisitée», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. V (1) : 50-51.
- BUIES, Arthur, 1889 : *L'Outaouais supérieur*. Québec, Imprimé par C. Darveau.
- CAMERON, James, 1849 : *Lettre de James Cameron à Angus Cameron*. H.B.C.A., Cameron Papers, E 41/9, 29 mai 1849, no 45 : 1.
- CAMPEAU Lucien et Pierrette-L. LAGARDE, 1987 : *La mission des Jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, suivi de *La formation des noms de peuples et de bourgades en huron*. Éditions Bellarmin-Roma : Montréal, Institutum Historicum S.L. Coll Bibliotheca Hitorici S. L. XLVI.
- CELLARD, André et Gérard PELLETIER, 1994 : «La rivière des Outaouais : 1650-1791», dans *Histoire de l'Outaouais*. C. Gaffield, dir., Institut québécois de recherche sur la culture, Coll. Les régions du Québec; 6, Hull : 86-104.
- CLASTRES, Pierre, 1974 : *La Société contre l'État*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- CLÉMENT, Daniel, 1995 : *La zoologie des Montagnais*. Paris, Éditions Peeters, Selaf 350.
- CLERMONT, Norman, 1977 : *Ma femme, ma hache et mon couteau croche*. Québec. Ministère des Affaires culturelles du Québec.
- COLE, Joanna, 1981 : *A Snake's Body*. New-York, William Morrow and Company.

- CÔTÉ, 1995 : «Une présence plus que millénaire» dans *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Odette VINCENT dir., Québec, Institut québécois de recherche sur la culture: 67-95.
- CRESWELL, Robert, : «Écologie», dans *Éléments d'ethnologie*. tome 2. Paris, Armand Collin.
- CUOQ, Jean-André [sous le pseudonyme de N. O.], 1866 : *Études philologiques sur quelques langues sauvages de l'Amérique*. Montréal, Dawson Brothers.
- , 1869 : *Jugement erroné de M. Ernest Renan sur les langues sauvages*. Deuxième édition entièrement refondue. Montréal, Dawson Brothers, J. B. Rolland & fils.
- , 1882 : *Lexique de la langue iroquoise*. Montréal, J. Chapleau & fils, Imprimeurs-Éditeurs.
- , 1886 : *Lexique de la langue algonquine*. Montréal, J. Chapleau & fils, Imprimeurs-Éditeurs.
- , 1891 : «Grammaire de la langue algonquine», *Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada pour l'année 1891*. Montréal, Dawson Frères, libraires-éditeurs, tome IX : 85-114.
- , 1892 : «Grammaire de la langue algonquine», *Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada pour l'année 1891*. Montréal, Dawson Frères, libraires-éditeurs, tome X : 41-74 (première partie); 75-119 (deuxième partie).
- , 1893 : «Anotc kekon», *Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada pour l'année 1893*. Ottawa, John Furie et fils; Montréal, W Foster Brown et Cie; Londres, Bernard Quartitch; tome XI :137-179.
- DAVIAULT, Diane, 1982 : *Une analyse des particules introduisant les structures enchassées en algonquin*. Mémoire présenté à la Faculté des Études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M. A.), Université de Montréal.
- , 1994 : *L'algonquin au XVII^e siècle. Une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquine du Père Louis Nicolas*. Québec, Presses de l'Université du Québec et Chicoutimi, Presses de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- DAVIDSON, D. Sutherland, 1928a : «The Family Hunting Territories of the Grand Lake Victoria Indians», *Atti del xxii Congresso Internaz. degli Americanisti* (Rome) : 69-95.
- , 1928b : «Folk Tales From Grand Lake Victoria, Quebec», *Journal of American Folklore*, vol. 41 : 275-282.

- DAY, Gordon M. et Bruce G. TRIGGER, 1978 : «Algonquin», dans *Handbook of North American Indians*. Bruce G. Trigger éd., vol. 15, Washington D. C. Smithsonian Institution: 792-797.
- DELÂGE, Denys, 1985 : *Le pays renversé*. Montréal, Les Éditions du Boréal Express.
- , 1992 : «Les premiers contacts», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3) : 101-116.
- DÉLÉAGE, R. P., 1864 : *Lettre du R. P. Déléage, missionnaire Oblat de Marie, à Mgr J. E. Guigues, Évêque d'Ottawa, Provincial de la même congrégation*. Rapport sur les missions du Diocèse de Québec, mars 1864, no 16 : 73-74.
- DENSMORE, Frances, 1929 : *Chippewa Customs*. Washington D. C.: Bureau of American Ethnology.
- , 1974 [1927] : *How Indians use Wild Plants for Food. Medicine & Crafts*, New-York, Dover Publications.
- DENTON, David, 1979 : «L'exploitation historique récente du caribou et les schèmes d'établissement dans la région de Caniapiscaw», *Recherches amérindiennes au Québec*, IX (1-2) : 105-116.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, 1988 : «Destin collectif et récit individuel. L'exemple des Indiens de Big Trout Lake», *L'Homme*, XXVIII (2-3) : 184-198.
- , 1992 : «Les Oiseaux-Tonnerres sont partis», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3) : 44-46.
- , et Marion SELZ, 1998 : «Dravidian Nomenclature as an Expression of Ego-Centered Dualism», dans *Transformations of Kinship*. Maurice GODELIER, Thomas R. TRAUTMAN et Franklin E. TJON SIE FAT édés., Washington D. C., Smithsonian Institution Press : 150-167.
- , 2001 : *Quadratura americana*, Georg éditeur, Collection Ethnos, Genève.
- DRIVER, Harold E., 1969 : *Indians of North America*. Chicago. The University of Chicago Press.
- DUMAIS, Pierre, 1979 : «Les Amérindiens et le caribou des bois au sud du Saint-Laurent», *Recherches amérindiennes au Québec*, IX (1-2) : 151-158.
- DUMONT, Marie et Mani Dumont 1985 : *Lexique algonquin-français. Document destiné à l'enseignement de la langue algonquine*. Lac-Simon, Conseil de bande du Lac-Simon. Miméo.

- DUMONT Virginia 1999 : *Lexique anicinabe. Document didactique destiné à l'enseignement de la langue anicinabe*. Document réalisé à partir du lexique thématique. Conseil de la nation anicinabe. Lac-Simon, Secteur éducation et culture.
- DUMOUCHEL, Paul A. et Joseph BRACHET, 1942 : *Grammaire saulteuse*. Saint-Boniface, Editions de la province oblate du Manitoba.
- DUNNING, Robert W., 1959 : *Social and Economic Change among the Northern Ojibwa*. Toronto: University of Toronto Press.
- FLANNERY, Regina, 1939 : «Shaking Tent Rite Amongst the Montagnais», *Primitive Man* 12 : 11-16.
- FLANNERY, Regina et Mary Elisabeth CHAMBERS, 1985 : «Each Man Has His Own Friends : the Role of Dream Visitors in Traditional East Cree Belief and Practice», *Arctic Anthropology*, Vol. 22 (1) : 1-22.
- FRENETTE, Jacques, 1993 : «Kitikan zibi anishnabeg : le territoire et les activités économiques des Algonquins de la rivière Désert (Maniwaki), 1850-1950», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (2-3) : 39-51.
- FREUD, Sigmund, 1967 [1900] : *L'interprétation des rêves*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GÉLINAS, Claude, 2000 : *La gestion de l'étranger. Les Attikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Sillery, Les Éditions du Septentrion.
- GIGUÈRE, Paul-Émile, dir., 1973 : *Oeuvres de Champlain*. Montréal, Éditions du Jour.
- GIRARD, René, 1972 : *La Violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset.
- GODDARD, Ives, 1978 : «Central Algonquian Languages», dans *Handbook of North American Indians*. Bruce G. Trigger éd. vol 15, Washington D. C., Smithsonian Institution : 583-587.
- GODFREY, W. Earl, 1972 : *Encyclopédie des oiseaux du Québec*. Montréal, Les Éditions de l'Homme.
- GOLDENWEISER, A. A., 1914 : «Chez les iroquois», dans *Rapport sommaire de la Commission géologique du ministère des mines pour l'année civile 1913*, no 26a, Ottawa.
- GUINARD, Joseph-Étienne, 1951 : *Mémoires du R. P. Joseph-Étienne Guinard, o.m.i.* Noviciat du T. S. Rosaire, Archives provinciales O.M.I., Richelieu.

- HALLOWELL, Alfred Irving, 1926 : «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere», *American Anthropologist New Series*, vol. 28 (1) : 1-173.
- , 1928 : «Was Cross-Cousin Marriage Practiced by the North-central Algonkian?» *Proceedings of the 23d International Congress of Americanists*, New-York : 519-544.
- , 1932 : «Kinship terms and Cross-cousin Marriage of the Montagnais-Naskapi and the Cree», *American Anthropologist* 34 (2) : 171-199.
- , 1942 : *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- , 1949 : «The Size of Algonkian Hunting Territories : A Function of Ecological Adjustments», *American Anthropologist*, 51 (1) : 35-45.
- , 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 et Londres, University of Chicago Press.
- , 1966 : «The Role of Dreams in Ojibwa Culture», dans *Contributions to Anthropology. Selected Papers of A.I. Hallowell*, Chicago et Londres, 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.
- , 1992 : *The Ojibwa of Berens River, Manitoba*. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, Orlando.
- HANZELI, Victor Egon, 1969 : *Missionary Linguistics in New-France. A Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages*. La Haye, Paris, Mouton.
- HAVARD, Gilles, 1992 : *La grande paix de Montréal de 1701. Les voies de la diplomatie franco-indienne*. Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec.
- HEIDENREICH, Conrad C., 1976 : «Seventeenth Century Maps of the Great Lakes and St. Lawrence Area as Ethnohistoric Material», *The Western Canadian Journal of Anthropology* 6 (1) : 12-29.
- HELM, June, 1965 : «Bilaterality in the Socio-Territorial Organization of the Arctic Drainage Dene», *Ethnology* 4 (4) : 361-385.

- HENRIKSEN, Georg, 1973 : *Hunters in the Barrens, The Naskapi on the Edge of the White Man's World*. Memorial University of Newfoundland : Institute of Social and Economic Research, Toronto, University of Toronto Press.
- HICKERSON, H, 1960 : «The Feast of the Dead among the Seventeenth Century Algonkian of the Upper Great Lakes», *American Anthropologist*, vol. 62 : 81-107.
- , 1962 : «Notes on the Post-Contact Origin of the Midewiwin», *Ethnohistory*, vol. 9 : 404-423.
- , 1966 : «The Genesis of Bilaterality Among Two Divisions of Chippewa», *American Anthropologist*, vol. 68 : 1-26.
- , 1967a : «Some Implications of the Theory of the Particularity, or «Atomism» of Northern Algonkians», *Current Anthropology* 8 : 313-343.
- , 1967b : «A note of Inquiry on Hockett's Reconstruction of PCA», *American Anthropologist*, 69 : 362-363.
- , 1970 : *The Chippewa and their Neighbors : A Study in Ethnohistory*. New-York, Holt, Rinehart and Winston.
- HILGER, Inez, 1951 : *Chippewa Childlife and its Cultural Background*, Washington D. C., Bureau of American Ethnology, Bulletin 146.
- HIRBOUR, René, 1969 : *Etude de trois niveaux d'intégration sociale d'une société de chasseurs-cueilleurs : Kitchezagik Anichenabe*. Mémoire soumis à la Faculté des sciences sociales, économiques et politiques, Université de Montréal.
- HOCKETT, C. F., 1974 : «The Proto Central Algonkian Kinship System», dans *Explorations in Cultural Anthropology : Essays in Honor of George Peter Murdock*. Ward H. Goodenough, éd. New-York, McGraw-Hill : 239-257.
- HOFFMAN, W, J., 1885-1886 : *The Mide'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa*. Washington D. C., Bureau of American Ethnology, 7th Annual Report : 143-300.
- HONIGMANN, John J., 1981 : «West Main Cree», dans *Handbook of North American Indians*. June Helm éd., vol. 6, Washington D. C, Smithsonian Institution: 217-230.
- HOSIE, R. C. 1980 : *Les arbres indigènes du Canada*. Montréal, Environnement Canada et Fides.
- JAKOBSON, Roman, 1963 : *Essais de linguistique générale*. Paris, Éditions de Minuit.

- JENKINS, William H. 1939 : *Notes on the Hunting Economy of the Abitibi Indians*. Washington D. C., The Catholic University of America, Anthropological Series 9 : 1-31.
- JENNESS, Diamond, 1935 : *The Ojibwa Indians of Parry Island*. Ottawa. National Museum of Canada, Anthropological Series, Bulletin no 78.
- JOHNSTON, Basil, 1976 : *Ojibwa Heritage*. Toronto, McClelland and Stewart.
- JONES, David, 1977 : *A Basic Algonquin Grammar for Teachers of the Language at Maniwaki*, Québec. Maniwaki, Miméo.
- JONES, William, 1917 : *Ojibwa Texts I*. Franz Boas éd., New York, American Ethnological Society.
- , 1919 : *Ojibwa Texts II*. Franz Boas éd., New-York, American Ethnological Society.
- KISTABISH, Richard [s.d.] : *Aki*. Val-d'Or, Conseil algonquin de l'Ouest du Québec.
- KNIGHT, Rolf, 1965 : «A Re-examination of Hunting, Trapping, and Territoriality among the Northeastern Algonkian Indians», dans *Man, Culture and Animals*. Anthony LEEDS et Andrew P. VAYDA édés., Washington D. C., Publication No. 78 of the American Association for the Advancement of Science : 27-42.
- KOHL, Georg Johann, 1860 [1985] : *Kitchi-Gami, Life Among The Lake Superior Ojibway*. Minneapolis, Minnesota Historical Society Press.
- LACOMBE, Albert 1874 : *Dictionnaire de la langue des Cris*. Montréal, C. O. Beauchemin & Valois, Imprimeurs-éditeurs.
- , 1874 : *Grammaire de la langue des Cris*. Montréal, C. O. Beauchemin & Valois, Imprimeurs-éditeurs.
- LALIBERTÉ, Marcel, 1993 : «La rivière Dumoine, une route commerciale aux confins du Témiscamingue au cours de la préhistoire», dans *Traces du passé et images du présent. Anthropologie amérindienne du Moyen-nord québécois*. M. Côté et G. L. Lessard dir., Rouyn-Noranda, Cégep-Éditeur : 151-162.
- LANDES, Ruth, 1937 : *Ojibwa Sociology*. New -York, Columbia University Press
- , 1938 : *The Ojibwa Woman*. New-York, Columbia University Press.
- , 1968 : *Ojibwa Religion and the Midewiwin*. Madison, University of Wisconsin Press.
- LATULIPE, Élie, 1902 : *Visite pastorale de Monseigneur Lorrain, évêque de Pembroke, chez les Algonquins du Grand Lac Victoria et du Lac Barrière*. Québec, Imprimerie S.-A. Demers.

- JENKINS, William H. 1939 : *Notes on the Hunting Economy of the Abitibi Indians*. Washington D. C., The Catholic University of America, Anthropological Series 9 : 1-31.
- JENNESS, Diamond, 1935 : *The Ojibwa Indians of Parry Island*. Ottawa. National Museum of Canada, Anthropological Series, Bulletin no 78.
- JOHNSTON, Basil, 1976 : *Ojibwa Heritage*. Toronto, McClelland and Stewart.
- JONES, David, 1977 : *A Basic Algonquin Grammar for Teachers of the Language at Maniwaki*, Québec. Maniwaki, Miméo.
- JONES, William, 1917 : *Ojibwa Texts I*. Franz Boas éd., New York, American Ethnological Society.
- , 1919 : *Ojibwa Texts II*. Franz Boas éd., New-York, American Ethnological Society.
- KISTABISH, Richard [s.d.] : *Aki*. Val-d'Or, Conseil algonquin de l'Ouest du Québec.
- KNIGHT, Rolf, 1965 : «A Re-examination of Hunting, Trapping, and Territoriality among the Northeastern Algonkian Indians», dans *Man, Culture and Animals*. Anthony LEEDS et Andrew P. VAYDA édés., Washington D. C., Publication No. 78 of the American Association for the Advancement of Science : 27-42.
- KOHL, Georg Johann, 1860 [1985] : *Kitchi-Gami, Life Among The Lake Superior Ojibway*. Minneapolis, Minnesota Historical Society Press.
- LACOMBE, Albert 1874 : *Dictionnaire de la langue des Cris*. Montréal, C. O. Beauchemin & Valois, Imprimeurs-éditeurs.
- , 1874 : *Grammaire de la langue des Cris*. Montréal, C. O. Beauchemin & Valois, Imprimeurs-éditeurs.
- LALIBERTÉ, Marcel, 1993 : «La rivière Dumoine, une route commerciale aux confins du Témiscamingue au cours de la préhistoire», dans *Traces du passé et images du présent. Anthropologie amérindienne du Moyen-nord québécois*. M. Côté et G. L. Lessard dir., Rouyn-Noranda, Cégep-Éditeur : 151-162.
- LANDES, Ruth, 1937 : *Ojibwa Sociology*. New -York, Columbia University Press
- , 1938 : *The Ojibwa Woman*. New-York, Columbia University Press.
- , 1968 : *Ojibwa Religion and the Midewiwin*. Madison, University of Wisconsin Press.
- LATULIPE, Élie, 1902 : *Visite pastorale de Monseigneur Lorrain, évêque de Pembroke, chez les Algonquins du Grand Lac Victoria et du Lac Barrière*. Québec, Imprimerie S.-A. Demers.

- LAURENT, Jos., 1884 : *New Familiar Abenakis and English Dialogues. The first ever published on the grammatical system.* Québec, Léger Brousseau Imprimeurs.
- LEACOCK, Eleanor, 1954 : «The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade», *American Anthropological Association, Memoir n° 78.*
- , 1955 : «Matrilocalité in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi)», *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 : 31-47.
- LEECHMAN, Douglas, 1945 : «The Savages of James Bay», *The Beaver*, June 1945, p. 16.
- LEETZ, Thomas, 1983 : *The T. F. H. Book of Snakes.* Neptune City, T.F. H. Publications, Inc.
- LEFORT, Claude, 1978, *Les Formes de l'histoire.* Paris, Gallimard.
- LEMOINE, Georges, 1909 : *Dictionnaire français-algonquin.* Chicoutimi, G. Delisle Imprimeur.
- LEROUX, Jacques, 1988 : *Rêve et mythologie chez les Indiens Ojibwa.* Mémoire présenté à la Faculté des Études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M. Sc.) en anthropologie, Université de Montréal.
- , 1992 : «Le tambour d'Edmond», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3) : 30-43.
- , 1994 : «La question des "genres" dans la tradition orale algonquienne», *Religiologiques* (10) : 211-244.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1952 : «Le Père Noël supplicié», *Les Temps Modernes*, 7^e année, n° 77 : 1572-1590.
- , 1958 : *Anthropologie structurale.* Paris, Plon.
- , 1962a : *Le Totémisme aujourd'hui.* Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1962b : *La Pensée sauvage.* Paris, Plon.
- , 1964 : *Le Cru et le cuit.* Paris. Plon.
- , 1965 : «Le Triangle culinaire», *L'Arc*, no 26.
- , 1966 : *Du Miel aux cendres.* Paris, Plon.
- , 1967 [1949] : *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris , Mouton.
- , 1968 : *L'Origine des manières de table.* Paris, Plon.

- , 1971 : *L'Homme nu*. Paris, Plon.
- , 1973a : «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans *Sociologie et anthropologie* (de Marcel Mauss). Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1973b : *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon.
- , 1985 : *La Potière jalouse*. Paris, Plon.
- , 1991 : *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.
- LOWIE, R., 1936 : *Traité de sociologie primitive*. Paris, Payot.
- MACPHERSON, John T., 1930 : *An Ethnological Study of the Abitibi Indians*. Musée canadien des civilisations, bibliothèque, document d'ethnologie III-G-38M. Miméo.
- McGREGOR, Ernest, 1987 : *Algonquin Lexicon*. Maniwaki, River Desert Education Authority.
- MAILHOT, José, 1996 : «L'écrit comme facteur d'épanouissement de la langue innue», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVI, no 3-4.
- , 1993 : *Au Pays des Innus : les gens de Sheshatshit*. Montréal Société Recherches amérindiennes au Québec.
- , 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*. La Haye et Paris: Mouton.
- MARIE-VICTORIN, Fr., 1964 [1985] : *Flore laurentienne*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- MAROIS, Roger et Pierre GAUTHIER, 1989 : *Les Abitibis*. Hull, Musée canadien des civilisations, Commission archéologique du Canada, 140.
- MARTIJN, Charles A., 1991 : «Gepèg (Québec) : un toponyme d'origine micmaque», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXI (3) : 51-64.
- MARTIN, Pierre, 1983 : *Éléments de phonologie fonctionnelle. Théorie et exercices*. Chicoutimi, Gaëtan Morin.
- MARTINET, André, *Langue et fonction*. Paris, Gonthier/Denoël.
- , 1970 : *Éléments de linguistique générale*. Paris. Armand Colin.

- MARTINET, André, Jeanne MARTINET et Henriette WALTER, 1969 : *La Linguistique. Guide alphabétique*. Paris, Éditions Denoël.
- MÉLÉTENSKY, E., 1977 : «Du Mythe au folklore», in *Diogène*, no 99: 117-142.
- MOREAU, H., 1841 : *Rapport de l'Association de la Propagation de la Foi établie à Montréal*. Mission du lac à la Truite, juillet 1841, rapport no 3 : 34-35.
- MOUNIN, Georges, 1974 : *Dictionnaire de la linguistique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- ORTIGUES, Edmond, 1962 : *Le Discours et le symbole*. Paris, Éditions Montaigne.
- PAQUIN, Normand, 1979 : *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Rouyn, Collège du Nord-Ouest.
- PARADIS, C.A.M. 1882 : «Lettres d'un missionnaire», *L'Opinion publique*, vol. 13 (30) [27 juillet] : 352-353.
- PAZ, Octavio, 1970 : *Deux transparents. Marcel Duchamp et Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard.
- PELLETIER, Gérald, 1994 : «Les Premiers habitants de l'Outaouais : 6 000 ans d'histoire», dans *Histoire de l'Outaouais*. C. Gaffield, dir., Québec, Institut québécois de recherche sur la culture : 41-65.
- PENDERGAST, James F., 1999 : «Quelques notes sur la bande algonquine ounontcharounounga (onontcharonon) de la vallée de l'Outaouais», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIX (1) : 27-39.
- PERROT, Nicolas [1973] : *Memoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amerique septentrionale*. Montréal, Éditions Élysée.
- PETERSON, Roger Tory, 1989 : *Les Oiseaux de l'Est de l'Amérique du Nord*. Laprairie, Broquet.
- PIGGOTT, G.L., GRAFSTEIN, A., 1983 : *An Ojibwa Lexicon*. Ottawa, Musées nationaux du Canada.
- PROULX, Jean-Baptiste, 1886 : *À la Baie d'Hudson ou récit de la première visite pastorale de M^{sr} N. Z. Lorrain, Evêque de Cythère et Vicaire Apostolique de Pontiac, dans ses missions sauvages de Témiscamingue, d'Abbitibi, de New-Port, de Moose et d'Albany*. Montréal: Librairie Saint-Joseph.
- RATELLE, Maurice, 1993 : «La localisation des Algonquins de 1534 à 1650», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (2-3) : 25-38.

- RHODES, Richard, et Evelyn M. TODD, 1981 : «Subarctic Algonquian Languages», dans *Handbook of North American Indians*. June Helm éd., vol. 6, Washington D. C., Smithsonian Institution : 52-66.
- RJ 1972 : *Relations des Jésuites [1611-1672]*. Montréal, Éditions du Jour, 6 tomes.
- ROARK-CALNEK, Sue N., 1993 : «Un mariage dans les bois : continuité et changement dans le mariage algonquin», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (2-3) : 87-107
- ROGERS, Edward S., 1962 : *The Round Lake Ojibwa*. Toronto, Royal Ontario Museum, Art and Archaeology Division Occasional Paper 5.
- , 1978 : «Southeastern Ojibwa», dans *Handbook of North American Indians*. Bruce G. Trigger éd., vol 15, Washington D. C., Smithsonian Institution : 761-771.
- ROUSSEAU, Jacques, 1955 : *1. Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie. 2. De menus rites païens de la forêt québécoise*. Montréal, Les Éditions des Dix.
- , s.d. : *Moukouchan. Notes ethnologiques*. Miméo.
- SAGARD, Gabriel, 1636 [1998] : *Le Grand voyage du pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne*. J. Warwick, éd. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- SAHLINS, Marshall D., 1968 : *Tribesmen*. New-Jersey, Prentice-Hall.
- SAVARD, Rémi, 1969 : «L'hôte maladroit, essai d'analyse d'un conte montagnais», *Interprétation* 3 (4) : 5-52.
- , 1973 : «Structure du récit : l'enfant couvert de poux», *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2) : 69-83.
- , 1974 : *Carcajou et le sens du monde. Récits Montagnais-Naskapi*. Québec, Ministère des Affaires culturelles, Série Cultures amérindiennes.
- , 1977 : *Mythes et cosmologie des Indiens Montagnais : résultats préliminaires*, Actes du huitième congrès des Algonquistes, édité par W. Cowan, Ottawa, Carleton University : 55-77.
- , 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^e congrès de l'ACFAS tenu à l'Université de Sherbrooke.
- , 1996 : *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*. Montréal, L'Hexagone.

- SCHMALZ, Peter S., 1991 : *The Ojibwa of Southern Ontario*. Toronto, University of Toronto Press, Londres, Buffalo.
- SCOTT W. Beverley et Edwin J. CROSSMAN, 1978 : *Poissons d'eau douce du Canada*. Ottawa, Environnement Canada, Service des pêches et des sciences de la mer, Office de recherches sur les pêcheries du Canada, Bulletin 184.
- SKINNER, Alanson, 1911 : *Notes on the Eastern Cree and Northern Sauteaux*. New-York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, IX, Part 1.
- , 1913 : *Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians*. New-York, Anthropological Papers, XIII, Part I.
- SPECK, Frank G., 1915a : *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*. New-York, Department of Mines, Geological Survey Memoir 70, Anthropological Series 8.
- 1915b : *Myth and Folk-lore of the Timiscaming Algonquin and Timigami Ojibwa*. Ottawa, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71, Anthropological Series 9.
- , 1928 : «Divination by Scapulimancy among the Algonquin of River Desert, Quebec», *Indian notes*, vol. V : 167-173.
- , 1935 : *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press.
- , 1939 : «More Algonkian Scapulimancy from the North, and the Hunting Territory Question», *Ethnos*, vol IV : 21-28.
- SPERBER, Dan, 1968 : *Qu'est-ce que le structuralisme ? 3. Le structuralisme en anthropologie*. Paris, Editions du Seuil.
- STEWART, Julian H., 1955 : *Theory of Culture Change*. University of Illinois Press.
- TANNER, Adrian, 1979 : *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Londres, C. Hurst and Company
- TORNAY, Serge 1971 : «L'étude de la parenté», in *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?*. J. Copans, S. Tornay, M. Godelier, C. Backès-Clément éd., Paris, Denoël.
- TRIGGER, B. G., 1990 : *Les Indiens la fourrure et les Blancs*. Montréal et Paris, Boréal/Seuil.

- TUCK, James A., 1978, «Northern Iroquoian Prehistory», dans *Handbook of North American Indians*. Bruce G. Trigger éd., vol 15, Washington D. C., Smithsonian Institution : 322-333.
- VERDON, Michel, 1991 : *Contre la culture. Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- VIAU, Roland, 1993 : «Les dieux de la Terre : Histoire des Algonquins de l'Outaouais, 1600-1650», dans *Traces du passé Images du présent Anthropologie amérindienne du Moyen-nord québécois*. M. Côté et G. L. Lessard, dir., Rouyn-Noranda, Cégep-Éditeur : 109-132.
- , 1995a : «Gens des terres, gens du Nord : l'occupation amérindienne 1600-1680» dans *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Odette VINCENT dir., Québec, Institut québécois de recherche sur la culture : 97-121.
- , 1995b : «L'autopsie d'un contact : 1600-1900», dans *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*. Odette VINCENT dir., Québec, Institut québécois de recherche sur la culture: 123-159.
- VIAU, Roland, 1997 : *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Montréal, Les Éditions du Boréal.
- VINCENT, Sylvie, 1973 : «Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de Mista.pe.w.», *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2): 69-83.
- , 1982 : «La tradition orale montagnaise, comment l'interroger?» *Cahiers de Clio*, no 70 : 5-26.
- , 1992 : «L'arrivée des chercheurs de terres», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXII (2-3): 19-29.
- WARREN, William W., 1970 [1855] : *History of the Ojibway Nation*. Minneapolis, Ross & Haines, Inc.
- ZIMMERMAN, Francis, 1993 : *Enquête sur la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France.

Université de Montréal

**Cosmologie, mythologie et récit historique
dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik.**

par

Jacques Leroux

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en Anthropologie**

Février 2003

© Jacques Leroux, 2003



GN

4

U54

2004

v.001

t.2

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Cosmologie, mythologie et récit historique
dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik.

présentée par:

Jacques Leroux

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Robert Crépeau	président rapporteur
Jean-Claude Muller	directeur de recherche
Marie-Pierre Bousquet	membre du jury
Toby Morantz	examinatrice externe
	représentant du doyen de la FES

Thèse acceptée le:

21 / 11 / 03

ANNEXE

**Glossaire des monèmes lexicaux
et fonctionnels
qui apparaissent dans les récits.**

**Essentiellement élaboré à partir du
Lexique de la langue algonquine
de J. A. Cuoq (1886)**

AVERTISSEMENT

Les énoncés écrits en gras sont tirés du Lexique de la langue algonquine de Jean-André Cuoq (1886)

Les énoncés qui ont une police normale et qui sont suivis d'un titre entre parenthèses sont tirés d'un corpus de mythes que je suis en train d'élaborer. Ces mythes n'apparaissent pas tous dans la thèse, mais il me paraissait inutile de les retrancher. La lettre V. qui suit le titre d'un mythe renvoie au verset du récit où apparaît l'exemple choisi.

Ce lexique comporte aussi des citations de *A Dictionary of the Ojibway Language* de Baraga (1880), du *Lexique algonquin-français* de Dumont et Dumont (1985), du *Lexique anicinabe* de Dumont (1999), de l'*Algonkin Lexicon* de McGregor (1987), du *Dictionnaire français-algonquin* de Lemoine (1911), ainsi que du *Dictionnaire de la langue des Cris* de Lacombe (1874)

Dans toutes les citations, l'ordre de présentation des gloses est celui des auteurs. La plupart du temps, le terme d'entrée est en anglais ou en français, mais dans Cuoq l'entrée est toujours en algonquin.

Voici une clé des symboles qui facilitera la lecture du lexique :

Clé des symboles :

- ◇ Note sur les emplois grammaticaux ou sémantiques de certaines unités.
- Ce symbole est mis à la place d'un pronom possessif devant un terme qui ne saurait exister à l'état isolé (sans pronom possessif) en langue algonquine :
Par exemple ; •CTIKWAN, tête

Enfin, comme je citerai souvent Lemoine (1911), j'ajoute ici la légende qu'il présentait au lecteur dans son propre lexique :

Subst.	veut dire :	Substantif
Pron.	” ”	Pronom.
V.	” ”	Verbe
Vv.	” ”	Verbes
Ind.	“ ”	Indicatif
Subj.	“ ”	Subjonctif
Prés.	” ”	Présent
Fut.	” ”	Futur
S. A.	” ”	Sujet animé
S. In.	” ”	Sujet inanimé
G. A.	” ”	Genre animé
G. In.	” ”	Genre inanimé
Rég.	“ ”	Régime
Sing.	“ ”	Singulier
Plur.	“ ”	Pluriel
Dim.	“ ”	Diminutif
Réd.	“ ”	Réduplicatif
Adv.	“ ”	Adverbe

Prép. veut dire Préposition

Int. “ ” Interjection

Comp. “ ” Composition, réunion avec d'autres mots

AA, lui, elle, cela.

On se sert de ce mot pour désigner l'être que l'on montre ; il se dit de tout ce qui appartient au genre animé [...]

Mic aa nôkôm wêti, eci akitotc [...] tci kamik, *C'est ainsi que, lui, aujourd'hui encore, il fait le guet [...] sur l'océan [...]*
(TCAKAPEC 1 V. 161)

Mi aa ka ici ickwahâtcin apitc ka nipanitcin [...] *C'est alors que, lui, il les a fait brûler aussitôt qu'ils s'endormirent [...]*. (MIKISI 1, V. 52)

«Wapason kotc aa ka ki nistcin», ikito. «*Un lièvre alors ça ! C'est ce qu'il a tué*», dit-il. (MIKISI 1, V. 103-104)

ACAïE, déjà, [maintenant, à présent] ;

Acaïe wasak, matike, manitcoc. *Déjà, au loin, elle nage, la bestiole.*
(AYACAWE, V. 11-12)

MAINTENANT, —à présent, nongom [...] *Il est maintenant parti, acaïe ki posi. Il est maintenant trop tard, onzam acaïe onâgoci. Je crois qu'il est maintenant midi [...]* acaïe abitôzam nind inwaâs. (Lemoine 1911)

Acaïe, nipikikon, îi ka pi-icinakosik otakinak. *À présent, c'est bouché, cela, ce que ce que l'on voyait derrière.* (LES INVASIONS, V. 45-46)

ACAM, donne-lui à manger ;

Aiacam, nourris-le ;

Acange, donner à manger : tenir auberge, être hôtelier ;

Nind acandis = ni iaw nind acandan, je me nourris moi-même [= je nourris ma personne] ; Acamawaso, elle nourrit son petit (s'applique aux femelles des animaux, elle nourrit ses petits, sa couvée)

O ki min-acamikôn, *Il fut bien nourri.* (MIKISI 1, V. 86)

«Ni-tata, minatcicanà ni-t-acamik», ot ineniman, «*Mon père, il me nourrit de bleuets*», s' imagine-t-il. (MAKWA, V. 6) (verbe passif)

ACAW—, AJAW— Ce mot a besoin d'une longue explication : il s'emploie quand il s'agit de deux choses de même espèce et correspondantes, mais séparées par un intervalle et dont l'une est en deçà et l'autre au-delà ; il se dit de la chose qui est au-delà, et se rend en français par *de l'autre, à l'autre*, (en ajoutant, si l'on veut, le nom de la chose dont il s'agit.) Par exemple, si,

me promenant le long d'un ruisseau, je trouve de la boue de ce côté-ci, "nind ajawickwackwan", je saute de l'autre côté ; "nind ajawitkoki," je mets le pied de l'autre côté [...]

Ajawisikinan cominabo, *transvase le vin* ;
 Ajawisikanendamatiwak, *ils transvasent (le liquide de feu) de la bouche de l'un dans la bouche de l'autre [...]*
 Ajiwitakoki, *enjamber [...]*
 Ajwadjiweode, *passer d'une montagne à une autre* ;
 Ajawa, *il va en canot d'une rive à l'autre [...]*

«[...] papaciton, ot-inana onikonana, acawikwackwinan». «[...] l'obstacle, dit-il à son gendre, saute par dessus [d'un bord à l'autre de la crevasse]» (KINONCE, 30-31)

ACE—, AJE—, en arrière, à reculons, en rebroussant :

Ajekiwe, *retourner sur ses pas, rebrousser chemin* ;
 Ajeose, *marcher à reculons* ;
 Ajeiabok,o, *être porté en arrière par le courant* ;
 Ajeiac,i, *être poussé en arrière par le vent* ;
 Ajetakoko, *reculer d'un pas* ;
 Ajebwie, *ramer* ;
 Nind ajena, *je le rends, remets, restitue* ;
 Nind ajenamawa, *je lui restitue, je lui rends* ;
 Nind ajebina, *je le tire en arrière* ;
 Nind ajewina, *je le ramène, le reconduis* ;
 Nind ajekandina, *je le recule, le pousse en arrière.*

«Tepwe, o ki-ikowan, o ke acewinatc Anicinapekak. *C'est vrai, se font-ils dire, ils vont le ramener chez les Indiens.*» (LES INVASIONS 1, V. 21-22)

AC,I, être... par le vent ;

Kandac,i, *être poussé par le vent* ;
 Pitac,i, *être poussé par le vent, venir à la voile* ;
 Animac,i, *s'en aller à la voile [...]*
 Minwac,i, *avoir bon vent* ;
 Ta pi minwaciwak, *ils auront bon vent pour venir [...]*

Mi ka-ci niminawemak, Kinonce. Macii. Nikamo. Ka mokociwesin. *Voici que Brochet s'en alla. Il est poussé par le vent. Il chante. Il ne rame pas.* (KINONCE, V 8-9)

ACI ! interjection d'étonnement, de répulsion d'horreur, de dégoût,

d'impatience¹

Aci ! Wekonen otci icinotc ?! *À la fin ! Qu'est-ce qui apparaît ainsi ?*»
(KINONCE 23-24)

ACITC, avec, et ;

Mitaswi acitc pejik, dix et un, onze;

Acitcin, mets les ensemble, mêle-les [...]

«Ashidj (particle) also; as well; and; in addition» (McGregor 1987 : 52)
[*aussi, aussi bien, et, de plus, en outre*]

O kikiwacikôn ocan [...] o-tcotcoman acitc o-tataman, *Il est devenu orphelin de mère et de père* (TCAKAPEC 1 V. 29)

Acitc, O ki matakackiton, tci Misape, *En outre, il a fait de la magie, le grand Misabe.* (TCAKAPEC 1 V. 72-73)

Sikwanokipan ka ta-wamawatcin anicinapen acitc enta-kikenamawatcin. *C'était au printemps qu'ils allaient voir les proches et aussi prendre des nouvelles.* (LES INVASIONS, V. 121-122)

ACITE—, AJITE—, en sens contraire, en travers :

Ajiteiatik, bois croisé, croix;

Nind ajitekawa, je le croise en chemin ;

Ajitenikeni, il a les bras croisés, il se croise les bras [...]

Alitewe, répliquer, contredire ;

Kon kackitosin kitci acitewetc. *Il n'est pas capable de répliquer.* (KINONCE, V. 99)

Kawin ajitemiekekon ki nikihiwowak, ne raisonnez pas à vos parents (sic) ;
Ajitekonesi, oiseau au bec croisé, (cross-bill, curvirostra canadensis.)

◊ PAPA («ici et là, au hasard») + ACITON = *obstacle* :

«Eka atenikonokopan papaciton?» «*N'y avait-il pas quelque obstacle?*»
(Kinonce, V. 27)

¹ Cuoq ajoute cette note : ACI se place devant certains mots et quelques fois s'y incorpore : aci ! madjinak ! ô ciel ! quoi ! est-il possible !
Aciwiiias, ô la mauvaises viande ;
Acikikons, fi du poisson ! il est pourri !
Aciwekwen (pour aci ! awekwen) ô que ! est-ce... [...]

ACKWESE, terme explétif inconnu des dictionnaires qui signifierait quelque chose comme «approche un peu !».

«Akwese ! Pican ! otinan. ki ka wapatan tac [...] » «*Approche un peu ! Viens ! lui dit-il. Je vais t'en faire voir [...]*» (AYACAWE, V. 65-66)

ACOK, AJOK, de l'un à l'autre :

Ajok iji, il va de l'un à l'autre ;

Ajok ainabi, il regarde tantôt ici et tantôt là ;

Ajoke, passer d'un côté à l'autre au moyen d'un pont, d'un arbre incliné, d'une pièce de bois.

Ajokan, pont, ce sur quoi l'on passe d'un côté à l'autre [...]

Ki wapatan ñi, ka ocitcikatek acokan. *Je l'ai vu lui, qui a construit un pont.* (le singulier dissimule ici un sujet pluriel) (LES INVASIONS, V. 55)

AHITSIN, *souvent*. Terme aussi employé dans les expressions signifiant «combien de fois...!, tant de fois... !»

ÀHINDASIN -(ADV) -OFTEN, MANY TIMES;

AHINDASO -(ADI.) - MANY; SEVERAL [...] (McGregor 1987 : 20)

«Ah !, ikito, comic, ahitsin ni ki pi-cinan.» Kon tesi. *Ah ! dit le vieux. Tant de fois, j'ai eu la même vision !» Ce n'était pas [vrai].* AYACAWE, V. 63)

AĪA, N, lui, elle, eux, elles ;

individu (se dit des hommes et des animaux, sans distinction de sexe; s'applique même à tous les objets du genre animé [...])

Kitcia aiaa, grand individu ;

Mino aiaa, bon sujet [...]

Kete aiaa, un vieux, une vieille ;

Ocki aiaa, un jeune, une jeune [...]

[...] mikotc pokonikehatcin pecik aïan [...], *à l'instant même, il lui casse un bras à l'une de celles-là [...]* (TCAKAPEC 1, V. 50)

Ici matwesinèse, aïa, kôn. *Là il entend le bruit de glissement qui se fait sur elle, la neige.* (MIKISI 1, V. 74-75)

◊ Ce monème semble aussi jouer le rôle d'un pronom relatif en correspondant implicitement (par sa position) au pronom français «dont» quand il introduit une proposition relative (cf. Belcourt 1839 : 66):

Awi, Tcakapec, mane o kî-pi nisan, aia tci kinoekwasitc, aia tci kino ekwasitc. *Lui, Tcakapec, il y en a plusieurs qu'il a tués, dont cet individu qui est très grand* (TCAKAPEC I V. 1)

•AĪ •AI, animal de quelqu'un, ne se dit guère que du chien ;

Nind ai, mon chien ;
Ot aian, son chien ;
Nind aiak, mes chiens ;
Nind aiensak, mes petits chiens.

Efî, aya, win, ot-aïn Ayacawe eci ikito animoc : «Wow ! wow ! wow !» [...] *Là-bas, lui, le chien d'Ayacawe, il dit : «Ouah ! ouah ! ouah !»* [...] (AYACAWÉ, V. 48-49)

AIA, être exister ;

Kakike aiawin, l'éternité, la vie éternelle ;
Aiatok ondaje cikak, il y a probablement ici une bête puante ;
Mino aia, ka minoaiasi, il est bien, il n'est pas bien.

Weckatc meka ni-t-otci-n-aiapan ! *Autrefois, je venais au monde ! (C'est il y a bien longtemps, dans une autre époque, que je venais à être, à l'existence)* (LES INVASIONS, V. 55)

AIAA..., en appuyant sur la dernière syllabe [...] On se sert de ce mot, en le répétant même plusieurs fois, quand on ne peut se rappeler le nom d'une personne ;
 Awenen ? — Aia..., aiaa, qui est-ce? — C'est..., c'est... [...]

AIAMIHA,N, [verbe TRANSITIF animé] AIAMIA, E,² prier, être de la prière ;
Eiamiadjik, les priants, les Chrétiens ;
Eiamiasigok, les non-priants, les payens [...]
Aiamiewin, la prière, la religion ;
Matci aiamiewin, mauvaise religion, hérésie, secte [locution sans doute forgée par les missionnaires] ;

«Nikamotan kekon i-t-aiamihek kitci wisinihek», ikitikonapan. *Chantez quelque chose en priant pour manger», me disait-il.* (LES INVASIONS, V. 107)

² Cuoq ajoute cette note : «C'est le fréquentatif de AMIA, verbe qui correspond exactement à *orare* des Latins, l'un et l'autre ayant pour origine le jeu de la bouche, *os, oris*; —am— [voir ce monème] [...]» (Cuoq 1886 : 20)

◊ Les syntagmes formés sur la base du radical **aiami**— partageraient effectivement avec *l'orare* des Latins quelques significations (voir la note précédente), mais il en est d'autres que n'a pas mentionnées Cuoq. Dans certains cas, en effet, son emploi semble signifier «parler»³, et cela en fonction d'un contexte qui n'est pas nécessairement hiératique, bien que ce soit en conservant parfois le sens d'*implorer* ou de *prier*, mais il s'agirait alors d'implorer ou de prier en s'adressant à un interlocuteur tangible et non pas nécessairement en s'adressant à une divinité :

Mic koni enatcin, eci alamiatcin, koni kitci kikosan : «Kasin p̄kocacakwamiciken, *C'est alors, sans doute, qu'il lui dit, qu'il le prie, peut-être, le gros poisson [de ceci] :«Ne me mets pas en pièces ni ne me mâche [...]*» (TCAKAPEC 1 V. 131-132)

Tci kinec, o ki aiamihawan, Anicinapek. *Très longtemps, les Indiens ont parlé.* (LES INVASIONS 1, V. 30-31)

AIAMIHA, [verbe animé INTRANSITIF], **AIAMIE**, **il prie, il est en prière, il est du nombre des priants, il adore le vrai dieu, il est chrétien.**

◊ Comme on peut le déduire de la note qui suit et des exemples donnés ci-bas, les locutions présentant la terminaison en *-e* auraient été forgées par les missionnaires pour «christianiser» les notions païennes que l'on se faisait de la prière. Aujourd'hui, ce verbe signifie effectivement *faire la prière chrétienne*.

Telles sont les significations de cette 3^{ème} pers, du v. AIAMIA, quand elle est isolée; mais si on joint *aiamie* à d'autres mots, comme ont fait les premiers missionnaires⁴, alors il se traduira tout autrement, et en diverses manières, suivant les différents cas, ainsi :

Aiamie-masinigan, livre de prières ;
Aiamie-mikiwam, maison de prières, domus orationis, église [...]
Aïamie-minan, graines de la prière, grains bénits, c'est-à-dire chapelet [...]
Aiamie-pakwejigan, pain béni [...]
Aiamie-pakitinikan, offrande ; dîme [...]

◊ Verbe animé intransitif (modèle MATCA) :

³ ORARE : «1. Prononcer une formule religieuse, prier : *Orare deos*. 2. Parler : *Orare pro se*. Parler pour soi. 3. Plaider : *Orare causam*. 4. Prier, implorer : *Orare aliquem. Oro (te)*. je t'en prie. *Illud te oro ut (ne)*... je te demande de (de ne pas...) *Orare aliquem auxilia*. Demander des secours à qqun. *Orare auxilium ad bellum*. Demander du secours pour la guerre.» (Bornecque et Cauët 1959 : 333)

⁴ C'était pour [les premiers missionnaires] une nécessité d'agir de la sorte ; ils eurent à tirer de l'ordre profane bien des mots, afin de les consacrer au langage de la religion, et c'est ce qu'ils ont fait au moyen du mot *aiamie* dont la valeur propre est d'ajouter une idée religieuse [chrétienne] aux différents mots devant lesquels il est placé.

Kena kotc i pwa maci eiamihaniwak apine, kotc, aïa, matakackitowin ka pitowâkwên, *Tous, vraiment, avant que l'on prie, ils faisaient continuellement du prodigieux [...]* (Tcakapec 1 V. 76-77) (le verbe est ci affecté par la mutation de la première voyelle)

AII (pl. aiin) chose, objet de genre inanimé; (V. AIAA)

Kete aiin, des vieilleries ;

Ocki aii, objet neuf, nouveau;

Aiins [aiic], petit objet, menue chose ;

Aiiwic, ...an, objet sans valeur, chose vile ;

Aiiam,an, chose de quelqu'un, bagage;

Nind aiiman, mes hardes, mes effets.

AISAWÉ, personne vile, de rien, vaurien. Plusieurs prononcent Aicawe.

AJAWÉYÀGONIDSHI, dragon fly
shàweyàgodshi - (n. an.) idem

—AK, manche, broche ; bois ; hampe

Mokomanak, manche de couteau ;

Abwanak, broche à rôtir, (broche de cuisine) ;

Akimak, bois de raquette (V. AKIM)

Anitiak, hampe de dard, de lance ;

Tcicaipingwanak, manche de balai.

—AK—, forêt, arbre, bois, substance ligneuse :

Kipakwa, épaisse forêt ;

Ockakwa, forêt de jeunes arbres ;

Tcïk akwa, près de la forêt [...]

AKA, voir AKAC.

AKAC, probablement une contraction de NANAGATC, de point en point, sans rien omettre;

Ka nanagatc ningat ikitosi, kakam ningat ikit, je ne le dirai pas dans les détails, je le dirai en abrégé ;

Nanagatoaj, suis bien ses traces, suis le bien exactement.

O pakinawan aka. *Il l'emporte sur lui sur ce point* [il remporte cette manche de la joute]. (KINONCE, V. 111-112)

O kikeniman akac ici kitci nisatcin, *Il sait dans les détails comment les tuer.* (MIKISI 1, V. 51-52)

O nikamotanapan aka ko o mitcimim e wisinitc. *Il chantait minutieusement la nourriture qu'il mangeait.* (LES INVASIONS, V. 100)

«Mi wetî, ici kwik», inakeni, akac e witciwakenitc. «*C'est là-bas, tout droit*», lui dit-on, *pendant qu'il est accompagné de point en point [étape par étape]* (MIKISI 1, V. 126)

◊ AKAC, suivi de MINA (abréviation de MINAWATC [«de nouveau»], semble signifier «plus précisément encore» en anticipant une proposition qui complétera le sens de ce que l'on vient de dire :

«Pîcan sa panima nokonison», otikon. Akac mina : «Âtik ni ki nisa», otikôn. «*Viens donc d'abord chercher le gibier*», lui dit-on. *Et, plus précisément, encore* : «*J'ai tué un caribou*», lui dit-on. (MIKISI 1. V. 101-102)

Atitok teson tana panapokwak... Niciwapokwak akac enta-wapatamowâtç wacià. *Je ne sais pas combien il y en a là qui circulent... Il sont deux, précisément, qui essaient de retrouver leurs huttes.* (AMIK, V. 25)

Voir AKAS—, qui est peut-être dérivé (avec AKAC—) d'un monème dépendant qui serait AKA— (qui véhiculerait dans tous les syntagmes recensés ici le sens de l'expression «par le menu») :

AKA ENIK, à tout le moins :

Matakackiton aka enik, Kinonce, *Il fait de la magie, à tout le moins*, Brochet. (KINONCE, V. 25)

AKAS—, petit [par la taille], en petit nombre;

Nind agasinomin, nous sommes peu nombreux;

Agasinowak niinawisik, les nôtres, ceux de notre nation sont en petit nombre

;

Agasakamikang, sur une petite étendue de terre ;

Agasamisate, avoir un petit ventre ;

Agasindipe, avoir une petite tête ;

Agasitoneia obotei, le goulot de la bouteille est étroit ;

Agasabigisi sesap, le fil est fin ;

Agasabikisi opwagan, le calumet (de pierre ou de métal) est fin [...]

Agasikoj, apétisse-le, amincis-le ;

Nind agasikawaja, je l'amincis avec la hache [...]

Au sens de «menu» et avec un /c/ au lieu d'un /s/ :

«Adj. *Être petit, de peu d'étendue*, agacinj-i ; agacininjc-i agacinônjc-i
[...] agac-i (peu usité) (Lemoine 1911, entrée «petit»)

O wapatan pikokan, kitci akacenôca pikokan, *D'abord, il voit un tipi, un tipi qui est très petit.* (MIKISI 1, V. 80-81), (genre inanimé).

[...] nitam, ka anicinapecic. Ek tci akaceciwak [...] *En premier, il arriva chez le(s) petit(s) Indien(s). Ce sont ceux qui sont très petits [...]* (MIKISI 1, V. 78-79) (AKAC + EC [diminutif] + i [euphonique] + WAK [désinence verbale]), (genre animé).

O kitci kicikaman, apinotcic, tac, ka akacecic. *Un enfant le regarde très fixement alors, lequel est très petit.* (MIKISI 1, V. 94-95).

AKAW—, à faux inutilement.

Akawis,i, être à faux, c'est-à-dire avoir perdu son temps ;
Nind akawicka, j'ai marché à faux, j'y ai été inutilement ;
Nind akawiton, je l'ai fait à faux, je n'ai pas réussi ;
Akawita, travailler pour rien, sans profit ;
Akawatis,i, être un peu timbré, n'avoir pas la tête solide [...]

AKAW—, à couvert, à l'abri :

Akawate, à couvert de la chaleur ;
Akawatik ani iji, il va à couvert des arbres [...]
Akawipawibikisigan taji gackikwazo, elle est occupée à coudre derrière le poêle ;
Akawabawazon, parapluie ;
Akawateng, à l'ombre ;
Akawatecim,o, être à l'ombre, se mettre à l'ombre ;
Akawateckam, jeter de l'ombre, intercepter les rayons de la lumière ;
Kit akawateckamamw, tu me jettes de l'ombre, tu es devant mon jour ;
Akawatekicinok mitikok, les arbres donnent de l'ombre ;
Akawatecka, il y a de l'ombrage, c'est ombragé ;
Akawatesin mikiwam, la maison donne de l'Ombre ;
Akawatese anakwat kijiasing, la nuée poussée par le vent projette son ombre mouvante ;

[...] apita enitetc, mikotc apitakam, ici otci piwakatase e piponintcin tci mikisin,
 [...] *il est à moitié chemin, tout juste au milieu, là, lorsque le grand aigle arrive pour se poser en projetant son ombre.*
 (MIKISI 1, V. 12-13)

Akawatesibo omimi, le pigeon fait de l'ombre en volant [...]
Akawanak, à l'abri derrière l'île [...]

AKAW—, en haut, de haut, sur ;

Akawab,i, voir de haut, être en vedette ;

Ekawabitc, qui veille, surveillance, est inspecteur, surveillant, sentinelle ;

Nind akawabamak kekinohamawindjik, je surveille les écoliers ;

Tci manitocik tci kamik *ka wentcitikewatc*, mic ini ka akawamatcin. *Les grosses bestioles, celles qui proviennent de l'océan, ce sont elles qu'il surveille d'en haut.* (Tcakapec 1 V. 168-169)

Nond akawabandan aki, j'explore le terrain.

AKAWI, successivement, l'un après l'autre

—AKE, monème lexical affixé à certains verbes neutres pour indiquer l'objet dont on se sert, lequel semble pouvoir être nommé avant ou après le verbe.

«a) Si le verbe de termine par **a**, on ne fait qu'ajouter —**ke**

«Ex. : Ni sakaswa : *je fume* ; Ni sakwasake opwakan : *je fume* «avec une pipe.

«b) Si le verbe neutre se termine par une autre voyelle que **a**, cette «voyelle disparaît et on ajoute —**ake**.

«Ex. [...] Ni minikwe : *je bois* ; Ni Minikwake piwapikoc : *je bois* «avec une boîte de fer-blanc.» (Dumouchel 1942 : 75)

Tana, kitci mikisi [...] ka otci pisakwenitc wakoket e pakitewanitcinake, *Le grand aigle [...] dès qu'il sort la tête, [l'homme] le frappe au moyen d'une hache.* (MIKISI 1, V. 57-58)

Nekwapikake ot eckan acitc, kona, o-pimiwanan, *Il se défend avec son pic à glace et aussi, peut-être, son sac à dos.* (Mikisi 1, V. 23)

AKI, terre; pays, contrée; sol ; ferme ; poussière [...]

Akiw,i, être terre, poussière ;

Akiwan eta ni iaw, mon corps n'est que terre, je ne suis que poussière ;

Pon akiwang, quand la terre cessera d'être, à la fin du monde ;

Andaki, changer de pays;

Aking, sur la terre ;

Akiwikamik, hutte de terre, hutte sous terre,

Nind aki ni wi atawen, je veux vendre ma terre [...]

Mane tac conia o ki matcitonawa oma, anicinape-wakikak. *Ils ont rapporté beaucoup d'argent d'ici, de la terre indienne.* (LES INVASIONS 1, V. 51-52)

Akikak, *mousse* :

O ki nit-waman, akikak, cakweciwan e pasitc. *Il a vu, sur la mousse, une peau de vison qui séchait.* (AYACAWE, V. 54)

Ka kanake oma takosinokopan mikiwam ka-kwakamik, ka-kwakaki. *Il n'y avait pas le moindrement de maisons qui aient longé les lacs, qui se soient étendues sur la terre.* (LES INVASIONS 1, V. 56-57)

AKIK, ...ok, chaudière; [nom animé]

Akikoc, mauvaise chaudière [...]

Akikokpinagan, seau [...]

«*Akik*. Kettle; pl.-og. Probably derived from *aki*, as the ancient Aborigenes made their kettles of earth. [...] (Baraga 1992 [1880] : 24 bis)

[...] o kitci pikotci-w-akikom, *son gros chaudron ventru* [...] (TCAKAPEC 1. V. 98)

Kek ok e nikamonitcin ot akikom aweti kokom, *À la fin, lorsque le chaudron de la vieille chante* [...] (TCAKAPEC 1 V. 111)

AKIM, ...AK, raquette.

Acitc ot akiman, kon kona o-ta-pakacensinokopan [...] *Ses raquettes aussi, il ne les aurait pas fait tomber* [...] (MIKISI 1, V. 14-15) (la terminaison en à s'explique du fait que le mot est ici à l'obviatif et au pluriel)

— **AKIS,O, être... par la chaleur du feu ;**

Miwakis,o, être chassé par la chaleur ;

Kinipakis,o, s'embraser vite, brûler vite ;

Tci miwakiso enta-twatcin sa kitci kitanakwanatcin, *Il est fortement repoussé par la chaleur (du soleil) alors qu'il tente d'agir pour le déprendre du collet.* (TCAKABEC 1 V. 15-16)

AKITO, (AKIDO, il guette [Dumont 1999 : 4]), AKANDO, faire le guet ; être en embuscade ;

Akandowinini, sentinelle; sergent de police [...]

Ekandodjik, ceux qui font le guet, qui sont embusqués.

Mic aa nôkôm wêti, eci akitotc [...] tci kamik, *C'est ainsi que, lui, aujourd'hui encore, il fait le guet* [...] sur l'océan [...] (TACAKAPEC 1 V. 161)

AKO (1), souvent, ordinairement, d'ordinaire, habituellement (après un verbe au mode de l'indicatif :

Minikwe ako, il a coutume de boire ;

Kiwackwebi ako, il est sujet à s'enivrer [..]

Kokocwinin ni midjin ako, patakan gaie ni midjinan ako, je mange habituellement du lard, je mange aussi des patates habituellement.

◊ Se rencontre après MIC au sens de *souvent, régulièrement* :

Mic ako, tepwe, e sakak..., *C'est souvent, vraiment, qu'il sort [...]* (TCAKAPEC I V. 65)

Kek tac, mic, ñ, ako, tac ima, enenimatcin [...] *À la fin, souvent, lui, il imagine [...]* (MAKWA, V. 5)

AKO (2), depuis que, tant que (avant un verbe au subjonctif)

Ket ako pimatisân, tant que je vivrai ;

Ka ako pon pimatisite acaie kekat nijo pipon, depuis qu'il a cessé de vivre, voilà bientôt deux ans ;

Eko pimatisieg, depuis que vous vivez, depuis votre naissance [...]

Eko madjidjiwang, à l'entrée du rapide ;

Eko tikweiak, à la source de la rivière ;

«Ke-t-ako waseiatc kisis, ke-t-ako mitciwak pawatik, ki ka witokawikowa», okinan [...] «Tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans le rapide, vous serez aidés», a-t-Il dit [...] (LES INVASIONS 1, V. 34-36)

AKO—, de, à l'étendue de, jusqu'à, tout le long ;

Akopwmwan, d'où on lance des flèches, bastion, redoute, citadelle ;

Wasa nin akwab, je vois de loin ;

Ni kiticbizing, ni kwganing nind akopi, j'ai de l'eau jusqu'à la ceinture, jusqu'au cou ;

Ekonikeiân, ekokateîan, tout le long de mon bras, de ma jambe ;

Akokwas,o, coudre tout le long, faire une bordure ;

Nind akokwatan ni wiwakwan, je couds une bordure à mon bonnet [...]

Akotoskwan, longueur du coude, coudée ;

Nisomitana ekotoskwaning, de 30 coudées.

Ka kanake oma takosinokopan mikiwam ka-kwakamik, ka-kwakaki. *Il n'y avait pas le moindrement de maisons qui aient longé les lacs, qui se soient étendues sur la terre.* (LES INVASIONS 1, V. 56-57)

AKOC, AGOJ, pends-le, suspends-le

Ni(n)d agona akik, je suspends la chaudière [...]
Agodjin akik, la chaudière pend à la crémaillère [...]
Agoton ondaje ki wiwakwan, suspendez ici votre chapeau ;

Minotc, o-nikonan, oïti, ka ic-akotonitcin, win, ot-acikan, mi iena ka pinakakwak, win, ii, ot-acikan. *Là où son gendre, lui, a suspendu ses bas, lui, voici qu'il les met à bas avec un bâton, ses bas.* (KINONCE, V. 61-62)

Tabasagodjin, okwagoj, elle est trop bas, élève-là;
Agonakwens [Agonakwesis], la petite femme du sacrifice⁵;
Agonitis,o, se pendre ;
Agodjiwanan, potence [...]

O mitikwabi ici manakotcin, *au moyen de son arc, il le soulève et le suspend* (TCAKAPEC 1 V. 46)

Tci mi akotcik ! *Le voilà bien suspendu !* [en suspension dans les airs, entre les griffes d'un aigle] (MIKISI 1, V. 17)

PIEGE. [...] akôtaw *genre animé (au lièvre).* (Lemoine 1911)

AKOTO, *il tend des filets* (Dumont et Dumont 1985 : 25) :

«Ah ! Ikito, ni-t-akotonapan, wetî, *Ah ! dit-il, je posais des collets là-bas.*» (TCAKAPEC 1 V. 11)

AKOM,O, être sur l'eau en canot ;

Aiakom,o, être flottant sur un canot ;

kiwekomo, il retourne (en parlant de qqn qui est en canot)

Akomowewebinapi, il pêche en canot.

«I am fishing with a hook in a canoe or boat, *nind agomôwewebanâbi.*» (Baraga 1880 : 103)

Ka ta awekwenitok kotc ke monapinaniwak. *Je ne saurais dire qui pêchera à la ligne en canot.* (KINONCE, V. 125) (comme cela arrive si souvent dans le dialecte de Kitcisakik, il semble y avoir aphérèse [suppression de AKO—, mais aussi suppression de WEWEP— («être entraîné par le courant»).

AKOS,I, être malade.

Akosiwin, maladie ;

Aiakosidjik, les malades ;

⁵Cuoq ajoute cette note : C'était avant l'introduction du christianisme, une jeune fille que l'on plaçait sur une estrade élevée pour l'offrir au Dieu de la guerre, et obtenir sa protection dans une expédition militaire.

Akosikan,...ak, *malade*, personne malade [...]
Akosimikiwam, *hôpital*, hôtel-Dieu [...]
Nind akosin ni teikwan, *j'ai mal à la tête* ;
Nind akosinan ni katan, *j'ai mal aux jambes* [...]

[...] kicokwepiso [...] Akosi. Tewikwe. [...] *il se couvre la tête pour la chaleur*
 [...] Il est malade. *Il a mal à la tête*. (KINONCE, V. 41)

AKOTIN, flotter (en parlant de qq. chose d'inanimé) (voir Dumont 1999 : 3)

Kek, wabatan kekon aïakotini, *Finalemment il voit quelque chose*
 (d'inanimé) *qui flotte sur l'eau* (TCAKAPEC 1 V. 139)

AKWA, interjection qui signifie *attention ! gare !* ;

Akwa ni dada!, *Attention à mon père !* (TCAKAPEC 1 V. 83)

AKWA —, AGWA, racine qui exprime l'idée de tirer de dedans, extraire, mettre dehors [signifie aussi, par extension, débarquer] :
 Nind agwawa pakwejigan, *je tire le pain du four* ;
 Agwapo, tirer à manger (tirer soit du buffet, soit de la chaudière, soit du plat) [...]
 Agwata = agwabita, *sortir de l'eau, sortir du bain.*

DEBARQUER. — FAIRE SORTIR D'UN BATEAU OU VEHICULE, agwahan [...] (LEMOINE 1911)

O ki akwacimawan Anicinapekak, efi, Kopek [...] *Ils l'ont débarqué, là-bas, à Québec [...]* (LES INVASIONS 1, V. 22-23)

Oiti, ockine, ka nasipikawatcin, mi eci akwahatc. *Lui, le jeune homme, quand ils vinrent l'aborder, voici qu'il débarque.* (LES INVASIONS 1, V. 26-27)

AKWACIM, AGWACIM, tire le de l'eau, par extension, sauve-le, délivre-le, tire-le d'une mauvaise situation :
 Inenindamogoban Egwaciminang : ickoteng ningat agwacimak anicinabek,
 Notre Sauveur pensait : *je tirerai les hommes du feu* ;
 Ki pangicin opwagan niping, ickoteng, agwacim ;
 Ki pangisin mokoman, agwasiton, *le calumet est tombé dans l'eau, dans le feu, retire-le ; le couteau (y) est tombé, retire-le [...]*

AKWAAM, gagner le rivage ; s'approcher du rivage (se dit du poisson) ;
 Akwaiacka, *les vagues frappent le rivage* ;
 Akwapite ickote-tciman, *le bateau-à-vapeur s'approche du rivage* ;
 Akwaiac,i, *gagner le rivage à la voile [...]*
 Akwaote mikwam, *la glace refoule* ;
 Ekwaiatakadjik, *ceux qui vont au rivage à la nage.*

kitci kikosan, e akwaamicinakenitc [...], *le gros poisson, [voici] qu'il est ramené au rivage, à terre [...]* (TCAKAPEC 1 V. 141)

Mi tac efi, manitcoc, aya, ecinakositc. Ki pi-akwaata. *Alors une bestiole apparût [et] elle vint gagner le rivage.* (Ayacawe V. 6)

AKWANI, AGWANI, être couvert ;
 Awibicin ket agwaniân, *prête-moi de quoi me couvrir [...]*
 Nind [Ni-d-] agwanahotis, *je me couvre* ;
 Agwanikwehotis,o, *se couvrir la tête* ;
 Agwanagan...an, *écorce* dont on se sert pour couvrir une cabane, un cercueil ;
 Agwanakate, *c'est couvert d'une écorce [...]*

Agwanapakwas,o, se mettre à couvert, se mettre à l'abri sous le toit ;
Agwanaboweigan, couvercle de marmite , de chaudière;
Otagwanipisan, arc-en-ciel , litt. il (le Manitou) couvre la pluie d'un manteau.

Apin, kena, wetî, eci akwanisenik tana ka ici taciketc, *C'est sur place qu'il recouvre complètement le lieu où il habite*, (TCAKAPEC 1 V. 70)
 Modèle TAGOCIN.

AKWASI (akwa), être de telle hauteur, longueur :

Anin akozitc? — Mi ekozitc... Quelle est sa hauteur? — Il est de cette hauteur (en montrant avec la main);

Nano sit akozi, sa taille est de cinq pieds [...]

Anin ekwak? — Nictana taso sit akwa, Comment est-ce long? — C'est long de 20 pieds;

[...] osow, atitik enakwakwan; osow, ickwatem kotc ka enakwak, *je ne saurais dire de quelle longueur est la queue; d'une porte sans doute, elle a la hauteur.* (TCAKAPEC 1, V. 60-61)

Akwakosi, il (l'arbre) a telle hauteur ;

...cikwâtik ka inâkaniwâtç, mi ekwasikopan [...], *celui qu'on appelle le pin, c'est de cette hauteur qu'il était* [...] (TCAKAPEC 1 V. 25)

Akwabikat, il (un objet de métal) est de telle dimension [...]

Mi ekwasitc, *il est grand comme ça* [le nain indien] ((MIKISI 1, V. 94)

— AKWE, être (en parlant du soleil) ;

Onbakwe, il est haut, élevé, (il est à son midi);

Abitonbakwe, il est à moitié élevé, au quart de sa course ;

Atcittawakwe, il dépasse le milieu de sa course, n'est plus à son midi, est dans son déclin [...]

Kisison, tana atitok apitakwemok eakopanen [...] *Le soleil, alors, je ne saurais dire à quelle hauteur il passait* [...] (TCAKAPEC V 1, 13)

(Il semble que nous soyons en présence d'un syntagme verbal affecté par une modalité du «locatif que l'on emploie pour marquer un temps passé» [—mok], si tant est que la langue algonquine permettrait au narrateur de laisser entendre que le soleil pouvait passer à une autre hauteur dans ces temps reculés (d'ailleurs, le verbe suivant est conjugué à l'imparfait dit «éloigné»). Sur cet emploi grammatical du locatif, voir Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 20.

AKWINDJIM, mets-le dans l'eau, fais-le tremper;
Akwindjin, être dans l'eau, y tremper;
Akwindjonagan, liège d'une ligne à pêcher.

Mic i iena ka ici ot akik akwintcin, *C'est à ce moment là qu'elle l'immerge dans l'eau de son chaudron* (TCAKAPEC 1 V. 104-105)

— **AM, jeu de la bouche, des dents :**
Ni takwama, je le saisis avec la bouche, avec les dents, je le mords ;
Ni pakitama, je le lâche de ma bouche;
Ni packama, je le crève avec les dents ;
O packaman ikwan, il croque un pou.

AMIK, OK, castor (amikon, à l'obviatif)
Amikozo, queue de castor ;
Amikopiwai, poil de castor [...]
Amikwandak, espèce de cyprès, épinette blanche ;
Amikwaj, trou conduisant à la loge du castor ;
Amikocip, espèce de canard ;
Amikwakis,i, tenir du castor, vivre à la manière des castors ;
Emikwawakisingin, comme feraient les castors.

[...] *wikipakawedjin amikon* [...], *avant d'enfermer le castor* [...]
 (TCAKAPEC 1 V. 38)

«Mikatihamiketan. O ka kokinanikôn tac». *Faisons-le se battre contre le castor. Il sera plongé alors (il sera entraîné au fond de l'eau).*
 (TCAKAPEC 1, V. 42)

E pakopikwackwanitc, mi kewin *eci amikowitc*, *Alors qu'il plonge, le voici lui aussi qui est un castor.* [qui devient un castor] (AMIK, V. 10)

Anicinape, tana, enta-*mikwetc*, *L'homme, là, il cherche du castor* (AMIK, V. 23-24) Voir NOTCIH—, pour des formes synonymiques.

— **AMO, chemin, route ;**
Minwamo, le chemin est bon ;
Ki minwamodjicate, on a fait un beau chemin ;
Pitamo, le chemin vient par ici, conduit ici
Andi enamok mikan ? Où conduit de chemin ?
Moniang inamo, c'est la route de Montréal ;
Wakwing enamok, le chemin du ciel [...]

Apitc ka micamotcikatek ickote-tapan, kaki maci ni ki nipawipan [...] À l'époque où arriva le chemin de fer [littéralement : où l'on fit arriver-construire le chemin des locomotives], *je ne m'étais pas encore mariée* [...] (LES INVASIONS 1, V. 64-65)

AMW, AMV, **mange-le**, (ce verbe ne reçoit que des noms de choses animées ou censées telles)

Nind amwa kikons, pakwejigan, je mange du poisson, du pain ;

Nind amwak wabiminak, je mange des pommes ;

Amok,o,⁶ être mangé, c'est à dire avoir un chancre ;

Amogowin, chancre, cancer ;

Emogodjik, les personnes atteintes d'un cancer.

Kon-ta-wamaken [...] Ki ka-t-amik [...], *Ne va pas voir [...]* Tu seras mangé (par lui) [...] (verbe passif, à l'indicatif) (TCAKAPEC 1 V. 80)

Kawin, inakenî, kitci kikos ke-t-amik (avec mutation de la voyelle initiale)
— *Non, se fait-il dire, tu seras mangé (par lui) [...]* (verbe passif, au conjonctif) (TCAKAPEC 1 V. 125-126)

Ki ta kackito kitci wenintamitc i manewatc awesisak amwakaniwatc ? *Serais-tu capable de demander des animaux à manger en abondance ?* (verbe passif, au conjonctif) (LES INVASIONS, V. 104-105)

ANAM—, sous, au fond, en dedans ;

Anamaii = anaming, dessous ;

Anamiping, sous l'eau, dans l'eau ;

Anamisak, sous le plancher ;

Anamonak, sous le canot ;

Anamiteh, au fond du coeur ;

Anamakamik, l'enfer, dans l'enfer ;

Anamakamikong, dans l'enfer, au fond de l'enfer ;

Anamikinje, sous la braise ;

Anamipagan, sous le lit ;

Anamitesaon, sous le canapé ;

Anamindim, dans l'intérieur de l'eau, entre deux eaux ;

Anamapak, sous le toit.

⁶Cuoq ajoute cette note : *Nind amwok* signifie proprement *il me mange, je suis mangé par lui*, (savoir par je ne sais quel être mystérieux et invisible) *kit amok, il* (le manitou) *te mange* ; *ot amogon, il est mangé par lui* (le manitou). De ce verbe passif-relatif on a fait un verbe absolu : «amogo» *il est mangé, il a un chancre*.

Animocec [...] ki minakeni. O ki monan, animoc, etî, anamik, nac etî, kitci capockak. *Un petit chien [...] lui fut donné. Il a creusé, le chien, en-dessous, jusqu'à ce qu'il passe au travers.* (AYACAWE, V. 41-42)

Mic ka etî pakwackanik, octikwan, e ki pikocinik anamik, etî. *C'est ainsi qu'elle s'est morcelée, la tête, qu'elle s'est fracassée en tombant au fond, là-bas.* (KINONCE, V. 37-38)

Mi ekwak îî, makatewakin, anamintim, atekin. *C'est long comme ça; ils sont noirs ; au fond de l'eau ils sont (il y en a).* (KINONCE, V. 116-117)

— ANAM,O, “**aspirer, avoir aspiration, c'est-à-dire attirer l'air avec sa bouche, attirer l'air dans sa poitrine en la dilatant :**
“Kipwanamo, il a l'aspiration bouchée, c'est-à-dire, il a le canal de l'aspiration bouché, il n'aspire plus, il est étouffé, il se noie.” (Thavenet, cité par Cuog).

Piskanese pitikamik. Eh! Kena, ka ici kipwanamowasatcin, kena kotc, mikisicecan. *Le feu est pris à l'intérieur. Eh ! Tous, là, ils étouffent par l'effet de la chaleur, tous, autant qu'ils en sont, les petits aigles.* (MIKISI 1, V. 55-57)

ANAWI, répond assez bien au *quidem* des Latins, au *mén* des Grecs, et il est suivi comme eux, d'une conjonction adversative [...]
 Anawi ki tepwe, anic dac onzam kaketin ki ganonak, *à la vérité, tu as raison, mais trop fortement tu leur parles [...]*
 «Cependant» (Dumouchel 1942 : 128) ;

«**quidem**, adv. [...] Sert à mettre en relief un mot par opposition à d'autres. 1. *Certainement, précisément [...]* 2 *Du moins [...]* 3 *Mais [...]* 4. *À la vérité [...]* 5. *Même [...]*». (*Le Dictionnaire latin-français du baccalauréat*, Bornecque et Cauët 1959 : 398)

Anawi, win, wepoko meka. *Mais pourtant, il est réellement emporté par le courant.* (KINONCE, V. 114)

ANH ! *oui* d'obéissance, de consentement, d'adhésion, en usage principalement chez les femmes [...]

ANI, cette particule verbale exprime que l'action du verbe commence à se faire, qu'elle continue à se faire, qu'elle se fera désormais :
 Ani nisitotam, *il commence à comprendre ;*
 Ani andijipo, *il commence à se rassasier, à s'engraisser ;*
 Ani onagoci, *il se fait tard [...]*
 Ani kika, *il se fait vieux ;*

Ani nipo, il s'en va mourant [...]

Kitci kinec, ani kakinike, *Pendant très longtemps, depuis lors, il se tient prudent.* (MIKISI 1, V. 3)

Kek iko, ka ani mitcatewatc [...] aïak, mikisicecik [...], *Le temps passant, les aiglons continuent à grandir [...]* (MIKISI 1, V. 38-39)

Kek ok, tci mane sa ani Anicinapen o ki pî-waman. *Finalement, chemin faisant, il voit pour de bon beaucoup de gens de son peuple.* (MIKISI 1, V. 114-115)

DORENAVANT. Ani. *Tu seras dorénavant heureux.* Kigat ani minawas. (Lemoine 1911)

«Oma, ikito, kata kitci sinikan ani kitci matisiwatc Anicinapek [...] *Ici, il sera dorénavant très difficile de vivre pour les Indiens*» (LES INVASIONS 1, V. 71-72)

ANIC, part. adversative ordinairement suivie de DAC :

Ni minikwe ako anawi, anic dac kawin wikat ni kiwackwebisi, j'ai l'habitude de boire, il est vrai, mais jamais je ne m'enivre.
V. ANAWI.

Kek ok, matwe-matcikotcin pakwana tana, anic tana i pîkoneckanik [...] Au bout d'un certain temps il entend qu'il tombe au hasard, *mais cependant il y a un trou* [qui lui permet de voir]. (MIKISI 1, V. 71)

ANICINAPE,...k, ANICINABE, ce mot a deux sens :

a) Anicinabew,i, être personne humaine ;
Ij anicinabewitc, en tant qu'homme , dans son humanité ;
Anicinabewiwin, humanité , nature humaine [...]
Tci anicinape, *le grand homme (le géant Misabe)* (TCAKAPEC 1 V. 25)

b) Anicinabew,i, être peau-rouge , homme par excellence [...]
Anicinabewicimowin, danse des Indiens ;
Anicinabemowin, langue des Indiens ;
Anicinabewetisiwin, caractère des Indiens ;
Anicinabewidjikewin, manière de faire, coutume des Sauvages [...]

Le terme ANICINAPE a des significations oppositives et contextuelles qui ressortissent à trois — voire même à quatre — plans d'analyses différents : 1) il définit l'homme dans son humanité par opposition au monde animal, c'est l'*Homo*

*sapiens*⁷; 2) il connote une culture regroupant les peuples parlant une même langue, l'*anicinapemowin*, en usage chez les Ojibwas (Ontario, Manitoba), les Chippewas (États de l'Illinois et du Michigan) et les Algonquins; 3) dans une plus grande extension que la précédente, le terme ANICINAPE inclut de nombreux peuples du Nord-Est américain apparentés par la langue et les coutumes, le concept se recoupant dans une certaine mesure avec celui de «groupe linguistique et culturel algonquien» qui est employé par les anthropologues; 4) son emploi tend à prendre de nouvelles significations et une extension grandissante au sein des générations montantes, puisqu'il semble englober de plus en plus fréquemment l'ensemble des peuples autochtones nord-américains, définis par opposition aux Européens, aux Africains et aux Asiatiques qui arrivèrent en Amérique après la venue de Christophe Colomb⁸.

Maia kotc anicinapen ot icinawan, Droit comme un être humain, il lui apparaît.
(AMIK, V. 4)

O ki kanawenitan *anicinapemowin*. *Il a conservé [en mémoire] la langue des Indiens.* (LES INVASIONS 1, V. 37)

Mane tac conia o ki matcitonawa oma, *anicinape-wakikak*. *Ils ont rapporté beaucoup d'argent d'ici, de la terre indienne.* (LES INVASIONS 1, V. 51-52)

ANIM—, en souffrance, pénible, difficile, cher, précieux ;
Animakamikis,i, avoir du trouble, des difficultés ;
Animenindam, être embarrassé, inquiet ;
Animih, fais-le souffrir, mortifie-le [...]

⁷ Dans la *Grammaire sauteuse* du Père Dumouchel, on trouve l'expression *Nite'anicinape* avec la traduction «mon prochain» (Dumouchel 1942 : 29).

⁸ Comme il est impossible de fixer de façon précise les valeurs que ce terme véhicule aujourd'hui, il faut en évaluer l'extension en fonction du contexte d'énonciation : durant la crise d'Oka de l'été 1990, j'ai entendu un locuteur algonquin âgé d'une trentaine d'années traduire à son vieil oncle un bulletin de nouvelles qui passait à la radio et où il était bien entendu question des Mohawks. Se sentant solidaire de la cause défendue par ces derniers, il les désigna en parlant *de Nadowek-Anicinabek*; or le terme *Nadowek* désignait autrefois les Iroquois et les Hurons, mais il fut employé en l'occurrence à la manière d'un déterminant du nom, comme si le fait d'être Iroquois (ou Huron) était une modalité particulière du fait d'être ANICINAPE, autrement dit comme si Iroquois et Hurons appartenaient à la catégorie plus inclusive des *Anicinapek*, ce dernier terme signifiant alors vraisemblablement pour lui «autochtones» ou «Amérindiens». L'oncle répéta les mots de son neveu en esquissant un petit sourire et sur un ton qui laissait entendre que l'expression lui paraissait bizarre, mais, en même temps, il lui signifiait qu'il comprenait ce qu'il avait voulu dire (la valeur «oppositive» du terme ANICINAPE pouvait en effet se rapporter à la distinction qu'autrefois elle impliquait plus fortement par rapport aux Iroquois ou aux Hurons, mais, à partir du moment où le terme ANICINAPE englobe ces peuples en prenant le sens d'«autochtone», cette valeur oppositive et distinctive tend à disparaître, et c'est précisément ce que l'oncle comprenait dans le contexte des événements historiques vécus).

«Ka, kin, ki ka pim-animikôsi, *Toi, ils ne passeront pas te faire mal*».
(AMIK, V. 31)

Animisi wanina, *il souffre beaucoup* ;
Animat endotamân, *c'est difficile, ce que je fais* ;
Animisi pakwejigan, *le pain est cher* [...] ;
Animanam,o, *respirer difficilement* ;
Animitagos,i, *être important à l'oreille, parler, discourir* [...]

ANIMIKI, ONIMIKI, ce mot ne s'emploie qu'au pluriel ; on dit **ONIMIKIK**
[ANIMIKAK, dans le dialecte moderne de Kitcisakik], *les tonnerres, et jamais*
ONIMIKI [...] ;
Hiasent Onimikins, *Hyacinthe Petit-Tonnerre* [...] ;
Ki nondawak-ina onimikik, *entends-tu les tonnerres ?*
Nondagosi onimikik, *les tonnerres se font entendre, il tonne.*

Acaïe, o notan, aïan, animikin, weti, manitcoc, e notakosiwatc, *Déjà, la bestiole*
entend les animiki qui tonnent. (AYACAWE, V. 15-16)

ANIMIKO—, sur la face, la face contre terre, sur le ventre ; l'ouverture en
bas (en parlant d'un vase), sans dessus dessous ;

Animikose, *tomber la face contre terre* ;
Animikocin, *être étendu à plat ventre* ;
Taci-animikocin, *En cet endroit, il est étendu à plat ventre.* (AMIK, V. 33)
Animikon, *tourne-le, mets-le la face contre terre (ce mort), mets-là (cette*
chaudière, l'ouverture en bas) ;
Animikonagane, *renverser les plats, assiettes, les assiettes, les auges* ;

ANIMOC... AK (ANIMOCAN, à l'obviatif), **chien**.

Animocak matwe mikiwak, *on entend aboyer les chiens* [...] ;
Animocec, *petit chien.*

Mi ako otisakeni. O mikakôn animocan. *Il est continuellement arrivé* [Il est sur
ses talons]. *Il est trouvé par les chiens.* (AMIK V. 27)

Animocec [...] ki minakeni. O ki monana, animoc, etî, anamik, nac etî, kitci
capockak. *Un petit chien [...] lui fut donné. Il a creusé, le chien, en-dessous,*
jusqu'à ce qu'il passe au travers. (AYACAWE, V. 41-42)

ANIN ? Cette particule interrogative s'emploie quelquefois isolément:

«anin?» *quoi?* Mais le plus souvent elle fait partie d'une phrase et la
commence :

Anin ekiton ? *Que dis-tu ?*
Anin enditc ? *Comment est-il ?*
Anin engi ? *Qu'y a-t-il ? qu'est-ce que c'est ?*
Anin minikik eko mijakan ? *combien de temps y a-t-il que tu es arrivé ?*

Anin ma e ititc ki-t-ai ? *Qu'est-ce qu'il a ton chien ?* (AYACAWE, V. 51)

Ki kosapitcike, Wickotepan, enta-wenimatcin anin anitek witcinanicinapen. *Feu Wickote a fait une tente tremblante pour demander combien il restait d'Indiens amis-alliés.* (LES INVASIONS, V. 153-154)

ANIS, fille, (terme de parenté, ne pas confondre avec kwesis, qui signifie *petite fille, fillette*) ;
 Nit-ânis, *ma fille* ;
 Kit-ânis, *ta fille* ;
 Ot-ânis, *sa fille* ;
 Ot-ânis, *ses filles* ;
 Nit-ânisin, *notre fille* (NI excluant la pers. à qui l'on parle) ;
 Kit-ânisin, *notre fille* (KI incluant la pers. à qui l'on parle) ;
 Kit-anisaninik, *nos filles* (KI incluant la pers. à qui l'on parle) ;
 Kit-anisiwa, *votre fille* ;
 Ot-ânisivan, *leur fille, leurs filles* ;

Misabe ot-ânis, *les filles de Misabe* (TCAKAPEC 1 V. 39).

Otitaci ot-ânisikak. *Il arrive poussé par le vent chez sa fille.* (KINONCE, V. 17)

ANKO—, ANGO—, cesser de...

Angonagosi, *cesser de paraître, disparaître* ;
Angwaso kon, *la neige disparaît, fondue par le soleil* ;
Angwabawe, *la pluie la fait disparaître* ;
Angwate mikan, *le chemin ne paraît plus, il n'y a plus trace de chemin* ;
Angoh, *détruis-le, fais le disparaître* [...]

DEVASTER [...] *Il est dévasté*, angodjiganiwi [sujet animé] —jikate [sujet inanimé] (Lemoine)

O-ci-ki ankockanicikatewak aki. O-ci-ki ankockaniticikonan. *Ainsi, ils ont dévasté la terre. Ils nous détruisent.* (LES INVASIONS 1, V. 41)

ANO—, inutilement, en défaut, en faute, avec déplaisir, dégoût ;

Kit ano pohin, *je t'ai attendu inutilement* ;
Nind ano midjin, *j'en mange inutilement* ;
Anwenim, *trouve-le en faute, désapprouve-le* [...]

Anwenindisowin, repentir, pénitence, contition ;
Anwenindagos,i, être blâmable ;
Nind anopwa, je le mange avec dégoût, je n'en aime pas le goût ;
Nind anmama, je n'en aime pas l'odeur.

Mi eci kanonatein [...] *C'est alors qu'il lui a dit avec déplaisir [...]* (KINONCE, V. 88)

ANOC, ANOJ, emploie-le ;
Nind anona, je l'emploie ;
Anonagan = anotagan, employé, député, ambassadeur ;
Anotganikwe, femme de service ;
Anogigos,i, être sur les rangs pour un emploi, aspirer à une charge ;
Anis,o, chercher sa vie (se dit des animaux, et par ironie, de l'homme).

«Mi ok oniwan ka anonatein : «Nanta pikwam», o-tinan, *C'est celle-là [la musaraigne] qu'il a employée.* «Va le rompre avec tes dents,» lui dit-il. [en parlant du collet retenant le soleil] (TCAKAPEC I V. 20-21)

ANOKI, travailler⁹ ; [de nos jours, ce terme dénote les activités cynégétiques effectuées avec des pièges ou des collets, mais j'ai aussi entendu l'expression ANOKI MITIKWAPI, *chasser à l'arc*, en parlant de la chasse que font les petits garçons sur les animaux qui sont à leur portée. Le terme ANOKI impliquait peut-être autrefois l'idée d'une chasse aux animaux capturés à courte distance de la demeure (disons à moins de six ou sept heures de marche incluant l'aller et le retour). En effet, aujourd'hui, ce terme s'applique presque toujours aux activités de prédation que l'on effectue sur le terrain de trappe familial (ce qui les distingue de la chasse à l'original par exemple, qui implique que l'on pourchasse la bête, ou de la chasse outarde qui exige souvent que l'on se déplace à l'extérieur de ceux-ci, sur les nappes d'eau où elles iront se déposer).

Anoli-kijik, jour ouvrable ;
Anokinaniwan, il y a travail, on travaille, c'est jour de travail ;
Anokiwikamik, atelier ;
Anokidjigan, ce qu'on a travaillé, marchandise manufacturée ;
Anokiwini, homme de travail ;
Nind anokitawa, je travaille pour lui [...]
Anokitage, être serviteur, domestique [...]
Inanoki, travailler à ...

⁹ Cuoq ajoute cette note : ANOKI, s'emploie le plus souvent dans le sens de *faire la chasse*, parce que la chasse est le travail des Sauvages :

ki ki mino anoki-na ? *as-tu fait bonne chasse ?*

Anokiwakan = anokiwaki, *terre de chasse* :

Anin enanokieg ? — Nind anokimin, *à quoi travaillez-vous ?* — *Nous travaillons*, c'est-à-dire nous sommes chasseurs, notre occupation est la chasse [...]

Ki anokiwak kitci wisinawac. *Ils ont travaillé [à la chasse] pour manger.* (LES INVASIONS, V. 87-88)

Ima, Val-d'Or, ki anoki mamawi Cimo, win ot-aki, ni-tata, Val-d'Or, ka ki pikockatenik. *Là, à Val-d'or, il a trappé avec Simon, [sur] son terrain, mon père, à Val-d'Or, en ces lieux dévastés.* (LES INVASIONS, V. 146-147)

ANOKWÎ, ANAKWAT, ON, nuage, nuée

«anakwat, *il y a un nuage,*

Tci anakwat, *le ciel est bien nuageux [...]*» (Lemoine 1911 : entrée

«nuage»)

◊ Ce verbe semble se terminer en —i, dans le dialecte de Kitcisakik. (V. trans. in. du 1^{er} groupe; v. Brouillard et Anichinapeo : 1987 : 114)

Tci pitankwînon tac kitci mawînenitc, *De gros nuages viennent alors pour qu'il soit éploré* (TCAKAPEC 1 V. 57)

[...] tana ko, wenâkocinik ka kitci pitankwînik, [...] *alors, c'est ce soir-là qu'avaient passé de gros nuages* (TCAKAPEC 1 V. 120-121)

«Ka na ki wapatasin kitci sakanokwik efî, kitci pitek ?», ikito. «*Ne vois-tu pas sortir un nuage, qu'il en vient un rapidement ?*», dit-il. (Ayacawe, V. 9-10)

ANOTC, se rend de différentes manières : (V. MANOTC) ;

Anotc anicinabe, un homme du commun, qui n'a rien d'extraordinaire, un homme sans distinction, inconnu, le premier venu, n'importe lequel ;

Anotc ainatisik, ils vivent sans règle, sans loi ;

Anotc keko ningi minik, il m'a donné toute sorte de choses [...]

Anotc ijibisiwin, conduite déréglée ;

Gotc anotc, çà et là, de côté et d'autre ;

Anotc isa gotc nongat ijamin, nous irons n'importe où, quelque part que ce soit ;

Anotc keko taiepwetangik, ceux qui croient toute sorte de choses, les gens crédules, trop crédules, superstitieux.

O kî-citon anotc ikotc kekon, *Il l'a bâti [avec] toutes sortes de choses.* (MIKISI 1, V. 45).

Aiin, anotc ikotc, moson, o kipipitcisonan. *Des choses, n'importe quoi, [comme] de l'original, il a emportées.* (MIKISI 1 V. 60-61)

Ni tata ki tacike anotc ikotc, nopimik. *Mon père a vécu ça et là, en forêt.* (LES INVASIONS, V. 109)

ANT— AND—, **de nouveau, de rechef, à nouveau, encore, autrement, différemment;**
Andanam,o, respirer, renouveler sa respiration, reprendre haleine ;
Andap.i, changer de place ;
Andaki, changer de pays [...]

Acawipato antawatcimo. *De l'un à l'autre il va encore.* (Le brochet et le doré, V. 1)

ANWI,...n, **flèche ;**
Anwins, petite flèche ;
Kinwakwanwi, longue flèche.

AP,i, **ce verbe ne s'applique qu'aux choses animées ou mises au nombre des choses animées ; il se dit de la place où est la chose et se rend en français de différentes manières : prendre place, avoir place, s'asseoir, rester, être, y être, être à la maison, être logé, &c.**

Ki ga tebap, tu auras assez de place ;
Cibap,i, rester, pouvoir rester longtemps assis;
Apin keiabatc, reste, reste encore assis ;
 «Mi, kin, omâ, apin», otikôn. «*Toi, reste ici*», *se fait-il dire.* (AMIK V. 29)
Enapiwatc andi kin ij apin, parmi eux, où est ta place ?
Keiabatc pejik api, il y en a encore un à la maison ;
Mitci api cicib, le canard est à terre (il n'est plus dans l'eau); [...]
Api-na k'os ? — Api; kawin apisi, ton père y est-il ? — Il y est ; il n'y est pas [...]
Apinas, place ;
Apin kit apinasing, mets-toi à ta place [...]
Apih, place-le [...]

Ickwatemik, Ayacawe o-kwisisan api. *Le fils d'Ayacawe se trouve à la porte.* (AYACAWE, 32-32)

Pecotc apiwak kitci micikôwâtcin. *Tout près [de la porte], elles se mettent en place pour être touchées.* (AYACAWE, V. 34)

«Oh ! Ki-tataminana mici kîyâckon o ki amikôn», ot-inan. — Oh Ni-tataminan ka taci-apitc. «*Oh ! Votre père a été mangé par le grand goéland,*» leur dit-il. — Oh ! *C'est notre père qui est assis là.* » (KINONCE, V. 21-22)

AP—, avec adoucissement, assaisonnement, accompagnement ;

Apandjike, *assaisonner son manger [...]*

Ap— renferme aussi les notions de *confort, d'insouciance, d'aise* :

Apap,i, *être assis à son aise (non à plate-terre, non à poil sur un cheval, non sur un siège nu, mais sur un tapis, un coussin, une selle;*

Apapiwin, *selle, chaise rembourrée, tapis, coussin, natte;*

Tepwe ok matcipanihotc tci sikiwepickawatcin [...] opime ok îî, kokom ka ici apitc, *En fait, il secoue se pour que le contenu [du chaudron] se répande [...] du côté où la vieille se tenait assise* (TCAKAPEC 1 V. 116-117)

(voir TES— + API, «être assis au-dessus du sol» [sur une chaise])

Apabowe, *mettre dans la chaudière ce qui doit servir à faire le bouillon, le potage ;*

Apabowaj, *assaisonne-le;*

Apakosike, *fumer du tabac adouci par un mélange, adoucir son tabac [...]*

Apicimon, *lit, litière, literie.*¹⁰

Apekwicimon, *oreiller, chevet;*

Apatikwebizon, *espèce de bandeau pour protéger le front de ceux qui portent les colliers de charge [...]*

Kitci apocitc tana mosoweïnan tac titipeki eka kitci wisakicik, *Pour amortir les chocs [durant le trajet], il enroule des peaux d'orignal, pour ne pas se faire mal en tombant*. (MIKISI 1, V. 64-65)

APAT—, ABAT—, utile, qui sert ;

Abatis,i, *être utile, être employé, servir ;*

Inabitis,i, *être utile, être propre à ;*

Anin ebatisitc ? — *Ka keko inabatisi, À quoi ça sert-il ? — On s'en sert pour divers usages ;*

Minwabatc, *c'est d'un bon usage, c'est commode, utile, on s'en sert commodément, utilement.*

APATC—, se servir de, faire usage de,

Abadjih, *fais-en usage ;*

Nind abadjiha pepejikokackwe, *je me sers du cheval ;*

Nind abadjiton wakakwet, *je me sers de la hache ;*

Abadjidjigan, *ustensile, instrument ;*

¹⁰ Cuoq ajoute cette note, en citant Thavenet : «Ce mot se dit de tout ce que l'on met sous soi pour n'être pas couché sur la dure. Ainsi une paille, une coïte, un matelas, une couverture, une peau, du foin, de la paille, des branches de cèdre, de pruche ou de sapin &c, dès qu'on les met sous soi pour être moins durement couché, sont un *apicimon*. Dans les bois, on fait *litière* avec des fougères et des sapinages «*apicimonikenaniwan*.» (Cuoq 1886 : 54)

Abadjitowin, l'usage d'une chose, l'action de s'en servir. Voy. APAT—

Minawatc, o ki minikôn kicatc kena kekon ke-n-apatcitotc [...] *De nouveau, il s'est fait donner d'avance toutes les choses qu'il va utiliser [...]* (AYACAWE, V. 25-26)

APAV, **ABAV, détache-le, délie-le ;**

Ni-d-abwa, *je le détache* (le second /a/ [abav] est historiquement élié)

Abahoce, défaire un noeud;

Abahiganiwi awakan, l'esclave est délié, le prisonnier est mis en liberté

Abahodjike, dévider [du fil]

API, monème remplissant l'emploi d'un adverbe en affectant le verbe qu'il détermine d'une certaine idée de la durée, au sens de *ce qui dure longtemps* ou de *ce qui s'instaure pour tout de bon* (J. L.);

API. *adv. When [...]*

APINE, *adv. Always, ever since, incessantly, always the same, without interruption; done, gone.* (Baraga 1992 [1880] : 45)

Sens plus restreint : *at that time* [à ce moment-là, à cette époque] (Baraga 1878 : 122)

ÀBI [...] *in comp., denotes permanent or long lasting;*

i. e.,

ABIDEND-I- (*v. int.*) - *having been gone for a long time*

ABIZIKA - (*v. int.*) *to be gone permanently; deciding not to return [...]*

ÀBIDJI - (*adv.*) - [...] *denotes a permanent state; i.e.,*

ABIDJI MADJI - *gone permanently; never to return [...]* (McGregor s. d. : 2-3)

Apinikotc, mamakotc, ke capokatc tcikeskatc. *Incessamment, opiniâtement, il lui faudra passer à travers [les obstacles] d'une seule traite.* (AYACAWE, V. 39)

[...] apinikotc, matakackitowin ka pi-towâkwên, *continuellement, de la magie, en permanence ils faisaient sans doute* (le verbe comporte la désinence du dubitatif, que je traduis par «sans doute»).

(TCAKAPEC 1, V. 77)

Il y a élision du *a* initial quand api est postposé à Ka ou à KI, comme dans les occurrences suivantes :

[...] kaki pi tipatcimotc, wekatc, comic. [...] *il avait toujours parlé avec mesure, autrefois, le vieux.* (LES INVASIONS 1, V. 68-69)

Mi pecikon ka pi-eciwepak weckatc e kakwe-matakackitowât, *C'est la même chose que ce qui se passait en permanence autrefois quand ils tentaient de faire en permanence du prodigieux (de la magie)* (TCAKAPEC 1, V. 75-76)

Kecepwacinik, o ki atisoke, tana, ka pi-enekamikisic, *Le lendemain il raconta ce qu'il avait fait durant tout ce temps.* (MIKISI 1, V. 101)

—APIK, —ABIK, se dit proprement de tout ce qui appartient au règne minéral, et se rend en français de différentes manières :

Wakitabik, sur le minéral, sur la pierre ;

Wababik, métal blanc, fer-blanc ;

Ozawabik, métal jaune, cuivre ;

Piwabik, métal commun, fer ;

Piwapik, moteur hors-bord ;

Mokomanabik, lame de couteau [...]

O kinotanâpikigôn, *il entendit bruire de la pierre* [...]
(TCAKAPEC 1, V. 31).

Kinec, o pimisenikôn. *Kitci icpapika. Longtemps, il est en vol. Le rocher est très haut.* (MIKISI 1, V. 19-20)

Pwapikicikan, poêle à bois ;

Kickapikicikan boîte de conserve ;

Kidapikahikan, clef ;

Piwapikocicip «l'oiseau de métal», c'est-à-dire *l'avion*. Remarquons que le terme *cicip* s'applique aux oiseaux aquatiques et «par restriction [au] canard» (Cuoq 1886 : 86), ce qui donne à penser que ce néologisme a peut-être été forgé en référence aux hydravions.

APIKOCIC [WAWABIKONOTCENJIC¹¹], *souris* [...]

Madame Suzette Papatie identifia spontanément un jour, au cours d'une conversation, cinq sortes de petits animaux appelés APIKOCIC, sommairement décrites ici dans les passages qui sont entre guillemets et italiques, mais je complète aussi ces informations par celles d'Abraham Brazeau et Anastasie Michel qui me les donnèrent ensemble, ainsi que par celles de Sanomon Papatie,

¹¹Le nombre de phonèmes de ce mot, tel qu'on le prononce aujourd'hui au Grand-Lac-Victoria, paraît s'être considérablement réduit depuis l'époque où Cuoq écrivit son dictionnaire, à moins qu'une différence dialectale ne se soit fixée depuis plus longtemps encore. Cuoq ajoute d'ailleurs cette note : «Ce mot est évidemment composé, mais de quoi est-il composé? Il n'est pas aisé de le découvrir, et tout ce que je puis faire après bien des investigations, c'est de réduire ce long mot à sa forme probablement primitive WABIKONOTC. La science, jusqu'à ce jour, a été obligée de s'arrêter là [...]».

qui me les donna en une autre occasion, ces trois dernières personnes ayant parlé avec moi alors que nous nous référions à un livre illustré de photographies (sauf dans le cas de la musaraigne arctique où l'animal est dessiné)¹².

a) **Amikwapikocic**, «*la souris-castor à courte queue*» (amik «castor» + —kwa «court» + apikocic); il s'agit du campagnol à dos roux, qui ressemble, mais en beaucoup plus petit, au castor (*Clethrionomys gapperi*, Gapper's red-backed vole, boreal red-backed vole) (famille des CRICÉTIDÉS, v. Beaudin et Quintin : 44-46).

b) **Apikocic ka macki[mo]tetc**, litt. «la souris des poches, des sacs» (à vérifier) «*la souris aux longues oreilles qui ravage les maisons*»; il s'agit probablement de la souris commune, *mus musculus* (famille des MURIDÉS, v. Beaudin et Quintin : 162-163).

c) **Kiniskotwe-wapikocic**, *souris aux oreilles pointues*, aussi appelée **Kisis apikocic**, «*la souris-soleil*», «*celle qui a eu la bouche brûlée par le soleil en le libérant du piège que Tcakapec lui avait tendu*»; il s'agit de la musaraigne arctique, *Sorex arcticus*, formellement identifiée comme telle par Salomon Papatie qui se reportait au livre de Beaudin et Quintin (famille des SORCIDÉS, v. Beaudin et Quintin : 38-39).

d) **Kwackwackana-wapikocic**, «*souris qui fait de grands sauts*»; il peut s'agir soit de la *souris sauteuse des champs* soit de la *souris sauteuse des bois*, ou encore des deux sous-espèces si elles ne sont pas formellement distinguées par les Algonquins. Mais Abraham Brazeau et Anastasie Michel ne paraissent connaître que la souris sauteuse des bois, en l'appelant *wawackweci-wapikocic*, «la souris-chevreuil», nom propre qui serait celui de cette sous-espèce (ou de l'espèce ?) ou surnom de la souris des bois qui lui serait évidemment donné par allusion à sa façon de sauter (famille des ZAPODIDÉS, v. Beaudin et Quintin : 165).

e) **Nepatcinikecic**, «*souris qui a les bras à l'envers et qui a un long museau*»; on dit qu'elle meurt instantanément si elle se présente sur un chemin. Abraham Brazeau et Anastasie Michel identifiaient sous le vocable *Nipatcinikecic* la taupe à queue velue. Le terme NEPATCIKINIKECIC est formé des éléments : NEPATC «c'est à l'envers» [Dumont 1999 : 37] [ou APOT — : «à l'envers», dans Cuoq] + (NIK — : «bras») + (—CIC : «petit») (*Parascalops breweri*).

¹² Beaudin Louise et Michel Quintin, 1983, *Mammifères terrestres du Québec, de l'Ontario et des Maritimes*, Éditions Michel Quintin, Waterloo (Qué.).

De son côté, Virginia Dumont (op. cité) identifie l'animal appelé NIPATCINIKECIC à la taupe¹³, terme qui pourrait se rapporter uniquement à la taupe à la queue velue, mais qui pourrait aussi se rapporter au condylure étoilé.

En effet, un autre informateur, Salomon Papatie, a aussi utilisé le terme *Nipatcinikecic* en voyant la photographie d'une autre taupe, appelée *condylure étoilé* ou *taupe à nez étoilé* (*Condylura cristata*) (famille des TALPIDÉS, v. Beaudin et Quintin : 48-53). En fait, le terme NIPATCINIKECIC convient mieux à la taupe à queue velue, qui présente des membres antérieurs qui paraissent «à l'envers», mais on retiendra ceci d'intéressant que M. Papatie a qualifié le condylure étoilé de *manitcoc*¹⁴ (voir ce mot). Pour cette raison, je crois qu'il faudrait soustraire cet animal de la catégorie WAPIKOCIC.

Enfin, Cuoq rapporte que la «taupe» est appelée *kiniskiji-wawabikonotcenjic*, le «rat au museau pointu» (voir KIN—) : on y reconnaît le monème lexical *wawabikonotcenjic* mentionné plus haut qui correspond à celui d'APIKOCIC, mais s'agit-il vraiment d'une taupe ?¹⁵.

APIN, *sur place, sur-le-champ, illico* (en comprenant aussi, le plus souvent, les significations de *aussitôt, immédiatement*). Ce monème est apparemment un actualisateur de prédicat car les verbes qui apparaissent après lui au sein de la phrase sont toujours au mode conjonctif.

Ka ickwa pakitewatcin oniwan amikan, o mitikwapim apin ok manakotcin, *Quand il en eut fini de frapper le castor, il le suspendit aussitôt à son arc* (TCAKAPEC 1, 44-45)

¹³ Voir NAPAT—, entrée où j'ai découvert, après avoir écrit ce qui précède, que Cuoq associait le nom de ce «nulot» au fait qu'il aurait les membres «autrement qu'il ne faut»)

¹⁴ Les animaux qualifiés de *manitcoc* inspirent généralement une certaine aversion, or il se trouve que le condylure étoilé est particulièrement repoussant à cause de son odeur nauséabonde (Beaudin et Quintin 1983 : 54). Selon Daniel Clément, les animaux de la catégorie *manitûshat* (qui correspondrait à celle de *manitcoc*) se définissent comme *animaux non comestibles* ou *animaux nuisibles*, mais à ces critères s'ajoutent aussi «d'autres caractères secondaires propres à cette classe : une certaine apparence morphologique, des habitudes nocturnes et un caractère amphibien» (Clément 1995 : 458-459)

¹⁵ L'assimilation de ces animaux à une même catégorie est du reste tout aussi répandue ailleurs, en Amérique du Nord : «Shrews constitute the largest family of the insectivores, and include the smallest of all mammals. These tiny animals, some of them but little more than three inches long, are sometimes mistaken for Moles and, more often, as they scuttle through the grass or fallen leaves, for Mice [...]. Considering the abundance of these animals», says Samuel N. Rhoads, «it seems strange that the name "shrew" has not come into more general use, especially among persons who live in the country and see them often. When referred to on the farm they are almost invariably designed "Mole" or "Mouse" and the name shrew is scarcely recognized as belonging to a north American animal.» (Anthony et al. 1937 : 308)

APIN ! prononcé avec emphase, ce terme signifie *C'en est fait ! C'est terminé ! Son compte est bon ! (Voir APINE):*

Apin ok eci cakotcitanatcin i pakitewatcin, *C'en est fait alors !, il remporte alors la victoire en le frappant.* (TCAKAPEC 1 V. 44)

Apin ici pekicik. Apin teteko. *C'est terminé alors qu'il tombe. C'est vraiment terminé.* (KINONCE, V. 35)

APINE, depuis lors, non depuis

**Kawin maci wisinisi, apine tcinago, il n'a pas encore mangé depuis hier soir ;
Nibinong ningi kopeseu, mi apine, je me suis confessé l'été dernier, mais depuis lors [...]**

Mi apin = mi apine, c'est fait, c'est fini.

APINOTCIC, AK [ABINOTCENJ], enfant au-dessous de l'âge de la puberté [...]

Ot apinotciciman [...] manewakopanen, *Ses enfants [...] étaient nombreux* (TCAKAPEC 1 V. 27)

Apinotcican, o ki wamawan e papickamitcin. Mi ka ici kimotiwatc, apinotcican, ockinecan. *L'enfant, ils le virent alors qu'il se promenait sur la rive d'un cours d'eau. C'est alors qu'ils le ravirent, l'enfant, un petit garçon.* (LES INVASIONS 1, V. 6-7) (le terme est ici à l'obviatif)

APIS,O, ABIS,O, se réchauffer ;

**Ni tebabiso, je suis suffisamment réchauffé ;
Nind abizwa, je le réchauffe, je le fais réchauffer ;
Nind abizan keko, je réchauffe quelque chose ;
Nind abizamawa, je lui fais chauffer, réchauffer.**

O pi-nisiman pecik amikan kitci amwatcin. Apisihan. Mackawatci. *Il descend un castor pour le manger. Il le réchauffe. Il est gelé.* (LES INVASIONS, V. 131-132)

APITA, ABITA, la moitié, à demi ;

**Aiabita, la moitié à chacun ;
Abitawikana, à moitié chemin ;
Abitawatin, à mi-côte ;
Abitawkat, à mi-jambes ;
Abitawakam, au milieu du fleuve [du plan d'eau], à égale distance des deux rives ;**

Apita enitetc, mikotc apitakam, Il est à moitié chemin, en plein au milieu du plan d'eau. (MIKISI 1, V. 12)

Abitawisak, un demi tonneau ;
Abitawasike, elle brille à moitié (la lune), elle est à son premier, à son dernier quartier ;

Kek ok, en-ickwa *apita* pipônik, ok pakwac otikon [...] *Après un certain temps, au moment où s'achève la moitié de l'hiver, il se fait dire [...]* (MAKWA V. 7-8)

Abitawis,i, être à demi, c'est-à-dire moitié blanc, moitié peau-rouge [être métis];

Aiabitawisidjik wi mikakik, les Métis veulent se battre [...]

Abitobi obotei, la bouteille est à moitié pleine [...]

Abitatibikat, il est minuit [...]

Abtibing, à Abitibi, au Lac Abitibi¹⁶.

APITC «Sa signification originelle est quantité en général ; mais l'usage qu'on en fait est si éloigné du génie de notre langue, qu'il faut en faire autant d'articles qu'il a d'acceptions différentes, et ce n'est que par les circonstances du discours qu'on peut juger de quelle espèce de *quantité* il s'agit» (Thavenet, cité par Cuoq) :

Ka ni kikenindasin apitc ke mijaiân, je ne sais pas quand je reviendrai [...]

Iim apitc, alors, dans ce temps-là;

Mic iim ka ikitokopanen apitc ici kitci poni-enakamakisitc kena kekon [...] *C'est alors qu'il a dit qu'il était temps qu'il cesse de faire toutes sortes de choses [...]* (TCAKAPEC 1 v. 148-149)

Panima apitc, pas tout de suite, plus tard;

Epitoweng nikamota, chantons de toute la force de notre voix [...]

Anin epitasiketc ? quel est l'âge de la lune ? [...]

Kawin nind apitc niinawesi epite niinawepan, je ne parle pas aussi bien la langue qu'il la parlait [...]

Onzam apitenindizo, il s'estime trop [...]

«*Apitch*, adv. During, as long as...; as much as :
 in the Change [mutation de la voyelle initiale], *epitch-* »
 (Baraga 1992 [1880] : 47 bis)

¹⁶ Cuoq ajoute cette note : Ce Lac (*sic*) se trouve à la hauteur des terres, c'est-à-dire là où les eaux se divisent, une moitié coulant au nord et l'autre au midi [...]

Kena mitikok o ki nisawan apitc ka pî-kapawac. Ils tuèrent tous les arbres dès qu'ils débarquèrent. (LES INVASIONS, V. 43-44)

Apitc ka mic-icak ickote-tapan mikina. *Dans ce temps-là, arriva le chemin de la voiture de feu (le chemin de fer).* (LES INVASIONS 1, V. 58-59)

Nigotin, epitcipiponik (avec mutation de la voyelle initiale) [...], *Une fois, durant l'hiver [...]* (TCAKAPEC 1 V. 31)

Apitci kotc, ka kackitotc kena kekon, tapickotc oma kakinohamakenaniwak. *A un moment alors, il a pu faire toutes sortes de choses, comme ici ce que l'on enseigne à l'école.* (LES INVASIONS, V. 12-13)

Anin epitcak ? — Akaming epitca, quelle en est la distance ? — Il y a loin comme d'ici à l'autre bord ;

Epitci akacecanokopanen tana kotc eka kotc e kackinatcin waposon, *C'est à ce point qu'il était petit qu'il ne pouvait même pas prendre avec ses mains [soulever] le lièvre.* (MIKISI 1, V. 104-105)

Tci kawatci. Ninikitamikanecka epitci kawatcic. *Il a très froid. La mâchoire lui en tremble tellement il a froid.* (KINONCE, V. 96-97)

Animocec — epitcictc — ki minakeni. *Un petit chien — de cette grandeur là — lui fut donné.* (AYACAWE, V. 37)

Apitc se change d'ordinaire en APIT—, quand on l'unit à un mot commençant par une voyelle (comme dans l'occurrence suivante :)

Kisison, tana atitok apitakwemak eakopanen [...], *Le soleil, alors, je ne saurais dire à quelle hauteur il passait [...]* (TCAKAPEC 1 V. 13)

APITCIPA,N, faire revenir à la vie, ressusciter un être vivant ;

«**Ressusciter.** —faire revenir à la vie, apitcipah, (g. animé) [...] —hiwe (absolu).» (Lemoine 1911 : entrée «ressusciter»)

O ki okwiciman, oïti, onikonan kon kitci napatc nipotcin, kitci apitcipatcin. *Son gendre l'a rassemblé pour qu'il ne meure autrement qu'il ne faut, pour le ressusciter.* (KINONCE, V. 36)

—APO, —ABO, *liqueur, jus, soupe, etc.*

Totocanabo, liqueur des mamelles, lait ;

Cominabo, jus de raisin, vin ;

Ockotewabo, eau de feu, eau de vie, rhum ;

Mandaminabo, soupe de maïs [...]
Anibicwabo, infusion de la feuille, thé ;
Mackikiwabo, liqueur médicinale, tisane.

— **APOK,O, être transporté par le courant ;**

Madjiabogok, ils partent emportés par le courant ; [g. animé]

Mitawang ni webagomin, nous sommes jetés sur le sable par les vagues;

Akaming inabote ni wiwakwan, mon chapeau est emporté sur l'autre rivage par les vagues ; [g. inanimé, souligné par moi. J.L.]

« Àbòn-o (suff.) in comp. denotes descending with current; i.e.,

nìshibòn-o - to descend or shoot a rapids

pimàbòn-o (v. int.) to pass by, descending current [...]

-àbog-o - wich is unintentional» (McGregor 1987 : 5)

Atitok teson tana pimapokwak... Niciwapokwak akac enta-wapatamowâtç o-waciâ. *Je ne sais pas combien il y en a là qui sont entraînés par le courant [...] Il sont deux ainsi entraînés, précisément, qui essaient de retrouver leurs huttes [...].* (AMIK, V. 25)

Kitci kinotipetc, kitci wepitipenik kotc, ki sakekatepiso. Matcitechak, wepitipe-apoko, teteko. *Pour faire allonger la chevelure, pour qu'elle soit tirée alors, il est attaché par les chevilles. Sur la pointe, la chevelure est tirée par le courant, assurément* (KINONCE, V. 108-109)

Anawi, win, wepoko meka. *Mais pourtant, il est réellement emporté par le courant.* (KINONCE, V. 114)

Mi ekwak îl, makâtewkin, anamintim atekin. Wepitipe-apote-sin ima, asinikak. *C'est grand comme ça, c'est noir; ils sont dans l'eau. C'est tiré [ballotté] par le courant, à ras du fond, là, parmi les roches.* (KINONCE, V. 116-117)

APWAN, rôti, viande grillée (= SAKABWAN, de Cuoq)

APWANAK, bâton au bout duquel on attache une pièce de gibier pour le faire rôtir [apwan + -ak : «bois]. **Cette pièce ainsi rôtie est appelée SAKAPWAN.** Voy. APWE.

«Abwan - (n. in.) broiled meat; anything cooked by broiling» (McGregor 1987 : 6)

Ni ka kitci mitcin, inenitam, ok iena, apwan, *Je vais vraiment le manger, pense-t-il, ça, ce rôti* (MIKISI 1, V. 82-83)

SIK-APWAN, castor cuit au bout d'une corde (notes de terrain)

APWE, ABWE, **rôtir, faire rôtir ;**

Abwatikwe, faire rôtir un épi ;

Abwen, fais-le rôtir, mets-le rôtir [...]

Abwedjike, faire rôtir un peu les viandes pour les faire ensuite boucaner.

— APWE, — ABWE, **faire un rôti** (monème différent du précédent parce qu'il est toujours précédé d'un autre monème lexical, comme l'indique le tiret)

Ningwaabwe, faire rôtir sous la cendre (...)

Sakabwe, faire rôtir à la broche (sauf erreur de ma part, il s'agirait plutôt de faire rôtir au bout d'une corde)

APWE—, ABWE—, **suer, transpirer ;**

Abwenindji, suer des mains ;

Abwesite, suer des pieds [...]

Abwes,o, suer de chaleur, avoir bien chaud, être en transpiration [...]

ASAM, **en face ; dans la façade, la face tournée ;**

Asaminotin, le vent est contraire, il souffle en face [...]

Asamiponic,i, avoir la neige en plein visage [...]

Awas inasamikapawin tci kickaigen, ki ga pasahan ka cipawasek, sois debout la face tournée vers l'autre côté pour couper le bois, (sinon) tu casseras les vitres [...]

Asamikapawiban ogima kapitc ka pindikeiân, le roi était debout en face, quand je suis entré [...]

Pitasamapin, assieds-toi la face tournée par ici [...]

Ningi asamabandimin, nous nous sommes vus en face l'un de l'autre (confrontation des témoins)

Môcak, kotc [...] ki inasamikapawin wapanok i pikiwetc. *Continuellement, alors [...] il fit face à l'Est en s'en revenant.* (MIKISI 1, V. 113)

ÂSÂTÎ, tremble (Cuoq 1893 : 143) (anglais : *Aspen*) *Populus tremuloides* (Linnaeus)

O kikinohamikôn ke totak kitci [...] ocititc mitciminan, tana, enenimatcin tako mitikon, ako, âsâtî anotc ikotc ko pakwecikan ka ici wisinik¹⁷. *Il se fait enseigner quoi faire pour préparer la nourriture, là sur place, de sorte qu'il conçoit des arbres, du tremble, toutes sortes de choses en tant que du pain, ça ce qu'il mange.* (AMIK 13-16)

¹⁷ Comme il y a des choses inanimées et animées au nombre des choses que le sujet croit manger, il semble que l'emploi d'un verbe absolu (qui n'est ni inanimé ni animé) était ce qui convenait en l'occurrence.

ASINI, N, (ASINI, IN), **pierre, roche, caillou** (grâce à l'insription de la marque du pluriel /—n/, il est possible de dire que, pour Cuoq, ce terme est du genre inanimé. Or, par un curieux phénomène, certains locuteurs estiment que ce terme est effectivement du genre inanimé alors que d'autres lui attribuent plutôt le genre animé. En effet, quand on leur demande comment se dit ce mot au pluriel, certains répondent *asinin* (inanimé) et d'autres *asinik* (animé). Dans son dictionnaire sur l'algonquin de Maniwaki, McGregor lui donne le genre inanimé (s.d : 55), alors que Baraga lui donne le genre animé en ojibwa (Baraga 1992 [1880] : voir l'entrée *assin*)

[...] *mikotc kitci asinikak* [...], [...] *à même une grosse roche* [...] (TCAKAPEC 1, V. 36) (ici, nous sommes en présence du locatif)

ATA, racine primordiale de *ate*, de *aton*, exprime la position, la déposition d'une chose dans un lieu, signifie que la chose a été mise, posée, déposée ;
Ate ondaje, c'est ici ;
Aton indaje, mets-le là ;
Atcikate awete, c'est posé, déposé là-bas.

—ATAKE, E (ATAKA, E), voir —ATIKE,

ATAKAK, O, se transporter par eau en marchant sur la glace ;
Pitatakako, il s'en vient par ici sur la glace ;
Pimatakako, il passe sur la glace ;
Maatakako, il descend la rivière sur la glace ;
Ningi inatakak, je m'y suis rendu en allant sur la glace.

Acitc, eci pîtatakako. Aussi, il s'en vient sur la glace. (KINONCE, V. 92)

ATÂKINAK, derrière (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987: 156).

Utilisé dans le cours d'un récit, ce mot peut se traduire par *comme je disais précédemment, comme je l'ai dit tout-à-l'heure.*

ATAWE, être éteint ; être sans feu ;
Aitawedjik, ceux qui sont sans feu ;
Atawige, éteindre ;
Ataweigan, éteignoir ;
Nind atawehan, j'éteins la chandelle (avec l'éteignoir) [...]
Atawese, s'éteindre de soi-même ;
Ataweiasin, être éteint par le vent ;
Atawekate, c'est éteint, on l'a éteint ;
Atawepotatan, j'éteins en soufflant ;
Nind ataweckan, j'éteins avec le pied ;

Nind ataweabawaton, *j'éteins le feu avec de l'eau, avec de la neige*
[...]

«*éteindre avec de la neige, atäweiakônaton*» (Lemoine, entrée «éteindre»)

Ataweakonetcakatenä ickoten [...] ot-anisan. *Elle éteint avec de la neige [en écoulant ?] et avec la main le feu, sa fille.* (KINONCE, V. 94)

— ATC,i, être... par le froid ;

Kawatc,i, être à bas par le froid, succomber au froid ;

«*kawadji, il a froid*» (Dumont et dumont 1985 : 111) ;

Kipatc,i, être fermé par le froid (navigation fermée, arrêtée) ;

Cibatc,i, être dur au froid, résister au froid.

Tci kawatci. Ninikitamikanekca epitci kawatcic. *Il a très froid. La mâchoire lui en tremble tellement il a froid.* (KINONCE, V. 96-97)

— ATCIM,O, dire, raconter, relater ;

Inadjim,o, raconter de telle manière ;

Pitadjim,o, venir dire, rapporter ;

Onzamidjim,o, en dire trop, exagérer [...]

Minwadjim,o, donner une bonne nouvelle ;

Tipadjim,o, faire un récit exact ;

Tipadjimotaw, raconte-lui ce qui s'est passé.

«Wekonen tac wetî e nakatahotc ?» Kon tipatcimosin. «*Pourquoi t-avoir abandonné ?*» *Il ne lui révèle rien.* (Ayacawe, V. 8)

ATE, il y en a ; (chose inanimée) (Voir TA et TE)

Aten pepejik, il y en a quelques-unes ;

Etek, ce qu'il y a ;

Kawin atesinon, ça n'y est pas.

«Eka ta-tekonikopanen waw ?», ikito. «*N'y aurait-il pas eu de l'oeuf ?*» dit-il (entendre : «*N'y avait-il pas quelque endroit où l'on trouvait des oeufs...?*» [...]).(KINONCE, V. 2).

Mi ekwak îî, makatewakin, anamintim, atekin. *C'est long comme ça; ils sont noirs ; au fond de l'eau ils sont (il y en a).* (KINONCE, V. 116-117)

ATI, pronom interrogatif signifiant *comment ? où ? ;*

(cf. Brouillard et Anichinapeo 1987 : 41)

Ati eci mâtsiyin ? *Comment vas-tu ? ;*

Kweh ! ot inan. Ati icahin ? Salut ! lui dit-il. Où vas-tu ? (AMIK, V. 5)

ÂTIK, caribou des bois (*Rangifer tarandus caribou*)

«Âtik ni ki nisa», otikon. «*J'ai tué un caribou*», *se fait-il dire.* (MIKISI 1, V. 104)

— ATIKE, — ATAKA, E, **se transporter par eau en se soutenant sur l'eau, par conséquent à la nage;**

Inatake, il va à la nage en quelque endroit ;

Ningat inataka akamong, j'irai à la nage à l'autre rive ;

Pimatake, il passe à la nage [ce syntagme se dit maintenant MATIKE dans le dialecte moderne de Kitcisakik]

Acaïe wasak, matike, manitoc. *Déjà, au loin, elle nage, la bestiole.* (AYACAWE, V. 11-12)

Petatake, il nage lentement.

«Ni ka niminawenakwe ni-pikwak. Ni ka nantatikento», «*Je vais tirer au vol ma flèche au large. Je vais aller la chercher à la nage.*» (TCAKAPEC 1, V. 125-126) (voir —TO)

«Ka posihin, ke atikônan», ikito, «*Je vais t'embarquer, je vais te transporter sur l'eau*», *lui dit-il.* (AYACAWE, V. 10-11)

ATIM, **atteins-le, rattrape-le ;**

Ni kwakwetc atima, j'espère de l'atteindre ;

Nind atimawa, je l'atteins par eau ;

Nind atimewak, j'atteins les fuyards, (terme de guerre)

Nind atimikima ni saïens, j'atteins mon frère aîné en hauteur, en grosseur, je suis aussi grand que lui.

Wefî, o ki atiman îtîici tacikewatc, *Là-bas, il les rattrapa là où ils ont déménagé* (MIKISI 1, V. 85)

— ATIN, **pente, montée, côte, coteau, montagne ;**

Awasatin, au-delà de la colline, de la montagne ;

Wakitatin, sur le coteau ;

Cekatin, au pied de la montagne [...]

[...] okitamatin meka tajikewan [...], [...] *il (Misape) habite au-dessus d'une colline [...]* (TCAKAPEC 1, V. 54).

—ATISI, être, avoir une manière d'être, de vivre, se porter, se comporter;
Pimatisi, être vivant, vivre sur la terre [...]
Anin enatisiwatc ? —Mino inatisik, Comment se conduisent-ils ? —Ils se conduisent bien;

◊ On entend très souvent le syntagme MATISI (ayant subi la suppression de la préformante PI—) qui signifie *vivre* :

«Ki ka wapatanawa ke-t-eni matisihek. *Vous le verrez au fur et à mesure que vous vivrez.*» (LES INVASIONS 1, V. 63)

◊ Le syntagme *papamatis,i*, peut s'entendre au sens de «vagabonder» dans certaines phrases :

Kisison o ki nanta waman nikotin e papamatisic. *Une fois, il se mit en quête d'aller voir le soleil alors qu'il vagabondait* (qu'il se promenait sans but, à l'aventure) (TCAKAPEC 1, V. 4)

SANTE, Eji pïmatisinaniwang [...] *Comment va ta santé ? Anin eji «pïmatisin ? [...] être en bonne santé, avoir une bonne santé, mino pïmatis «-i [...] (Lemoine 1911)*

PIMADIZ-I - (v, int.) -*being alive; existing*

PIMADIZIWIN - (n. ger.) -*life; existence.* (McGregor 1987 : 335)

◊ Dans le dialecte de Kitcisakik, le syntagme PIMATISI s'entend parfois au sens de «survivre» (continuer à vivre malgré les périls, les épreuves de la maladie, etc.) :

Kawin caïe otci pecikisin nitcanisik. Mi kotc eta ki-tcotco pematisipan. *Je n'ai plus d'enfants depuis lors. Il n'y a que ta mère qui survivait.* (LES INVASIONS 1, V. 83) (le verbe est ici affecté par la mutation de la première voyelle).

ATISOKAN, ...AK, [mot du genre animé], **conte, fable** [récit cosmogonique, mythe d'origine];

Atisoke, *faire un conte* [verbe absolu, sans complément et se conjuguant comme un verbe intransitif animé];

Atisokewin, *récit d'un conte* ;

Atisokewiwinini, *conteur, romancier, fabuliste.*

Ka atisokasitc, *ceux dont on raconte les histoires*, c'est-à-dire les personnages des récits mythiques, dont plusieurs sont considérés comme des êtres immortels
ATISOKE, raconter des histoires (g. animé intransitif, mod. MATCA)

ATISOKAS,O, se raconter ;

ATISOKAWA, raconter à qqn une histoire (verbe transitif de 2^{ème} forme se conjuguant comme MATCA.)

Minotc, atisokenaniwan.¹⁸ *De nouveau, on raconte des histoires.*
(KINONCE, V. 44)

O kanawapinatok, wetî, mic aa ka kinamahatcin, kitci manitcocan, ikitopan tatamipan, comicak e atisokewatc. Kawin niposin wetî, ikitowak [...], *Il doit garder à vue là-bas, c'est ça qu'il retient, les grosses bestioles, disait mon défunt père, [c'est ça que] racontaient les vieux. Il [Tcakapec] n'est pas mort, disent-ils [...]* (TCAKAPEC 1 V. 165-168).

Mi e mocak ke pi-atisokewatc, ka pi-atisokatimowapan¹⁹. *C'est ce que sans discontinuer ils raconteront continuellement, ce qu'ils se racontaient sans cesse.* (LES INVASIONS 2, V. 52-53)

Mi eta kw-atisokasotc. *C'est tout ce qui se raconte.* (MAKWA, V. 15)

Win tac, kon kikenimasin e-n-atisokasotc. *[Sur] lui alors, je ne sais pas ce qui se raconte.* (AYACAWE, V. 78-79)

Mic ok atisokawatcin; mic iaa môcak enatcin, *C'est ainsi qu'il leur raconte [son histoire]; c'est ainsi que de cela il leur parle souvent.* (MIKISI 1, V. 119) (atisokawatcin et atisokatcin peuvent indifféremment signifier avec un sujet singulier, *qu'il lui raconte* et *qu'il leur raconte*, ou encore avec un sujet pluriel, *qu'ils lui racontent* et *qu'ils leur racontent* [cf Brouillard et Dumont 1987 : 102])

ATITOK, voir ENTOKWEN.

AWAC, AWAJ, transporter ;

Niind awanak mandaminak, je charroie du blé d'Inde, et plus élégamment, nind awatcimandamine ;

Awatinise, transporter du bois de chauffage ;

Awatcimine, transporter des fruits [...]

O-t-awacainawakopan o-t-amikomiwan [...] *Ils transportaient leurs castors [...]*
(LES INVASIONS, V. 95)

AWAS ! loin d'ici ! (procul, apage), se dit pour chasser, éloigner les

¹⁸ La désinence —NANIWAN indique un «verbe collectif», ce qui désigne «des verbes absolus qui, en français, ont pour sujet le pronom indéfini ON, toutes les fois que ce pronom indique plusieurs personnes». (Cuoq 1892 : 80 § 199)

¹⁹ Emploi «réciproque» (se raconter les uns les autres) du verbe transitif animé de 2^{ème} forme.

personnes et les animaux. Dans ce cas, on sous-entend *ijan* ou *ijak*, selon le nombre, singulier ou pluriel. La vraie signification du mot *awas* est : *au-delà* pris dans son sens le plus général :

Awas kinawe, un peu au-delà ;
Awasatin, au-delà de la côte ;
Awasonago, au-delà de hier, avant-hier ;
Awaswabang, au-delà de demain, après-demain ;
Awas nininung, au-delà de l'été dernier, l'été précédent [...]
Awasâb,i, voir au-delà, bigler, loucher.

Selon Brouillard et *al.*, ce terme prend aussi, selon les circonstances, les sens de *range-toi !, mets toi de côté !, gare ! :*

Awas ! Tci miwakiso [...] Gare à lui ! Il est fortement repoussé par la chaleur [...] (TCAKAPEC 1 V. 15-16)

AWASINEKENI, de l'autre coté (Brouillard et Anichinapeo 1987 : 154) :

«*Awasic ! Awasic ! Awasic ! Eti peki awasinekewapik.*» «*Un peu plus loin ! Un peu plus loin ! Un peu plus loin ! Un peu au-delà du rocher.*» (KINONCE, V. 7)

—AWAS,O, «être ... par la chaleur :

«*Abawas,o, commencer à sentir la chaleur, se réchauffer ;*

«*Cibawas,o, supporter la chaleur, n'en être pas incommodé ;*

«*Wakewawas,o, être sensible au chaud ;*

«*Nagatawawas,o, être accoutumé au chaud...*» (Cuoq 1892 : 94 §259 [verbes à effet])

Piskanese pitikamik. Eh! Kena, ka ici kipwanamoatcin, kena kotc, mikisicecan. *Le feu est pris à l'intérieur. Eh ! Tous, là, ils étouffent par l'effet de la chaleur, tous, autant qu'ils en sont, les petits aigles.* (MIKISI 1, V. 55-57)

AWE = AWENEN ? qui ? quel ? quelle ?

Awenak ? = awenenak, qui ? quel ? quelles ?

Awnene kin, qui es-tu ?

Awnen okom ? qui sont ceux-ci, celles-ci ?

Kit aweniw = kit aweniniw, qui es-tu ? 9...]

Kit anicinabe, quel sauvage es-tu ? de quelle nation es-tu ? [...]

No mangoskwew, mi ewenimogoiân, je suis la femme de Mangons, on me croit telle ;

Nond awenima, je pense que c'est lui, que c'est elle ;

Awwas aii kokocak nind awenimak, je pense que ce sont des cochons qui sont plus loin au-delà ;

“Awekwen”, sert de réponse à l'interrogatif *awenen*, quand on ne connaît pas l'objet de la question ou qu'on ne veut pas le faire connaître :
Awenene iaam pemosec ? Awekwen , *quel est cet individu qui s'en vient ? Qui est-ce, je n'en sais rien [...]*

“Akwekwenitok” est un peu plus fort que AWEKWEN et peut se rendre par : ***je ne sais pas qui ça peut être, qui ça pourrait être.***

«Ah ! Ka ta awekwenitok ke monapikwen.» *Ah ! Je ne saurais dire qui pêchera à la ligne.* (Kinonce , v. 126-127)

AWESIS, quadrupède²⁰, ...AK, **AWESINS**,...AK, **bête fauve, animal sauvage, non domestique, non apprivoisé (sic) ;**
Awesinsiwaian, *peau de bête ;*
Awesinsing inatisi, *il se conduit comme une bête ;*
Awesinsih, *abrutis-le ;*
Awesinsihitis, o, *s'abrutir [...]*

Mi pecikon aña [...] Micipici, acitc [...] matci awesisan, *C'est la même chose en ce qui concerne Grand Félin et les méchants animaux.* (TCAKAPEC 1, V. 164-165).

Aiin, anotc ikotc, moson, o kipipitcisonan, wiiasan, wackesin, anotc ikotc ecinakosiwatc awesisak [...], *Toutes sortes de choses, [comme] de l'original il a emportées, de la viande, du chevreuil, toute sortes d'animaux apparaissent [s'y trouvent] [...]* (MIKISI 1 , V. 61-62)

AWETI, *celui-là*, en parlant d'un objet animé que l'on estime «éloigné» (par opposition à aham, aha et awi, *celui-ci*, utilisés quand on estime que l'objet est «rapproché» (Brouillard et al. 1987 : 39; Dumouchel 1942 : 26).

Mikotc asinin ici kipakaweketc,aweti, Misabe. *C'est ainsi qu'il arrache des roches au moyen desquelles il fait une enceinte, celui-là, Misabe.* (TCAKAPEC 1, V. 37)

O waman e-t-ici wisininitcin. «Mic e totak !», ot inan. Aweti, o totan humf ! humf ! *Il le voit en train de manger.* «Voici ce qu'il fait !», dit-il. Celui-là, *il fait humf ! humf !* (MIKISI 1, V. 92-93).

AWI, pour AW, aie-le ;
Aiawi, *pour aiaw, continue à l'avoir, garde-le ;*
Awih, *fais-lui avoir, prête-lui ;*

²⁰ «auesshish, animal (générique) animal à quatre pattes» (Mailhot et Lescop, citées par Savard 1985 : 110)

Nind awiha, je lui fais avoir, je lui prête ;
Awihicin conia, prête-moi de l'argent ;
Awihawe, prêter ;
Ewihiwedjik, les prêteurs ;
Awihiwewin, action de prêter ;
Koa keko nind awihiwesin, je ne prête rien ;
Awahas,o, emprunter [...]
Nijwabik nigi awihazon, mi apin, ka keko minwate ningat awihazosin, j'ai emprunté deux piastres, c'est fini, je n'emprunterai plus rien.

Mic ec-inenitak, aya, kitci awikotcin o-kicikanan. *Voici qu'il pense, lui, qu'il va se faire prêter ses bas.* (Kinonce, V. 77)

AWI, lui celui-ci, parlant d'un objet animé que l'on estimerait «rapproché» (cf. Dumouchel 1942 : 26).

AWI, Tcakapec, mane o kî-pi nisan, Lui, Tcakapec, il y en a plusieurs qu'il successivement tués. (TCAKAPEC 1, V. 1)

AWIIA, quelqu'un ;
Kawin awiia, personne ; il n'y a personne, il n'y en a aucun, il n'y en a point ;
Kawin awiia pakwejjigan, il n'y a point de pain ;
Kawin acaïe awiia, il n'y en a plus, il n'en reste plus ;
Kawin awiak acaïe papakinek, il n'y a plus de sauterelles ;
Ki mikake-na awiia ? — Ka maci awiia ki mijakesi, est-il arrivé quelqu'un ?
Personne n'est encore arrivé [...]

CACAK—, cette racine onomatopéique exprime l'idée de mâcher, broyer, écraser, craquer :
Cacakwam, écrase-le avec les dents, mâche-le ; [genre animé]
Cacakwandjige, mâcher sa nourriture, mâcher ce que l'on mange, ruminer ;
Cacakwamimikwe, mâcher de la gomme ([de pin, de sapin]) ;
cacakav, écrase-le [...]
Cacakwabikahiganiwik mandaminak, les grains de blé d'inde sont broyés sous la pierre ;
Cacakwewe, la glace craque, se brise ;
Cacakodjanecin = cacakokiwanezin, s'écraser le nez en tombant [...]

«Kasin pîkocacakwamiciken, Ne me mets pas en pièces ni ne me mâche» [...] (TCAKAPEC 1, V. 132)

Kena kekon ki pî-onatcikatik ke tisosikowik. Ki ka cacakwikonan. *Toutes sortes de choses sont installées qui nous prendront au piège. Nous serons écrasés.* (LES INVASIONS 2, V. 73)

CAÏE, c'est l'abréviation par aphérèse, comme *cacaïe* en est l'allongement par prosthèse. *Acaïe* répond assez bien au *ya* des Espagnols, à l'*onen* des Iroquois ; précédé de la négation, il se rend en Français par *ne... plus* :
Kawin acaïe kimiwansinon, il ne pleut plus ;
Kawin acaïe awiia, il n'y a plus personne.

Kawin caïe otcî pecikisin nitcanisik. *Je n'ai plus aucun enfant.* (LES INVASIONS 1, V. 83)

CAKAMOC, CAKAMOJ, mets-lui, dans la bouche; communie-le, donne-lui la communion ; [voir —AM, jeu de la bouche, des dents]
Ningo cakamon, une bouchée ;
Ningi cakamoningo, on m'a donné la communion ;
ni cakamonigomin, nous communions fréquemment [...]²¹

Kon cakamosin, *Il ne la met pas dans sa bouche* [la nourriture] (MIKISI 1, V. 91)

Apinotcic, kewin, ka-t-ici kicikamatcin, eci cakamontcin. *L'enfant, lui aussi, celui qui en train de le dévisager, il la met à sa bouche* [la nourriture]. (MIKISI 1, V. 97-98).

²¹ Cuoq ajoute cette note : Ce verbe se dit aussi des oiseaux qui donnent la becquée à leurs petits [...]

CAKINI—, CAGINI—, nu, découvert, à nu (en parlant du corps);²²

Caginindipe, être nu-tête ;

Cacaginisite, ...nindji,... nike, ... kate, être nu-pieds, nu-mains, nu-bras, nu-jambes;

Cacaginikatek, les nu-jambes, c'est-à-dire les Récollets.

Mikotci — apin— ka ici matcatc cacakinisite. Ka kekon pisikasin tepakositiwetc. *Voici alors — c'est terminé — qu'il partit nu-pieds. Il ne porte rien, tant que ses pieds peuvent l'endurer.* (KINONCE, V. 78-79)

CAKOTCIH, **Cagodjih, vaincs-le, emporte-le sur lui ;**

Cagodjihiwe, être vainqueur, triompher [...]

Apin ok cakotcinatcin i pakitewatcin. *C'en est fait alors; il le vainc* en le frappant. (TCAKAPEC 1, V. 44)

CAKWECI, CANGWECI, **vison, en terme vulgaire, foutreau ; vison**

d'Amérique (*Mustela vison*; ang. *American mink*)

Cangweciwi, c'est un vison²³ [...] Syn. NEKATCIN.

O ki nit-waman, akikak, cakweciwan e pasitc. *Il a vu, sur la mousse, une peau de vison qui séchait.* (AYACAWE, V. 54)

Mic a kitci eka kwetc amwatcin e kokeiawihin, tana, cakweci. *C'est pour ça qu'il ne mange guère quand tu appâtes, le vison.* (Le brochet et le doré, V. 11)

CAPO—, CABO—, à travers, d'outre en outre ;

Cabobi, l'eau passe à travers ;

Cabwabawe, l'eau pénètre, transperce [...]

Cabopaiwe, se sauver à travers ;

Cabockam, se frayer un passage à travers ;

«Kata kitci sinikan kitci capockamin ki tata kaki ecitciketc» «*Il sera très difficile de te frayer un passage à travers ce que ton père a fabriqué*» (AYACAWE, V. 22)

²² Cuoq ajoute cette note : On dit au figuré : *caginikami* et par contraction, *cagikami*, l'eau, la rivière est découverte, elle est à nu, il n'y a plus de glace, la glace est partie, la rivière est libre.

²³ Cuoq ajoute cette note : On dit cela au figuré, de quelqu'un qui sème la division et la discorde, dans l'espoir d'en tirer profit pour lui-même. Voyez la fable du *kinonje* [du brochet], de l'*oka* [du doré] et du *cangweci* [du vison].

1
Minawac, o ki minikôn kicac kena kekon ke-n-apatcitotc kitci
capockak. *De nouveau, il s'est fait donner d'avance toutes les choses qu'il va
utiliser pour passer à travers.* (AYACAWÉ, V. 25-26)

Ni cabohak, je passe au milieu d'eux, je perce la foule ;
Cabondeia, c'est percé d'outre en outre ;
NI cabondehan, je défonce le tonneau par les deux bouts ;
**Cabondeose, entrer par une porte et sortir par l'autre (les portes étant en face
l'une de l'autre) ;**
Cabondeiasin, il y a un courant d'air ;
Cabokawis,i, avoir le dévoiement, la diarrhée ;
Cabos,o, prendre médecine, se purger [...]
Cabonigan, aiguille [...]
Cabowe, faire entendre sa voix à travers celle des autres ;
Cabowasike, il passe à travers (en parlant du soleil), il perce la nue [...]

CEKWAK—, CAGACK—, courbé, affaissé, écrasé, aplati ;
Cagack,i, se courber, faire la révérence, la courbette, le salut ;
Cagackitaw, fais-lui la révérence;
**Cagackimin, framboise plate, (petit fruit rouge qui ressemble à une
framboise aplatie) ;**
Cagackipakis,o, se jeter par terre à plat ventre; se courber vite ;
Cagakandawe, écureuil-volant²⁴.

«shagashkî - (v. int.) - to crouch [se blottir, se tapir, s'accroupir] [...]» (McGregor
1987 : 367)

[...] cekwakitan, toi, etî, inekena [...] *va te mettre à plat ventre là, en faisant face
par là [face contre terre].*» (MAKWA, V. 9-10)

—CE, oreille [...]
Kakipice, avoir les oreilles bouchées, être sourd ;
kekipicedjik, les sourds ;

CEH, ouvre-le,
Cehan ickwandem, ouvre la porte (qui est fermée à clef) ;
Cehamaw, ouvre-lui [...]
Cesin pour ceiasin, la porte est ouverte par le vent [...]
**Cesin (on prononce plus souvent jesin,) pindiketa, c'est ouvert, entrons, (la
porte est toute grande ouverte) [...]**

²⁴ Cuoq ajoute cette note, en citant Thavenet : Cet animal est ainsi nommé en algonquin parce qu'il marche
tout courbé et comme écrasé.

Cebiton obotei, débouche la bouteille [...] [parenthèses de l'auteur]

- CICEC (Dumont et Dumont 1985 : 45) •CINIS, beau-père, socer, father-in-law [père de l'épouse]
O cinisan, *beau-père* (de lui *ou* d'elle)

Kasin mitenak nakaticiken, ot-inan o-cicecan» «*Ne m'abandonne pas*», dit-il à son *beau-père*. (KINONCE, V. 10)

CIK— racine qui renferme l'idée de vide, vidé, viduité, en latin, *viduus, viduare, viduitas, vacuus* ;
Cika, *veuf, veuve* ;
Cikaw,i, *être veuf, veuve* ;
Cikawiwin, *veuvage, viduité* ;
Cikaanikwe, *être privé de cheveux, être chauve, avoir perdu ses cheveux* ;
Cikawaboke, *faire un brouet clair* ;
Cikaagami, *le bouillon est maigre* ;
Cikaakwa = cikaakweia, *la forêt n'est pas épaisse, les arbres y sont clairsemés*.

- «Kon ki matcisenikôsi inenitan, win, cikena» : ot eckan [...] o miti-takonana, «*je n'ai pas été emporté dans les airs, il pense, lui, les mains vides*» : il tient son couteau à glace à mains nues [...] (MIKISI 1, V. 6), (voir —N, «jeu de la main»).

CIKWATIK, arbre du genre «pin».

—CIM, Voir —CIN.

- CIMEC, •CIMENJ, frère puîné, soeur puînée ;
Newiwak ni cimenjak, pejik kwiwisens, niswi ikwesensak, *ils sont quatre mes cadets, un garçon et trois filles* ;
Ocimenj,i, *avoir un frère cadet, une soeur cadette*.

[...] o ki nociwanan o-cimecan. [...] *il a choisi son [sa] cadet[te]*. (AYACAWE, V. 70)

—CIN, et à l'animé, —SIN, exprime 1° *le mouvement des pieds* : pitwewecin, tagocin, &c..., 2° *le résonnement, le retentissement* : matesin, totokwewesin, &c.... 3° *l'idée d'être à terre, à bas* : cingicin, apitcicin, &c...

sens 1° : Mic e ki kwikocik *C'est ainsi qu'il orienta sa marche.* (MIKISI 1, V. 127)

sens 3° : kitci kikosan, e akwaamicinakenitc [...], *le gros poisson, [voici] qu'il est ramené au rivage, à terre [...]* (TCAKAPEC 1 V. 141)

O minatcicimiwa. *Il met les bleuets à terre.* (MAKWA, V. 15)

◇ Dans sa grammaire, Cuoq rapporte —CIN à l'effet d'une chute : «—CIN, être ... par une chute :

«Kiwackwecin, être étourdi par une chute ;

«Apitici, être gisant par une chute ;

«Pikokiwanecin, se casser le nez en tombant [...] » (Cuoq 1892 : 95 § 259)

Kena ki pakweckana o-ctiwan. Ki pikoctikwanecin, aya, Kinonce. *Sa tête est tout en morceaux. Il s'est fracassé la tête en tombant, lui, Brochet.* (KINONCE, V. 36)

Kitci apocitc tana mosoweinan tac titipeki eka kitci wisakicik, *Pour amortir les chocs [durant le trajet], il enroule des peaux d'orignal, pour ne pas se faire mal en tombant.* (MIKISI 1, V. 64-65)

CKANC, CKANJ, ongle, griffe, ergot, corne des pieds :

Ockanjin, son ongle, sa griffe ;

nickanjick, mes ongles.

Ocikanâckancinikôn, *Par la hanche, il est pris entre ses griffes.*
(MIKISI 1 V. 14)

•CTIKWAN, tête ; [—KWE, —NDIPE, en composition] Voir MINSIS

(«cheveux»);

Opimectikwan, le côté de la tête ;

Pikwanictikwan, le derrière de la tête ;

Mangictikwane, avoir la tête grosse ;

Nind akosin nictikwan, j'ai mal à la tête, (ou Tewikwe, avoir mal à la tête
[Cuoq 1892 : 75 § 188) ;

octikaning, dans sa tête ;

Octikwanikekan, son crâne.

«Napakindipe, *avoir la tête plate* ; Nepakindipek, *les Têtes-Plates* [nom de peuple]» (Cuoq 1892 : 75 §188)

Kena ki pakweckana o-ctiwan. Ki pikoctikwanecin, aya, Kinonce. *Sa tête est tout en morceaux. Il s'est fracassé la tête en tombant, lui, Brochet.* (KINONCE, V. 36)

COMIC,...AK, un vieillard, un vieux (voir •MOCOM, dont COMIC est probablement le diminutif) ;

Mic aa ikitopan tatamipan, comicak e atisokewatc, *C'est cela que disait mon père, ce que racontaient les vieux.* (TCAKAPEC 1 V. 167)

Ka kapatc, comican o ki otisikôn, *Une fois débarqué, un vieillard lui est arrivé.* (AYACAWE, V. 21)

Kon acaïe tesin comic. Ka ockinematisiwatc eta tewak. *À présent il n'y a pas de vieux. Il y a seulement ceux qui vivent à la moderne.* (LES INVASIONS 1, 78-79)

◊ Au pluriel, ce teme désigne les aïeux, les anciens :

[...] mikatiwatc kokomicak, comicak, wexkatc, ka ki pi-matcawatc. [...] *ils se battaient les anciennes, les anciens, autrefois, ceux qui sont partis pour de bon [morts].* (LES INVASIONS, V. 136-137)

E, qui ou que.

EH! ENH!, c'est le oui de simple affirmation dans [sic] les adultes;

Ce mot *eh* ou *enh* se prononce avec diverses nuances d'intonation, suivant l'âge, le sexe, la condition et les sentiments actuels des personnes Voy. ANH!.

«Eh-Eh, ikito, tayepitakeman, Oui, dit-il, *j'en ai entendu parler.*» (MIKISI 1, V. 124)

ECKAN... ak, corne (de la tête des animaux) ;

Monzweckan, corne d'original ;

Eckan, pl., eckanan, tranche, nom que les habitants du Canada donnent à un instrument dont ils se servent pour trancher la glace.

Les Algonquins l'appellent eckan, parce qu'avant de l'avoir, ils se servaient d'une corne pour trancher la glace [...] Dans le présent texte, cet instrument sera appelé pic à glace.

[...] ot eckan eta o miti-takonon, [...] *il tient à mains nues sa tranche à glace [...]*
(MIKISI 1, V. 6-7)

Ecke, trancher la glace ; chasser au castor sous la glace [...]

Ecke, *il trappe sur la glace avec des chiens* (Dumont et Dumont 1985 : 131)

Mi eni-otitak, eckewan [...] *Au moment où il arrive, l'autre chasse le castor [...]*
(TCAKAPEC 1 V. 36)

Eckanak, le bois de la tranche, son manche [...]

— EIAP, attache, lien, cordon, canal ;

Miskiskaneiap, attache de l'hameçon [mikiskan], ligne à pêcher ;

Mokotaganeiap, attache de tranchet, qui tient lieu de virole ;

pindakatewaneiap, attache de boîte à poudre, cordon auquel elle est suspendue ;

Miskeiap, canal du sang, veine ;

Esimikeiap, courroie, cordon de la plaque ronde ou ovale que les Chefs (sic) suspendent à leur cou.

◇ — eiap ⇒ — api, ligne à pêche :

«**Pêcher** [...] *action de pêcher à la ligne, wewbinâbiwin [Voir WEWEP—] [...]*
pêcher à la ligne dormante, pakitâbiwin [...]» (Lemoine 1911 : entrée «pêcher»)

«I am fishing with a hook in a canoe or boat, *nind agomôwewebanâbi.*» (Baraga 1880 : 103) :

Kicpin ke ki [e]motc kikos, akwintcim apinapin, *S'il aura mangé le gros poisson, mets dans l'eau la ligne à pêche.* (TCAKAPEC 1 V. 135)

Kata awkentok kotc ke monapikwen. *Je ne saurais dire qui pêchera à la ligne.* (KINONCE, V. 125-126) (Voir AKOMO).

EK, pronom démonstratif signifiant *cela*, qui est généralement suivi de KO.

Dans la grammaire de Lacombe (Lacombe 1874 :44 bis), on trouve : **eoko**, *c'est cela.*; et dans son dictionnaire, on trouve au mot EKOTAWA : *c'est de cette chose, c'est de cette espèce. C'est la racine eoko, c'est lui, c'est celà [...]* (ibidem : 335)

[...] wakoket, ka icihotc, ko ek ka omaniwetc, *la hache dont il est équipé, ça c'est dans les choses qu'il porte sur le dos [...]* (MIKISI 1, V. 8-9)

[...] nitam, ka anicinapepic. Ek tci akaceciwak [...] *En premier, il arriva chez le(s) petit(s) Indien(s). Ce sont ceux qui sont très petits [...]* (MIKISI 1, V. 78-79) (AKAC + EC [diminutif] + i [euphonique] + WAK [désinence verbale]).

EKA, particule négative. C'est la négation KA qui se modifie de la sorte en présence du subjonctif :

Eka [Ega] ijasiwan, ningat ija [ni ga-d-ija], *Si tu n'y vas pas, j'irai [...]*

[...] eka nâkosiwatc[...], [...] *ils ne sont pas visibles [...]* TCAKAPEC 1 V. 71)

EMIKWAN, cuiller de bois, en usage chez les Sauvages. Elles sont de formes et de grandeur différentes. Le mot emikwan est passé dans le français du Canada : on dit une micoine, une micoinée :

**Emikwanens, petite cuiller, cuiller à thé ;
Ningotwemikwan, une cuillerée ; une micoinée, un petit verre, un cou ;
Niwemikwan eta ningi minikwen, je n'ai bu que deux coups.**

Acaïe, ot-otapinan onakan, emikwan [...] *Déjà, elle prend un récipient, une cuiller [...]* (AYACAWE, V. 29)

Mi ka inikamikisitc. Ki makanipi acitc. *C'est ainsi qu'il a procédé. Il a essoré le linge aussi.* (KINONCE, V. 53)

ENI, en... (en allant, en marchant), au moment où..., au fur et à mesure (devant un verbe au futur) ;

EN. Préposition indiquant le temps [...], la simultanéité eni, i, ij (avec le subj.), le Participe. Il dit en pleurant, i mawitc ikito [...]. Il prie en allant, ij ijatc aiamie; eni ijatc aiamie [...] (Lemoine 1911)

Mi eni otitak, eckewan [...] *Au moment où il arrive, l'autre chasse le castor,* (TCAKAPEC 1 V. 36)

Kek ok, en-ickwa apita pipônik, ok pakwac otikon [...] *Après un certain temps, au moment où s'achève la moitié de l'hiver, il se fait dire [...]* (MAKWA V. 7-8)

«Ki ka wapatanawa ke-t-eni matisihek. *Vous le verrez au fur et à mesure que vous vivrez.*» (LES INVASIONS 1, V. 63)

Étape d'une route, d'un trajet :

ENI - (particle) - denotes a route or passage; by way of; a point in time «or on one's route (McGregor 1987 : 79)

Apita enitetc, mikotc apitakam, *Il est à moitié chemin, au milieu du plan d'eau* .
(MIKISI 1, V. 12)

ENIK, voir AKAC («a tout le moins»).

—ENIM,O, avoir l'esprit... être en esprit ; inenitan, (g. inanimé); inenitam
[g. absolu] (cf. Dumouchel 1942 : 68-69; Brouillard et Anichinapeo 1987 : 142)
Icpenim, o, avoir l'esprit haut, être fier, altier,
Cagwenim, o, avoir l'esprit craintif, timide, ne pas oser [...]
Minwenindam, être content, avoir l'esprit en bon état;
Gackenidam, être triste, mécontent, avoir l'esprit en mauvais état [...]
Nind inenimak, je pense d'eux;
Anin enenimatc, que pensez-vous d'eux ?
Nibwaka, nind inenima, Il est sage, je pense de lui, je crois qu'il est sage ;
Mi enenindamân, voilà ce que j'ai dans l'esprit, tel est mon sentiment [...]
Mitonenim, pense à lui ;
Mamitonenindam, réfléchir ;

Tci mamitonenitam, aya, comic, Kinonce. *Il réfléchit beaucoup. lui, le vieux, Brochet.* (KINONCE, V. 22-23)

Mitonenindjigan, intellect, intelligence, faculté de penser, imagination [...]

Mi ka ici inenitak [...] *Voici qu'il vint à penser [...]* (TCAKAPEC 1 V. 28)

Kitci mino totâke, inenitam, ok aïa, ka ickwa papamisewatc. *Il sert très bien, pense-t-il, une fois terminées leurs sorties en vol.* (MIKISI 1, V. 47-48)

Ni ka kitci mitcin, inenitam, ok iena, apwan, *Je vais vraiment le manger, pense-t-il, ça, ce rôti* (MIKISI 1, V. 82-83)

Kek tac, mic, ñ, ako, tac ima, enenimatcin [...] *À la fin, souvent, lui, il imagine [...]* (MAKWA, V. 5)

◇ MISAWENTAM, vouloir, désirer, convoiter :

Meka misawenintamok kitci matisitc. *En effet, ils veulent le garder en vie.* (LES INVASIONS 1, 17-18)

◇ KIKENTAM, savoir :

Ki kikenitam, oiti, comic [...] kitci-pî-canitcin kiyapatc, oma, Kanata. Il a su par les signes, le vieillard, qu'il allait revenir de nouveau ici, au Canada. (LES INVASIONS 1, V. 19-20)

«Ni-tata, minatcicanà ni-t-acamik», ot ineniman, «*Mon père, il me nourrit de bleuets*», *s' imagine-t-il.* (MAKWA v. 6)

ENVIER. — *jalouser*, tcisawakênindan [...] — enim g.a. [...] (Lemoine 1911)

Kiwackwekohan, Ayacawe. Kek tac, o ki oteniman. *Il était étourdi, Aîashawe [il agissait en étourdi]. Finalement, il fut jaloux.* (Ayacawe, V. 1)

ENOWEK, cete particule a deux sens :

a) **Quand même, malgré cela ;**

b) **passablement, assez ;**

Kisina anawi, enowek dac ningat ija, il fait froid, il est vrai, mais j'irai quand même ;

Enowek kata iji kisinakik, il ira malgré le froid, le froid ne l'empêchera pas d'y aller ;

Ki minopimatisi-ina ? vous portez-vous bien ? — passablement ;

ki ki mino anoki-na ? — enowek, avez-vous fait bonne chasse ? — assez bonne [...]

Enowek akace, o ki nawapikôn e matcatc. Malgré que ce soit petit, il reçut sa provision alors qu'il partait. (MIKISI 1, V. 107)

—ENTI, —END,I, être absent, être hors de sa résidence, séjourner, faire un séjour hors du lieu de son domicile.

Ce verbe renferme deux idées, celle d'absence de chez soi et celle d'un séjour étranger. Ainsi cette phrase “Moniang inendi”, devra se traduire par ces deux-ci : *il n'est pas ici, il est à Montréal ;*

Kinoenj-ina ki gat inend ? Serez-vous longtemps là, absent de la maison ? [...]

Niso kizis ki inendiwak Bastonenang, ils ont fait un séjour de trois mois aux États-Unis [sic, à Boston], ils y ont séjourné trois mois.

Nikotin kotc, inenti eckitc [...] *Une fois, alors qu'il était parti chasser le castor sous la glace [...]* (MIKISI 1, V. 3)

Nîso pôn, ki in etî [...] *Trois ans, il fut absent de chez lui [...]* (MIKISI 1, V. 127)

ENTOKWEN..., ENDOKWEN... *comment il est ? en quel état il est ?*

La formule *atitok* signifiant «je ne sais pas» serait une variante dialectale du syntagme verbal *atokwentok*, qui exprime qu'on ne saurait répondre à la question «comment il est ?». Le syntagme *atokwentok* est en fait la question elle-même «retournée» sous la forme du «dubitatif» : c'est comme si on énonçait «je ne saurais dire comment il est», bien qu'il n'y entre en réalité aucun monème exprimant la négation :

Plusieurs font un abus de cet *endokwen* ; c'est toujours par ce mot qu'ils répondent, quand ils ne savent pas une chose [...]

Parfois, on prononce *atokwentok*, sans élider de syllabes :

Mi kotc mos tana ka nisatcin — *atokwentok* ici kotc —. Matahikewak,
À ce moment-là, il y a sur place un orignal qu'il a tué — *je ne sais trop, en fait—*
Elles râclent la peau. (TCAKAPEC 1 V. 89-90)

Atitok inekena, wetî, ici-nikena, o ki ci-matcisenikôn, *Je ne sais pas vers où, là-bas, par là, il fut transporté en vol.* (MIKISI 1, V. 17-18)

Atitok teso piponan *ka nakatawakopanen*. *Je ne sais pas combien d'années ils le gardèrent.* (LES INVASIONS 1, V. 8)

Atitok ka ici poniwakwen. *Je ne sais pas où ils auraient pu disparaître.* LES INVASIONS, V. 125)

ETA, seulement, rien que ;

Pejik eta, un seulement, rien qu'un ;

Mi eta ockinjikonsan, rien que des petits visages, rien que des visages d'enfants [...]

O-kokoman kotc *eta* tacikekohan inini, [*Avec*] sa femme *seulement* demeurait l'homme (MIKISI 1, V 1)

ETÎ, (*î* long), là-bas (abréviation de WETÎ [avec *i* long], voir ce mot)

«Pican etî, ka ici tacikehan», otikôn, «Viens là-bas, où j'habite», *il se fait dire.* (AMIK, V. 6)

GA, mère (terme de référence aujourd'hui remplacé par l'ancien terme d'adresse TCOTCO). Ce mot est irrégulier, on dit :

Ninga, ma mère ;

Ki ga, ta mère ;

o kin, sa mère [...]

HAW ! alerte ! oh ! courage ! allons ! [...]

Haw ! Kinipin, *allons, dépêche-toi* ;

Haw dac, wewib tcicaipingwenm, *ho donc ! balaie vite*;

Haw sa, madjata, *eh bien oui, partons* .

«Kasin mintanak, haw sa !» «*Ne le regrette pas, quand même !*» (KINONCE, V. 74)

Mi eci kanonatcin : «Haw sa ! Nin, tekotc kiwenicin [...] *C'est alors qu'il lui a dit avec déplaisir : «Allons ! Ramène moi donc plutôt ! [...]*» (KINONCE, V. 88)

I s'emploie comme lettre transitive, c'est-à-dire qu'on le met entre deux mots pour faciliter le passage de l'un à l'autre :

Kijik *i sak*, *bois de cèdre* ;

Abinotcenj *i kazo*, *il fait l'enfant* [...]

O ki otitam i pawatikak. *Il arriva au rapide.* (KINONCE, V. 105-106)

I (IJ devant une voyelle), signe du simultané [Voir ENI et IIM]

Mi i ka mikwanatak kena ke totak, *C'est à ce moment-là qu'il a trouvé tout ce qu'il va faire.* (MIKISI 1, V. 59)

Mic ici papamowatc, ini, ikwesisik, i sakitciwan. *Voilà qu'elles donnent des coups, elles, les filles, pendant que l'autre [le 2^{ème} actant, le castor] sort.* (Tcakapec 1, V. 40-41)

◇ Dans certains cas, la traduction française demande le gérondif²⁵ :

Môcak, kotc [...] ki inasimikapawin wapanok i pikiwetc. *Continuellement, alors [...] il fit face à l'Est en s'en revenant.* (MIKISI 1, V. 113)

Ki nanta wama comic e nikamotc, e nikamowatcin kena awesisak i nanta-wenimatcin kiyapatc kitci amwotcin. *Je suis allée le voir, le vieux, quand il chantait, quand il chantait pour les animaux en demandant de [pouvoir les] manger encore.* (LES INVASIONS , V. 102-103)

◇ Comme signes du simultané, les monèmes *i* et *ij* ont aussi le sens de «en tant que» :

I Kije Manitowitc mizimizi te, Jezos, *étant Dieu* , comme Dieu , *en tant qu'il est Dieu* , Jésus est partout [...]

²⁵ «Le gérondif, forme adverbiale du verbe, exprime l'action tout en indiquant telle ou telle circonstance relative à un autre verbe de la phrase : EN TRAVAILLANT, vous réussirez.» (Grevisse 1980 : 710 § 1424)

◊ Devant le verbe MANEWATC («être nombreux, en abondance»), signe que ce phénomène est concomitant avec l'énoncé de la proposition principale :

ABONDANCE. — *grande quantité de*, maianewatc s.a.; i manewatc. *sujet animé* [...] (Lemoine 1911)

Ki ta kackito kitci wenintamitc i manewatc awesisak amwakaniwatc ? *Serais-tu capable de demander des animaux à manger en abondance ?* (LES INVASIONS, V. 104-105)

Î (i long), précédé de TANA («sur place»), ou d'un adverbe comme ANATIM («à l'intérieur de l'eau»), etc., ce monème verbal véhicule le sens de «il y a» en parlant de qq. chose d'inanimé :

Kek ok, matwe-matcikotcin pakwana tana, anic tana i pîkoneckanik [...] Au bout d'un certain temps il entend qu'il tombe au hasard, *mais cependant il y a un trou* [qui lui permet de voir]. (MIKISI 1, V. 71)

—I, être. On se sert de ce verbe quand il s'agit de dire de quelqu'un que
ce qu'il est, il l'est par un mouvement du corps ;
Ajei, être en arrière, par un mouvement du corps, se retirer, se reculer ;
Ajein, retire-toi, recule-toi ;
Ajeik, soyez en arrière, reculez.

Tepwe, pîtcipatowan, moson. Mic i oniwan o-manitoman. *C'est vrai, l'original vient en courant. C'est, lui, son manitou [son émissaire].* (KINONCE, V. 87-88)
(il est reconnu comme émissaire parce qu'il arrive au galop)

IAA, ÎÎ, **IAA, ce, celui-là, celle-là, celui, celle, cela, lui, elle;**
iaa-na? est-ce celui-là, est-ce celui dont nous parlons ? ;
Mi-na iaa ki cimenjiwa, est-ce celui qui est votre jeune frère ?

Ka ickwa kipakweketc, iaa, agace, Misabe [...] *Quand il eut fini de faire l'enceinte, lui, [...] Misabe [...]* (TCAKAPEC 1 V. 39)

Mi iaa, ka wanihakopan. *Le voici, celui que nous avons perdu.* (LES INVASIONS 1, V. 30)

Nikamon. Mic îî ke totamin we-wisinihin. *Chante. C'est ce que que tu devras faire, voulant manger.* (LES INVASIONS, V. 106)

«[...] ni ki tcakinanan iaa [...], nous avons épuisé ça [...]» (MIKISI 1 V. 89)

IAAM, c'est IAA modernisé :
Iaam ikwe, *cette femme* ;
Iaam pezinatisitc, *cet imbécile* [...]

«Mic îi atik ni ki nisa», «*Le voici, ce caribou que j'ai tué.*» (MIKISI 1, V. 105-106)

Mi îi, *voilà*, dit-on en exhibant quelque chose comme dans l'exemple précédant ou en terminant un exposé. Voir, par exemple, le verset 136 du récit de MIKISI, qui se termine sur ces mots.

ICA,A, **IJA, I, aller, y aller ;**
Kawin wasa ijaken, *Ne va pas loin* ;
Moniang iji [Moniak Ija], *il va à Montréal* [...]
 Pican oma! *Viens ici!*

Adi cahan? *Où vas-tu?* (Question qu'on emploie très souvent en guise de formule de politesse lorsque l'on rencontre qqun sur le chemin, et qui équivaut à peu près à notre «*Comment ça va?* »)

Ni ka ica, *je vais y aller* (TCAKAPEC 1 V. 81)

Kweh ! ot inan. Ati icahin ? *Salut ! lui dit-il. Où vas-tu ?* (AMIK, V. 5)

«Pican sa panima nokonison. *Viens donc d'abord chercher le gibier.*». (MIKISI 1, V. 101)

ICI, **IJI** Cuoq montre que ce monème a des emplois différents selon qu'il est suffixé (ICI—) ou affixé (—ICI), en établissant une définition restreinte et une autre qui ne peut valoir qu'en compréhension, c'est-à-dire en fonction du contexte :

1) au sens restreint (ce monème étant **suffixé** à un autre monème) :
 —**IJI, ...lieu, ...part**
Ningotiji, un lieu, quelque lieu, quelque part, en quelque endroit [...]

Kitci wasak eci kipapamatisetc, *Très loin, quelque part, il aura vécu ici et là.* (TCAKAPEC 1 V. 30)

Apin, kena, weti, ici akwanisenik ka ici taciketc, *C'est sur place, en ce lieu qu'il déploie un couvert, là où il habite* (TCAKAPEC V. 70)

2) en compréhension (ce monème étant **préfixé** à un autre monème) : **IJI—**, sert à **indiquer plusieurs sortes de rapports et se rend en français de différentes manières et par différents mots, selon les rapports [...]**

Andi ejidjiwang? — Moniang ijidjiwan, Vers où coule la rivière? —Elle coule vers Montréal [...] À Kitcisakik, on dirait : Ati icatciwak?
—Moniak icatciwan.

Awas indi iji [ija] madjan, va-t-en par là-bas ;
Icpiming ki iji madji [ija madja], il s'en est allé par en haut [...]
Inining ijinagosi, elle paraît en manière d'homme, elle a l'air d'un homme ;

Amikon ka ici icinakosinitcin, *Il a les apparences d'un castor* (AMIK, V. 8-9)
(voir NAKOSI)

Ikweng ijiho ; il est habillé en femme ;

[...] kitci pasik ot-ajikanan, anote ikote, kekon ka icihote kitci pasik. [...] *de tte sorte qu'il sèche ses bas, n'importe quoi qu'il porte* [dont il s'habille]. (KINONCE, V. 52-53)

[...] wakoket ka icihote, ek ka omiwanetc ; mi ecihokopanen. [...] *la hache, dont il est équipé, c'est cela porte sur son dos*. C'est ainsi qu'il apparaissait [tel était son accoutrement, son équipement] (MIKISI 1, V. 7-8)

Gwaiak ijiston wakakwat, kawin wewenint ijisinsinon, emmanche la hache comme il faut, elle n'est pas bien emmanchée ;

Ijiki, être ainsi fait, conformé [...]

Ijiningwam, dormir de telle manière [...]

Ijiwane, porter un fardeau à ; être chargé de telle manière ;

Inindjin,i, mettre la main à...;

Mic eci (avec mutation de la voyelle initiale) kitci icinocahikenidjin [...], *voilà que pour mettre en mouvement et épouvanter* [...] (TCAKAPEC 1 V. 40) (voir OCAHIGE)

◇ Selon McGregor, iji et eji, placés après mi, ont les significations suivantes : *thus, so, therefore, in this way or manner* [alors, ainsi, donc, de cette façon ou de cette manière], auxquelles on pourrait ajouter *au moyen de* [«avec»] comme dans les occurrences suivantes :

Mi kotc asinin eci kipakweketc : *c'est au moyen de roches qu'il fait une enceinte (Il fait une enceinte avec des roches)* (TCAKAPEC 1 V. 37)

(Voir aussi Lemoine [1909] à l'entrée «moyen »).

Tana, kitci mikisi [...] ka otci pisakwenitc wakoket ka ici pakitewanitcin, *Le grand aigle [...] dès qu'il sort la tête [l'homme] le frappe au moyen d'une hache.* (MIKISI 1, V. 57-58)

◊ ICINAKON, Être ainsi, ainsi fait (sujet inanimé) :

O ki ociton tapickotc iweti sesipi, ka icinakok. *Il a fait une corde, faite comme ça.* (KINONCE, V. 53)

Apitc ikotc, mi ecinakok, *Depuis lors, il en est ainsi* (LES INVASIONS 1, 92)

◊ Au sens de en train de, quand il est précédé de E (signe de l'éventuel) :

O waman e-t-ici wisininitcin, *Il le voit en train de manger.* (MIKISI 1, V. 92)

◊ Après apin, «ainsi que», «comme» (avec la mutation → ECI):

Apin [...] eci totak o-toskwan, *Aussitôt, ainsi (de cette manière), il fait un geste avec son coude* (TCAKAPEC 1 V. 49) (il semble que les signifiés traduits par la préposition «avec» soient véhiculés par le monème ici.)

Apin ok, kewin, ici kotak, aweti, apinotcic, iena, e kikinawapiketc e mitci-kitanik. *Aussitôt, lui aussi, comme l'autre, l'enfant, il l'imite en mangeant sans sans rien [sans ustensile] et tout au complet.* (MIKISI 1, V. 98-99).

◊ ICIWE, se passer :

PASSER [...] *Comment cela se passe-t-il ?* Anim eciwebak ? (lemoine 1911)

Teteko sa wipatc ki iciwe apitc ka otenawanik. *Tout s'est passé tellement vite depuis qu'il y a un village.* (LES INVASIONS, V. 143-144)

◊ Quand ici apparaît précédé du présentatif MI KA..., le verbe que celui-ci détermine doit être mis au passé (la voyelle initiale étant élidée pour éviter la coalescence avec -a):

Mi kâ-ci nanta matcin, *C'est alors qu'il alla voir*

Mic eci pimwackwanakenitc kâ ici kackitotc weckatc anicinapen, *voici qu'il se fait ensorceler ainsi que l'Indien d'autrefois était capable [de le faire].* (TCAKAPEC 1 V. 55-56)

[...] amikonka ici icinakosintcin, «*comme*» un castor il apparaît, autrement dit, *il ressemble à un castor* (L'Enfant et du castor, p. manuscrite 2)

ICIKAN, (ce mot semble toujours employé au pluriel) **AJIKAN, coupon de drap, rognure d'étoffe, chiffon, guenille dont les Sauvages s'enveloppent le pied en hiver, chausson sauvage, chausson ;**

Ajike, avoir des chaussons aux pieds ;
Nijwedajike, avoir double paire de chaussons [...]

[...] kitci pâsik ot-icikan, anote ikotc, kekon ka icihotc kitci pâsik. [...] *de telle sorte qu'il fait sécher ses bas, n'importe quoi dont il se vêt qu'il fait sécher.* (KINONCE, V. 50-51)

ICINIKASO, IJINIKAS,O, avoir tel nom et —IKAS,O, se nommer, avoir nom, avoir le nom

Jahn nind ijinakas, *je m'appelle Jean ;*
Pien ni wi ijinikana ningwis, *je veux donner à mon fils le nom de Pierre.*

«Nitam ke otisik “kokoman witikocan”, o-ticinikananiwan, ecinikasowatc.» «En premier vont arriver les “grands-mères petites cannibales”, ainsi qu'on les appelle, ainsi qu'ils les appellent.» (AYACAWE, 23-24)

◊ ICINIKATE, quand le sujet est du genre inanimé :

«mi oma ikito : “nanipe pokwatina” icinikate», ikito. «*C'est ici, dit-il : ça s'appelle “Montagne rester éveillé”*», dit-il. (KINONCE, V. 50-51)

ICINAM, IJINAM, avoir une vision, voir un fantôme ;

Gote anote aijinamok, ils voient toute sorte [sic] de choses ;
Anicinapeng ot ijinawan, il lui parut comme un homme, il lui apparut en forme humaine ;²⁶

Maia kote anicinapen ot icinawan, *Droit comme un être humain, il lui apparaît.* (AMIK, V. 4)

Kawikat keko ningi ijinanasin, je n'ai jamais eu de vision.

◊ Ce monème s'emploie pour parler de ce que l'on peut avoir comme vision en étant éveillé, mais aussi de ce que l'on a pu voir en rêve 2:

²⁶ Cuoq ajoute cette note : On dit dans le même sens “ijicickinjikwe” :

Aianotc aijickinjikweban Kapeiababanoban, *feu Kapeiabano avait toute sorte de visions.*

«Nin, ta ka pî-ciniam, ka pimosehan. Ni ki wecipapitam aii : mitikwapi, ikito, piskanese, ni-t-icinan. » «*Moi, je suis celui qui vient en vision, je suis celui qui marche. J'ai rêvé d'un chose : un arc qui s'embrace m'apparaît.*» (AYACAWE, V. 61-62)

◊ Avoir la vision d'un être animé (se conjuguant comme un verbe transitif animé) :

«Aci, wekonen otci icinotc ?» «*À la fin qu'est ce qui apparaît ainsi ?*» (KINONCE, V. 23-24)

(1) —**ICKAM, la piste de... être...**;

«—Ishkam - (suff.) denotes type of trail or tracks [...]» (McGregor 1987 : 100)

Mangickam, avoir la piste grande ;
Memangickangik, ceux qui ont la piste grande ;

(2) —**ICKAM, se transporter le long de l'eau ;**

Maickam, aller dans le pays d'aval ; descendre le cours d'une rivière; aller à pied en la cotoyant ;
Nanaickam, côtoyer une rivière en amont.

Kitci spikak tecikewakopan Anicinapek, wapatamowatc piwikaiganan e wepapotenic, ka ici-n-ickamowatc. Apinotcican; o ki wamawan e papickamitcin. *À la grande rivière où habitaient les Indiens, ils ont vu des éclats de bois emportés par le courant, lieu où ils ont longé le cours d'eau. L'enfant, ils le virent alors qu'il se promenait sur la rive d'un cours d'eau.* (LES INVASIONS 1, V. 6)

ICKO—, de reste ;

Ickose, il y en a de reste, il en reste ;
ka napotc ickosésinon, il n'en reste absolument rien ;
Ickwandjigan, ce qui reste du manger de quelqu'un, les restes ;
Ickwandjige, ne pas manger tout, en laisser [...]
Nind ickona pejik, j'en laisse un²⁷ ;
Ickone, survivre au massacre ;
Kakina ki tcaginek, nin eta nind ickone, tous ont péri, moi seul, j'ai échappé au carnage.
 «laisser pour qq., ickonamaw g.» (Lemoine 1911, entrée «laisser»)

²⁷ Cuoq ajoute cette note : En parlant par exemple d'un jeune castor, on dit *nind ickoha*, je ne le prends pas, ou bien *nind ickona*, l'ayant pris, je le laisse et le remets en liberté. Les chasseurs donnent le nom de *ickotaganak* aux petits castors qu'ils laissent vivre pour les reprendre plus tard, quand ils auront grandi.

Tci patemisikonan tcipitakositon. Ke otci pitikentcin, o ki ickonomon.
Il met tout autour de gros morceaux de bois sec. Il n'a laissé [d'espace] restant qu'à l'endroit où ils auront à entrer. (MIKISI 1, V. 46-47)

ICKOTE, feu.

Ickotens, *petit feu, allumette;*
Ickoteke, *faire du feu* (soit avec le briquet, soit avec des allumettes chimiques) ;
Natickotawe, *aller chercher du feu ;*
Ickotekan, *briquet, ce qui fait du feu ;*
Ickotekaniminj, *arbre du briquet, arbuste à tige rampante, à fruits jaunâtres ;*
Ickotewano, *liqueur de feu, eau-de-vie, alcool, etc.;*
Winickotewabowakis,i, *sentir le rhum ;*
Ickote-tciman, *canot de feu, bateau à vapeur ;*
Ickote-otaban, *voiture-de-feu, (chemin de fer) [...]*

Ataweakonetcakatena ickote [...] ot-anisan. *Elle éteint avec de la neige [en écoulant ?] et avec la main le feu, sa fille.* (KINONCE, V. 94)

ICKWA, ICKWA —, ce mot mis devant un verbe, se rend en français par

FINIR, et le verbe suivant se met à l'infinitif :
Ickwase, *avoir fini d'aller, ne plus aller;*
Ickwawe, *avoir fini de parler;*
Ickwanamo, *avoir fini de respirer, être mort [...]*
Ickwakawitcigan, *le dernier sucre, (quand les érables achèvent de couler) [...]*

◊ Ce monème apparaît très souvent en compagnie de la modalité ka, dans un syntagme ayant le sens de *quand il (elle) eut terminé*:

Kek ok, en-ickwa apita pipônîk, ok pakwac otikon [...] *Après un certain temps, au moment où s'achève la moitié de l'hiver, il se fait dire [...]* (MAKWA V. 7-8)

◊ ICKWA semble pouvoir se conjuguer comme un verbe intransitif animé (et comme un «verbe numéral») en ayant le sens de *c'est la dernière fois, une fois que* :

[...] ickwak ka matcikotcîk,[...] *c'est la dernière fois qu'il fut emporté.* (MIKISI 1, V. 73)

Ickwak oniwan, o-nokonan. O ki pakinawanikôni, oïti. *C'est le dernier, celui-là, de ses gendres. Il fut vaincu par celui-ci, lui [Brochet].* (KiNONCE, V. 5)

Mic i ickwak. *C'est la dernière fois.* (KINONCE, V. 102)

Mi ickwak ki otitan o-tataman ka ici tecikenitcin, koni ki mokisin. *Une fois qu'il fut arrivé là où habitait son père, il ne se découvrit pas.* (AYACAWE, V. 44-45)

ICKWAS,O, brûler, se brûler [...]

Nind ickwazwa pikiw, je fais brûler de la gomme;
Wekonen eckwatek awete ? Qu'est-ce qui brûle là-bas ?
Ickwate mikiwam, la maison brûle;
Ickwakite, c'est enflammé;
Eckwakitek, tison de feu [...]

Matakackitonokopan [...] eka kitci ickwasotc, *Il faisait de la magie afin de ne pas brûler.* (TCAKAPEC 1 V. 109-110)

Mic e kiickwasonatcin, oniwan, kokomon, *C'est alors qu'il l'a brûlée, elle, la vieille femme.* (TCAKAPEC 1 V. 118-119)

Mi aa ka ici ickwahâtcin apitc ka nipanitcin [...] *C'est alors que, lui, il les a fait brûler aussitôt qu'ils s'endormirent [...].* (MIKISI 1, V. 52)

ICKWATEM, ICKWAND, porte .

[...] osov, ickwatem kotc ka e-n-akwak, la queue, [...] la queue, *elle a sans doute la hauteur d'une porte.* (TCAKAPEC 1 V. 61)

Ickwatemik, Ayacawe o-kwisisan api. *Le fils d'Ayacawe se trouve à la porte.* (AYACAWE, 32-32)

ICP—, haut élevé

Icpatin, haute montagne ;
Icpatina, il y a montagne élevée ;
Icpabika, le rocher est haut ;
Icpawe, avoir le poil haut, c'est-à-dire avoir le poil long [...]

Kinec, o pimisenikôn. Kitci icpapika. *Longtemps, il est en vol. Le rocher est très haut.* (MIKISI 1, V. 19-20)

ICPIM—, en haut, le haut, de haut ;

Icpimabitan, les dents d'en haut;
Icpimisak, le plancher d'en haut, l'étage supérieur, la tribune, la chair [...]
Icpiming, en haut, dans les airs ;
Icpiming inabi, il regarde en l'air ;
Icpiming pi te kizis, le soleil arrive à son apogée.

Tepwe, oïti, ockine, icpimik ici motakwe. *C'est vrai, lui, le jeune homme, de haut, il tire [il décoche une flèche].* (AYACAWE, V. 66)

IENA, ça, cela.

[ni kî] wanike kitci kakwetcimik iena, [...] *j'ai oublié de demander ça.* (MIKISI 1, V. 26-27)

Kek ok, o kiociton iena. *À la fin alors, il a fait ça...* (MIKISI 1, V. 43)

Ni ka kitci mitcin, eninitam, ok iena, apwan, *Je vais vraiment le manger, pense-t-il, ça, ce rôti* (MIKISI 1, V. 82-83)

«Kinonce o-minsisan» te-ki-t-inanananaban ko mic iena. «*Les cheveux de Brochet*», *c'est ça que nous disions.* (KINONCE, V. 119-120)

ÎÎ, Voir IAA.

IIM, cela :

Aton iim, laisse cela ;

Andi [Adi] apaiwanan ? — Mi iim, Où est la clef ? — La voilà ;

Wekonen iim ? — mackiki iim, Qu'est-ce que cela? — c'est un remède [...]

Ikotc iim, *Ensuite cela* (TCAKAPEC 1 V. 85) (cette expression semble impliquer la répétition d'un même fait, d'une même action, et je crois qu'on peut alors la traduire par *et derechef...*)

Précédé de MI (ou MIC), *c'est alors* :

Mic iim ka ikitokopanen apite ici kitci poni-enakamakisitc kena kekon [...] *C'est alors qu'il a dit qu'il était temps de cesser de faire toutes sortes de choses [...]* (TCAKAPEC 1 v. 148-149)

IKITO, dire, dire ainsi ;

Anin ekiton?, que dites-vous? [...]

Ka ningot ikitosi, il ne dit mot, il ne répond pas [...]

«Kisekihician», ikito [...], «*Tu me fais peur,*» *dit-il [...]* (TCAKAPEC 1 V. 34)

IKO—, racine qui renferme l'idée de lever, soulever, élever, enlever, relever ;

Ikon ki nidjanis, enlève (de là) ton enfant, ôte-le ;

Ikonan ki tas ; relève ton bas ;

Ikona = ikweginan ki konas, relève ta robe ;

Ikonan ickwandem, souève la porte (pour pouvoir l'ouvrir ou la fermer) [...]

Ikwanbis,o, retrousser son vêtement [...]

Mikotc ici [...] ot ikopitotc o-tasan, *À cet instant, elle relève son pantalon [...]* (TCAKAPEC 1 V. 113-114)

Pakwac mekaci : [...] O mitci ikomatan o mitcim. *Apparemment, c'est donc ça : [...]. Il s'en tient à enlever l'odeur de sa nourriture.* (MIKISI 1, V. 89-90)

Ikwandawe, aller en haut, monter [...]

Efî, ocaca. Kon kackisin kitci ikwantawetc. *Là-bas, c'est glissant. Il ne parvient pas à aller en haut.* (AYACAWE, V. 44-45)

Ikwabighan, tire-le (cela) d'en bas, élève-le au moyen d'une corde.

IKOTCIC, ...AK, (IKODJIC, Dumont et Dumont 1985 : 31) **IKWA, pou [...]** ;

IKOM

(avec le possessif)

Otikom,i, avoir des poux ;

Ikowan mi konas, mon habit est plein de poux ;

Packámikwe = packidjikome, les écraser avec les dents ;

Nandomakome = notikome, chercher ses poux, s'épouiller.

Ot ikocinan o-tasan i notikometc. , *Étant à terre, elle relève son pantalon en cherchant ses poux.* (TCAKAPEC 1 V. 114-115)

«Aci, wekonen otci icinotc ? [...] — Ah ! ikotciman matewan.» «À la fin qu'est ce qui apparaît ainsi ? [...] — Ah ! ses poux passent. » (KINONCE, V. 23-24)

IKWESÏS, IK, fille, petite fille

IMA, là (Dumouchel 1942 : 127)

Atitok tesikwen ka tacinipawakwen ima, *Je ne sais pas combien de fois ils auraient dormi là, sur place.* (MIKISI 1, V. 48-49)

Ima, tci mane o-nikonan o ki pakinawan. *Là, il y en a plusieurs de ses gendres contre lesquels il a gagné.* (KINONCE, V. 28)

IN—, même signification, même valeur que IJI—, avec lequel il se confond quelquefois; ainsi on dit *ijiwe* ou *inwe*, parler ainsi [...]

**Inadjim,o, raconter de telle manière;
 Mi ka inadjimotc, tel fut son récit;
 Inakis,o, brûler de telle manière [...]
 Inabok, o, aller à la dérive....;
 Inabandam, voir d'une certaine manière, rêver.**

Nisinac ki ina tesapikicin [...] wacapikak. *Trois fois, il tomba ainsi sur un palier rocheux, sur [au long d'] une pente lisse.* (MIKISI 1, 68-69)

Mic ina e wisinitc, anicinapepic, *C'est ainsi qu'il mange, le lutin indien.* (MIKISI 1, V. 93-94)

Ineke Mikizik, (avec le «locatif» —k) *à la manière de Mikizi, ainsi que Mikizi* (MIKIZI de MANI Michel.) Voir INIKO

◊ Au sens de «aller» et, par addition de signifiés, «emmener» :

O ki matcinan nikotici minitokak. O ki inonan minitokwâpikak [...] *Il l'emmena ailleurs, sur une île verdoyante. Il l'emmena en canoë sur une île rocheuse.* (Ayacawe, V. 3-4) (IN [= ICI] + ON + AN (v. avec régime animé).

—IN—, (quand il s'agit du nombre ou de quantité);

**Patainowak, ils sont nombreux ;
 Nind omzaminimin, nous sommes trop nombreux ;
 Ki patinim, vous êtes nombreux ;
 Ki wabamak endasoinowate, tu les vois comme ils sont nombreux ;
 Patainat, il y en beaucoup, il y en a en quantité.**

Ka patainowak amikan, anotc ikotc awesisak, piciw, wackeci, makwa, wapos. *Il y avait des castors, toutes sortes d'animaux, du lynx, du chevreuil, de l'ours, du lièvre.* (LES INVASIONS, V. 126-127)

INAE, lancer une flèche;

Nita-inaek okom kwiwisensak, ces petits garçons sont adroits à lancer des flèches.

INA, N, dire, parler à quelqu'un (verbe irrégulier ; cf. Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 129)

Ni-t-inâ, je lui dis ;

Ot inân, il lui dit

Otikôn, il se fait dire par qqn (verbe passif avec participant actif défini, (*ibidem* : 130) (TCAKAPEC 1 V. 33)

Inakenî, *il se fait dire par qqn* (verbe passif avec participant actif indéfini), (TCAKAPEC 1, V. 130)

Mic ok atisokawatcin; mic iaa môcak enatcin, *C'est ainsi qu'il leur raconte [son histoire]; c'est ainsi que de cela il leur parle souvent.* (MIKISI 1, V. 119)

Mi eci kanonatcin [...] *C'est alors qu'il lui a dit avec déplaisir [...]* (KINONCE, V. 88)

◊ On pourrait aussi donner à ce verbe le sens de *s'adresser à...*:

Mic mina enatcin omisesan, *Voilà qu'il s'adresse de nouveau à sa soeur...* (TCAKAPEC 1 V. 64)

INAKAMIKISI, faire, agir d'une certaine manière, procéder ; voir IN—, au sens de ICI);

FAIRE [...] —akâmikis,i [...] *Que fait-il ?* anin enakâmikisitc ? (Lemoine, 1911)

Kecepwacinik, o ki atisoke, tana, ka pi-inakamikisitc, *Le lendemain il raconta ce qu'il avait fait durant tout ce temps.* (MIKISI 1, V. 101)

Minotc, minokaminik, mi kiatc ka inakamikisitc. *De nouveau, au printemps, voici qu'il se mit à agir selon ses habitudes.* (KINONCE, V. 101-102)

INAKAMIGAD - (v. int.) - happening; occurring; taking place;
inakamigiz-i- (v. int.) doing,; performing; gen. has an adverse or negative connotation; i.e. , pranks or tricks. (McGregor 1987 : 93).

◊ Cette connotation négative n'est pas constante, mais elle ressort en effet de l'exemple suivant :

Ka na kekon ki ki inakamikisin ?, *N'as-tu pas fait quelque chose [quelque mauvais coup] ?*» (TCAKAPEC 1 V. 7)

INÂKONIKWIN, *n. ina.* loi, règle (Dumont 1999 : 16)

INEKENA, vers (Brouillard et Dumont 1985 : 159); INAKAKE, vers (Dumouchel 1942 : 119)

En composition, l'élément INEKE— a l'un des sens que Cuoq donne à INAKAK, c'est-à-dire «du côté de» :

Anacining inakak, du côté de Lachine [la municipalité de ce nom]
[...]

INEKE peut encore s'entendre, en parlant du corps propre, du *côté avec lequel on fait face* à qq chose, de la *face que l'on présente, du côté vers lequel on se trouve tourné* :

Inekena, inekekamik o kinânâkitciton ka ici matsisenikôtç. *Vers là-bas* [mot accompagné d'un geste], *face contre terre, il regarda attentivement vers où il est emporté.* (MIKISI 1, V. 17-18)

[...] cekwakitan, toi, etî, inekena [...] *va te mettre à plat ventre là, en faisant face par là* [face contre terre].» (MAKWA, V. 9-10)

INI, celui-là, désignant une chose «éloignée», à l'obviatif (Dumouchel 1942 : 26)

INIKO, INIGO —primitif de INIGOKO— , de telle étendue :

Mi enigokwak, c'est de cette grandeur-là;

Ka kanake enigokodjic; pas même de la grosseur de ceci (en montrant) ;

Enigogwak ki kitikan inigokwa ni kitikan, mon champ est aussi grand que le vôtre, il a l'étendue du vôtre ;

Enigokwakamigak, par toute la terre [...]

Enigokonawiiân, sur toute l'étendue de mon corps [...]

[...] cikwâtik ka inâkaniwâtç, mi ekwasikopanen, enikonakopanen,

[...] *celui qui est appelé pin, c'est de cette hauteur qu'il était, [c'est de cela] dont son corps avait la grandeur [...]* (Il y a ici mutation de la première voyelle) (TCAKAPEC 1 V. 25-26)

On prononce souvent *MIC I EKO* (à l'Indicatif et suivi d'un verbe au conjonctif), dans le type de syntagme suivant :

Mic iniko atisokasotç weti, Telle est l'étendue de ce qui se raconte sur lui. (TCAKAPEC 1, V. 147)

Mi e pisakwanokwen,ka-c-ocitotç. Mi koni enikik. *Ça peut contenir grandement, ce qu'il fabrique. C'est peut-être de cette grandeur.* (Il y a ici mutation de la première voyelle) (MIKISI 1, V. 66-67)

ININI, ...K, **Inini, ...wak, homme ;**
Ininina [ininic], petit homme, homuncio, humunculus ;
Pakwac-ininins, le petit homme des bois, (croyance superstitieuse) ;
Ininiw,i, être homme, par opposition à femme ;
Nopiming daje ininin, homme de l'intérieur des terres, Tête-de-Boule ;
Joda wininiwak, les Juifs, les hommes de [...] la Judée ;
kitikewinini, cultivateur ;
kikinohamagewinini, professeur [...]
Atawewininin, marchand.

O-kokoman kotc eta tacikekopan inini, [Avec] sa femme seulement demeurait l'homme (MIKISI 1, V 1)

ÎNO, **INO, se montrer ;**
 Ce verbe se dit des événements et ne s'emploie qu'à la 3^{ème} personne; il répond aux verbes français *se passer, arriver, survenir, y avoir, être*, appliqués à des événements :
Anin engi ? qu'y a-t-il ? qu'est-ce qui se passe ?
Mi ket ingi, voilà ce qui aura lieu ; [...]
Ka minawac kata insinon enogobanen kariat, ce qui arriva autrefois n'arrivera plus ;
Kata inotok minawac, cela pourrait bien encore avoir lieu [...]
Keck, nanage kata ino, attends, cela ne tardera pas d'arriver.

Nitam îno. O wapatan pikokan [...] Îno eci potewak, îno waposon, tana. *D'abord, quelque chose apparaît. Il voit un tipi [...] Il y a, là où ils font du feu, il y a un lièvre.* (MIKISI 1, V. 80-82)

INOTAKE, INOTAGE, **interpréter.**
Inotagewinini, interprète [...]
Inotamaw, interpète-lui, traduit-lui ce qu'il dit ;
Inotaw, interprète-le, traduit ce qu'il dit ;
Inotawicin ekitoiân, interprète mon discours, traduit ce que je dis ; [...]

O ki kakwetcimawan, oïti, ockine, ka inotamaketc. *Ils ont questionné; lui, le garçon, il les a traduits.* (LES INVASIONS 1, V. 31-32)

INWE, **parler tel langage, proférer telle parole, pousser tel cri ;**
Makong inwe, il fait entendre le cri de l'ours ;
Ka ningot inwesi, il ne dit pas un mot ;
Inwewin, parole, mot, langue ;
Asakami inwewin ainwenaniwan aking ! Que de langues différentes on parle dans toute l'étendue de la terre !

Minotc, aya, anicinape ot-inwe : «Of ! of ! of !». *De nouveau, lui, l'homme, il souffla* : «Ouf ! ouf ! ouf !».

ISE, —ISE, se transporter au vol. Voy. —SE.

[...] nawatc meka aîa wasak ïî isekopan nôcese minikik tac nape, [...] *comptetenu que celle-ci volait plus loin, la femelle plus [loin] que le mâle.* (MIKISI 1, V. 26-27)

«*voler vite, kîjîpis—izo*» (Lemoine 1911, entrée «voler») ;
Osaminkîcîpise, o-kokom, ikito, *Son épouse vole trop vite, dit-il.*
(MIKISI 1, V. 34-35)

IS,O, , à [l'inanimé], inan, être ... par le feu.

Ki waman ako, eti, ka ici isonik o-ton, *Tu la vois souvent, c'est celle [la musaraigne] dont la bouche est [affectée] comme ça [ka ici] par la chaleur du feu [du soleil]* (Tcakapec v. 17-18)

ITAC, INDAJ, aie-le, aies-en chez toi

Nind indana miziminens, j'ai du blé à la maison ;

Nind indanin conia, j'ai de l'argent ;

Nind keko indanisin, je ne possède rien, je n'ai rien [...]

Taniwin, possession propriété. Voy. V TAN,I.

Endanian kakina ki minin, je vous donne tout ce que je possède.

«*Anetin?*», otikon. «*Qu'est-ce que tu as ?*», *se fait-il dire.* (AYACAWE, V. 7)
(modèle MATCA)

«*Anin ma e ïtite ki-t-ïï ?*» «*Qu'est-ce qu'il a ton chien ?*» (AYACAWE, V. 51)

«*Eh ! Ati ka etinek waw ?*» «*D'où tenez-vous cet oeuf ?*» (KINONCE, V. 19)

—ITAM s'ajoute aux pronoms isolés nin, kin, win :

Ninitam, c'est à mon tour [...]

Winitam, c'est à son tour.

«*Kin-itam tac !*» *À ton tour maintenant !*» (KINONCE, V. 33)

ÎTÎ, INDI, là [où]; Voy, —DI [—TI]

Kin, indi apin, toi, assieds-toi là ;

minawate indi, encore là ;

Kawin indi, pas là, ce n'est pas là ;

Ninga nip indi, j'y mourrai.

Wetî, o ki atiman Îtî ici tacikewatc, *Là-bas, il les rattrapa là où ils ont déménagé* (MIKISI 1, V. 85)

Tepwe ok matcipanihotc tci sîkiwepickawatcin [...] opime ok îtî, kokom ka ici apitc, *En fait, il se secoue pour que le contenu [du chaudron] se répande [...] du côté où la vieille était assise* (TCAKAPEC 1 V. 116-118)

IWETI, celui-celle-là (l'objet étant considéré comme «éloigné»);

O ki ociton tapickotc iweti, sesipi [...] *Il a monté une corde comme-celle-là [...]* (KINONCE, v. 54-55)

KA, particule négative, ne pas, non [...]

Ka ni nipasi, je ne dors pas [...]

Ka kanake, pas même, ne quidem ;

Ka kanake peki kitci nisitonak. *Pas même que ça se goûte.* (MIKISI 1, V. 83-84)

Ka wikat, jamais ;

Ka maci, pas encore ;

Ka awita, personne (nobody) ;

Ka keko, rien (nothing) ;

Ka gaie, ni [...]

Ka ningot [ka nigot], aucun, pas un seul ;

Ka ningotiji [ka nigotiji], nulle part ;

Ka napitc, nullement, pas du tout ;

Ka apitci, pas extrêmement ;

Ka getc acaie, pas beaucoup à présent [...]

«Ka na ki ki makatwesin amik?», «*N'as -tu pas enlevé de force le castor?* » (TCAKAPEC 1 V. 58)

◊ KA semble s'adjoindre — SIN dans les syntagmes de verbes dialogués :

Kasin mitenak nakaticiken, ot-inan o-cicecan» «*Ne m'abandonne pas*», dit-il à son beau-père. (KINONCE, V. 10)

KA, signe du passé pour le subj. (conjonctif) et le participe [...]

A) signe du passé pour le conjonctif:

Andi [adi] ka ijan ceba?, où as-tu été ce matin ? [...]

B) signe du passé pour le participe : le syntagme que forme KA et le verbe qu'il précède pourrait généralement se traduire par «ayant» (suivi du participe passé), mais on peut aussi le traduire par des formules telles que *alors que...*, *au moment où...*, *quand il eut...*:

Ka wisinitc ki posi, ayant mangé, il s'est embarqué [..]
Ka agwaciminang [agwaciminak], Celui qui nous a rachetés.

Ka ickwa kipakawegetc, [«ayant fini» de faire une enceinte]
quand il eut fini de faire une enceinte (TCAKAPEC 1 V. 14);
 Ka oditik, [«étant arrivé»], au moment où, lorsqu'il arriva (TCAKAPEC 1, V. 39)

KA est quelque fois suivi du participe présent voir l'entrée «qui» dans Lemoine 1907) :

Ka nipodjik, ceux qui sont morts ;

KA (Ka-t- devant une voyelle), signe de la 1^{ère}, 2^{ème} personnes des verbes transitifs et intransitifs au futur et signe de la 3^{ème} personne au futur dans les verbes transitifs [*kata* pour les verbes intransitifs, à la 3^{ème} pers.];

O ka wapaman, *il le verra*;

O ka-t-inan, *il lui dira*;

O ka-t-inâwan, *ils lui diront*;

ni ka wapama, *je verrai*;

ki ka matca, *tu iras*.

«Ki ka nisik», «Tu seras tué» (TCAKAPEC 1 V. 33)

KA, **pronom relatif** correspondant aux pronoms français *qui, que, lequel, laquelle, lesquels, lesquelles, dont* (Brouillard et al. 1987 : 41).

KA, **pronom démonstratif** correspondant aux pronoms français *ce, celui*
 Sens de *celui qui...* ::

cegotik ka inagenitc, *celui qui est appelé [pin gris]* (Tcakakec V1).

Mi e pisakwanokwen, ka ic-ocitotc, *Ça peut contenir grandement, ce qu'il fabrique ainsi.* (MIKISI 1, V. 66)

Dans tous les cas, le verbe qui suit se met au conjonctif.

KA joue encore le rôle d'une «caractéristique temporaire » devant un conjonctif ou un participe en étant le signe du passé : mi ka ikitotc , *c'est ce qu'il a dit* (Cuoq : § 332).

Migaci ikitotc : «Konin gosasin», *Voici ce qu'il a dit : «Je n'ai pas peur»* .
(NOUVEAU V. 60)

KAC, inan. KATON, cache-le

Katataong, dans une cachette ;

Ningi kana, je l'ai caché [forme du verbe TRANSITIF ANIME]

«Ni kana, je le cache,

«ni kanik, il me cache,

«Ni kanin, je te cache,

«kajicin, cache-moi ,

«Ni katon keko, je cache quelque chose [f. du v. TRANSITIF INANIME]»

(Cuoq 1869 : 68)

Kaso, se cacher²⁸; être caché ;

Ah ! Nipakaso [...] *Ah ! Il fait semblant de dormir [...]* (KINONCE, V. 58)

Mataikewak ini, ikwesisik ikotc i tci papiwatc koni e kasonitcin, e mokinitcin,
Elles raclent la peau, elles, les filles, tout en riant beaucoup, peut-être à chaque fois qu'il se cache, à chaque fois qu'il apparaît [...]

(TCAKAPEC I, V. 90-91)

Kasotan,m, *se cacher de quelqu'un* (= kazotaw, in Lemoine 1911, entrée «cacher» [verbe «pseudo-intransitif»])

Ki kasotam, *Il se cacha* [des filles ou de leur mère]

(TCAKAPEC I, V. 83)

KACK—, GACK—, sombre, noir, (au pr. et au fig.).

Gackitibikat, la nuit est sombre ;

Gackawan, il fait un brouillard noir, épais ;

²⁸ Cuoq ajoute cette note : Ce verbe signifie par analogie *feindre, faire semblant*. On met immédiatement devant Kas,o, le verbe qui exprime l'action qu'on feint :

Mawikazo, *il fait semblant de pleurer ;*

Akosikazo, *il fait le malade ;*

Kiwackwebikazo, *il fait semblant d'être ivre ;*

Abinotcenjikazo, *il fait l'enfant ;*

Kakipicekazo, *il fait le sourd, la sourde oreille [...]*

Gackenindan, avoir l'esprit sombre, être chagrin, triste [broyer du noir; ce verbe se termine avec un *n* aux deux premières personnes de l'indicatif présent et avec un *m*, à la 3^{ème}];

Gackenindamowin, chagrin, tristesse ;

Gackenidagwat, c'est triste, pénible, affligeant ;

Gackenindamiha, je l'afflige, lui cause de la peine ;

Gackenindamingwewinagos,i, paraître par le visage avoir du chagrin, avoir le visage triste.

«Tepwe, ni kackenitân oma i tacikehan», «*Vraiment, je suis triste en demeurant ici, ot inan nape mikisin, dit-il à l'aigle mâle.*» (MIKISI 1, V. 31)

Kitci kackenitam anicinape eka-mikomikwetc... amikon, *L'indien s'attriste de ne pas trouver de castor.* (AMIK V 1-2)

KACK—, GACK, idée générale de joindre ensemble, de fermer. Cette racine est très féconde ; on la verra réapparaître ça et là dans quelques-uns de ses dérivés :

Gackabikahan ickwandem, joins la porte avec le fer, c.-à-d., ferme-la à clef [...]

KACKI—, GACKI—, pouvoir, être capable de ;

Gackitabi, pouvoir traîner ;

Gackiwane, pouvoir porter (un fardeau) ;

Gackiwisinin, pouvoir manger ;

Gackish, o, pouvoir prendre son essor, s'élever au vol [...]

Gackito, pouvoir faire ;

Mamanda-gackitowin, puissance merveilleuse ; prodige, tour de force, tour d'adresse;

Gackih,o, s'en tirer, sortir d'un mauvais pas ;

Ni gackiha, je le gagne, j'en viens à bout, je triomphe de lui ;

Ni gackita conia, je gagne de l'argent [...]

Ni gackima, je le gagne par mes paroles, je le persuade [...]

Gackitamatis,o, acquérir pour soi-même ;

Ni gackina, je puis le saisir avec la main ;

O kackinakopan kotc o-misesan [...] *Sa soeur pouvait le saisir de la main [...]* (TCAKAPEC 1, V. 145)

Epitca akacecanokopanen tana kotc eka kotc e kackinatcin waposon, *C'est à ce point qu'il était petit qu'il ne pouvait même pas prendre avec ses mains [soulever] le lièvre.* (MIKISI 1, V. 104-105)

Ickwak, efi, toi pikwatinak. Ka konek kackisin ek kitci icatc, *Il y a, en dernier lieu, une grosse montagne. Nul ne réussit à y aller [à se rendre].* (AYACAWE, V. 40-41)

Efi, ocaca. Kon kackisin kitci ikwantawetc. *Là-bas, c'est glissant. Il ne parvient pas à monter.* (AYACAWE, V. 44-45)

Kon kackitosin kitci acitewetc. *Il n'est pas capable de répliquer.* (KINONCE, V. 99)

Ni gackeama, j'en viens à bout avec les dents [...]

Ni gackagizwa, je viens à bout de la peau au moyen du feu ;

Gackikwadjigan, tout ce dont on se sert pour pouvoir unir ensemble deux choses au moyen d'une couture;

Gackikwas,o, coudre [...]

KAH, c'est ainsi que l'on prononce et qu'on devrait écrire la négation de KA, quand elle se trouve isolée dans le discours :

Kit akos-na? [Ki-d-akozi-na?] —kah , es-tu malade? — non ;

Ki wi ija-na? —kah, veux-tu y aller? — non.

C'est notre non tout court, qui pourrait, lui aussi dans certains cas, recevoir un H aspiré.

Cuoq ajoute cette note à propos de KAWIN (quand on l'insère dans le développement d'une phrase ou d'un syntagme quelconque) :

Très souvent, à la négation s'ajoute l'enclitique²⁹ WIN :

Kawin apitci kijabikitesinon pawabikizigan, *le poêle n'est pas très chaud;*

Kawin gwetc wasa, *pas très loin [...]*

KAKINA, (voir KENA)

KAKWE—, KAKWEDJ—, [...] idée générale de chercher à savoir, à faire³⁰

Kakwedj-windan, essaie de le dire, devine-le ;

Kakwedjim, interroge-le [...]

Kakwete, questionner [...]

Kakwedjih, essaie-le, éprouve-le [...]

Kakwetahakwe, essayer un fusil [...]

²⁹ «Enclitique : Ling. Mot qui prend appui sur le mot précédant et forme avec lui une seule unité accentuelle (ex. *ce* dans *qu'est-ce ?*)» (*Petit Robert*)

³⁰ Voy. KODJ—, qui est vraisemblablement une contraction de KAKWEDJ—.

[ni kî] wanike kitci kakwetcimik iena [...] *j'ai oublié de demander, alors.* (MIKISI 1, V. 26-27)

Tepwe, ka otisikeôtcin, o ki kwenisikôn [verbe passif], *En vérité, un fois arrivé, il essaie [chercha à...] de le tuer.* (MIKISI 1, V. 21-22)

Kinec, o kitacinipiawan, nac, kona, ka mikanatak ke totak kitci kakwekiwetc. *Longtemps, il les a fait dormir là, jusqu'à ce que, peut-être, il trouve quoi faire pour tenter de revenir.* (MIKISI 1, V. 50-51)

Nisinatc kotc, kakwetipita [...] *Deux fois alors, il essaie de rouler [...]* (MIKISI 1, V. 71-72)

O ki kakwetcimawan, oïti, ockine, ka inotamaketc. *Ils ont questionné; lui, le garçon, il traduisait.* (LES INVASIONS 1, V. 31-32)

— **KAMI, eau, étendue d'eau ;**

Kitcikami, le grand liquide, la mer, l'océan.³¹

Minokami, l'eau est bonne, le liquide est bon (pour la navigation), c'est le printemps, le printemps est arrivé.³²

Minotc, minokaminik, mi kiatic ka inekamikisitc. *De nouveau, au printemps, voici qu'il se mit à agir selon ses habitudes.* (KINONCE, V. 101-102)

♦ L'adjectif KITCI qui précède souvent le terme KAMI s'abrège généralement sous la forme TCI, comme dans l'occurrence suivante :

Mic aa nôkôm wêti, eci akitotc [...] tcî kamik, *C'est ainsi que, lui, aujourd'hui encore, il fait le guet [...] sur l'océan [...]* TCAKAPEC 1 V. 161-162)

— **KAMI, se dit qqfois du sol, du terrain ;**

Minokami, marcher sur un terrain ferme, solide ;

Minokamika, le sol est ferme ;

Minokamikang, sur la terre ferme.

³¹ Dans un autre ouvrage, Cuoq écrit aussi : «Les grands lacs, tels que le lac Supérieur, prennent le nom de Kitci Kami, mer ; c'est ainsi que le lac Supérieur est appelé *la mer des Sauteurs*, Odjibwe kitci kami.» (Cuoq 1893 : 146)

³² Cuoq ajoute cette note : Il ne faut pas confondre MINWAGAMI, l'eau est bonne à boire, avec MINOKAMI. Dans l'hiver, le liquide n'est pas propre à la navigation, l'eau est gelée, ce n'est qu'au printemps que l'eau devient bonne pour la navigation, et de là le nom de *minokami* donné au printemps.

Kiki ci kwi-kamik osikotc, eta, oti, ka ici pi matcisenikôn kotc ici pikiwe, *Tout droit, sur la terre ferme, il revint simplement chez lui par où il avait été emmené en vol.* (MIKISI 1, V. 111-112)

- KAN, Les mots suffixés par —KAN «indiquent l'instrument, l'outil, le meuble à l'aide duquel est faite l'action exprimée par le verbe; ou bien la chose sur laquelle cette action s'exerce; ou bien encore la personne elle-même qui fait l'action ou y coopère; ou enfin, le lieu, la place où se fait l'action. En voici des exemples :

Gackipadjigan, *rasoir*, de gackipadjige, *il rase* ;
 Masinaigan, *papier à écrire, ou papier écrit, lettre, livre*, de masinaige, *il écrit*.
 Nipagan, *lit, couchette, meuble à dormir*, de nipe, *il dort [...]*
 Witikemagan, *époux, épouse*, de Witiken, *habite avec lui ou elle* ;
 Kitikan, *terre cultivée, champ*, de kitike, *il cultive [...]*» (Cuoq 1869 : 39)

- KAN, os, ossement ;

O kanan, *ses os* ;

Kanens, *petit os, arête de poisson* ;

Mamangikane, *avoir de gros os* ;

Songikane, *avoir les os forts* ;

Kitcikanejan wiias, *désosse la viande, ôte avec le couteau les os de la viande [...]*

Okanabo, *bouillon d'os*.

KANA—, GANA—, racine qui renferme l'idée de garder, de prendre en soin, de prendre sous sa garde ;

Ganawabam, *garde-le à vue, veille-le (cet enfant, ce malade), veille sur lui, surveille-le [...]*

Eiamie-ganawabitc, *le surveillant spirituel, le gardien de la prière, c.-à-dire l'Évêque (sic)* ;

Meia-aiamie-ganawabitc, *le Pape* ;

Ganawenim, *garde-le, aie-le soin, en garde, charge toi de lui* ;

Ganawenindamage, *garder pour autrui, faire office de gardien chez quelqu'un*.

O kanawapinatok, wetî, mic aa ka kinamahatcin, kitci manitcocan [...], *Il doit garder à vue là-bas, c'est ça qu'il retient, les grosses bestioles [...]* (Tcakapec 1 v. 165-166)

Atitok teso kinec o ki kanawenimikôn, *Je ne sais pas combien de temps il fut gardé.* (MIKISI 1, V. 30)

Kinec, o ki kanaweniman, *Longtemps, il le prit sous sa garde*

(MAKWA, V. 2-3)

GANAWENINTAN - (v. tran) - *to keep s.t.; to retain; maintain* (McGregor 1987 : 83)

O ki kanawenitan anicinapemowin. *Il a conservé [en mémoire] la langue des Indiens.* (LES INVASIONS 1, V. 37)

KANAKE, au moins, seulement ;

Kanake kin, pejikwanong apin, au moins toi, reste à ta place ;

Kanake ningotwemikwanhicin, seulement un coup, (ne serait-ce qu'un coup), donne-moi à boire ;

Ka kanake pejik, pas seulement un [...]

Ka kanake pangî, pas même un peu, rien du tout, absolument rien.

Ka kanake peki nisitanak, *Pas même un peu ça se goûte* [ça ne goûte rien] (MIKISI 1, V. 83-84)

«Ki ka meno totakonân», e ki-nenitamowatc. Apinikotc, ki-nenitamowak. Kon tesi kanake ecinakosisinon. «*Nous serons bien traités*», ont-ils pensé. *De façon constante, se sont-ils imaginé. Cela ne s'est pas le moindrement réalisé.* (LES INVASIONS 1, V. 39-41)

Acaïe, nipikikon, îî ka pi-icinakosik otakinak. Nokom tac, ka kanake ecinakosinon kitci mino-totwakaniwitc. *À présent, c'est bouché, cela, ce que ce que l'on voyait derrière. Maintenant, il n'apparaît pas le moindrement que l'on agisse adéquatement.* (LES INVASIONS, V. 45-46)

◊ On entend parfois KA KONEK, qui est probablement une variante dialectale et que l'on entend au sens de «nul», «aucun», «personne» :

Ickwak, etî, tci pikwatinak, ka konek kackitosin ek kitci icatc, *Il y a en dernier lieu une grosse montagne où nul ne réussit à aller [à se rendre].* (AYACAWE, V. 40-41)

—**KANAWE, chemin tracé, trace de chemin;**

Nandokanawedjike, chercher le chemin tracé [...]

Maneokanawek, ils ont laissé beaucoup de pistes ;

Neokanawesin nabikagan, il y a quatre rangs de porcelaine sur le collier diplomatique [...]

[...] kaye tac, ka micamotcikatek pitc ka kanawecikenaniwakopan. [...] *puis arrivèrent les routes pendant que l'on traçait-crétait des chemins.* (LES INVASIONS 1, V. 65-66)

Ki kata saswepitcikomin apitc ke kanawenik mikina. *Nous serons dispersés aussitôt que la route sera tracée.* (LES INVASIONS 1, V. 76-77)

KAPA, A, KAPA,E, débarquer,

Ondaje ni wi kapa, je veux débarquer ici [...]

Kapewin, débarquement, débarcadère ;

Kapato, débarquer à un rapide, faire portage [...]

Kapatekwe, débarquer la chaudière, l'ôter de dessus le feu.

«Kapan ! Ki pitahok ikito,» «Débarque ! Tu seras frappé par méprise, il lui dit.» (AYACAWE, V. 18-19)

«Ka minwenintamonawa na, ke pî-kapatc wayapisitc inini ?, ot-inan. «Serez-vous contents lorsque l'homme blanc viendra débarquer ?», demanda-t-il. (LES INVASIONS 1, V. 25-26)

KAPACIM, fais-le cuire dans l'eau, fais-le bouillir ;

Kapadjigan wiias, de la viande bouillie ;

Kapaton anitiman, fais bouillir les pois ;

Kapadjiganak mandaminak, du maïs cuit à l'eau ;

Kapatagan, potage ;

Kapadjiganiwi pakaakwanens, le poulet est bouilli.

Mic eci, oïti, kokomak o ki kapatatonawa anicinape osit, *Voici que les grands-mères ont fait bouillir du pied humain.* (AYACAWE V. 27-28)

KAPE, tout le..., toute la... (en parlant de la durée du temps) ;

Kape kijik, tout le jour ;

Kape tibik, toute la nuit ;

Kape pipon, tout l'hiver [...]

kape aii, tout le temps [...]

kapejkijikwe, Kapetibikwe, passer le jour, la nuit à... [...]

O ki ociton tapickotc iweti, sesipi ka icinakok, eci kitci nipatc kape tipik [...] *Il a monté une corde comme-celle-là, en sorte qu'il va dormir toute la nuit [...]* (KINONCE, v. 54-55)

KASIN, ne pas, devant un verbe à l'impératif [J.L.]

«Kasin mintanak, haw sa !» «Ne le regrette pas, quand même !» (KINONCE, V. 74)

KAS,O , se cacher. Voir KAC.

- KAT, •KAT, **jambe, patte de derrière des quadrupèdes ;**
- Ni katan, *mes jambes ;*
- Ni kating, *à ma jambe ;*
- Ni kitcikat, *ma jambe droite ;*
- Ni katikan, *l'os de ma jambe ;*
- Kinokate, *avoir une longue jambe, une jambe plus longue que l'autre ;*
- Mammangikate, *avoir de grosses jambes.*

Ki sakekatepiso. *Il est attaché par le bout de la jambe (de la cheville)*
(KINONCE, V. 109)

- KATA, signe de la 3^e pers. du futur de l'indic. dans les verbes absolus**
[intransitifs animés et inanimés];
- Kata kimiwan, *il pleuvra ;*
- Kata nodjimo, *il guérira [...]*
- kata mikatinaniwan, *il y aura bataille, on se battra.*

Kata maneniwak [...], *Ils seront nombreux [...]* (TCAKAPEC 1, V. 151)

KAWIN, Voyez KA et KAH [...] Non .

KAW—, à bas :

- Kawin, *abats-le avec la main ;*
- Ni kawawa mitik, *j'abats un arbre ;*
- Kawam, *abats-le avec les dents ;*
- Kawiwebac,i, *être jeté à bas par le vent ;*
- Kawanantai (mitik), *il tombe de vétusté (cet arbre) ;*
- Kawise, *s'écrouler [...]*
- Kawicim,o, *être couché [dans le dialecte actuel de Kitcisakik, le /a/ est éliminé et on prononce Kwicimo] ;*

[...] e-takwâkinik, e-pitci-pipônik, ka kwîcimotc, ka ici kwîcimonihatcin, [...] *durant l'automne, durant l'hiver, fut couché [l'ours], il le fit [l'enfant] rester couché.* (MAKWA, V. 4)

- KAYE, GAIE, et, aussi [puis, ensuite]**
- Pien gaie Pon, *Pierre et paul ;*
- Nin gaie, *moi aussi ;*
- Ka gaie nin, *ni moi non plus.*

PUIS. Gaie dac (Lemoine)

[...] kaye tac ka micamotcikatek pitc ka kanawecikenaniwakopan.
 [...] puis arrivèrent les routes pendant que l'on traçait-crétait des chemins. (LES
 INVASIONS 1, V. 65-66)

Kaye tac atekonopanin mackimote tcimanan. Puis, ce furent les canots de toile.
 (LES INVASIONS, V. 150)

—KE, **faire, fabriquer; faire d'une certaine manière, en tel lieu ;**
Abwike, mikiwamike, faire un aviron, une maison ;
Moniake, faire le voyage de Montréal, aller à Montréal [...]

kipakweketc, ...*qu'il fait une enceinte* (TCAKAPEC 1 V. 39)
 O pwanakeni kitci nisakenitc, *Il fut incapable de le faire tuer.*
 (TCAKAPEC 1, V. 72)

—KE, Monème lexical suffixé au verbe pour indiquer *l'objet dont on se sert ;*

«ni sakaswa : *je fume* ⇒ Ni sakwaswake opwakan : *je fume avec une «pipe [...]*
 «Ni potawe : *je fais du feu* ⇒ Ni potawake assati-missan : *je chauffe «avec du*
tremble [...]» (Dumouchel 1942 : 75)

KEIATC, abréviation de **KEIABATC, encore.**

Mic wetî, keiatc nokom, e tacikekwen, C'est là, encore aujourd'hui, qu'il
 habiterait. (TCAKAPEC 1, V. 169-170)

KEK, **KEG, enfin, à la fin [...]** [finalement]
Keg apite nodjimo, à la fin, il guérit, il finit par guérir ;

Kek [...], wenâkocik, mic eci pimwackwanagenitc [...], Finalement, *durant la*
soirée, voici qu'il est ensorcelé [...] (TCAKAPEC 1, V. 55)

Acitc, kek ok..., Finalement, *voilà que..., sur les entrefaites..*
 (TCAKAPEC 1, V. 86-87)

La locution KEK OK appelle parfois un verbe au conjonctif :

Kek ok, matwe-matcikotcin [...] Après un certain temps, *il finit par entendre*
qu'il est emporté [...] (MIKISI 1, V. 70)

Kek ok, en-ickwa apita pipônîk, ok pakwac otikon [...] Après un certain temps,
au moment où s'achève la moitié de l'hiver, il se fait dire [...] (MAKWA V. 7-8)

◊ KEK est parfois suivi de IKO et forme avec ce monème une locution adverbiale que l'on peut traduire par les expressions *le temps passant...*, *au bout d'un certain temps...* :

Kek iko, ka ani mitcatewatc [...] aïak, mikisicecik [...], *Le temps passant, les aiglons continuent à grandir [...]* (MIKISI 1, V. 38-39)

KEKAT, presque, quasi ;

Kegat mockinebi, *il est presque plein*, (ce verre);

Kegat nanomitana, *près de cinquante* ;

Kegat ka nisinte [nisitc], *il a failli être tué* ;

Kegat ka kwanabikaiang [kwanabikaiak], *nous avons pensé versé, peu s'en est fallu que nous ayons chaviré.*

Kek ok kekat tipiskotc, *Finally, c'est presque vis-à-vis* .
(TCAKAPEC 1 V. 68)

«kekatc kitci, *sur le point de [...]*» (Lemoine 1911, entrée «point»)

[...] eni-sikwan kekat, otikon [...] *presqu'à la coulée de la sève [au petit printemps], il se fait dire [...]* (AMIK, 18-19)

KEKO,N, KEKO, quelque chose, *aliquid*,

Mijicin keko, *donnez-moi qq. chose* ;

Acamicin keko, *donnez-moi qq. chose à manger [...]*

Kekocic, *qq. petite chose [...]*

Kakina kekon, *toutes choses, tous les êtres, omnia* ;

Anotc kekon, *toute sorte [sic] de choses* ;

Kawin keko, *rien, il n'y a rien, il n'y en a pas* ;

Kawin acaie keko, *il n'y en a plus [...]*

Kekonen ? quelle chose ?³³

Kek, wabatan kekon [à l'obviatif, je crois], *À la fin, il voit quelque chose [...]*
(TCAKAPEC 1 V. 139)

O kî-citon anotcikotc kekon, *Il l'a bâti [avec] toutes sortes de choses.* (MIKISI 1, V. 45).

◊ Ka kekon, «rien», *nil* :

KENA, contraction de **KAKINA**, tout, tous, (dans un sens collectif) ;

³³ *Kekonen* est suranné, on dit aujourd'hui *WEKONEN*. En interrogeant, on dit au singulier *kekon* et non pas *keko* : *kekonina ? quelque chose ? [...]*

Kakina anicinabek, tous les hommes ;
Kakina kekon, toute chose, toutes les choses [...]
Kakina endatciwatc, tous tant que nous sommes ;
Kakina ka ijitotc, Celui qui a tout fait , le Créateur.

«Mic ici kitci mino papamosehan», ikitowak kotc, kakina [...] Anicinapek, *Voilà dès lors que je me promènerai à pied sereinement», disent-ils tous alors, les êtres humains.* (MIKISI 1, V. 132)

Mic iim ka ikitokopanen apitc ici kitci poni-enakamakisitc kena kekon [...] *C'est alors qu'il a dit qu'il était temps de cesser de faire toutes sortes de choses [...]* (TCAKAPEC 1, V. 148-149)

Piskanese pitikamik. Eh! Kena, ka ici kipwanamowasatcin, kena kotc, mikisicecan. *Le feu est pris à l'intérieur. Eh ! Tous, là, ils étouffent par l'effet de la chaleur, tous, autant qu'ils en sont, les petits aigles.* (MIKISI 1, V. 55-57)

◊ KAKINA et KENA s'emploient aussi comme adverbes au sens de *entièrement, complètement, bel et bien* :

Tci piskanese. Kena ickwaso, kena, nac ki nipo. *Il est bien enflammé. Il brûle entièrement, complètement, jusqu'à ce qu'il soit mort.* (AYACAWE, V. 69-70)

KESIKA —, à temps ;

Kesikage, arriver à temps ;
Kesikaw, ...kan, arrive-lui à temps ;
Kesikockaw, va chez lui avant qu'il parte ;
Kesikobij, ... biton, saisis-le vite avant qu'il s'échappe, qu'il tombe [...]

«[...] ni ka kesika-micakakohan, [...] *j'aurai le temps d'arriver à terre en marchant sur la glace.*» (MIKISI 1, V. 10-11)

KEWIN, lui aussi (Dumont 1999 : 210), KEWINOK, ceux-ci;

Matakackitonokopan kewin Tcakapec [...], *Il faisait de la magie, lui aussi, Tcakapec [...]* (TCAKAPEC 1, V. 109-110)

Apinotcic, kewin, ka-t-ici kicikamatcin, ici cakamontcin. *L'enfant, lui aussi, celui qui est en train de le dévisager, il la met à sa bouche [la nourriture].* (MIKISI 1, V. 97-98).

◊ Ce monème prend la forme KENI devant la 1^{ère} pers. :

«Mamikoman Ayacawe o-kwisisan! Ni keni, mamikoman Ayacawe o-kwisisan »
 «J'atteins le fils d'Ayacawe!. Moi aussi, j'atteins le fils d'Ayacawe !»
 (AYACAWE, V. 35)

KI, (KI-T-, devant une voyelle), signe de la 2^{ème} pers. [...]

Pronom personnel :

Ki wapatan, *tu vois* (un objet inanimé);

Ki wapatanânan, *nous voyons* (moi + toi = «nous inclusif»)³⁴;

Ki wapaman, *tu vois* (un objet animé)

Ki wapamanan, *nous voyons* (inclusif) (un objet animé).

«**Ki** ki kiwacikônan. **Ki** ka nisik», «**Nous** sommes devenus orphelins. **Tu** seras tué» (TCAKAPEC 1, V. 9)

Pronom possessif :

Ki kwisis, *ton fils*;

Ki kwisisinan, *notre fils* (à toi et à moi)

Ki-t-anis, *ta fille*

Ki-t-anisinan, *notre fille* (à toi et à moi).

[...] ni-sipiminan [...], nos rivières (pronom possessif incluant la 2^{ème} pers [à qui l'on parle]. (TCAKAPEC 1, V. 161-162)

KIN, *toi*, pronom personnel «séparé du verbe» (Cuoq 1891 : 98 § 34; Dumouchel 1942 : 25)

«Kinitam tac !» À ton tour maintenant !» (KINONCE, V. 33)

KI [KI], Signe du passé [passé composé ou passé simple] ³⁵ pour l'indicatif et du futur passé pour le subjonctif [...].

A) Signe du passé composé :

Ni ki niba, *j'ai dormi*;

Ki ki niba, *tu as dormi*;

ki niba, *il a dormi*;

B) futur passé :

³⁴ Le «nous inclusif» est dit de deuxième personne parce qu'il incorpore la deuxième personne (toi) à qui je parle (je mange, ma soeur mange et toi aussi tu manges = nous mangeons, KI WISININIMIN), et se distingue du «nous exclusif» (qui exclut la deuxième personne (je mange et ma soeur mange avec moi, mais pas toi, car tu jeûnes = nous mangeons [sans toi], NI WISININAWA)

³⁵ Dans sa grammaire, Cuoq (1892 : 110) ajoute plus précisément que GI est le signe du *passé composé* (par opposition aux désinences qui sont le signe de l'*imparfait*, telles que «...INABAN, ...OBAN, ...INANABAN, ...INAWABAN, ...OBANEK). Cette opinion est aussi celle de Jones (Jones 1977 : 37).

Kitci wasak ici ki papamatisetc, Très loin, quelque part, il aura vécu ici et là.

KIC, KIJ—, racine qui renferme l'idée de *chaleur*³⁶;

Kijie-pakwejigan, pain cuit sous la cendre ;

Kijoia, elle est chaude (la chambre), il y fait bon ;

Kijate, il fait chaud (le temps est chaud [...])

Kijis,o,...ite, être cuit, cuire ;

[...] ot osom e ki kicisok, sa queue [de castor] qu'il a cuite [...]
(TCAKAPEC 1, V. 63)

Kek kotc kitci kekat [...] ontena kitci matwakiciso, À la fin, alors, [l'eau] est si près de bouillir qu'il commence à avoir très chaud (TCAKAPEC 1, V. 105-106)

Kijiminazo wabimin, la pomme est cuite [complément animé] ;

Kijimate patak, la patate est cuite [complément inanimé] ;

Kijitepoc, fais-lui cuire à manger ;

Kijagamite, l'eau est chaude ;

Kijizotis,o, se faire cuire, se brûler, être trop près du feu ;

Kijos,i, être réchauffé, n'avoir plus froid [...]

[...] kicokwepiso. [...] il se couvre la tête pour la chaleur. (KINONCE, V. 41)

KICATC, KIJATC, auparavant, par avance, d'avance.

Minawatc, o ki minikôn kicatc kena kekon ke-n-apatcitotc. *De nouveau, il s'est fait donner d'avance toutes les choses qu'il va utiliser.* (ACAWE, V. 25-26)

KICI—, KIJI—, haut, vite ;

Kijiwe, parler haut, parler fort ;

Ka ki nondosinon, kijiwen, je ne vous entends pas, élevez la voix ;

Kijise, aller vite ;

Kijiose, marcher vite ;

Kijkwajiwe, aller vite à l'aviron ;

Kijiatake, nager vite [...]

Kijidjiwan, elle coule vite (l'eau), la rivière est rapide ;

Kijibizo kiniw, l'aigle a le vol rapide [...]

Kitci Mikisi tana, kicipise, ot inakopan [...] *Le grand aigle (pygargue à tête blanche), il disait que la femelle vole vite [...]* (MIKISI 1, V. 29)

³⁶Cuoq ajoute cette note : Cette racine se traduit en français de différentes manières selon les différents effets que produit la chaleur, et ces différents effets sont indiqués par les circonstances du discours.

KICIK, KIJIK, ...ak, cèdre (*Thuja occidentalis*);

Kijikens, ... ak, *petit cèdre* ;

Kijikika, *il y a des cèdres* ;

Kijikikang, *à la cédrière* ;

Kijikandak, ...ok, [kickatik, à *Kitcisakik*], *branche de cèdre* [ou *bois de cèdre*, voir —AK] ;

Ocitonawa o tcimanan —wikwasan tciman totewak, kickatikon sikotc e tcimanike. *Ils construisent leurs canoës — ils les font d'écorces et ils les fabriquent aussi avec du bois de cèdre.* (LES INVASIONS, V. 141-142)

KICIK—, KIJIK—, fixe, fixément [sic] ;

Kijikab,i, *avoir le regard fixe* ;

Kijikabam, *regarde-le fixément [sic]* ;

Kijikabange, *écornifler*.

O kitci kicikaman, apinotcic, tac, ka akacecitc. *Un enfant le regarde très fixement alors, lequel est bien petit.* (MIKISI 1, V. 94-95)

KICIKA—, vite ;

Kijikaose, *marcher vite* ;

Kijikapato, *courir vite*.

Kotc ko, enenimatcin tac i kicikamatcin [...] *Ceci étant, il imagine en le voyant rapidement [...]* (MAKWA, V. 12-13)

KICIPA—, en rond;

Kijibaose, *marcher en rond* ;

Kijibaoato, *tournoyer en courant* ;

Kijibawebinigan, *manivelle* ;

Kijibenindam, *tourner dans sa pensée, examiner, être indécis, irrésolu* ;

Kejibenindangwin, *il est comme quelqu'un qui jongle*.

Kek, aya, kîyâck, otcipise. Kicipase. *À la fin, un goéland arrive en volant. Il tourne en rond.* (KINONCE, V. 12)

KICEPWACINIK, le lendemain,

Kicepwacinik, o ki atisoke, tana, ka pi-enekamikisitc, *Le lendemain il raconta ce qu'il avait fait durant tout ce temps.* (MIKISI 1, V. 101)

KICIWASI, se mettre en colère «KIJIWÂZI, *il se fâche*» (Dumont et Dumont

1985 : 112)³⁷

Ka ickwa pitcikasinic, eci kiciwasi. Ot-inan : «Mos ! Mikaci ni-nikwan!» *Quand il eut terminé de se chausser, il se fâcha et il dit : «Original ! Va battre mon gendre !»* (KINONCE, V. 83-84)

KICKI—, coupé,

Kickinike, avoir le bras coupé [...]

Kickikwejike, couper la tête ; décapiter, guillotiner [...]

Kickaama, avoir les cheveux coupés sur le front [...]

Kickaige, couper du bois par morceaux, (avec la hache) ;

Kickaise, bûcher à la porte de la maison, pour l'usage du foyer [...]

Kickipodjigan, scie [...]

Kickackijigan, terrain que l'on fauche, prairie [...]

Kickanamo, avoir la respiration coupée ;

Kickowe, avoir la voix, la parole coupée, c-à-d. se taire [...]

COUPER [...] -kahan, -kav [genre animé] (Lemoine)

O ki kickikikon mitikon. *Ils furent coupés, les arbres.* (LES INVASIONS 1, V. 44)

Kickitokwe, faire de la coupe industrielle (à la hache ? à la machine?) (VOIR LES INVASIONS V. 73)

KICPIN, si, supposé que.

Cette conjonction régit le subjonctif [le conjonctif]; le plus souvent, on la supprime, et il en est plusieurs qui ne l'emploient jamais :

Kicpin minokijigak, ninga madja, s'il faut beau temps, je partirai ;

Kicpin matcikijigak, kawin ninga madjasi, s'il fait mauvais temps, je ne partirai pas. Otez le kicpin de ces deux phrases, le sens reste le même.

Kicpin ke kI [e]motc kikos, akwintcim apinapin, *S'il aura mangé le gros poisson, mets dans l'eau la ligne à pêche.* (TCAKAPEC 1, V. 135)

KIKENIM, connais-le ;

Ni kikenima, je le connais ;

Ni kikenindan masinaigan, je ne connais pas le livre, c-à-d. je ne sais pas lire [...]

³⁷ Il s'agit peut-être du terme KIJWE, *parler haut, parler fort* (Voir KICI—) qui aurait pris le sens de «se fâcher», les gend en colère ayant tendance à élever la voix.

«**Savoir**. V. *connaître*, kikênindan [g. inanimé ?] ; nisitawenindan;
 «Kikenim (*genre animé*) ;
 «Kikênindam (*absolu*) ;
 «*Je ne — pas (en réponse)*, ka ni kikênindansi ;
 «ka na kikênindansin [*inanimé ?*], —nimâsi (*genre animé*) (si l'expression «se rapporte à un sujet déjà exprimé») ; endokwen, endowakwen (plur.)
 «*Que faut-il ? je ne — pas*, anin enekamakisitc ? kawin ni kikênimâsi.

O kikeniman akac ici kitci nisatcin, Il sait dans les détails comment les tuer. (MIKISI 1, V. 51-52) (*genre animé*)

Mi eci o kikenitak kitci mosenitcin oniwan, ockinen. Voici qu'elle sait qu'il va passer, le jeune homme. (AYACAWE, V. 30) (MODÈLE KACKENITAM absolu ou WAPATAN Transitif inanimé) Win tac, kon kikenimasin enatisokasotc. [*Sur*] lui alors, je ne sais pas ce que l'on raconte. (AYACAWE, V. 78-79) (MODÈLE KACKENITAM absolu ou WAPATAN Transitif inanimé))

Mi ici kônikak e kientak. Voilà maintenant qu'il sait être dans la neige (MIKISI 1, V. 73) (le syntagme KIENTAK semble abrégé de KIKENITAK, qui serait la forme transitive du genre inanimé au conj. prés.) (MODÈLE KACKENITAM absolu ou WAPATAN Transitif inanimé)

KIKI, tout avec, ainsi que ;

Kiki pikickanat o ki midjin, il l'a mangée toute pourrie ;

Kiki nodjim ki nangwaakana, il a été enterré tout vivant ;

Kiki mikwam, tout glacé, tout couvert de glace [...]

Kitakim pindike, il entre en raquettes [...]

Ni kikaoin ni coniam, j'ai mon argent sur moi, avec moi ;

Ni kikapinak ni kikonsimak, j'ai mes poissons avec moi [...]

Kikanwi, avoir une balle dans le corps, une flèche qui reste dans la blessure [...]

Kiki ci kwi-kamik osikotc, eta, oti, ka ici pi matcisenikôn kotc ici pikiwe, Tout droit, sur la terre ferme, il revint simplement chez lui par où il avait été emmené en vol. (MIKISI 1, V. 111-112)

KIKINA, idée de signe, marque, imitation, ;

Kikinawadjiwe, marquer ;

Kikinawatenindagos,i, être marqué, être en évidence, paraître de manière à servir de signe de ralliement ;

Kikinawadjih, marque-le [...]

Kikinawadjion, drapeau [...]

Kikinawatc, en évidence, en signe [...]
Kikinawab,i, regarder faire pour reproduire ensuite ce que l'on a vu ;
Kikinawabick,i, être imitateur, singer, contrefaire,
Kikinawabam, imite-le, fais comme tu le vois faire
Kikinawabandjigan, modèle à suivre, à copier ;
Kikinawabandaiwewin, exemple donné [...]

Ki kikenitam kikinakate, oïti, comic [...] kitci-pî-canitcin kiyapatc, oma, Kanata.
Il a su par les signes, le vieillard, qu'il allait revenir de nouveau ici, au Canada.
 (LES INVASIONS 1, V. 19-20)

Apin ok, kewin, ici kotak, aweti, apinotcic, iena, e kikinawapiketc e mitci-kitanik
 [...] *Aussitôt, lui aussi, comme l'autre, l'enfant, il l'imite en mangeant sans sans rien [sans ustensile] et tout au complet.* (MIKISI 1, V. 98-99).. (MIKISI 1, V. 98-99).

KIKINOHAMAW, KIKINWAAMAW, *enseigne-lui, instruis-le;*

Kikinwaamage, *enseigner, faire l'école [...]* [c'est moi qui souligne la dernière syllabe J. L.]

Kikinwaamagekwe, *institutrice [au Grand-Lac-Victoria et au Lac-Simon : kikinôhamâkewînikwe];*

Kikinwaamatis,o, *s'instruire soi-même, apprendre de soi-même;*

Kikinwaamagos,i, *être élève, écolier, être de ceux qui reçoivent l'instruction; [au Grand-Lac-Victoria et au Lac-Simon : kikinôhamâzo. v. int. animé, il est aux études, il étudie]*

«Kikinôhamâdimîgiwâm, école» (Dumont et Dumont 1985 : 37)

APPRENDRE. — *acquérir des connaissances inohamitis-o;* *Chercher à apprendre*, nanda kikênîndan, —ênim g.a; —enîndam (absolu); *apprendre de qqn*, kikinohamîg -gon [...]* (Lemoine 1911)

* ◇ APPRENDRE DE QQN OU APPRENDRE A L'ECOLE se disent en mettant le le verbe KIKINOHAMAW («enseigner») à la voix passive, ainsi que l'on peut le voir dans les exemples postérieurs à celui qui suit immédiatement :

Mi ok kikinohamawa e tipikinik eta e mikimonitcin, amik kotc, ka mikimotc wenâkocinik. *C'est seulement durant la nuit que le castor lui enseigne à travailler, lui qui travaille le soir.* (AMIK, V. 11-12)

Apitci kotc, ka kackitotc kena kekon, tapickotc oma kakinohamakenaniwak. *À un moment alors, il a pu faire toutes sortes de choses, comme de celles qu'on enseigne à l'école, ici.* (LES INVASIONS, V. 12-13)

Kek sa kikinohamikon o mitci kotc o kikinohamikon kek ok ot akikom eci ma tekonantcin [...] eci kitci kiâcemkenitc. *À la fin, il découvre, il découvre de lui-même, parce qu'elle saisit son chaudron [...]* qu'il sera immergé. (TCAKAPEC 1, V. 96-98)

KIKOS, ...ak, poisson

Kek ok, tepwe, kitci kisosan [à l'obviatif], tec, amikotcin [verbe passif], *Finally, il est rapidement saisi par un gros poisson et, aussitôt, il subit de se faire manger.* (TCAKAPEC 1, V. 129-130)

KIM—, en cachette, à la dérobée ;

Kimab,i, *voir en cachette, épier ;*

Kimabam, *vois-le en cachette, à la dérobée, sans être vu ;*

Kimitaw, *écoute-le en cachette, à son insu [...]*

Kimininiwe, faire des attouchements déshonnêtes sur quelqu'un pendant son sommeil.

KIMAN, tout ce dont on se sert pour allumer le feu [...]

KIMOTI, KIMOT,I, dérober, voler, prendre en cachette ;

Kimotiwini, vol, larcin ;

Kimotick,i, avoir l'habitude de voler, être voleur ;

Kemotickitc, celui qui est voleur ;

Kimotiwiniwak, les voleurs ;

Kimotin, vole-le, dérobe-lui [...]

Kimotc, furtivement, en secret, en cachette;

Kimotcikaj, manger en cachette [...]

Ki kimotikopan apinotcican ka ako papamipatonitcin. *Il ravit l'enfant qui courait ici et là continuellement.* (L'ours et l'enfant, V. 1) (verbe dit «pseudo-intransitif», ce qui explique l'absence du pronom personnel o).

Apinotcican, o ki wamawan e papickamitcin. Mi ka ici kimotiwatc, apinotcican, ockinecan. *L'enfant, ils le virent alors qu'il se promenait sur la rive d'un cours d'eau. C'est alors qu'ils le ravirent, l'enfant, un petit garçon.* (LES INVASIONS 1, V. 5-7)

KIN—, pointu, aigu ;

Kinis,i, être pointu ;

Kina, c'est pointu ;

Kinikoje, avoir le bec pointu ;

Kinabika = kinabikat mokoman, le couteau est pointu ;

Kinackat, elle se termine en pointe (en parlant d'une plante, d'une herbe),

kiniskiji-wawabikonotcenjic, rat au museau pointu, taupe.

O wapatan pikokan, kitci akaneca pikokan. Kinikoce pikokan. *Il voit un tipi, un très petit tipi. C'est un tipi au bec pointu [par métaphore].* (MIKISI 1, V. 80-81)

KINA—, retenu, arrêté, empêché ;

Kinac,i, être retenu par le vent ;

Kinatc,i, être retenu par le froid ;

Kinaabawe, être retenu par la pluie ;

Kinaok,o, être retenu par les vagues ;

Kinaamaw, retiens-le, empêche-le, défends-lui ;

Kinaamawik kit anisiwak kitci nipackawatc, empêchez vos filles de sortir la nuit [...]

O kanawapinatok, weti, mic aa ka kinamahatcin, kitci manitcocan [...], *Il doit garder à vue là-bas; c'est ça qu'il retient, les grosses bestioles [...]* (TCAKAPEC 1, V. 165-166)

KINAKE, au moins;

kawin kinake, *même pas, aucunement* (suivi d'un verbe à la forme affirmative) (Voir Brouillard et Dumont- Anichinapeo 1987 : 156)

Kawin kinake kocikopan. *Il n'était aucunement effrayé* (TCAKAPEC 1, V. V. 79)

KINAWIT, KINAWINT, pron. isolé de la 1^{ère} p. du pl. renfermant toujours la 2^{ème} pers. soit du sing. soit du plur. C'est le nous inclusif, lequel peut signifier : TOI ET MOI, VOUS ET MOI, TOI ET NOUS, VOUS ET NOUS ;
Ijata, kinawint, allons-y nous-autres ;
Kinawint eta, ni nidjanisok, kit aiამიამინ, ki minoaiამიამინ, nous autres seulement, mes enfants, nous sommes de la prière, de la bonne prière.

Anicinape-waki, nokom, mic eci wakayakate, taci, kinawit, tacikehik [...] *À présent, la terre indienne, elle est clôturée, en cet endroit où, nous-autres, habitons [...]* (LES INVASIONS 1, V. 67)

KINEC, longtemps [KINOWENJ]

Kinowenc ningi pihak, je les ai attendus longtemps [...]

Kinec, ot inan, ka masonan, Longtemps, dit-il, *je vais exhaler une odeur de brûlé.* (TCAKAPEC 1, V. 103)

KINIKE, être attentif, prudent, sur ses gardes.

À l'entrée **KAKINIK**, Cuoq renvoie au mot KAKIK, mais il y a sans doute eu une erreur d'impression, car ce terme ne se trouve pas dans son lexique, et c'est à l'entrée KAKIT — que l'on trouve les notions de *prudence* que véhiculeraient le syntagme verbal KINIKE, aujourd'hui en usage à Kitchisakik.

KAKIT —, (a bref, prudent, sage, sensé);

Kakitawe, parler sensement ;

kakitawenindam, avoir un bon jugement, être prudent, judicieux [...]

Kitci kinec, ani kinike, *Pendant très longtemps, depuis lors, il se tient prudent.* (MIKISI 1, V. 3)

KINO —, long ;

Kinokweiawe, avoir un long cou ;
Kinodjane = kinokiwani, avoir le nez long (nascica, en latin) ;
Kinopiia, il y a une longue étendue d'eau ;
Napan kinosite, il a un pied plus long que l'autre ;
Kinonde mikiwam, la maison est longue ;
Kinocinek napanenak, un grand sac plein de farine, litt. : les farines remplissent toute l'étendue de sa longueur ;
Kinodjiwan, longue chûte d'eau (nom de lieu, LE-LONG-SAUT) ;
Kakano—, rédupl. irrég. de KINO— ;
Kakanosite, ...kate, ...nike, ...abite, ...anikwe, avoir les pieds, les jambes, les bras, les dents, les cheveux longs ;
Kekanoninjicic, qui a les mains longues [...]

Kinotipi. *La racine est longue.* (KINONCE, V. 118)

Ki kitci mititowan. Ki kitci kinosiwan, apinotcican. *Il s'était beaucoup renforcé. Il avait beaucoup grandi, l'enfant [...]* (LES INVASIONS 1, V. 9-10)

KINONCE, KINONJE, ...K, brochet [genre *Esox*];

Kinonjens, petit brochet ;

Mackinonje, gros brochet³⁸. (voir MACKINONCE)

KIOTE, voyager pour la traite des pelleteries, aller en traite ;

Kiotewinini, voyageur dans les pays de chasse, celui qui parcourt les tentes des Sauvages pour le trafic des peaux.

◊ Ce verbe a pris le sens de *rendre* ou *recevoir de la visite* à ses parents et amis :

Kotakak Anicinapek pecik kotc minitik tacikewakopanen. O ki kiotenikowapanin ako, witcinanicinapen. *D'autres Indiens habitaient sur une île. Ils étaient continuellement visités, les Indiens des mêmes réseaux.* (LES INVASIONS, V. 118-119)

KIP—, fermé, bouché, enfermé ;

Kipaige, boucher, fermer ;

Kipaigan, bouchon ;

Kipaw, enferme-le ;

³⁸ Cuoq renvoie à une note de son *Lexique iroquois*, où on peut lire ceci à propos du terme TSIKONSES : «Ce mot est cp. de okonsa et de es, et signifie long museau, museau allongé. Les nations algonquines nomment ce poisson kinonje, mot composé qui a le même sens [voir KINO— «long»], et c'est l'idée que nous exprimons, sans presque nous en douter, dans nos langues d'Europe, en employant des termes comme ceux-ci : pike, hecht, brochet. (1882 : 51)

[...] eci kitci kip-eci-nakanîtc, [...] *alors afin qu'il y soit enfermé.*
(TCAKAPEC 1, V. 99)

kipwaiganiwi, il est enfermé, il est en prison ;

«Ka, kin, ki ka pim-animikôsi, otikôn». Tepwe, e otci kipakwakaniwi. *Toi, ils ne passeront pas te faire mal». Effectivement, alors il s'en suit qu'il est enfermé.*
(AMIK, V. 31)

kipakawaige, faire une chaussée, une digue

Mi kotc asinin eci kipakweketc, *C'est avec des roches qu'il fait une enceinte (un barrage)* (TCAKAPEC 1, V. 37)

O ki nikipinan mane minocin apan i bwa maci kipakaïtek sakahikanan. *Il a inondé plusieurs beaux endroits avant de boucher les lacs.* (LES INVASIONS 1, V. 44-45)

Kipakawigan, chaussée, digue ;

Kakipidjanetagos,i, nasiller, parler du nez [...]

Kakipitawage, avoir les oreilles bouchées;

Kakipite = kakipice, être sourd;

Kakipingwe, être aveugle [...]

Kipwanam,o, étouffer, avoir la respiration bouchée ;

Piskanese pitikamik. Eh! Kena, ka ici kipwanamawasatcin, kena kotc, mikisicecan. *Le feu est pris à l'intérieur. Eh ! Tous, là, ils étouffent par l'effet de la chaleur, tous, autant qu'ils en sont, les petits aigles.* (MIKISI 1, V. 55-57)

Kipwanamabawe, être étouffé par l'eau, se noyer [...]

Kipindeigan, ce qui bouche l'entrée d'une tente, ce qui sert de porte [...]

[...] osow [...] eci kipitekaketc, *la queue [du castor géant] qu'il utilise pour fermer l'entrée de la tente.* (TCAKAPEC 1, V. 62)

a) KISIS, KIZIS astre (ne se dit que du soleil et de la lune

kijik kisis, l'astre du jour ;

Tibik kisis, l'astre de la nuit ;

Kisison (le terme est ici à l'obviatif) o ki nanta waman nikotin e papamatisitc, *Le soleil, il se mit en quête d'aller le voir alors qu'il se promenait à l'aventure*
(TCAKAPEC 1, V. 4)

b) KISIS, KIZIS, mois, lune

Ningo kizis, un mois ;

Nisokiziswagat, il y a trois mois [...]

Anin endasokiziswesitc, combien y-a-t-il de mois ? [...]

KIT—, pour KITCI qui a une double [triple] signification :

a) gros, grand ;

Kitabitan, les grosses dents, (se dit aussi au singulier de la dernière dent molaire) ;

Kitakam, le grand rivage, c.-à-d. le continent ;

Kitakwinde, ferme sur l'eau, qui flotte bien. Ce mot se dit d'un canot qui, ayant le dessous plat, conserve bien l'équilibre, et est plus sûr et moins tournant [en fait, on pourrait distinguer cette signification de la précédente].

b) quitter, ôter, enlever ;

Kitakisine, quitter ses souliers ;

Kitakisineh, ôte-lui ses souliers, ses bottes, débotte-le ;

Kawin gwetc konikasinon ondaje, il n'y a pas beaucoup de neige ici, ôtons nos raquettes ;

Kitaan packizigan, décharge le fusil (avec le tire-bourre) ;

Kitakwi, se déprendre d'un piège (en bois) ;

Kitabiki, se déprendre d'un piège (en fer).

Tci miwakiso enta-twatcin sa kitci kitanakwanatcin, *Il est fortement repoussé par la chaleur (du soleil) alors qu'il tente d'agir pour le déprendre du collet.* (TCAKABEC 1, V. 15-16)

KITAK—, marqueté, pommelé, tacheté, moucheté ;

Kitakakons, faon du chevreuil ;

Kitakigin, indienne, (étoffe tachetée) ;

Kitakis,i, être marqueté, tavelé de diverses couleurs, bigarré [...]

Meka, kinonce, omati, ki wapataman. Wapiskitakwe. Ka pakwanatipe. *Effectivement, tu les vois, au brochet, ici. Il a des taches blanches. Il a la chevelure arrachée.* (KINONCE, V. 128-129)

KITAKAM, continent.

KITAN, consume-le, mange-le tout, bois-le tout ;

O kitanakan, patakan, il mange toutes les patates, jusqu'à la dernière, il n'en laisse pas une seule ;

Acaie-na ki ki kitan ? l'as-tu déjà consommé, l'as déjà tout bu (ton baril) ? ;

Kitanawe, il consume tout, il mange tout ;

Kitci nibina kitanawe, il fait une très grande consommation de vivres.

Apin ok, kewin, ici kotak, aweti, apinotcic, iena, e kikinawapiketc e mitci-kitanik iena [...]. *Aussitôt, lui aussi, comme l'autre, l'enfant, il l'imite en mangeant sans rien [sans ustensile] et tout au complet.* (MIKISI 1, V. 98-99). (MIKISI 1, V. 98-99).

KITATEWI, se dégager

Mi ka-ci kitatewitc, *C'est alors qu'il se dégagea* [du sac dans lequel il avait roulé) (MIKISI 1, V. 76-77)

KITCI, ce mot a une infinité d'acceptions dont il faudrait faire autant d'articles; il est toujours suivi d'un autre mot. Placé devant un nom, il joue le rôle d'un adjectif; devant un adverbe, il se fait adverbe; devant un adjectif, il sert à former le superlatif, ce qu'il fait également quand il est placé devant certains adverbes [...] [Ce terme est parfois abrégé sous la forme *tci*].

a) **Kitci amik, un grand castor**
Kitci okima, le grand chef, le Roi [...]

b) **Kitci akosi, être bien malade**
Kitci sakihigos,i, être fort aimable [...]

Tci mi akotcik !, *Le voilà bien suspendu !* (MIKISI 1, V. 17)

«Kitchi, vraiment, beaucoup, grandement, très» (Lacombe 1874 : 166) :

Ni ka kitci mitcin, inenitam, ok iena, apwan, *Je vais vraiment le manger, pense-t-il, ça, ce rôti* (MIKISI 1, V. 82-83)

c) **Kitci meno ikwewi, c'est une excellente femme [...]**

d) **Kitci pangj, en très petite quantité, très peu**
Kitci pekatc, très doucement [...]

e) **KITCI se met devant AWAS pour éloigner d'une révolution le temps déjà éloigné par AWAS**
Kitci awas onago, il y a trois jours , [...]avant hier [...]

f) **KITCI se met devant un nom de parenté (comme en anglais le mot *great*) pour éloigner d'un degré la parenté qu'exprime le nom. Dans ce cas, KITCI, se trouve séparé du nom par le signe de la personne, lequel signe doit se répéter : Ni kitei ni-micomis, *my great grand-father*, mon bisaïeul [...]**

g) **KITCI placé devant MITASOMITINA, cent, dix dizaines, décuple la valeur de ce nombre: KITCI MITASOMITANAWEGWABAN, mille ans [...]**

h) KITCi se change en KETCI en présence du participe :

Ketci-patainidjik, ceux qui sont très nombreux, la foule, le peuple [...] kitci wasak, très loin (Réf. : R1:1)

KITCI se met devant le verbe d'une proposition subordonnée dont la temporalité est postérieure à celle du verbe de la proposition principale, lorsqu'il se traduit par *afin que, pour que...*, etc. : **KITCI, conjonction qui gouverne le subjonctif et se rend ordinairement par *afin que, pour que*. Dans le discours familier, on dit assez souvent TCI au lieu de KITCi :**

Anoj tei nipinatitc, emploie-le afin qu'il aille quérir de l'eau [...]

◊ Dans sa grammaire, Cuoq présente les choses de la manière suivante:

«La conjonction *que* entre deux verbes se rend par *kitci* avec le «subjonctif [conjonctif] quand le premier verbe est un de ceux qui en latin «pourraient être suivis de *ut* :

UT SUIVI DU SUBJONCTIF (D'APRES BORNECQUE ET CAUËT)³⁹

7. **Comment** (interr. dir.)
8. (très souvent) **Que** ou **de**. — Nég. *non* ou *ne*.
9. (très souvent) **Afin que, afin de, pour que, pour**; qqf. annoncé dans la principale. — Nég. *non* ou *ne*.
10. (très souvent) **De telle sorte que, dans des conditions telles que** — Assez fréquemment annoncé dans la principale. — **Is... ut**. Homme à. — **Ut... non**. Sans, sans que. — **Ut ... qui**. Comme il est naturel de la part d'un homme qui. — Comp. + **quam ut**. Trop pour. — **Tam (ita)... ut**. Assez... pour... — Nég. *non* ou *ne*.
11. (moins souvent) À supposer que, en admettant que. — Nég. *non*.
12. (moins souvent) Explicatif. À savoir que..
13. (rare) = *utinam*.

«Je désire qu'il vienne *capio ut veniat* → NI MISAWENINDAM KITCI
«PITCIJATC[...]»(Cuoq 1892 : 118)

Kek, o kwenipiton kitci waseianik, *Finally, [elle] renonce à attendre qu'il y ait de la lumière* (que la lumière vienne). (TCAKAPEC 1, V. 10)

³⁹ Le tableau que ces auteurs ont produit dans leur dictionnaire est précédé de six illustrations de l'emploi de UT quand il est suivi de l'indicatif, illustrations que j'omets ici mais en conservant leur numérotation. (Bornecque et Cauët 1959 : 515)

Nokom tac, ka kanake ecinakosinon kitci mino-totwakaniwitc. *Maintenant, il n'apparaît pas le moindrement que l'on agisse adéquatement.* (LES INVASIONS, V. 47-48)

Ni ka nisa apwamaci kitci maniwatc. *Je vais tuer avant qu'ils soient trop nombreux* (TCAKAPEC 1, V. 28)

O ki pwanakeni kitci nisakenitc, *Il fut incapable de faire en sorte qu'il soit tué*⁴⁰ (TCAKAPEC 1, V. 72)

«Kata Kitci sinikan kitci capockamin ki tata kaki ecitciketc» *«Il sera très difficile de te frayer un passage à travers ce que ton père a fabriqué.»* (AYACAWE, V. 22)

«Kawin, ka kackiha kitci nisikwa, *Non, je vais réussir à les tuer [...]*» (TCAKAPEC 1, V. 154)

◊ Au sens de «si» en annonçant une proposition qui complète la formulation d'une hypothèse ou d'une supposition :

Comic ki kosapitimokopan anta kikenimatcin kicpin matisitcin. *Un vieillard avait fait une tente tremblante pour savoir s'il était en vie, .* (LES INVASIONS 1, V. 15-16)

◊ Dans les exemples qui suivent, la temporalité du verbe déterminé par kitci n'est pas nécessairement postérieure à celle du verbe de la proposition principale :

[ni kî] wanike kitci kakwetcimik, [...] *j'ai oublié de demander* (MIKISI 1, V. 26-27)

Ka kanake peki kitci nisitonak. *Pas même que ça a un peu du goût [Ça n'a pas même un peu de saveur* (MIKISI 1, V. 83-84)

«Ka na maci ki tepitakesin anicinape kitci matcisenikôtcin mikisin ? *«N'est-t-il pas encore précisément oui dit qu'un Indien fut emporté dans les airs par un aigle ?»* (MIKISI 1, V. 121-122)

◊ Kitci est parfois précédé de la particule E, quand le fait exprimé par le verbe qu'il détermine se déroule en même temps que celui du verbe de la prop. principale :

⁴⁰Parmi les nombreuses traductions françaises du *ut* latin, celle qui correspond à «faire en sorte que» paraît bien rendre compte de l'emploi qui est fait ici du KITCI algonquin (ibidem : 515)).

Wenâkoconik, eci tci pîtanokwînon — tci makatewâk— e kitci
mawînakenitc. *Au soir, de gros nuages viennent — ils sont très noirs — pour*
qu'il soit éploré. (TCAKAPEC 1, 66-67)

KITCI— se met devant un verbe pour exprimer que le sujet du verbe est
ôté, est tiré de son état, de sa situation, de sa place :
TAS, *chausse, tase, il est chaussé, kitcitase, il est déchaussé ;*
kitcitasen, *déchausse-toi. ôte tes bas ;*
kitcikonaïen, *quitte tes habits, déshabille-toi [...]*
kitcikonamaw, *ôte-le-lui [...]*

O ki kitcikonamanakeni, *on le lui a ôté* (TCAKAPEC 1, V. 48)

Kosinakeni [...] kitcikonamakenitc, *On redoute de le lui ôter*
 (TCAKAPEC 1, V. 53)

Ni kitcikanejwa kikons [kikos], *j'ôte les arêtes du poisson, je le*
désosse [...]

KITCIPIS,O, , se ceindre, prendre sa ceinture ;
kitcipizon, ceinture.

Tci patemisikonan tcipitakositon, *Il appuie tout autour du gros bois sec.* MIKISI
 1, V. 46)

KITIMAK—, GITIMAG—, pauvre à faire pitié ;
Gitimag abinotcenj ! *Pauvre enfant ! [...]*
Gitimagis,i, *être malheureux, misérable, digne de compassion ;*
Gitimagitagos,i, *être écouté avec compassion, parler d'une voix, d'un ton*
lamentable ;
Gitimagenim, *aie pitié de lui ;*
Gitimaginagos,i, *avoir l'air misérable ;*
Gitimagakamik ! *Ô misère ! misère dans ce monde !*
Gitimagat, *c'est digne de compassion, c'est un objet qui fait pitié*⁴¹.

Nokom tac [ka?] kitci ni kitimakenok. *Aujourd'hui alors, ils me font pitié.* (LES
 INVASIONS 1, 46)

KITEMOM, piste très fréquentée,

⁴¹ Cuoq ajoute cette note : Tel est le sens propre de *gitimagat*, mais ce mot s'emploie le plus souvent dans le sens de *cadavre, mort, corps mort*.

Tci kitemom tac mikenanan ka ici akototc, Il y a une piste très fréquentée, il y a un sentier où il a posé un collet [...] (TCAKAPEC 1, V. 5)

On trouve une élicitation très proche de ce sens dans le *Dictionnaire de la langue crise* du Père Lacombe, à l'entrée *Kistatamuw* : (a.i.n.), «chemin très tracé, qui paraît bien» et à l'entrée *kistatawew* : « (v.a.) HAM, HUWEW, HIKEW, il le trace très-visiblement (sic), v.g. quelqu'un qui marchant plusieurs fois à la même place, finit par tracer un chemin, Kistataham meskanaw.» (Lacombe 1874 : 412)

KIWAC— (1), orphelin;
Kiwac-ikwensis, une petite orpheline;
Kiwacisis,i, être orphelin [...]

O ki kiwacikôn, *il est devenu orphelin [...]* (TCAKAPEC 1, V. 29).

Ka nanta nisa [...] ka ki kiwacinak, *Je vais chercher à tuer celui qui nous a rendu orphelins [...]* (TCAKAPEC 1, V. 150)

KIWAC— (2), étourdi, vertigineux ;
Kiwackwewin, vertige;
Kiwackwe, avoir la tête étourdie, avoir des étourdissements ;
Kiwackwese, être étourdi de l'action d'aller, être étourdi de la voiture ;
Kwackweok,o, être étourdi des vagues, du bateau, du canot ;
Kiwackweiabandam, avoir la tête troublée, avoir perdu la tête [...]
Kiwackwes,o, être étourdi par la chaleur [...]
Kiwackwekos,o, être étourdi par le choc d'un objet ;
Kiwackwecin, être étourdi par l'effet d'une chute ;
Ni kiwackweganama, je lui donne un coup qui l'étourdit, je l'étourdis en le frappant ;
Kiwackwebi, être étourdi par la boisson, être ivre [...]
Kiwackwebanitiwin, ivrognerie mutuelle ;
Kawackwebickagemagak nipi, boisson enivrante.

Kiwackwekupan, Ayacawe. Kek tac, o ki oteniman. Il était étourdi, Aïashawe [il agissait en étourdi]. Finalement , il fut jaloux. (Ayacawe, V. 1)

KIWAN—, étourdimment, en étourdi,
kiwanis,i, être étourdi, dissipé, léger, dissolu ;
Kiwanim,o, parler en étourdi, sans réflexion, se tromper en parlant pour n'avoir pas réfléchi, parler à faux, inexactement ;
kiwnim, induis-le en erreur;
Kinawatc-inini, un homme étourdi, qui a peu de tête [...]
Kiwanatapinewin, maladie mentale, folie ;

Kiwanandjinesiwin, délire
Kiwanatisogowin, delirium tremens [...]

«Kiwanakamikigisiwin, *Playing or diverting with neglect of duty*» (Baraga 1992 [1880] : 198 bis)

«Ka kitci kiwanatisihek ?», «*Qu'avez-vous à tant vous dissiper ?*» (TCAKAPEC 1, V. 88)

KIWAPITE, KIWAPI, fôlatrer, jouer, (en parlant des jeunes chiens, des jeunes chats).

Kek iko, ka ani matcitewatc, ka kiwapitewatc [...] mikisicecik [...], *Le temps passant, ils continuent à grandir, alors qu'ils s'amuse[n]t* [...] les aiglons [...] (MIKISI 1, V. 37-38)

- 1) **KIWE, s'en retourner, retourner chez soi ;**
Kiweh, o, s'en retourner en canot ;
Kiwepato, s'en retourner à la course ;
Pi kiwe, revenir ;
kiweki, retourner au pays, se rapatrier ;
Kiwewij, reporte-le, reconduis-le [...]

«ajekîwe [...] *S'en retourner à pied, kîweose* [...] — *à la voile, kîwehac-i* [...] — *sur la glace, kîwehatäka-ke.*» (Lemoine 1911, entrée «retourner»).

Ka kiwetc, wefi, o mîkiwâmikak, kawin kote wâpâsinon, *Une fois revenu chez lui, là-bas, à son logis, il ne fait toujours pas plus clair.* (TCAKAPEC 1 V. 6)

Ka ickwasonatcin, *ka ici kiwetc, Quand il eut fini de la brûler, il s'en retourna chez lui.* (TCAKAPEC 1 V. 119-120)

Môcak, kote [...] ki inasimikapawin wapanok i pikiwetc. *Continuellement, alors [...] il fit face à l'Est en s'en revenant.* (MIKISI 1, V. 113)

Ici pîtapin. Kiwenaniwan. *Le jour se lève. On s'en va*⁴².. (KINONCE, V. 67-68)

- 2) **KIWE—, sur le retour, sur son retour, sur son déclin,**
Tiwetibikat, la nuit est sur son retour ;

⁴² Je pense que l'emploi du «on» à l'indicatif sert à exprimer dans cette expression l'idée que temps de repartir arrive.

Kiwekijgat, le jour est sur son déclin [...]

KO, particule explétive souvent précédée de MI ou MIC, dont l'emploi correspond dans une certaine mesure à celui des pronoms démonstratifs *ça, ce, cela*.

Mic ko totawakaniîtc. Tana, ko enakoconek kagi tci pitankwînik, *C'est ça qu'elle s'est fait faire. Alors, c'est ce soir-là que de gros nuages avaient passé.* (TCAKAPEC 1, V. 120-121)

KÎYÂCK, goéland.

Kek, aya, kîyâck, otcipise. *À la fin, un goéland vient en volant.* (KINONCE, V. 12)

KIYAPATC, KEIABATC, **encore** [de nouveau, derechef] ;
Keiabatc, ni wi minik, il veut m'en donner encore ;
keiabatc kimîwan, il pleut encore, il continue de pleuvoir ;
Keiabatc kisina, il fait encore froid.

Kon kiatic⁴³ o ki ponitasin, *Il n'a pas encore cessé d'agir.*
 (KINONCE, V. 101)

Ki kikenitam, oîti, comic [...] kitci-pî-canitcin kiyapatc, oma, Kanata. *Il a su par les signes, le vieillard, qu'il allait revenir de nouveau ici, au Canada.* (LES INVASIONS 1, V. 19-20)

KO (IKO), particule explétive n'ayant pas de signification bien précise ;
 «KO (iko) : pour appuyer ; Win iko sanakisi : c'est lui qui est difficile»
 (Dumouchel 1942 : 49).

[...] wakoket ka ichotc ko ek ka ominawetc, [...] *la hache dont il est équipé, ça c'est dans les choses qu'il porte sur le dos* (MIKISI 1, V. 7-8)

«Kinonce o-minsisan» te-ki-t-inananaban ko mic iena. «*Les cheveux de Brochet*», *c'est ça que nous disions.* (KINONCE, V. 119-120)

◊ KO joue, en compagnie de la locution conjonctive KA ICI, le rôle d'une locution prépositive ayant les sens de *en tant que, comme* :

⁴³ Ce terme semble la forme abrégée de KIYAPATC.

O kikinohamikôn ke totak kitci [...] ocitite mitciminan, tana, enenimatcin tako mitikon, ako, âsâtî anote ikotc ko pakwecikan ka ici wisinik *Il se fait enseigner quoi faire pour préparer la nourriture, là sur place, de sorte qu'il conçoit des arbres, du tremble, toutes sortes de choses, en tant que du pain il mange.* (AMIK 13-16)

◇ Après KA, KO établit un rapport de comparaison entre deux substantifs :

O natwatan îî mitikak, ka atek misipate, ka piwaian ko mitikak. *Il va quérir ça dans les arbres, ce qu'il y a de velu et sec, qui [est] comme du poil aux arbres.* (Kinonce, V. 80-81)

◇ Cette particule s'ajoute parfois à KEK en formant une locution adverbiale que l'on peut traduire par *le temps passant, à un moment ou l'autre.*

KOC, KOJ, partie supérieure du bec des oiseaux; par synecdoque, bec ;
par imitation, pointe ;
Takokoje, avoir le bec court ;
kinokoje, avoir le bec long ;
Kinokoje-mokomân, couteau pointu, à pointe aiguë.

O wapatan pikokan, kitci akaneca pikokan. Kinikoce pikokan. *Il voit un tipi, un très petit tipi. C'est un tipi au bec pointu [par métaphore].* (MIKISI 1, V. 80-81)

KOCI, GOCI, crains-le;

Craindre, redouter, ressentir la peur (Cf. SEK—).

Ni gosa okima, je crains le chef [trans. animé ?];

«Konin kosasin». «*Je n'ai pas peur*» (animé intransitif, modèle MATCA)
 (TCAKAPEC 1, V. 84)

Ni gotan nipowin, je crains la mort [trans. inanimé] [...]

Gotatc,i, être effrayé, être en alarme [..] [animé intransitif]

Kawin kinake kocikopan. *Il n'était aucunement effrayé*
 (TCAKAPEC 1, V. 79)

Gotadjick,i, être peureux [...] [animé intransitif]

Ni gociha, je lui fais peur [...]

KOCKO— secoué, au figuré, surpris ;

Kockose, être surpris, tressaillir de surprise ,

kockoka = kockopanih,o, tressaillir, éprouver une émotion subite ;

kockwenindam, être surpris intérieurement, avoir l'âme surprise ;

Kockwangwac,i, se réveiller en sursaut ;

Ni kockoha, je l'effraie, je lui cause une surprise qui le fait tressaillir ;

kockokobij, secoue-le (pour l'éveiller) [...]

Kockwanakaci mitik, la cîme de l'arbre est agitée par le vent [...]

O kockomikôn, *Il est surpris.* (MIKISI 1, V. 106)

KOCKOS,I, se réveiller ;

Kockosin, acaie waban, réveille-toi, il est jour ;

Kweckosiegon, quand vous vous éveillez, à votre réveil.

Minotc, ka nipatc, ici otic koskosi. *De nouveau, une fois endormi, il se réveille.*
(KINONCE, V. 57)

KOKEIAW, amorce, appât ;

Kokeiawike, appâter [...]

Kokeiawis, ...ak, espèce de petit poisson dont on se sert comme d'une amorce.

Mic a kitci eka kwetc amwatcin e kokeiawihin, tana, cakweci. *C'est pour ça qu'il ne mange guère quand tu appâtes, le vison.* (Le brochet et le doré, V. 11)

KOKI, plonger (volontairement),

Kokise, plonger par une chute (involontairement)

Ni kokina, je le plonge, je le fais plonger ;

Kokinan = kokisatwan, plonge-le (cet objet)

Kwakwidjik, les plongeurs.

«Mikatihamiketan. O ka kokinanikôn tac [...]». *Faisons-le se battre contre le castor. Il sera plongé alors [...]* (il sera entraîné au fond de l'eau).
(TCAKAPEC 1, V. 42)

Mi eci kokipinawatc e sakitcipikiwetc. *Voici qu'ils [les chiens] les font plonger dans l'eau alors qu'ils [les castors] sortent en retournant* (AMIK, V. 28)

KOKI, s'emploie souvent dans le sens de *minawatc*, et qqfois ces deux mots sont mis ensemble, mais c'est là un abus de langage. Ces adverbes sont loin d'être synonymes, et on ne devrait pas les employer indifféremment l'un pour l'autre. KOKI exprime le *retour*, MINAWATC marque la *réitération*.

Koki ni mina ka mijitc, je lui vends ce qu'il m'a donné ;

Minawatc, ni mina keko, de nouveau, je lui donne quelque chose, je lui fais un nouveau présent.

Oiti, koki, kon eti pakicinisiwan e potanatcin. *Lui, au retour, il ne tombe pas à chaque fois que [Brochet] souffle sur lui.* (KINONCE, V. 32-33)

•KOKOM, •OKOMIS, grand-mère, grand-tante

◊ Emplois du terme *en compréhension* (en fonction de la parentèle) :

Ni-kôkom, *ma grand-mère* (Dumont et Dumont 1985 : 44);

Ki-kokom, *ta grand-mère* ;

O-kôkoman, *sa grand-mère, ou ses grands-pères* ;

Ni-kôkominan, *notre grand-mère (NI excluant la pers. à qui l'on parle)*

Ki-kôkominan, *notre grand-mère (KI incluant la pers. à qui l'on parle);*

Ki-kôkominanik, *nos grands-mères (KI incluant la pers. à qui l'on parle) ;*

Ki-kôkomiwa, *votre grand-mère* ;

O-kôkomiwan, *leur grand-mère, ou leurs grands-mères.*

◊ Ce terme désigne *en extension* toute femme en âge d'être grand-mère et on l'emploie souvent, en l'absence même du lien de parenté réelle⁴⁴, pour s'adresser à l'une d'entre elles.

Meka tepwe o-mokoman o-pi-takonan, kokom, eci kitci nisakenitc. *Car alors, en effet, la vieille femme marche sur lui en tenant un couteau en vue de le tuer.* (TCAKAPEC 1, V. 100-101)

◊ C'est encore par extension qu'on emploie ce terme pour désigner *l'épouse* d'un homme, comme dans les occurrences suivantes :

O-kokoman kotc eta tacikekopan inini, [*Avec*] sa femme seulement demeurait l'homme (MIKISI 1, V 1)

Mic eci pecotc o-kokoman kitci wamatcin, *Le voici donc près de son épouse qu'il va voir.* (MIKISI 1, V. 124-125)

◊ Au pluriel, ce terme désigne les aïeules, les anciennes :

[...] mikatiwatc kokomicak, comiacak, wexkatc, ka ki pi-matcawatc. [...] *ils se battaient les anciennes, les anciens, autrefois, ceux qui sont partis pour de bon [morts].* (LES INVASIONS, V. 136-137)

KON, abréviation de KAWIN apparaissant devant un verbe à l'indicatif

Kon cakamosin, *Il ne la met pas dans sa bouche* [la nourriture] (Mikisi 1, V. 91)

⁴⁴ Les étrangers, comme le sont souvent les infirmières ou les travailleurs sociaux, utilisent souvent ce terme pour s'adresser aux femmes en âge de l'être. Ils n'utilisent cependant pas son correspondant masculin (•MOCOM) pour s'adresser aux hommes, mais les gens qui sont originaires de la communauté, eux, le font.

KON, neige,**Konika, il y a de la neige ;****Icpakonaga, il y a beaucoup de neige ;****Cagakonaga, la neige est molle ;****Nataakone, aller chercher de la neige (pour la faire fondre).**

Sokîpon, il neige;

Ici matwesinese, aia, kôn. *Là il entend le bruit de glissement qui se fait sur elle, la neige.* (MIKISI 1, V. 74-75)Nitam ka ena pakicik, ka matwe-akônikisesin [...] *La première fois qu'il tomba, il ne s'entendit pas tomber dans la neige* [...] (MIKISI 1, V. 69)**KONI, peut-être (cf. Lemoine 1911; Brouillard et Dumont 1987 : 156)**Acitc ot akiman, kon koni o-ta-pakicimisinokopan [...] *Ses raquettes aussi, peut-être, il ne les aurait pas fait tomber* [...] (MIKISI 1, V. 14-15)

«KÒni - (particle) - denotes doubt or lack of conviction; uncertainty; i.e., «I think so; possibly; could be; likely, etc.» (McGregor 1987 : 155)

KOP—, racine qui exprime éloignement d'un grand cours d'eau, et enfoncement dans les terres. Voy. KOPI.**Kopaam, naviguer dans les terres, n'être plus dans la grande rivière, s'enfoncer dans les terres en canotant sur une petite rivière, quitter la grande rivière pour entrer (toujours en canot) dans une petite, afin d'aller dans les terrains de chasse ;****Kopamo mikan, le chemin conduit dans les terres ;****Kwepamok mikan, chemin qui éloigne du fleuve et mène dans la forêt.**Ici kopamopan ni-tata, Cimo acitc, witan. *Mon père s'enfonçait dans les terres, et Simon aussi, son beau-frère.* (LES INVASIONS, V. 148-149)**KOPI, quitter le rivage, s'avancer dans les terres ;****Ni kopiwina, je lui fais quitter le rivage, je le conduis dans une direction opposée au rivage [...]****KOSAPITCIKE, verbe intransitif désignant l'action du chamane qui utilise les pouvoirs de la tente tremblante.**

O ki mwackwadjige. Tabickotc kaki kosapitcike. *Il a jeté un maléfice.*
C'est comme s'il avait fait la tente tremblante (TCAKAPEC 1, V. 73-74)

Ki kosapitcike, Wickotepan, enta-wenimatcin anin anitek witcinanicinapen. *Feu Wickote a fait une tente tremblante pour demander combien il restait d'Indiens amis-alliés.* (LES INVASIONS, V. 153-154)

KOSAPITCIKAN est le substantif désignant le rituel lui-même, le phénomène en tant qu'on l'envisage dans toutes ses composantes (physiques, pratiques, cosmologiques, symboliques, etc.).

KOTAK, équivaut aux pronoms latins : *alius, alia, aliud, et alter, altera, alterum* :

Kotakak, d'autres, les autres, (g. animé) ;

Kotakan, d'autres, les autres, (g. inanimé) ;

Andi kotak ki makisin ? où est ton autre soulier ?

Acaie-na kotak kizis agodgin ? y a-t-il à présent une autre lune ? la lune est-elle nouvelle ?

Kotakak ningat awi wabamak, je vais aller voir les autres ;

Pejik ki nipo, kotak dac pimatisi, l'un est mort, et l'autre est vivant.

KOTAN, avaler, (qq. chose d'inanimé [Cf. Dumont et Dumont 1985 : 120])

Kotam, («gontam, en parlant d'un poisson qui mord» [Lemoine 1911, entrée «avalé»])

«Swallow; I swallow, *nin gondjige*. I swallow him, (her, it), *nin gonâ, nin négwama; nin gondan, nin negwandan* [...]» (Baraga 1992 [1880] : 252 bis)

Gontamok kikonsak, les poissons mordent à l'hameçon.

◊ La signification de ce terme comprend probablement les actions de mordre *et* d'avalé:

Kek ok [...] kitchi kikosan kotci-amikôtcin, kotci-kotamikotcin, *Finalemment il subit la tentative du poisson s'efforçant de le manger, s'efforçant de l'avalé* [et de le mordre] (TCAKAPEC 1, V. 129-130) (voir le commentaire à l'entrée KOTCI)

KOTC, GOTC (IGOTC, après une consonne), particule qui sert à affirmer, à renforcer, à préciser;

Nongom igotc, tout maintenant, à l'instant même [...]

Taiagwatc igotc, tout au contraire ;

Enowek igotc, malgré tout cela [...]

Wibate igotc, tout de suite ;

Mi gotc ondaje, c'est précisément ici, c'est ici même [...]

Gotc makwa ejinagositc, il ressemble à un ours ;

Ka kiwetc, wetî, o mîkiwâmikak, kawin kotc wâpâsinon, *Une fois revenu chez lui, là-bas, à son logis, il ne fait toujours pas plus clair* [malgré l'heure]. (TCAKAPEC 1, V. 6)

◊ MI et KOTC, écrits en deux mots ont valeur de «présentatif» :

Mi kotc ko enatcin tec ikotc [...] *Voici alors qu'on lui répond sur-le-champ* [...] (Mikisi 1, V. 123)

Mi tepwe, kotc, «ta ka nanta-wama», *Ce qui est vrai, en fait, c'est* : «je vais y aller» (TCAKAPEC 1, V. 35-36)

◊ MIKOTC, en un seul mot, a une valeur adverbiale (*ici même, à l'instant même, tout juste, etc*) :

[...] apita enitetc, mikotc apitakam, ici otci piwakatese e piponintcin tci mikisin [...], [...] *il est à moitié chemin, tout juste au milieu, là, lorsque le grand aigle arrive pour se poser en projetant son ombre* [...]. (MIKISI V. 12-13)

◊ KOTC et IKOTC prennent souvent le sens de *ensuite, par la suite, dès lors, étant donné ce qui précède, ceci étant* :

Aïa, ikotc, Misabe ot ânisan..., *celles-là, ensuite, les filles de Misabe* ... (TCAKAPEC 1, V. 39)

Kosinakeni ikotc kitcikonanakenitc, *on craint dès lors de le lui enlever*. (TCAKAPEC 1, V. 53)

Mi eka pakitinak ot eckan, o-pimiwanan osikotc [...] *Il ne lâche pas son pic à glace, son sac à dos non plus* [...] (MIKISI 1, V. 14-15)

DÉJÀ [...] ocakotc, (Lemoine 1911)

KOTCI, KODJI, ce mot mis devant un verbe, exprime qu'on essaie, qu'on

tâche de faire l'action du verbe :

Kodji-minikwen, tâche de boire ;

Kodji-pindiken, efforce-toi d'entrer [...]

kodji-kikenim, cherche à le connaître, examine-le.

kek ok [...] kitci kikosan kotci-amikôtcin, kotci-kotamikotcin, *Finally il subit la tentative du poisson s'efforçant de le manger, s'efforçant de l'avalier* [...] (TCAKAPEC 1 V. 129-130) Le sens de KOTCI dans la phrase qui précède

renvoie peut-être aussi à ceux que mentionne Cuoq à l'entrée suivante (dans des occurrences où KODJI— est *amalgamé* au verbe qu'il détermine).

KOTCI—, KODJI—, incorporé à un verbe, se rend de différentes manières selon la nature du verbe :

Ni kodjipwa, à l'in. ni kodjipitan, je le déguste, je le goûte, je cherche à en connaître le goût ;

Ni kothiskwena, j'examine son sang, je lui tâte le pouls.

Acaïe, ot-otapinan onakan, emikwan [...] Kotcpitan Déjà, elle prend un récipient, une cuiller [...] Elle goûte. (AYACAWE, V. 29)

O mitci kotci-mamanawan awesisak e wi amwawatci, eci otisawakopanen Anocinapen. Ils tentèrent de connaître l'odeur des animaux qu'ils voulaient manger, au moment où ils arrivèrent chez ces Indiens. (LES INVASIONS, V. 128-130)

KWACKWAN,I, sauter ;

Onbikwackwani, il saute en l'air ;

Nisikwackwani, il saute en bas ;

Ajawikwackwani, il saute au-delà ;

Amadjiwe-kwackwani, il gravit la côte en sautant ;

Nisadjiwe-kwackwani, il descend la côte en sautant ;

Kwackwanotaw, saute sur lui ;

Kwackwanotatiwak, ils sautent l'un sur l'autre ;

Ningi kwackwanotag, il m'a assailli, il s'est jeté sur moi.

Ot ineniman etî okonimakak ka otisetç ok, ka ici pakopikwackwaninitcin, *Il imagine alors, là-bas, au barrage où il arrive, les lieux où il saute dans l'eau* [où il plonge]. (AMIK, 7-8)

Onawis ki kapatekwackwani, apin ! *À peine est-il débarqué en sautant, que c'en fait !* (AYACAWE, V. 19-20)

KWACKWESE, sauter, rebondir, rejaillir :

kwackwebidjike : faire sauter, pêcher à la ligne volante ;

«kwàshkwebiz-o- (v. int.) flying or sailing erratically; also, biting, as a fish (esp. Rapid Lake dialect » [communauté voisine de celle du Grand-Lac-Victoria]) (McGregor 1987 : 159)

Mi e kwackwepisonitcin kitci kikosan, *Voici alors que le gros poisson sursaute* [en se débattant à l'hameçon auquel il est pris].

(TCAKAPEC 1, V. 140)

KWAYAK, GWAIK, bien, comme il faut, droit, certainement, assurément, &c.; Gwaiak inatis, *i, se bien conduire* ;
 Gwaiakowe, *parler comme il faut* ;
 Geaiakose, *marcher droit* ;
 Gwaiakadjih, *rends-le juste, donne lui d'être juste [...]*
 Gwaiakwadjimowin, *histoire vraie, récit fidèle [...]*
 Gwaiak nipotok ningotji, *sûrement qu'il doit être mort quelque part [...]*

— **KWE, tête** ;

Tewikwe, *avoir la migraine, avoir des maux de tête* ;

Wabikwe, *avoir la tête blanche*.

«Être attaché autour de la tête, avoir la tête ceinte, sizokwebis-izo» (Lemoine 1911 : entrée «attacher»).

[...] ki sisokwepiso [...] Akosi. Tewikwe. [...] *sa tête est ceinte [...]* Il est malade. *Il a mal à la tête*. (KINONCE, V. 41)

KWEK, racine qui exprime l'idée de tourner, de change de côté, de posture, de manière, de situation, &c.,,

Kwek aii, *de l'autre côté, dans l'autre sens, sur l'autre face* ;

Kwek minitis, *o, changer de main, ce qu'on a dans une main, le mettre dans l'autre* ;

Kwekikapaw, *i, se tourner (étant debout)* ;

Kwekap, *i, se tourner (étant assis)* ;

kwekicin, *se tourner (étant couché) [...]*

Kwekanimat, *le vent tourne* ;

Kwekindam, *changer d'avis* ;

Kwekowe, *tourner la parole, traduire, interpréter [...]*

Mi ka-ci kwekotin nekena, win, o-tacikan, ôti ka ecinipac. *C'est alors qu'il changea de position les bas, vers là où lui-même dormait*. (KINONCE, V. 59)

KWEKWECI, geai gris (Geai du Canada), Gray Jay (Canada Jay),
Perisoreus canadensis (Linnaeus).

Kwekweci sa ka papihikic [...], *C'est du geai gris dont nous rions [...]*
 (TCAKAPEC 1, V. 94)

KWEH ! Ce mot se dit surtout quand on se rencontre après une longue absence ; il exprime un sentiment de joie. Les Iroquois s'en servent également et c'est peut-être à eux que les Algonquins l'ont emprunté.

Kweh ! ot inan. Ati icahin ? *Salut ! lui dit-il. Où vas-tu ? (AMIK, V. 5)*

KWENIP—, KWENIB—, exprime l'idée de renverser, de tourner ;

Ni kwenibibiton wisiniwagan, *je renverse la table ;*

Kwenibise, *se renverser, verser, chavirer ;*

Kwaiennibisedjik, *ceux qui tombent en tournant.*

KWETC, GWETC, s'emploie d'ordinaire avec la négation, il se confond avec GOTC dont il a, à peu près, le même sens, et quelquefois ils s'unissent ensemble;

Kawin gwetc, *pas beaucoup ;*

Ka gwetc pinawigo, *il n'y a pas bien longtemps ;*

Ka gwetc ni kackitosi kitci jiaian, *je ne suis guère en état d'y aller [...]*

Migwetc, *merci,*

Mic a kitci eka kwetc amwatcin e kokeiawihin, tana, cakweci. *C'est pour ça qu'il ne mange guère quand tu appâtes, le vison. (Le brochet et le doré, V. 11)*

KWIK, abréviation de KWAIK, **GWAIK**, **bien, comme il faut, juste, droit, certainement, assurément &c.**

Gwaiak inatis,i, *se bien conduire ;*

Gwaiakowe, *parler comme il faut ;*

Gwaiakose, *marcher droit [...]*

Gwaiakwadjimowin, *histoire vraie, récit fidèle ;*

Gwaiakokwenin, *tiens la tête droite ;*

Gwaiak ta inikini takwagik, *sûrement qu'il doit être mort quelque part [...]*

Gwaiakondiwak, *ils se parlent comme il faut, ils s'accordent entr'eux, ils font un traité ;*

Gwaiakondiwin, *convention, contrat, traité de paix, traité d'alliance [...]*

Mi gwaiak, *c'est bien.*

Kiki ci kwi-kamik osikotc, eta, oti, ka ici pi matcisenikôn kotc ici pikiwe, *Tout droit, sur la terre ferme, il revint simplement chez lui par où il avait été emmené en vol. (MIKISI 1, V. 111-112)*

Mic e ki kwikocik, *C'est ainsi qu'il orienta sa marche. (MIKISI 1, V. 127)*

KWINAWI—, GWINAWI—, ce mot signifie que ce qu'exprime le verbe

devant lequel il est placé, on ne peut réussir à la faire, on ne sait comment le faire, on est dans l'impossibilité de le faire :

Gwinawi-ikito, *il ne peut pas le dire* (quoiqu'il en ait réellement bonne envie), *il ne peut pas venir à bout de le dire* ;
 Ni gwanawi-piha, *je ne puis pas l'attendre*, je n'ai pas le temps de l'attendre ;
 Ni gwaniwi-apoha, *je ne puis pas le faire asseoir, le loger, le placer*, je voudrais bien le loger, le placer, le faire asseoir ; mais c'est impossible, je n'ai pas de place, de logement, etc.

Kek o kwinawipiton kitci waseianik, *À la fin, elle n'attend plus que la lumière vienne* (TCAKAPEC 1, V. 9)

KWISIS,

O ki nakatan o-kwisisan minitokwâpikak. *Il abandonna son fils sur une île rocheuse.* (Ayacawe, V. 5)

- M,o, *parler la langue de telle nation* ;
- mokcic,i, *parler mal telle langue* ;
- Nind aganecam, *je parle anglais* ;
- Nind aganecamockic, *je parle mal anglais* ;

Anicinapemo, *il parle algonquin* (la langue des Algonquins et des autres nations du même groupe linguistique) ;

Wemitikocimonan, *je parle français.*

MA, car, parce que, puisque;

Nin ma nind ikit, *car c'est moi qui le dis [...]*
 Wemitigojimo ma nind anis, *vu que ma fille parle français;*

Kek ok ot akikom eci ma tekonantcin, aweti, kokom [...] *Finalemment donc, son chaudron, parce qu'elle le saisit, elle, la vieille femme [...]* (TCAKAPEC 1, V. 97)

MA ! Exclamation qui échappe à ceux qui entendent un bruit subit. Cf.

MATWE.

Ma ! Ot inan. Ah ! dit-il [s'écrie-t-il]. (TCAKAPEC 1, V. 139)

«Ni mikinaman Ayacawe o-kwisisan [...] — Anin ma e ititc ki-t-îî ?» «*Je jappe après le fils d' Ayacawe [...]* — *Qu'est-ce qu'il a donc ton chien ?*» (AYACAWÉ, V. 51)

MACI, après la négation, se rend par *encore* ; après **BWA**, il se rend par *avant* ;

Ka maci, *pas encore* [...]

Bwa maci kikinohamatinaniwa[ng], *avant l'instruction mutuelle* [...]

Voir — PWA.

Ni ka nisa i pwa maci kitci mâniwatc, *je vais tuer avant qu'ils soient trop nombreux*. (TCAKAPEC 1, V. 28)

«Ka na maci ki tepitakesin anicinape kitci matcisenikôtcin mikisin ? «*N'est-t-il pas encore précisément oui dit qu'un Indien fut emporté dans les airs par un aigle ?*» (MIKISI 1, V. 121-122)

MACKAW —, raide, ferme, fort, dur ;

Mackawis,i, *être fort, ferme, faire effort ; s'efforcer ;*

Mackawisi, *sois ferme, tiens-toi bien* [...]

Mackewisi pakwejigan, *le pain est dur, raide, coriace, ferme, fort ;*

Makawin, — enim, *fortifie-le, affermis-le ;*

Mackawinagos,i, *paraître fort, avoir l'air d'être fort ;*

Mackawimagonike, *avoir le poignet fort, serrer fort ;*

Mackâwatc,i, *être raide de froid ;*

Mackawatinon patakan, *les patates sont gelées* [...]

O pi-nisiman pecik amikan kitci amwatcin. Apisihan. Mackawatci. *Il descend un castor pour le manger. Il le réchauffe. Il est gelé dur*. (LES INVASIONS, V. 131-132)

MACKIK, savane ;

Macjikowan, *c'est une savane* [...]

Omackigok, *les Machkégons ;*

Mackikobak, *feuille de savane, vulgairement appelée Labrador, et dont on se sert en guise de thé ;*

Mackikim, *fruit de la savane, atoca ;*

Mackikwatik, *arbre de savane, épinette rouge*⁴⁵ (Mélèze ou mélèze laricin, Ang. *Tamarack* ou *Larch*, *Larix laricina*)

MACKIMOT, ...AN, poche, sac [...]

Mackimoteke, *fabriquer des sacs ;*

Mackimotewegin, *toile, peau pour faire des sacs ;*

Omackimota, *avoir un sac.*

⁴⁵ Cuoq ajoute cette note : L'écorce intérieure est employée pour cataplasme dans les coupures.

«**mackimôdjâc**, poche pour lanterne» (Dumont 1999 : 27)

O ki minikôn comican kitci-n-apatcitote mackimotan kitci wepinotcin, *Il s'est fait donner par le vieillard un sac qu'il jettera.* (Ayacawe, v. 33-34)

Kaye tac atekonopanin mackimote tcimanan. *Puis, ce furent les canots de toile.* (LES INVASIONS, V. 150)

MACKINONCE, MACKINONJE, c'est le esox estor de Cuvier,
[probablement Maskinongé, *Esox masquinongy* Mitchill]⁴⁶
MAC, gros, KINONJE, brochet [...]

MAIA, droit, tout droit, juste, au juste, précisément, au milieu, le premier en avant, à la tête, capital ;

Maiaw,i, être droit ;

Maiwita, se relever, se mettre droit ;

Maiawibij, relève-le, remets-le droit ;

Maiawap,i, être assis droit, se tenir droit étant assis ;

Maiakapawi, se tenir droit, étant debout [...]

Maiawikanang, au milieu du chemin ;

Maia ocjinjikong o ki pakitewan, il l'a frappé droit dans l'oeil ;

Awenen maia tebenindang ? à qui au juste appartient-il ? quel en est le véritable propriétaire ? [...]

Maia indi, précisément à cet endroit-là ;

Maiawaii, vis-à-vis ;

Maiaose, marcher le premier, il est à la tête ;

Meiaosetc, celui qui marche à la tête, le chef, le principal, le supérieur, le directeur &c...;

Meia-aiamie-ganawabitc, le Pape, wendji inintc i maiaose-kandawatc eiamianidji, ainsi nommé parce qu'il gouverne en chef les priants.

Maia kotc anicinapen ot icinawan, *Droit comme un être humain, il lui apparaît.* (AMIK, V. 4)

MAKA ! Particule d'admiration ;

Makatc ! chose admirable !

Makatenindagos,i, ...gwat, être admirable, étonnant, prodigieux.

⁴⁶ Je pense que Cuoq a bien distingué le Grand brochet (*Esox lucius*) du Maskinongé (*Esox masquinongy*), mais la nomenclature qu'il utilisait est celle de son époque et il faut savoir qu'il y eut beaucoup de confusion en Amérique du Nord au cours des années 1880, quant à l'identité du Grand brochet et du Maskinongé, et on a peine à déterminer l'espèce dont il s'agit, lorsqu'on emploie les noms d'*Esox estor*, *E. nobilior* (et *E. nobilis*) et *E. lucioides* (Scott et Crossman 1978 : 394-400)

On double ordinairement la première syllabe ;
Ni mamakatenindagosi, je suis admirable ;
Ni mamakatenima, je l'admire [...]
Ni mamakatenindam, je suis dans l'admiration [...]

MAMAKADENINDAGWAD - (ADJ.) *wondrous ; strange ; awesome, etc.*
 MAMAKADENINDAM (V. INT.) *filled with wonder; amazed; awed.*
 (MCGREGOR 1987 : 171)

MAMAKADENDAM, (NIN). *I wonder, I admire, I am surprised, astonished [...]*
 MAMAKADENDENIMA, (NIN). *I admire him, I wonder at him ; I find him curious, (a person or any other obj.) [...]*
 MAMAKADIS, (NIN). *I am surprising, singular, curious, strange in my conduct [...]*
 MAMAKADJAIL, ADV. *Wonderfully, curious, strange [...]* (Baraga 1878 : 210)

ADMIRABLE. *Être —, exciter un vif plaisir en voyant, mamakâsinâgos-i [...]* *Être étonnant, mamakâtenindâgos-i* (LEMOINE 1911)

Tci mamakatenitamok, okoweniwok, Anicinapek. *Ils sont très impressionnés, ceux-ci, les Indiens.* (LES INVASIONS 1, 29)

MAKANIPI, expurger l'eau d'un tissu, en le tordant (ce terme semble correspondre aux syntagmes PIMIBIGIN (g. animé) et PIMIBIGINAN (g.inanimé). Voir PIM— (avec *i* long)

Mi ka inikamikisitc. Ki makanipi. *C'est ainsi qu'il a procédé. Il a expurgé l'eau, lui aussi.* (KINONCE, V. 53)

MAKATE, noir, de couleur noire ;

«Makadezi, *il est noir*» [g. animé];
 «Makatewâ, *c'est noir* [g. inanimé]» (Dumont et Dumont 1985: 155)

Wenâkocinik eci tci pîtanokwînon; tci makatewakin [...] *Au soir, de gros nuages s'en viennent ; ils sont très noirs* [...] (TCAKAPEC 1, V. 67)

Mi ekwak îî, makatewakin, anamintim, atekin. *C'est long comme ça; ils sont noirs ; au fond de l'eau ils sont (il y en a).* (KINONCE, V. 116-117)

Makatewîninî, makatewînikwe, *homme noir , femme noire*, à la peau noire (Africain(e), négro-américain(e));

Makadewih,o, être en deuil , porter le deuil;

Makadewas, o, être bruni par le soleil [...]

Makadeke, se noircir le visage⁴⁷ [...] *Makatekona, la robe noire*, le prêtre.

MAKATWE [MAKANDWE], enlever de force, détrousser, piller :

Makandwewinini, voleur de grand chemin, pillard ;

Makandwewininiwak ijiwinzoak ako Odjibwek, les Sauteurs reçoivent quelquefois le nom de pillards ;

Ni(n)gi makamigo ni wiwakwan, on m'a enlevé mon chapeau ;

Apin ici matcinatcin amikon[...] e-makatwetc, *Aussitôt, il emporte le castor qu'il enlève de force.* (TCAKAPEC 1, V. 36-47)

MAKISIN, (d'où les Anglais ont fait *mosassin*), chaussure ;

Makisinwabikon, fleur⁴⁸ (en forme de soulier);

Andakisine, changer de chaussure ;

Napanekisine, être chaussé à moitié, avoir un pied chaussé et l'autre nu ;

Makasinike, faire des souliers, être cordonnier [...]

«Makisinckic Ni ka kotan e monapinaniwak, kene-matisiwatc, ni-hocik,» ki-kito. *Je mordrai même à un vieux mocassin quand ils feront traîner leurs lignes, mes petits-enfants [mes descendants].* (KINONCE, V. 125-126)

MAKOCINI, s'étendre, s'allonger (Dumont et Dumont 1985 : 150)

Makocini, comic [...] *Il s'étend, le vieux [...]* (KINONCE, V. 12)

⁴⁷Cuoq ajoute cette note : C'est le signe du jeûne chez les Infidèles, et de là MAKADEKEWIN, le *jeûne superstitieux* pour obtenir du Manitou une heureuse chasse.

⁴⁸Cuoq ajoute cette note : La racine de cette plante s'emploie dans le traitement des maladies de femmes.

—MAM, flaire-le, sens-le ;

**Ni minomama, je lui trouve une bonne odeur ;
Ni minomandan oom, j'aime l'odeur de ceci.**

Pakwac mekaci : o mitci kakw-otcimatan. O mitci ikomatan o mitcim. *Apparemment, c'est donc ça : il s'en tient à humer l'odeur. Il s'en tient à retirer l'odeur de sa nourriture.* (MIKISI 1, V. 89-90)

O mitci kotci-mamanawan awesisak e wi amwawatci, eci otisawakopanen Anocinapen. *Ils tentèrent de connaître l'odeur des animaux qu'ils voulaient manger, au moment où ils arrivèrent chez ces Indiens.* (LES INVASIONS, V. 128-130)

MAMAKATENITAM, s'étonner ;

«**Étonner.** . —qq., mamakâtenimik-kon ; mamakaâtenindamih g.a.. *Il m'étonne, ni mamakâtênindan; —enima g.a. [...] S'étonner, être —. mamakâtenindam [...]*» (Lemoine 1911)

«Oh ! Ki-tataminana mici kîyâckon o ki amikôn», ot-inan. —Oh Ni-tataminan ka tac-apitc. Tci mamakatenitam. «Oh ! Votre père a été mangé par le grand goéland, leur dit-il. —Oh ! C'est notre père qui est assis là». Il s'étonne beaucoup.» (KINONCE, V. 21-22)

MAMAKOTC, MAMAGOTC, opiniâtrément (sic), absolument ;

Mamagotis,i, s'opiniâtrer, vouloir absolument, refuser obstinément [...]

Apinikotc, mamakotc, ke capokatc tcikeskatc. *Incessamment, opiniâtrément, il lui faudra passer à travers [les obstacles] d'une seule traite.* (AYACAWE, V. 39)

MAMAT— comme MAMADJ— exprime mouvement, remuement ;

Mamatap,i, remuer étant assis ;

Mamatikwen,i, remuer la tête ;

Mamatac,i, être remué par le vent ;

Mamatin, remue-le ;

Inakoci pecikon : mamat-iciwakopanen. *Il y a une chose : ils voyageaient beaucoup, ceux-là.* (LES INVASIONS, V. 133-134)

MAMAWI, ensemble, avec (une ou plusieurs personnes);

AVEC. — *ensemble*, mamawî[...] Sois -lui, mamawihitik. *Où hivernera-t-il ? avec moi, andi pipônesitc ? mamawî nin [...].* (Lemoine 1911).

Ki posi mamawi o-nikwanan. *Il s'est embarqué avec son gendre.* (KINONCE, V. 4)

Ima, Val-d'Or, ki anoki mamawi Cimo, win ot-aki, ni-tata, Val-d'Or, ka ki pikockatenik. *Là, à Val-d'or, il a trappé avec Simon, [sur] son terrain, mon père, à Val-d'Or, en ces lieux détruits.* (LES INVASIONS, V. 146-147)

MAMIK—, MIMIK—, idée de froter, froisser, friper, fouler, brouiller, agiter, secouer, chiffonner ;
Mimikon nasema, écrasez le tabac en le frottant contre vos mains ;
Mamadj mimikackwemagibiton, prenez garde de froisser cette feuille de papier ;
Mimikap,i, mimikwicin, s'agiter sur son siège, sur son lit ;
Mimikowebin, secoue-le ;
Mimikopanih,o, se secouer [...]

Kek iko, ka ani matcitewatc, ka kiwapitewatc [...] mikisicecik, e mamikomikotcin *Le temps passant, ils continuent à grandir, alors qu'ils s'amuse[n]t [...] les aiglons, alors qu'il est malmené [...]* (MIKISI 1, V. 37-38)

MAMITCITC, MAMINDJITC, pour la dernière fois ; ne... plus que ;
Mamindjitic ki wabam, tu me vois pour la dernière fois ;
Mamindjitic ki pi anamikon, je viens te faire mes adieux ;
Mamindjitic new, il n'en faut plus que quatre ;
Mamindjitic ningotin ninga tagocin mi caie kitci monialeniân, je ne viendrai plus qu'une fois avant d'aller à Montréal.

Kek ok, ickwaïak, mamitcitic [...] *À la fin, c'est la dernière, [il n'en reste plus] plus qu'une [...]* (AMIK V. 29)

MAN—, exprime l'action de lever, d'enlever :
Manasapi, lever le filet [...]
Manabawe, ôter, enlever au moyen du lavage ;
Manawipimi, égraisser le bouillon.
 Voir AKOC—.

MAN— (*a* bref) exprime l'idée de respect, de crainte respectueuse, de retenue, d'abstention ;
Manasitaw, *écoute-le avec respect* ;
Manazom, *parle-lui avec respect, avec réserve, crains de lui parler* ;
Mantangin, *crains de le toucher [...]*
Manadjih, *honore-le, révère-le, adore-le [...]*
Manadjitaganiwang, *il y a abstention de travail, c'est dimanche [...]*
Nongom menadjitaganiwang ni manadjito, *aujourd'hui dimanche, je m'abstiens de travail [...]*

MANATC, MANADJ, (*a* bref) se met devant un verbe pour exprimer qu'on prend garde de faire l'action du verbe ;
Manadj amadjim, *prends garde de l'éveiller* ;
Manadj pikositon, *prends garde de le casser (cela)* ;
Manadj waniken, *prends garde de l'oublier* ;
Manadj minikwen,... **kinawickin,...** **nisabawen,...** *prends garde de boire, de mentir, de te noyer.*

MANITCOC,...AK,

La plupart des insectes n'ont point de nom d'espèce ; on les appelle tous d'un nom générique. Ainsi, un ver de terre est manidjoc, la vermine manidjocak. Manidjoc est le détérioratif de MANITO.

Le terme **MANITCOC** définit une catégorie d'êtres vivants qui dépasse largement la catégorie par laquelle on désigne en français les insectes. Elle comprend en effet nombre d'animaux dont plusieurs sont considérés comme répugnants (tels que les crapauds ou le condylure étolié [qui sent mauvais]), de nombreux reptiles et un ensemble de créatures mythologiques incluant des serpents cornus. Comme il a été montré dans le chapitre 4 de cete thèse, le statut de cette catégorie animale est ambigu, certains d'entre eux, comme la tortue, étant parfois considérés avec une certaine sympathie.

Le caractère ambigu affectant cette catégorie ressort d'ailleurs d'un passage des textes de Cuoq, où il citait une phrase énoncée en algonquin et qu'il traduisait de la manière suivante : «les *petits êtres merveilleux* [les «manidjocak»] sont de plusieurs sortes, les uns volent , d'autres marchent, d'autres rampent, d'autres nagent et d'autres sautent». (Cuoq 1893 : 143; les italiques sont de moi).

O kanawapinatok, wetî, mic aa ka kinamahatcin, kitci manitcocan [...] *Il doit garder à vue là-bas, c'est ça qu'il retient, les grosses bestioles [...]* (TCAKAPEC 1, V. 166)

MANE, être nombreux ;

**Ni manemin, ki manem manek, nous sommes, vous êtes,
ils sont nombreux [...]**
**Ni maneton conia, patakan, sinzipakwat, j'ai beaucoup d'argent, de
patates, de sucre.**

Ot apinotciciman [...] manewakopan, *Ses enfants [...] étaient nombreux.*
(TCAKAPEC 1, V. 27)

Ki ta kackito kitci wenintamitc i manewatc awesisak amwakaniwatc ? *Serais-tu
capable de demander des animaux à manger en abondance ?* (LES
INVASIONS, V. 104-105)

MANISE, bûcher [pour soi-même dans le dialecte moderne];
Menisedjik, ceux qui bûchent, les bûcherons ;
Manisas,o, bûcher son bois, bûcher pour soi-même ;
Manisage, bûcher pour autrui ;
Ni maniawak kwetakitodjik, je bûche pour les pauvres.

Panima wipatc kicik matca ent-anokitc, manise. *Avant de partir de bonne heure
trapper, il coupe son bois.* (LES INVASIONS 1, V. 88-89)

MANITO, terme attesté dans la langue française dès le XVII^{ème} siècle sous la
forme *manitou*. Esprit ou génie des religions algonquiennes doté d'une
personnalité propre généralement esquissée dans les mythes et exerçant un
pouvoir sur un groupe d'animaux (groupe régional ou catégorie du type «oiseau»,
«quadrupède»), sur une catégorie de végétaux (érable à sucre, zizanie aquatique,
etc.) sur certains lieux spécifiques (lac, montagne, chute d'eau, etc.), sur un
météore ou une catégorie de météores (vent du Nord, du Sud, foudre, etc), sur
une activité humaine (guerre, médecine, etc) et enfin sur certains astres (lune,
soleil). Le terme *manito* est étroitement noyauté autour du concept de «pouvoir»
en tant que chaque manitou représente une puissance d'action qui s'actualise dans
les champs d'intervention qui lui sont attribués. Cette puissance d'intervention est
généralement sensible à l'influence de la volonté humaine de ce que les hommes
peuvent la communiquer par la médiation du rêve ou du rituel (essentiellement le
chant et les offrandes).

Tepwe, pîcipatowan, moson. Mic i oniwan o-manitoman. *C'est vrai, l'original
vient en courant. C'est, lui, son manitou [son émissaire].* (KINONCE, V. 87-88)

MANOTC, n'importe, peu importe, c'est égal, soit, esto, tanseat.

Mi ka-ci ikitowatc kitci pî-kapanitcin. Manotc ! *Voici alors qu'ils leur disent de
venir débarquer. Soit !* (LES INVASIONS 1, V. 38)

MASO, NAN (verbe apparemment imparisyllabique) —MAZO, à
l'inanimé

—MATE, être à l'odorat... par le feu, exhaler une odeur de brûlé, sentir le brûlé;

Minomazo nasema, ce tabac brûlé donne une bonne odeur ;

Pitcimazo pakwejigan, une odeur de pain brûlé arrive ici ;

Pi minomate keko, quelque chose qui brûle répand ici une bonne odeur.

Kinec, ot inan, ka masonan, *Longtemps, dit-il, je vais exhaler une odeur de brûlé.* (TCAKAPEC 1, V. 103)

MAT—, racine très féconde qui se modifie en différentes manières suivant la forme des verbes auxquels elle s'adjoint.⁴⁹ L'idée générale de ce mot est de passer du repos au mouvement, de l'inaction à l'action, de se mettre en mouvement pour faire une action, une chose :

Mataa,i, se mettre à faire des pas, se mettre en chemin, s'acheminer ;

Mataaj, mets-toi à le suivre, mets toi à sa suite, suis-le ;

Matipo, il commence à neiger ;

Matanimat, le vent commence à souffler ;

Matakamigat, l'affaire commence ;

Matakamicka, l'eau est agitée, l'eau n'est plus tranquille ;

Matandjike, commencer à manger ;

Matadjimo, commencer à parler ;

Matakamikis,o, se mettre au travail, commencer à faire du bruit [...]

[...] meka matci-nitawikitc Misapepic, [...] *étant donné qu'il commence à grandir, le petit Misabe [...]* (TCAKAPEC 1, V. 151 -152)

[...] kaki matci-kikinohamakenaniwak, kawin ki menwenitasiwak nanitam. [...] *quand on a commencé à enseigner à l'école, quelques-uns n'étaient pas contents.* (LES INVASIONS 2, V. 81)

MATA—, MANDA—, admirable, surprenant, merveilleux, prodigieux [...]

Matakackitowin, magie, puissance des sortilèges (voir Kackit—),

Acitc, o ki matakackiton, tci Misabe, *Aussi, il a fait de la magie* (du prodigieux), le grand Misabe. (TCAKAPEC 1, V. 72-73) Verbe T. I.

Matakackitonokopan⁵⁰, kewin Tcakapec [...], *Il faisait de la magie, lui aussi, Tcakapec [...]* (TCAKAPEC 1, V. 109-110)

⁴⁹ Voy. ci-après MADJ—, MADJI—, MATI—.

Magie, — *jonglerie*, mitêwîwin, sasakotisiwin (*par incisions, cautérisations*). *Faire de la magie*, mitew,i, *magie blanche*, mamanda gackitowin; memenda otamonâniwang [...] (Lemoine (1911, entrée **magie**))

MATAHIKE, MATAIGE, racler les peaux ;

Mataigan, *instrument dont on se sert pour racler, pour épiler les peaux ;*

Ni wi matawa waweckeciwaian, *je veux racler une peau de chevreuil ;*

Ningi matahan monzewegin, *j'ai raclé une peau d'élan [...]*

Mataikewak, *Elles raclent (la peau)* (TCAKAPEC 1, V. 90) (Le verbe semble employé dans l'absolu en l'occurrence).

MATAPI, MATABI, gagner l'eau, aller au bord de l'eau ;

Matabipato, *il gagne l'eau à la course (l'original pour se débarrasser du carcajou qui, cramponné sur son cou, lui suce le sang) [...]*

Matabiote, *quitter les bois pour aller planter sa tente près d'un lac ;*

Matabidjiwan, *le ruisseau va se jeter dans le lac ;*

Matabise, *il dirige son vol vers l'eau (l'oiseau) ;*

Matabinotin, *le vent vient de terre, se met vers l'eau ;*

Matabiwapon,o, *descendre une rivière jusqu'à son embouchure ;*

Mataton,o, *porter le canot à l'eau ;*

Metabidjik, *ceux qui sortent du bois pour gagner le rivage.*

«Mi, kin, omâ apin, otikon [...] Ka, kin, matapiken.» «*Toi, reste ici, lui dit-il. Toi, ne va pas à l'eau.*» (AMIK, V. 29-30)

1) **MATCI, mauvais, méchant ;**

Matcijiw,i, *être un mauvais sujet ;*

Matcihitis,o, *se pervertir ;*

Matcikijigat, *le jour est mauvais, il fait mauvais temps ;*

Matcitehe, *avoir un mauvais coeur ;*

Matcitwa, *mal faire, mal agir ;*

«*Etre malin, enclin à faire mal ; wi matci totam [...]*» (Lemoine 1911, entrée «malin, gne»);

Akwacekon, wi matcitwa, Sans doute *veut-elle mal agir*, [être maligne]. (MIKISI 1, V. 35)

⁵⁰ Il y a peut-être eu mauvaise transcription de ma part dans l'une ou l'autre de ces deux occurrences, mais la première est précédée du pronom personnel *O*, alors que la seconde ne l'est pas, ce qui pose problème dans la mesure où la première occurrence nous obligerait à classer ce verbe parmi ceux qui sont du genre transitif, alors que la seconde nous obligerait à le classer parmi avec les intransitifs. Pour l'instant, je ne puis conclure.

Matci ijiwebis,i, mener [sic] une mauvaise conduite ;
Matci mackiki, mauvaise drogue, poison ;
Matci Manito, le démon ;
Matciwaiiân, vêtement fait de peaux de lièvre ;
Matci-Natowe, Iroquois du Haut-Canada [?];
Matci minjack, rhus venenata, herbe à la puce, sumac toxique.

Mi pecikon aña [...] Micipici, acitc [...] matci awesisik, *C'est la même chose en ce qui concerne Grand Félin et les méchants animaux.*
 (TCAKAPEC 1, V. 164-165)

- 2) MATCI, MAMADJI, remuer, bouger; [...] [voir MAT—]
Ka mamadjiken, ne remue pas, ne bouge pas;
Mamadjikaten, i ...niken,i, remuer les jambes, les bras;
Mamadjipaniho, il palpite (en parlant du poisson), il frétille;
Mamadjibij, secoue-le. (voy. MAMAT—)

Kawin kinake matcisin, *Il ne bouge aucunement.* (TCAKAPEC 1, V. 101)

Tepwe ok matcipanihotc tci sikiwepickawatcin [...], *En fait, il se secoue pour que le contenu [du chaudron] se répande [...]* (TCAKAPEC 1, V. 116-117)

Ka otci ko matcipanihotc, o sakitcitapinakaniwî. *Du lieu où il tressaille, il est sorti en étant tiré par les mains.* (MAKWA, V. 11-12)

MATCIH, enlever d'un endroit, emporter (voir Lemoine 1911, l'entrée «emporter»);
 Madjina[n], *emporter, prendre avec soi*, (qq. chose d'animé);
 Madjiton, *emporter, prendre avec soi* (qq. chose d'inanimé):

Apin ici matcinatcin [...] amikan, *Ausitôt, il emporte le castor.*
 (TCAKAPEC 1, V. 46)

Kwekeci sâ ka papihikic ni-piwantcikikenanin e matcisetotc, *C'est du geai gris dont nous rions alors qu'il emporte en vol nos miettes* (MATCI— «emporter» + —SE— «voler» + —TO— «transitif inanimé»)

[...] o ki matciseni ici-na-wecipapitak, [...] *il l'emporta en vol ainsi qu'il l'avait bien anticipé en rêve.* (Mikisi 1, V. 5) (verbe obviatif)

Kek ok, matwe-matcikotcin [...] *Au bout d'un certain temps, il finit par entendre qu'il est emporté [...]* (MIKISI 1, V. 70) (verbe passif)

Kiki ci kwi-kamik osikotc, eta, oti, ka ici pi matcisenikôn kotc ici pikiwe, *Tout droit, sur la terre ferme, il revint simplement chez lui par où il avait été emmené en vol.* (MIKISI 1, 111-112) (verbe passif)

MATCITEHA, pointe (Dumont et Dumont 1985 : 92)

«Matcitechak, kitci nekak, eka-tekonikopanen», kiatic o ki-t-inan o-nikwanan. «À la pointe, au cap, n'y en avait-il pas ?», dit-il encore à son gendre. (KINONCE, V. 104-105)

MATCIWONAN NA ! Exclamation qui n'est répertoriée dans aucun dictionnaire exprimant le constat que l'on vient de de se tirer d'un mauvais pas, que l'on vient de sortir d'un péril et que l'on peut rendre par l'expression *l'échapper belle*;

«Ki ki matciwonan na ! *Tu l'as échappée belle !*» (AYACAWE, V. 21)

MATINAWE, distribuer.

MATWE, on entend ; on entend dire que, le bruit court que ;

Matwecin, être entendu tomber ;

Matwesin, on entend tomber qq. chose, on entend sonner, on sonne ;

Matwesiton, faire bruire, faire résonner, sonner la cloche ;

Matwengwam, on l'entend dormir, il ronfle [...]

Matwendjike, on l'entend manger, il fait du bruit en mangeant ;

Ki matwe nipo, il est mort, dit-on ;

Ki matwe madji k'osiwa, j'apprends que votre père est parti ;

Matwedjiwan, on entend le bruit des flots ;

Matwepiisan, on entend pleuvoir ;

Matwekamicin, ...sin, on l'entend tomber dans l'eau, (kami) ;

— sur le sol, kamiki ; — sur le plancher, saki ; — sur l'herbe, cki ; — sur la glace, cko ; — sur la neige, akone ; — sur le métal, le minéral, abik ;

Nitam ka ena pakicik, ka matweakônikisesin [...] *La première fois qu'il tomba, il ne s'entendit pas tomber dans la neige [...]* (MIKISI 1, V. 69-70)

Ici matwesinese, aïa, kôn. *Là il entend le bruit de glissement qu'elle fait, elle, la neige.* (MIKISI 1, V. 74-75)

Matwesike, on entend une décharge d'arme à feu ;

Metwewedjiketc, un joueur d'instruments, un musicien [...]

MAWAT—, MAWAND—, idée générale de réunir, rassembler, ramasser ;

Mawandjjiwak, ils vont ensemble ;

Mawandjih,...hiton, assemble-les ;

Mawandjihitita, assemblons-nous ;
Mawandjidjike, faire la quête [...]
Mawandon, ...onan, ramasse-les [...]
Mawandokijenike, atiser le feu, (réunir les tisons) [...]

Mic ka mawtciwatcin kitci amwatcin. *C'est alors qu'il les a ramassés pour les manger. (Le brochet et le doré, V 8)*

MAWATC, terme de comparaison signifiant *plus* ou *moins*, selon les mots qui l'accompagnent. (voir Brouillard et Dumont-Anichinapéo : 145)

MAWI, pleurer ;
Ningotawasingwa mewidjik, beati qui lugent [heureux ceux qui pleurent]
mawim, pleure-le [...]

[...] eci kitci mawinakenitc [...], *pour qu'il soit éploré* [qu'il soit en pleurs, souffrant]. (TCAKAPEC 1, V. 57) (ou attaqué ?)

Kewinok, mitikok, mawiwak mayawinakaniwatc. *Eux-aussi, les arbres, ils pleurent quand ils sont attaqués*. (LES INVASIONS 1, V. 75)

MAWINEV, ... NEHAN, v. a. attaquer, insulter ;
Ni mawinehogomin, nous sommes attaqués, on nous attaque, on nous insulte ;
Mawinehigewin, attaque, insulte (faite) ;
Mawinehogowin, attaque, insulte (subie) ;

Kewinok, mitikok, mawiwak mayawinakaniwatc. *Eux-aussi, les arbres, ils pleurent quand ils sont attaqués*. (LES INVASIONS 1, V. 75)

MEKA, *car* (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 159)

«Megà, *since, because, considering that* [...]

«kigi ikid mega, *because you said so; since you said so; considering you said so*» (McGregor 1987 : 185-186)

◊ Dans bien des cas, ce terme a un sens qui se rapproche de ceux que véhiculent les adverbes «réellement» et «effectivement» ou de la locution adverbiale «en effet» (*pour confirmer ou nuancer une affirmation préalablement énoncée*) :

Kosinakeni IKOTC kicikonamakenitc okitamatin meka tacikewan [...] *On redoute dès lors de le lui ôter, car [étant donné que...+ effectivement,] l'autre habite dans les hauteurs d'une colline*. (TCAKAPEC 1, V. 53-54)

Anawi, win, wepoko meka. *Mais pourtant, il est réellement emporté par le courant.* (KINONCE, V. 114)

◊ Cuoq définit ce mot comme une «particule énergétique» :

**Nin mega, c'est moi, c'est bien moi ;
Kin mega ki ki [gi] ojiton, c'est toi, c'est toi-même qui as fait cela ,
c'est bien ton ouvrage.**

Weckatc meka ni-t-otci-n-aiapan ! *Autrefois, je venais au monde ! (C'est il y a bien longtemps, dans une autre époque, que je venais au monde)* (LES INVASIONS, V. 55)

Mi meka entacikewakopanen, winawa, Kopek [...] *C'est bien là qu'ils habitaient, eux, à Québec [...]* (LES INVASIONS, V. 23-24)

◊ Dans l'exemple qui suit, meka se trouve actualisé en syntagme prédicatif par l'adjonction de /—ci/ et il prend alors le sens de «c'est bien là», en se rapportant à qq. chose qui fut énoncé dans la phrase précédente :

Mekaci, ikwesisan, tana... [...], *C'est bien là [qu'il va], sur les lieux où sont les filles [...]* (TCAKAPEC 1, V. 82)

Précédé de PAKWAC, les deux termes expriment l'étonnement lorsque l'on comprend soudainement quelque chose :

Pakwac mekaci : o mitci [...] iko matan o mitcim. *Apparemment, c'est donc ça : il s'en tient [...]* à retirer l'odeur de sa nourriture. (MIKISI1, V. 89-90)

MI, particule d'un très fréquent usage, et dont il serait difficile de trouver le juste équivalent dans nos langues d'Europe. Quelques exemples feront connaître le rôle important que ce petit mot est appelé à jouer dans le discours:

**Mi keget, c'est vrai ;
Mi iim, c'est cela ;
Mi na?, est-ce comme cela? ;
Mi eta, il y a seulement cela :
Mi waam ningwisi, le voici, mon fils [...]**

**MIC, MIJ (i long), donne-lui ;
Ni mina, je lui donne ;
Ni minik, il me donne ;
Ka keko ni minigosi, il ne me donne rien.**

«Mĩnà-n- (v. tran.) - to give to s.o.» (McGregor 1987 : 197)

«*Mina, (nin)*. I give him, I make him a present ; I grant him, allow him s.th. ; I impose it upon him ; I cause it to him [...]» (Baraga 1880 : 239 bis)

Minawatc, o ki minikôn kicatc kena kekon ke-n-apatcitotc. *De nouveau, il s'est fait donner d'avance toutes les choses qu'il va utiliser.* (ACAWE, V. 25-26)

Animocec — epitciotc — ki minakeni. *Un petit chien — de cette grandeur là — lui fut donné.* (AYACAWE, V. 37)

MIC—, MIJ—, (a bref) arriver à, atteindre, aborder, trouver ;

Mijaj, arrive à ses traces, trouve sa piste ;

Mijaka,e, arriver à terre en canot, prendre terre ;

Mijaki, arriver à terre en passant à travers les airs, comme font les oiseaux ;

Mijakise, tomber au fond de l'eau ; trouver terre en tombant dans l'eau ;

Mijakak,o, arriver à terre en marchant sur la glace ;

«[...] ni ka kesika-mijakakohan, [...] j'aurai le temps d'arriver à terre en marchant sur la glace.» (MIKISI 1, V. 10-11)

Mijakickam, arriver à terre du pied, prendre pied dans l'eau

Mijakike, toucher le fond avec l'aviron [...]

Mijakamekwajiwe, arriver en nageant ou à force de rames ;

Mijakiasike, les rayons du soleil y pénètrent, le soleil y darde ses rayons ;

Mijakiwatin, le froid arrive à terre, il fait froid jusqu'à geler ;

Ni mijikagon akosiwin, je suis atteint par la maladie.

Pecotc apiwak kitci micikôwatcin. *Tout près [de la porte], elles se mettent en place pour être touchées.* (AYACAWE V. 34)

Apitc ka mic-icak ickote-tapan mikina. *Dans ce temps-là, arriva le chemin de fer.* (LES INVASIONS 1, V. 58-59)

MICI, grand, gros ;

Mিকে, espèce de tortue très large ;

Micipici pour mici piciw, le grand loup-cervier, lion, tigre, léopard ;

Micikakabici, espèce de grosse chouette ;

Mিকেkek, le gros épervier ;

Micikinebik, le gros serpent, (lequel, dit-on, a des cornes) ;

Micipicitok, espèce de lion fabuleux qui vit dans l'eau.

«Oh ! Ki-tataminana mici kiyâckon o ki amikôn», ot-inan. «Oh ! Votre père a été mangé par le grand goéland, » leur dit-il. (KINONCE, V. 21-22)

MIKACI, MIKAJ, **bats-le;**

Ni mikana, je le bats;

Ni mikatan kitimiwin, je combats la paresse ;

Mikakikwewe, battre sa femme, se battre avec sa femme;

Mikaki, se battre

Mikatiwin, combat, bataille, guerre

Mikatinnaniwan, il y a guerre, on se bat

Acaie ki pon mikatiwak, voilà qu'ils ont fini de se battre, ils ont fait la paix

«Mos ! Mikaci ni-nikwan !», ot-inan.» «*Original ! Bats mon gendre !*», dit il.
(KINONCE, V. 84)

Mikati, *se battre l'un et l'autre*, réciproquement ;

Mikatihamiketan, *Faisons-le se battre contre le castor.*
(TCAKAPEC 1, V. 42)

Mikanitcin, *il le bat.* (TCAKAPEC 1, V. 43)

MIKANÂ, MIKAN, **chemin, route, sentier ;**

Mikanâk, *sur la route ;*

Mikanâke, *il ouvre un chemin* (Dumont 1999 : 32) ;

Mike, il fait son chemin (en parlant des animaux qui ont un gîte, un terrier)
[...]

Mikanawe, laisser des traces de son passage, faire des pistes, marquer par ses pistes, le chemin qu'on a suivi.

Tci kitemom tac, mikanan ka ici akototc [...], *Il y a une piste très fréquentée, un sentier où il pose un collet [...]* (TCAKAPEC 1, V. 5)

Apitc ka mic-icak ickote-tapan mikina. *Dans ce temps-là, arriva le chemin de la voiture de feu (le chemin de fer).*
(LES INVASIONS 1, V. 58-59)

MIKAW, **trouve-le ;**

Ka ni mikawasi, je ne le trouve pas ;

Ningi [Ni gi] mikawa acaie, je l'ai trouvé enfin ;

Ningi [NI gi] mikan conia, j'ai trouvé de l'argent [...]

Mikage, trouver, découvrir ;

Mekaganiwidjik, ceux que l'on trouve , les enfants trouvés.

«mīkwandan [genre inanimé], —wam [genre animé]» (Lemoine 1911, entrée «trouver») :

Mi i ka mikawanatak kena ke totak, *C'est à ce moment-là qu'il a trouvé tout ce qu'il va faire.* (MIKISI 1, V. 59)

Kitci kackenitam anicinape eka-mikomikwetc... amikon, *L'indien s'attriste de ne pas trouver de castor.* (AMIK V 1-2) (sy nonyme : **notamikwe, faire la chasse aux castors; v. NODJIH**)

MIKAWENIM, souviens-toi de lui, pense à lui ;

Ni mikawenindan, ka ni mikawenindansin, je m'en souviens, (de cela), je ne m'en souviens pas ;

Monjak ni mikawenima kije Manito, toujours je pense à Dieu, son souvenir m'est toujours présent [...]

Mi eta ka mikawenimikotc ka iciwepak nac nokom. *C'est tout ce dont je me rappelle sur ce qui s'est passé jusqu'à aujourd'hui.* (LES INVASIONS, V. 135) (Verbe passif avec complément inanimé)

MIKI, japper [v. intransitif];

Mikina,n, [v. trans. animé], *japper après qqn* (cf McGregor 1987 : 192), «Aboyer après qqn, au propre et au figuré [...] Il jappe après moi, ni mikinik.» (Lemoine, entrée «aboyer»).

Mikinoki, chasser au chien courant, chasser en aboyant (miki, anoki).

Etî, aya, win, ot-îîn Ayacawe eci ikito animoc : «Wow ! wow ! wow !» [...] Ni mikinokimana Ayacawe o-kwisisan, ikito. *Là-bas, lui, le chien d'Ayacawe, il dit : «Ouah ! ouah ! ouah !» [...] Je jappe après le fils d'Ayacawe, dit-il.*(AYACAWÉ, V. 48-49)

MIKIMO⁵¹(v. int.) - to work; to toil, labor, etc. (McGregor 1987 : 195).

MĪKIMOWIN - (n. ger.) - *work done by s.o.; one's labor ; n.b. these expressions are more in use at Rapid Lake. (ibidem)*

MIKIMO :

MIKIMOWIN : (n. ina.), *le travail* (Dumont 1999 : 32)

Nanakatc, kawin o ki-t-acamasin, kaki inatciwatcin, kitci witokawatcin; taïakwatc, e mikimonitcinha. *Sans rien omettre, ils ne les ont pas nourris,*

⁵¹ Ce terme semble propre aux dialectes de Rapid lake, du Lac Simon et de Kitisakik (et peut-être à ceux des autres communautés parlant les dialectes de «l'algonquin du Nord»).

disaient-ils, pour les secourir ; au contraire, ils les ont fait travailler. (LES INVASIONS 1, V. 49-51)

◇ On emploie ce terme pour désigner le travail salarié, mais aussi celui que l'on fait pour soi-même, par exemple en construisant sa propre maison (comme le fait le castor, dans l'exemple qui suit). Il se distingue du mot ANOKI, qui signifie aussi «travailler» mais au sens restreint de produire sa subsistance par la chasse (ou le piégeage).

Mi ok kikinohamawa e tipikinik eta e mikimonitcin, amik kotc, ka mikimotc wenâkocinik. *C'est seulement durant la nuit que le castor lui enseigne à travailler, lui qui travaille le soir.* (AMIK, V. 11-12)

MIKISI, MIKIZI, ...K, aigle (Pygargue à tête blanche, ang. *Bald Eagle, Haliaeetus leucocephalus [Linnaeus]*)

Mikisicec, **Mikizins, aiglon ;**
Mikiziwikanjik, les serres de l'aigle ;

Ocikanâckancinikôn, *Par la hanche il est pris entre ses griffes* [à l'aigle] (MIKISI 1 V. 14)

[...] apita enitetc, mikotc apitakam, ici otci piwakatese e piponintcin tci mikisin [...], [...] *il est à moitié chemin, tout juste au milieu, là, lorsque le grand aigle arrive pour se poser en projetant son ombre [...]*. (MIKISI V. 12-13)

MÎKIWÂM, MIKIWAM, logis, habitation, cabane, maison ;
Mikiwamak, bois de maison, charpente ;
Mikiwamike, faire une maison ;
Mikiwamikaw, fais-lui une maison ;
Omikiwami, avoir une maison. Voy. WIKIWAM.

Ka kiwetc, wetî, o mîkiwâmikak, kawin kotc wâpâsinon, *Une fois revenu chez lui, là-bas, à son logis, il ne fait toujours pas plus clair.* (TCAKAPEC 1, V. 6)

Ka kanake oma takosinokopan mikiwam ka-kwakamik, ka-kwakaki. *Il n'y avait pas le moindrement de maison[s] qui aient longé les lacs, qui se soit étendues sur la terre.* (LES INVASIONS 1, V. 56-57)

MIKOTC, MIGOTC, cp. de MI et de GOTC ;
Migotc aam, le même individu, le même ;
Migotc i kajigak, le même jour ;
Migotc tec igotc, voilà que tout aussitôt ;
Migotc tec igotc ki pon pimatasi, et à l'instant même il cessa de vivre.

Mi eni-otitak, eckewan mikotc kitci asinikak, *Au moment où il arrive, l'autre chasse le castor à même une grosse roche* [c'est à dire en se tenant sur une grosse roche] (TCAKAPEC 1, V. 36)

[...] osow ickwatem gotc ka enakwak. Mikotc eci kipitekaketc, *la queue a la longueur d'une porte. À partir de cet instant, il l'utilise pour fermer l'entrée de la tente.* (TCAKAPEC 1, V. 61-62)

Mikotc ici pokonikeatcin, *À l'instant même, il lui casse un bras par le milieu* (TCAKAPEC 1, V. 49-50)

(MEGWATC, devant le subj : «pendant que»)

MIKON, trouve-le en le cherchant avec ta main⁵²;
Ka nananj ni mikonanasin ka wanitoiân, j'ai beau chercher ce que j'ai perdu, je n'arrive pas à mettre la main dessus .

Ni ka pwanamikonsin. *Il ne me mettra pas la main dessus (il ne me trouvera pas).* (TCAKAPEC 1 V. 85)

MINAM, flaire-le, sens-le;
Minandjike, flairer ;
Minandjikewin, action de flairer, flair, odorat [...]
Minagos,i, exhaler, donner une mauvaise odeur⁵³ [...]
 «Minagwad - (v. int.) emittig an unpleasant odor [...]» (McGregor)

«Wekon minatak ?», ot-inan. «Qu'est-ce qui sent ?», dit-il. (KINONCE, V. 65-66)

MINATCIC...AN, (Dumont 1999 : 33) bleuet, MIN,...AN, bluet, airelle, myrtille ;(Vaccinium angustifolium , Airelle à feuilles étroites, ang. : blueberry)

«Ni-tata, minatcicanà ni-t-acamik», ot ineniman, «*Mon père, il me nourrit de bleuets*», *s' imagine-t-il.* (MAKWA, V. 6) (verbe passif)

MINIKIK, MINIK, particule adverbiale qui ne peut guère s'expliquer que par

⁵²Cuoq ajoute cette note : «On dit à peu près dans le même sens :

Mikodjin, *trouve-le en tâtonnant* , en palpant ;

Ni mikodjinan ni masinaigan, *je trouve mon livre en le cherchant à tâtons dans les ténèbres.*

⁵³ Cuoq ajoute cette note ; [...] Chose étrange ! On dira d'un chien mort ou de toute autre charogne, MINAGOSI, (g. animé), *il sent mauvais, il pue*, et d'un mort que l'on respecte, il faudra dire (g. inanimé) MINAGWAT, *cela sent mauvais, c'est puant* [...]

des exemples :

Mi minik, c'est assez ;

Anin minik ? c'est combien ? [...]

Mi oom, otapinam minik ke wi otapinamowanen, en voici, prends-en autant que tu en voudras.

Dans les phrases où sont énoncées des comparaisons, MINIKIK vient généralement après NAWATC (ou MAWATC) qui signifie 1) «plus que» ou 2) «moins que» quand il est suivi de peki (nawatc peki...) En général, il semble que NAWATC introduit le premier terme de la comparaison, alors que MINIKIK introduit le second terme : nawatc... minikik... : «plus... que...» :

Kisis mawatc waseyasike minikik tac tipikikisis, *Le soleil est plus brillant que la lune* (2). (exemple élaboré à partir de Brouillard et Anichinapeo 1987 : 145)

[...] nawatc meka aia wasak ïï isekopan nôcese minikik tac nape, [...] *comptenu que celle-ci volait plus loin que le mâle...* (MIKISI 1, V. 26-27)

MINISIS, île ;

Minicenj, îlot, îlet ;

Minisabik, rocher qui s'élève hors de l'eau ;

Minitik, île plantée d'arbres ;

Minitikions, petite île verdoyante ;

Minitikoka, il y a beaucoup d'îles, c'est semé d'îles, archipel.

O ki matcinan nikotici minitokak. O ki inonan minitokwâpikak [...] *Il l'emmena ailleurs, sur une île verdoyante. Il l'emmena en canoë sur une île rocheuse.* (Ayacawe, V. 3-4)

MINO, bon; bien; beau; agréable, etc .

Mino ikwe, bonne femme ;

Mino pimatis,i, se bien porter , être en bonne santé;

Mino ijwebis,i, avoir une bonne conduite , se bien comporter;

Mino apite ni tagocin, j'arrive au bon moment ;

Mino kijigat[e], le temps est beau, il fait beau [...]

Minocin, c'est joli, il est joli ;

Minose, ça fonctionne bien (cet appareil, cet engin)

Minosena, ça fonctionne parfaitement bien , c'est adéquat.

Tci mino wisini, wetï ka taciketc, *Il mange très bien, là-bas, là où il habite.* (MIKISI 1, V. 62-63)

◊ Selon la règle, la loi, la vertu :

Acaïe, nipikikon, îî ka pi-icinakosik otakinak. Nokom tac, ka kanake ecinakosinon kitci mino-totwakaniwitc. À *présent, c'est bouché, cela, ce que ce que l'on voyait derrière. Maintenant, il n'apparaît pas le moindrement que l'on agisse adéquatement*. (LES INVASIONS, V. 45-46) (voix passive : qu'un sujet actif «indéterminé» agisse adéquatement avec la terre [participant passif])

MINOTC, MINAWATC [parfois MINA après MIC] **de nouveau, derechef, encore ;**
Minawatc ikiton, dis-le derechef, répète-le [...]
Minawatc waiabank [waiabak], le surlendemain .

Mic mina inatcin o-misesan, *Voilà derechef qu'il s'adresse à sa soeur* (TCAKAPEC 1, V. 64)
Minotc, dac, nikotin, ot inan [...], *De nouveau, alors, une fois, il lui dit [...]* (TCAKAPEC 1, V. 78)

MINSIS, cheveu, chevelure ;

Ni minisinin, mes cheveux ;

Minisisiw,i, être plein de cheveux, avoir des cheveux sur ses habits ;

Ominisis,i, avoir des cheveux, n'être pas chauve ;

Ka acaïe nind omininsisi, voilà que je n'ai plus de cheveux, je suis devenu chauve.

Dans sa grammaire, Cuoq énonce ceci : «Au lieu de dire, *avoir les cheveux noirs, blancs, roux*, les Algonquins disent WABIKWE, *avoir la tête blanche ; makatewindipe, avoir la tête noire ; miskondipe, avoir la tête rouge.*» (Cuoq 1892 : 75 §188)

De son côté, Lemoine reprend reconnaît l'existence de ces emplois, et il montre qu'on en utilise aussi un autre qui se rapporte à la tête, qui est —KWE (voir CTIKWAN, «tête») :

«**Cheveux**. Minsis; -san. [...] *Avoir les cheveux noirs, mākātewanikwe [...]. Avoir les cheveux blonds, ozāwanikwe [...]. Avoir les cheveux courts, tatakwanikwe. Avoir les cheveux longs, kakanwānikwe [...]. Les cheveux croître à qqn nitakindipe. Arranger ses cheveux, avoir les cheveux arrangés, nahindipe [...]*» (Lemoine 1911 : entrée «cheveux»)

Kitci kinottipetc, kitci wepitipenik kotc, ki sakekatepiso. Matcitechak, wepitipe-apoko, teteko. *Pour faire allonger la chevelure, pour qu'elle soit tirée alors, il est attaché par les chevilles. Sur la pointe, la chevelure est tirée par le courant, assurément* (KINONCE, V. 108-109)

MINTAC, Mintaj, regrette-le ;**Ni mamindana (g. an.), ni mindatan (g.in.), je le regrette [...]**

«mindànà-n - (v. tra.) to regret s.o.'s departure; n.b. this word has a connotation of finalty, denoting a permanent absence or fate.» (McGregor 1987 : 199)

«Kasin mintanak, haw sa !» «*Ne le regrette pas, quand même !*» (KINONCE, V. 74)**MINW pour MINO ;****Minwabamewis,i, avoir du bonheur ;**MINWENITAN,M, *être heureux, content :*Mic eci pecotc o-kokoman kitci wamatcin. Mic ici e miwenitak. *Voici qu'il se trouve près de son épouse et qu'il va la revoir. Aussi en est-il heureux.* (MIKISI 1, V. 124-125)Teteko miwnenitamikôni, Anicinapè. *Il sont tellement heureux, les Indiens.* (MIKISI 1, V. 130-131) (verbe passif et obviatif)**Minwabaminagos,i, avoir bonne mine ;****Minwabatat, c'est bien commode, on s'en sert commodément ;**«Kitci minwapatciha, ot enimakopan, e potenitcin tana.» «*J'en fais très bon usage, pense-t-il, quand il fait du feu ici.*» (MIKISI 1, V. 41-42)**Minwagami, bonne liqueur ;****Minwenim, qu'il te plaise ;****Ni minwenima, il me plaît ;****Ka ni minwenindansi, je ne suis pas content [...]****MIS—, poilu, velu ;****Misabaje, avoir la peau velue ;****Mamisanowe, avoir les joues velues, poilues ;****Misabakon, feuilles velues⁵⁴;**

⁵⁴ Cuoq ajoute cette note : ce mot s'entend aussi d'une sorte de mousse en forme de cheveux qui pend aux branches de certains arbres. Quelque-uns la nomment misabenjaken» on trouve dans le dictionnaire de Baraga le mot Missâbendjakon, avec la glose suivante : «Long moss hanging from the branches of the trees.» (Baraga 1880 : 252 bis). Et Rémi Savard, qui a rencontré les usnées barbues dans plusieurs variantes du mythe de Tshakapecsh, fournit la glose suivante : “*minapakan* : dry branches” [selon ce que lui en diasait Mathieu Rich].» (Savard 1985 : 107 [[note 84]). Je ne saurais dire si MIN— en montagnais correspond à MIS en algonquin, mais l'élément —PAKU— pourrait correspondre à PATIN algonquin (Voir PAS'O, PATE «sec»), car il entre dans la formation de nombreux syntagmes dénotant le «sec» dans cette langue («pakushkaiau, [...] la végétation est sèche, asséchée [...] pakushkamikau [,], le sol, la

Misabakoniwanon wikwasan, les bouleaux ont des feuilles velues.

O natwatan ï̄ mitikak, ka atek misipate, ka piwaian ko mitikak. *Il va quérir ça dans les arbres, ce qu'il y a de velu et sec, qui [est] comme du poil aux arbres.* (KINONCE, V. 80-81)

MISAT, ventre, estomac, anse ;
O misatang, dans son ventre ;
mangimisate, avoir un gros ventre [...]

[...] kikosan pitcimisatak [...], *dans le ventre du poisson [...]*
 (TCAKAPEC 1, V. 138)

MISAW—, idée de de désir, envie, convoitise ;
Misawin, convoitise-le ;
Misawinagewin, convoitise ;
Misawenim, désire-le ;
Misawenimowin, désir ;
Misawenindiwin, envie ;
Misawenindamaw, convoite-le lui, désire avoir ce qu'il a ;
Ka keko misawenindankekon, mi eta kitci sakiheg Kije Manito enigokotcheieg, n'avez d'autre désir que celui d'aimer Dieu de tout votre coeur.

Meka, misawenintamok kitci matisitc. *En effet, ils veulent qu'il vive.* (LES INVASIONS 1, V. 17-18)

MISES, Misens, soeur aînée, soeur plus âgée
 Ni-mises, *ma soeur aînée ;*
 Ki-mises, *ta soeur aînée ;*
 O-misesan, *sa soeur aînée ;*
Pon omisesan, la soeur aînée de Paul ;
 «Ki ka nisik», odigôn o-misesan, «*tu seras tué*», *se fait-il dire par sa soeur aînée.* (TCAKAPEC 1, V. 33)

MISIWE, MIZIWE, partout, tout entier ;
Miziwe papadinke, il entre partout, ça et là ;

mousse, le couvert végétal est sec, asséché» (Drapeau 1991 : 460)». Revenons à la glose de Savard : «*minapakun* : usnées barbues» (Maihot, J. et Lescop K) [...] Le genre *usnea*, ajoute Savard, relève de l'ordre le plus important des lichens, celui des *parméliés*. Au sujet de ces cheveux transformés en espèce végétale, Lefebvre écrit : «C'est aux *Usnea* qu'ils sont identifiés, 'ces lichens qui pendent comme des chevelures aux branches des conifères', remarquait lui-même le botaniste Jacques Rousseau [...]». En anglais, on a les expressions *Hairy lichens* et *Beard lichens*». (Savard, *ibidem*)

Miziwes,i, être tout entier ;
Miziwekanakisi, il est entièrement en os, il est tout en os [...]

[...] kinec, ni ka misinan [...] *longtemps, je resterai entier* [...] (je durerais) [...] (TCAKAPEC 1, V. 133)

MIT—, sans mélange, sans rien avec ;
Mitakosike, fumer du tabac pur, sans aucun mélange ;
Ni mitama pakwejigan, je mange du pain sec ;
Wiias ni mitandan, je mange de la viande toute seule (sans pain) ;
Mitikwatin, c'est gelé sans mélange, la glace est vive ; [...]
Mitakikanecin, être couché la poitrine découverte, sans rien pour la couvrir ;
Mitanit, la terre est découverte, elle se montre à nu.

[...] ot eckan eta o miti-takonan, wakoket ka icihotc, ek ka omiwanetc, [...] *il n'y a que son pic à glace qu'il tient à mains nues, [car] la hache dont il est muni, il la porte sur son dos.* (MIKISI 1, V. 7-8)

MITC—, grand, gros ;
Mitcabewis, i, être homme grand et gros ;

Tci mitcitewan otcotcoman, *leur mère est très très grosse.*
 (TCAKAPEC 1, V.86)

[...] kitci mitcitechon o kitci pikotci-w-akikom, *il est très très gros, son chaudron ventru* [...] (TCAKAPEC 1, V. 98-99)

Kek iko, ka ani mitcitewatc [...] mikisicecik [...], *Le temps passant, ils continuent à grandir, les aiglons* [...] (MIKISI 1, V. 37-38)

MITCI, ce mot a différentes significations; pour le rendre en français, suivant le génie de notre langue, il faut consulter les circonstances du discours ;

Mitceton, de bouche, du bout des lèvres;
Mitcisak nipe, il couche à même le plancher, sur le plancher nu ;
Mitci apin, assieds-toi à même le sol, assieds-toi par terre ;
Ka keko minikwagan, mitci minikwen, il n'y a pas de verre, bois à même (à même la bouteille, la cruche, le baril suivant les circonstances) ;
Mitcinindj otapin, prends-le avec la main (n'ayant rien pour le prendre);
Mitci pimose, aller à pied ;

Ah ! Tci wasak teteko o ki icisenikôn; e mitci [sis] mosetc! Ah ! *Il avait été emmené tellement loin et voilà qu'il s'en va à pied!* (MIKISI 1, V. 78)

Ka mitci kijenidang wakwi gaie aki, celui qui de rien a fait le ciel et la terre [...] ;
Mitcinok, ils couchent n'ayant rien sur eux, ils couchent sans couverture.

Pakwac mekaci : o mitci kakw-otcimatan. O mitci ikomatan o mitcim. *Apparemment, c'est donc ça : il s'en tient à humer l'odeur. Il s'en tient à retirer l'odeur de sa nourriture.* (MIKISI 1, V. 89-90)

Kek sa, kikinohamigon o-mitci [...] *Finally, il découvre par lui-même [...]* (TCAKAPEC 1, V. 96)

Îno eci potewak, îno wapason, tana, apwan, tana, mitcikoc. *Il y a, là où ils font du feu, il y a un lièvre, un rôti, à même un bâton.* (MIKISI 1, V. 80-82)

Apin ok, kewin, ici kotak, aweti, apinotcic, iena, e kikinawapiketc e mitci kitanik iena, wapason. *Aussitôt, lui aussi, comme l'autre, l'enfant, il l'imite en mangeant sans rien [sans ustensile] et tout au complet.* (MIKISI 1, V. 98-99). (MIKISI 1, V. 98-99).

MITCIN, MIDJIN, mange-le (verbe actif à régime de g. inanimé, sert de pendant au verbe AMV qui s'emploie uniquement avec rég. [complément] de g. animé) ;

Picicik patakak ni midjinan, je ne mange que des patates ;

Wawikat wiias ni midjin, rarement je mange de la viande ;

Ka keko o midjisin, il ne mange rien, il ne prend aucune nourriture.

«Ni ka kitci mitcin [...] iena, apwan», *Je vais vraiment manger ça, ce rôti.*» (MIKISI 1, V. 82-83)

MITE, PIMITE, huile grasse⁵⁵ ;

Pimitewis, i [g. a.], pimitewan [g. i.], être huileux, gras, gras. [...]

Pimitewinikate, c'est huilé, beurré, graissé ;

Papimitewinindi, avoir les mains sales de grasse ;

Pimitewagami, le bouillon est gras ;

Pimitewagamizo amik, le castor donne du bouillon gras.

Acaïe, otikon o-kwisisan : «makwa mitcak apaton !». *Déjà, il se fait dire par son fils : «Cours vers la grasse d'ours !»* (AYACAWE, V. 67-68) (MITE est ici affecté de la marque du locatif)

⁵⁵ Cuoq ajoute cette note : Quand il est nécessaire de préciser de quelle espèce d'huile on parle, il faut mettre devant PIMITE, le nom de cette espèce; ACKIK PIMITE, *huile de loup-marin* ; pakan pimite, *huile de noix* ; kokoc pimite, *graisse de cochon*; totoc pimite, *graisse de mamelle*, c.-à-d. *beurre*.

MITIK...[au plur, -OK si l'arbre est vivant], **arbre, bois, matière ligneuse**

[MITIKON, à l'obviatif],

Mitikok, des arbres (vivants);

Awenen mitikoken ? quelle sorte d'arbre ?

Wekonen mitikonenen? quelle espèce de bois ?

Mitik-makisin, chaussure de bois, sabot ;

Mitik-kawipodjigan, lime pour le bois, rape ;

Makwatik, esinanatik, arbre de l'ours, du chat sauvage [raton-laveur], c.-à-d. arbre où ont grimpé ces animaux, dans le creux duquel ils ont établi leur domicile ;

Mitikoc, petit morceau de bois qui n'est bon à rien.

Mi eci mitikon eci waman [...], *Voici qu'il voit des arbres [...]* (MIKISI 1, V. 75-76)

O kikinohamikôn ke totak kitci [...] ocititc mitciminan, tana, enenimatcin tako mitikon, ako, âsâtî anotc ikotc ko pakwecikan ka ici wisinik *Il se fait enseigner quoi faire pour préparer la nourriture, là sur place, de sorte qu'il conçoit des arbres, du tremble, toutes sortes de choses, en tant que du pain il mange.* (AMIK 13-16)

MITIKWAPI, MITIKWAB, arc [...]

Mitikwabak, bois à arc, bois dont on fait les arcs, c'est-à-dire noyer dur;

Pimatisiwenindagosik mitikwabik, les arc sont censés vivre (sont du nombre des objets du genre animé).

[...] amikono-mitikwapim apin ok ici manakotcin, [...] *à son arc, il suspend immédiatement le castor* (TCAKAPEC 1, V. 46)

MITITO, être gros, grossir, prendre du poids, de la carrure;

MITITO, il est gros (Dumont 1999 : 32);

Ki kitci mititowan. Ki kitci kinosiwan, apinotcican [...] *Il s'était beaucoup renforcé. Il avait beaucoup grandi, l'enfant [...]* (LES INVASIONS 1, V. 10-11)

MOCAK, MONJAK, ce mot exprime la continuité, la non-interruption, le non-mélange, l'unité des sortes de choses; il se rend en français de différentes manières [...]

Monjak minikwe, il boit continuellement, il ne fait que boire ;

Animanhiak monjak, otekok, il n'y a que des Allemands dans ce village ;

Monjak ikwewak, rien que des femmes ;

Momjakakamika, il n'y a partout que terre (nul lac, nul étang, nulle rivière, pas le moindre filet d'eau) [...]

Mocak, ki papamatisé, il a continuellement vécu ici et là (TCAKAPEC 1, V. 30)

Mocak, kotc [...] ki inasimikapawin wapanok i pikiwetc. Continuellement, alors [...] il fit face à l'Est en s'en revenant. (MIKISI 1, V. 113)

Mi e mocak ke pi-atisokewatc, ka pi-atisokatimowapan. C'est ce que sans discontinuer ils raconteront continuellement, ce qu'ils se racontaient sans cesse. (LES INVASIONS 2, V. 52-53)

•MOCOM, MICOMIS, grand-père, aïeul. Voy, KOKOM.

Ni-mocom, *mon grand-père* (Dumont et Dumont 1985 : 45);

Ki-mocom, *ton grand-père* ;

O-mocoman, *son grand-père*, ou *ses grands-pères* ;

Ni-mocominan, *notre grand-père* (NI excluant la pers. à qui l'on parle)

Ki-mocominan, *notre grand-père* (KI incluant la pers. à qui l'on parle);

Ki-mocominanik, *nos grands-pères* (KI incluant la pers. à qui l'on parle) ;

Ki-mocomiwa, *votre grand-père*;

O-mocomiwan, *leur grand-père*, ou *leurs grands-pères*.

◊ De •MOCOM est probablement dérivé COMIC, qui signifie, en langage familier un *vieux, un vieillard* (Dumont et Dumont 1985 : 44). On dit aussi ni-mocom, o-mocoman au sens de mon compère, son compère en désignant avec ces termes un proche compagnon, souvent celui avec qui on fait équipe en passant ses hivers.

Ici kopamopan ni-tata, Cimo acitc, witan, win kinéc o mocoman. *Mon père s'enfonçait dans les terres, et Simon aussi, son beau-frère, longtemps son compagnon*. (LES INVASIONS, V. 148-149)

MOKI, sortir, commencer à paraître, faire son apparition;

Mokin, fais le paraître, tire-le de dedans, mets -le en vue;

O mokibakwin, il tire quelque chose de son sein, (de dessous son habit);

Mokibi, sortir de l'eau;

Mokidjiwan, l'eau sort en coulant, elle coule en sortant [...]

Mokize kisis, le soleil paraît;

Mwakickak keko, quelque chose qui paraît d'un coup [...]

Mataikewak ini, ikwesisik ikotc i tci papiwatc koni e kasonitcin, e mokinitchin [...], *Elles raclent la peau, elles, les filles, tout en riant beaucoup, à chaque fois qu'il se cache, à chaque fois qu'il apparaît* [...] (TCAKAPEC 1, V. 90-91)

Mi ickwak ki otitam o-tataman ka ici tecikenitchin, kon ki mokisin. *Une fois qu'il fut arrivé là où habitait son père, il ne se découvrit pas.* (AYACAWE, V. 44-45)

MONA — exprime l'idée de fouiller, creuser, piocher, bêcher, et par extension, tirer du sein de la terre, arracher, extraire ;
Monaïke, gratter la terre ;
Monaawangwan, pelle pour le sable [...]
Monaipatake, arracher des patates ;
Monackikiwe, cueillir des plantes médicinales ;
Monadjipikakaige, essoucher, arracher des souches ;
Ozawi-conia indaje i monaïkatek, une mine d'or ;
Mwanahangik conia, les mineurs, ceux qui travaillent aux mines, qui extraient l'argent.

Animocec [...] ki minakeni. O ki monan, animoc, etî, anamik, nac etî, kitci capockak. *Un petit chien [...] lui fut donné. Il a creusé, le chien, en-dessous, jusqu'à ce qu'il passe au travers.* (AYACAWE, V. 41-42)

MONJIH, sens-le,

MOS,... **OK**, **MONZ**, ...**OK**, élan, orignal [Alces alces]; (MOSON, à l'obviatif)
Monzodjac [Mosotcac], mufle d'orignal;
Monzeckan [Moseckan], corne d'orignal;
Omonzomi [Omosomi], avoir des orignaux;
Kitci omonzomi [Omosomi], il a beaucoup d'orignaux
Monzomij [Mosomic], bois d'orignal, vicorne à feuille de lantana, (viburnum lantanaïdes)

Aiin, anote ikotc, moson, o ki pipitcisonan. *Des choses, n'importe quoi, [comme] de l'orignal, il a emportées* [le terme mos est ici à l'obviatif]. (MIKISI 1 V. 60-61)

«Eka atenikonokopan ka ici nata-mosenaniwak ? *N'y avait-il pas un endroit où on allait à la chasse aux orignaux ?*» (KINONCE, V. 47)

Motakwe, tirer à l'arc (voir **Pimv**).

—NA (action de la main [Dumouchel 1942 : 144], —N dans les verbes indique ordinairement le jeu de la main : **Sakin**, **tangin** **takon**, **otapin**, **webin**, etc.

O kackinakopan kotc o-misesan [...] *Sa soeur pouvait le saisir de la main [...]* (TCAKAPEC 1 V. 145)

«Kon ki matcisenikôsi inenitan, win, **cikena**» : ot-eckan [...] o miti-**takonana**, «*je n'ai pas été emporté dans les airs, il pense, lui, les mains vides*» : *il tient son couteau à glace à mains nues [...]* (MIKISI 1, V. 6)

Kena kotc **atawekatena**, aya, ka-takwetcin, ot-anisan. *Elle l'éteint complètement avec sa main, celle-ci, qui éteint le feu, sa fille.* (KINOCE, V. 95-96)

NA, **particule interrogative et correspondant exactement au NE interrogatif des Latins** : **Api-na k'os? Ton père y est-il ?** [...], *est-ne pater tuus ?*

Keget na? vraiment? Est-ce vrai? [...]

On emploie ce terme en formulant une question dont on attend une réponse par *oui* par *non*.

«Ka minwenintamonawa **na**, ke pî-kapatc wayapisitc inini ?, ot-inan. «*Serez-vous contents lorsque l'homme blanc viendra débarquer ?*», *demanda-t-il.* (LES INVASIONS 1, V. 25-26)

—NA—, **corps**;

Pi[n]tcina, *dans le corps* ;

Wakitcina, *sur le corps, sur la personne [...]*

NA—, **bien, comme il faut**;

Naâb,i, *voir comme il faut, voir clair, avoir bonne vue* ;

Naâp,i, *être bien assis*, être assis commodément [..]

Naiindipe, *arranger ses cheveux* ;

Naanam,o, *arranger sa respiration*, (se dit des chantres qui toussent un peu pour se préparer à chanter) [..]

Naitawicin, *écoute-moi bien* ;

Naenindam, *avoir l'esprit en paix*, la conscience tranquille, être content, satisfait [...]

Naindenan, *ferme la porte de la tente* ⁵⁶

⁵⁶Cuoq ajoute cette note en citant Thavenet : «La porte des cabanes n'étant qu'une simple peau, il faut l'arranger toutes les fois qu'on sort et qu'on entre.»

[...] o ki matciseni eci nawecipapitak, [...] *il l'emporta en vol ainsi qu'il l'avait bien rêvé [bien anticipé, bien vu en rêve].* (Mikisi 1, V. 5)

NAC, NAJ, va le quérir ;

Ni pi nana, *je viens le quérir [...]*

Madjan, natin ki masinaigan, *pars, va chercher ton livre ;*

Natabowe, *aller quérir du potage* (chez les gens de la noce) ;

Natamikwe, *aller chercher le castor ;*

Natakwe, *aller chercher l'ours*⁵⁷.

Cas douteux pour ce qui est de la prononciation : «Pican sa panima nokonison». *Viens donc d'abord chercher le gibier.*» (MIKISI 1, V. 101)

NAC, NANANJ, jusque, jusqu'à

Nananj ondaje, *jusqu'ici ;*

Nananj nongom, *jusqu'à présent ;*

Nananj akâming, *jusqu'à l'autre rive ;*

Nananj kitci nipoîân, *jusqu'à ce que je meure ;*

Ka nananj, *pas encore, pas du tout, en vain, peine inutile, rien jusqu'à présent*⁵⁸

Ka pîkockasin nac. *Ça ne casse pas jusqu'à présent* [la corde tient bon, *malgré* ce qui était prévu] (KINONCE, V. 111)

Kinec, o ki tacinipahâawan, nac, kona, ka mikanatak ke totak kitci kakwekiwetc. *Longtemps, il les a fait dormir là, jusqu'à ce que, peut-être, il trouve quoi faire pour tenter de revenir.* (MIKISI 1, V. 50-51)

Animocec [...] ki minakeni. O ki monan, animoc, etî, anamik, nac etî, kitci capockak. *Un petit chien [...] lui fut donné. Il a creusé, le chien, en-dessous, jusqu'à ce qu'il passe au travers.* (AYACAWE, V. 41-42)

—NAC, monème lexical qui s'ajoute à la racine d'une unité numérique en exprimant le concept de «fois» (v. Brouillard et Dumont 1987 : 151);

Nîsinac ki inatasipikicin [...] *Trois fois, il tomba sur un palier rocheux [...]* (MIKISI 1, V. 67-68)

⁵⁷ Cuoq ajoute cette note : Autrefois, quand un sauvage avait tué une bête fauve, il ne l'apportait jamais lui-même à sa cabane, mais l'envoyait quérir par sa femme [...]

⁵⁸ Cuoq ajoute cette note : NANANJ après la négation, renferme l'idée d'une opposition à une phrase sous-entendue :

....., Ka nananj papamitansi, *j'ai beau l'exhorter, il n'écoute pas [...]*

NAKAC, NAGAJ, *laisse-le*,

Ni nagana ni nidjanis, *je laisse mon enfant* ;

Ni nagatan ni mokoman, *je laisse mon couteau* ;

Nagatav, *laisse-le* (étant en canot);

Ningi nagatahok, *il m'a laissé* (sur la rivière, sur mer)

O ki nakatan o-kwisisan minitokwâpikak. *Il abandonna son fils sur une île rocheuse.* (Ayacawe, V. 5)

Nagatinijim, *abandonne-le en fuyant* [...]

NAKAT—, NAGAT—, *accoutumé à* ;

Nagatis,i, *être accoutumé, s'accoutumer* [...]

NAKATA—, NAGATA—, *gardé, veillé, considéré, (sic) à quoi l'on fait attention, à quoi l'on a égard* ;

Nagatawenim, *garde-le, veille sur lui, prends en soin* [...]

Nagatawabam, *veille sur lui, aie les yeux sur lui.* [ces exemples portent sur des objets du genre animé]

«nânâgidazi : [v.i.a] il surveille» (Dumont 1999 : 36)

Atitok teso piponan ka nakatawakopanen. *Je ne sais pas combien d'années ils le gardèrent.* (LES INVASIONS 1, V. 8)

«Nânagatawabandân, (nin) [...] I contemplate it, I consider it, observe it, watch it.⁵⁹» (Baraga 1992 [1878] : 270).

Inekena, inekkamik o ki nânâkitciton ka ici matcisenikôtc. *Vers là-bas, face contre terre, il regarda attentivement vers où il est emporté.* (MIKISI 1, V. 17-18)

NAKOSI, NAGOS,I, *être à la vue, avoir l'air, être visible, évident* ;

Ijinagos,i, [i]jinagozi] *ressembler à* [...]

Ockinikinagos,i, *avoir l'air jeûne* ;

Akosiwinagosi [Akosiwinagozi], *il a l'air malade* ;

Anin ejinagwak? *À quoi cela ressemble-t-il?*

Mamandawiiinagwat, *c'est merveilleux, phénoménal* ;

Kawin nagwasinon, *ce n'est pas visible, on ne le voit pas* .

⁵⁹ «The duplication of the first syllable in this and some other verbs here marks the *frequentative* verb, and alludes to a repetition, or continuation of the same act.» (Baraga 1992 [1878] : 270).

Eka tana nakosiwatc..., *Ils ne sont pas visibles en ce lieu* (on ne peut pas les voir).... (TCAKAPEC 1, V. 71)

APPARAÎTRE — *faire son apparition*; mōki; pi nâgosi-i [...] (Lemoine 1911)

Mi tac etî, manitcoc, aya, e pî-nakositc. *Voici alors qu'une bestiole fait son apparition*. (Ayacawe, V. 6)

◊ Se réaliser, se concrétiser (un projet, une promesse, etc) :

«Ki ka meno totakonan», e ki-nenitamowatc. Apinikotc, ki-nenitamowak. Kon tesi kanake ecinakosisinon. «*Nous serons bien traités*», *ont-ils pensé. De façon constante, se sont-ils imaginé. Cela ne s'est pas le moins réalisé*. (LES INVASIONS 1, V. 39-41)

Mic tepwe eci nakwak. *Il est vrai que cela apparaît ainsi* [que les choses ont pris ces apparences, que c'est ce que l'on observe]. (LES INVASIONS 1, V. 76-77)

NAKWAC, NAGWAJ, prends-le au piège, (T. [sic] de chasse) ;

Ni nagwan waboz, je prends un lièvre au collet ;

Nagwas,o, être pris, se prendre au collet ;

Nagwagan, lacet, lacs pour prendre des oiseaux, des bêtes sauvage ;

Nagwaganeiap, fil de laiton pour faire des collets ;

Nagwaganabik, fer à lacs, à faire des lacs ;

Nagwaganike, tendre des collets, fabriquer des collets [...]

Kisison, tana atitok apitakwemak eakopanen, weti, e ki tacinakwanatcin [...], *Le soleil, alors, je ne saurais dire à quelle hauteur il passait lorsqu'il le prit au collet [...]* (TCAKAPEC 1, V. 12-14)

Déprendre, enlever d'un piège ;

Tci miwakiso enta-twatcin sa kitci kitanakwanatcin, *Il est fortement repoussé par la chaleur (du soleil)alors qu'il tente d'agir pour le déprendre du collet*. (TCAKABEC 1, V. 15-16)

NAKWE—, au vol, à la volée,

nakwen wabimin, attrape la pomme (que je vais te jeter);

nakwpjij memengwe, attrape le papillon (qui vole) [...]

Nakweige, tirer au vol (un oiseau et aussi un autre animal dans sa course) ;

Nita nakwendjike anomons, le petit chien est habile à gober ce qu'on lui jette ;

Pincenjie o papa nakwemà sakimè, odji, mememngwè, l'oiseau gobe ça et là des maringouins, des mouches, des papillons.

«*Nakwénage, (nin) I shoot in the air [...]*» (Baraga 1992 [1880] : 268 bis)

«Ni ka niminawenakwe ni-pikwak», «*Je vais tirer au vol ma flèche au large* » (TCAKAPEC 1, V. 124-125)

NANAKATC, de point en point, sans rien omettre ;

Ka nanagatc ningat ikitosi, kakam ningat ikit, je n'entrerai pas dans les détails, je le dirai en abrégé ;

Nanagatoaj, suis bien ses traces, suis-le exactement.

Nanakatc, kawin o ki-t-acamasin, kaki inatciwatcin, kitci witokawatcin. *Sans rien omettre, ils ne les ont pas nourris, disaient-ils, pour les secourir.* (LES INVASIONS 1, V. 49-50)

NANTA, ANTA—, NANDA, NANDA—, ce mot exprime qu'on cherche à faire une action, qu'on est à la recherche d'un objet, qu'on s'efforce de l'avoir :

Nanda wisin,i, chercher à manger ;

nanda niinawe, chercher à parler la langue de la nation ;

Nanda wabam, cherche à le voir, cherche-le des yeux [...]

Nanda kikenim, cherche à le connaître ;

Nandobi, chercher à boire [...]

Nandotage = nandotam, chercher à entendre [...]

Nandawenim, demande-le ;

Wekonene nendawenindaman ? Que demandes-tu ?

Nandopani, chercher à faire des esclaves, des captifs, aller à la guerre ;

Nandawih,o, chercher à guérir [...]

Nandawakwe, aller à la chasse aux ours ;

Nandawabozwe, aux lièvres ;

Nandocibe, ... aux canards,

Nandapinewe, ... aux perdrix ;

Nandawanjite, aller quérir des branches de sapin [...]

Nandawewaciwe, aller chercher des oeufs d'oiseaux.

«Eka atenikonokopan ka ici nanta-mosenaniwak ? N'y avait-il pas un endroit où on allait à la chasse aux originaux ?» (KINONCE, V. 47) (voir NITOSE)

Ki nanta-wama comic e nikamaotc, e nikamotc, e nikamowatcin kena awesisak i nanta-wenintamatcin kiatic kitci amwatcin. *Je suis allée voir le vieux qui chantait, qui chantait en demandant encore des animaux à manger.* (LES INVASIONS, V. 103-104)

◊ À l'indicatif, NANTA s'abrège presque toujours sous la forme ANTA, et après la modalité Ki (signe du passé), on prononce souvent NIT — :

O ki nit-waman, akikak, cakweciwan e pasitc. *Il a vu, sur la mousse, une peau de vison qui séchait.* (AYACAWE, V. 54)

◊ Très souvent, ANTA se présente avec la mutation de la première voyelle ENTA (au conjonctif) :

Tac, ikwatcikicin entanewatcin, *Alors qu'elle est en train de chercher des poux à ses pieds [...]* (TCAKAPEC 1, V. 115)

◊ ANTA (avec la mutation) et WAPATAM a le sens de *chercher à retrouver* (voir Lemoine 1911, à l'entrée «chercher») :

Aitok teson tana pimapokwak... Niciwapokwak akac enta-wapatamowâtc wacià. *Je ne sais pas combien il y en a là qui sont entraînés par le courant... Il sont deux ainsi entraînés précisément, qui essaient de retrouver leurs huttes.* (AMIK, V. 25)

NAPAK—, plat de forme aplatie ;

Napakis,i, être de forme plate ;

Napaka, c'est plat ;

Napakack, plante pl;ate, glaïeul ;

Napakadjisi, espèce de poisson plat qu'on appelle vulgairement crapais ;

Napakisak,...ok, planche, madrier [...]

Napakitciman, canot plat, bateau, chaland ;

Napakidjane, avoir le nez plat, être camus, camard [...]

Napakindepek, les Têtes-Plates ;

Napakaskinindj, main ouverte, paume de la main [...]

Kaye tac atekonopanin mackimote tcimanan. Panima inapakasikok kitci positasitc : kicik kotc. *Puis, ce furent les canots de toile. D'abord, il y avait les planches pour embarquer les effets, de cèdre alors.* (LES INVASIONS, V. 150)

NAPATC, du mauvais côté, ailleurs qu'il ne faut, autrement qu'il ne faut;

Napatc kit ija, tu vas du mauvais côté, où il ne faut pas [...]

Napatcih [g. animé], Napatciton [g. inanimé], Placer quelqu'un, quelque chose mal, autrement qu'il ne faut, de travers;

Napanatcinikesi, espèce de mulot ainsi nommé à cause de la forme de ses deux membres antérieurs⁶⁰ ;

⁶⁰ Voir APIKOCIC.

Napanapatcingwen,i, faire des grimaces ;
Nanapasinagos,i, être contrefait, avoir une apparence anormale, un air autre qu'il ne faut.

O ki okwiciman, oïti, onikonan kon kitci napatc nipotcin, kitci apitcipatcin. *Son gendre l'a rassemblé pour qu'il ne meure autrement qu'il ne faut, pour le ressusciter.* (KINONCE, V. 36)

NANIPAW,I, être debout, rester debout, continuer à être debout [...]

NANIPE, rester éveillé, différer le moment de s'endormir, veiller (terme utilisé pour signifier que l'on veille les morts).

«Mi oma ikito : “Nanipe pokwatina” icinikate», ikito. «*C'est ici, dit-il : ça s'appelle “montagne Rester Éveillé”*», dit-il. (KINONCE, V. 50-51)

NANITAM, quelques-uns (Dumont 1999 : 37)

[...] kawin ki menwenitasiwak nanitam. [...] quelques-uns n'étaient pas contents. (LES INVASIONS 2, V. 81)

NAPE, NAPE—, mâle,

Nabeonje, accoucher d'un enfant mâle ;

Nabemek, poisson mâle ;

Nabek, ours mâle ;

Nabemik, castor mâle ;

Nabetik, boeuf, caribou mâle ;

Nabese, oiseau mâle.

NASIKAW, NANSIKAW, accoste-le, aborde-le, va le trouver [...]

Nanziipi, aller au bord de l'eau ;

nanzipiwe, y aller écornifler (à l'arrivée d'un canot) ;

Nanzipitage, y aller apprendre des nouvelles [...]

Awenak naianzikawidjik ? Quels sont ceux qui vont me trouver ? [...]

Oïti, ockine, ka nasipikawatcin, mi eci akwahatc. *Lui, le jeune homme, quand ils vinrent l'aborder, voici qu'il débarque du canot.* (LES INVASIONS 1, V. 26-27)

NAWATC, plus ;

Memandjic nawatc tant soit plus ;

Nawatc nibina, plus ;

Nawatc pangi, moins.

NAWAP, O, prendre des vivres pour le voyage ;

Nawapoj, donne-lui des provisions pour le voyage [...]

Picicik wiias ni nawapon, patakan gaie, je n'ai que de la viande et des patates pour tout viatique;

Nawapwan, provisions de voyage.

Eta peki ki nawapo ka-ci pakicik, *Il emporta peu de vivres pour le trajet où il chut* [où il se laissa entraîner vers le bas]. (MIKISI 1, V. 63)

Enowek akace, o ki nawapikôn e matcatc. *Malgré que ce soit petit, il reçut sa provision alors qu'il partait.* (MIKISI 1, V. 107)

NAWATC, plus ;

Memandjic nawatc, tant soit peu plus ;

Nawatc nibina, plus ;

Nawatc pangî, moins.

[...] nawatc meka aîa wasak îî isekopan nôcese minikik tac nape, [...] *compté-tenu que celle-ci volait plus loin, la femelle plus [loin] que le mâle.* (MIKISI 1, V. 26-27)

—NAWE, avoir corps (—NA);

Ockinawe, qui a le corps neuf, c'est à dire un jeune homme [...]

Enikonakopanen, son corps avait la grandeur [du pin].

(TCAKAPEC 1, V. 26)

NE, pointe, cap.

Neia, il y a une pointe ;

Kitci neia, il y a un promontoire ;

I neiak, à la pointe, à son bout ;

I nesakak, au bout d'une table, d'un banc, d'une planche ;

Netina, le bout de la montagne ;

Aganec neacing, à la pointe-aux-Anglais ;

Pi-neakopiwan, l'eau monte sur la pointe [...]

«Matcitechak, kitci nekak, eka-tekonikopanen», kiatic o ki-t-inan o-nikwanan. «À la pointe, au cap, n'y en avait-il pas ?», dit-il encore à son gendre. (KINONCE, V. 104-105)

NEKATCIN, foutreau, vison d'Amérique (*Mustela vison*; ang. *American mink*).

Terme qui est synonyme de CAKWECI, mais qui est moins souvent usité.

«Ah ! Ikito comic, ot-ikweman, nekatcin ka mikinatcin», cakwecan ka inatcin, win ot-icikiciweim. «Ah !, dit le vieux à sa femme, il jappe après le foutreau», comme il appelle le vison dans son parler. (AYACAWE, V. 55-56)

NEKWA—, forme idiomatique (avec l'aphérèse) de NANAKWI, se défendre ;

Nanakon [t. a.], **Nanakonan** [t. i.], *combattre, se défendre, résister contre un agresseur* ;

Nanakonata matci Manito, *résistons au Démon* ;

Nanakonanda patatowin, *combattons le péché*.

«*Nanakwi, I defend myself [...]*» (Baraga 1992 [1880] : 271 bis)

Nekwapikake ot eckan, acitc, kona, o-pomiwanan, *Il se défend avec son pic à glace et aussi, peut-être, [avec] son sac à dos*. (MIKISI 1, V. 23)

NEW, quatre [racine numérale]

Newin, quatre (nombre ordinal)

Newiwak, *ils sont quatre* ;

Ni newinanaban, *nous étions quatre* ;

Newin, *4 fois* [le nombre multiplicatif pourrait être autrement; à vérifier]

Neokate, *quadrupède [...]*

Newin o ki nisan, *Il en a tué quatre*. (TCAKAPEC 1, V. 158)

NI, signe de la première personne; se met également devant les noms et devant les verbes,

Ni nik, *mon bras [...]*

Ni ctikwan, *ma tête* ;

Ni micomisinanik, *nos ancêtres* ;

Ni wab, *je vois [...]*

NIC, NIJ, deux, [racine numérale]

Nijin, deux (nombre cardinal)

Ni nijimin, *nous sommes deux [...]*

Ni jiwak, *ils sont deux*;

Nijin, *deux fois [...]*

Nijokate, *bipède [...]*

Nijotenj...ak, *jumeaux [...]*

Ni jojv, *coupe-le en deux [...]*

Nicinon (nombre dit «verbal»)

NĪCO, Nombre déterminant une unité de mesure (jour, semaine, mois année, pouce, pied, etc) :

Tci kinec — nĭco pôn, nĭso pôn —, ki inetan [...] *Deux ans, trois ans, il y fut [...]* (MIKISI 1, V. 108-110)

Misape ot ânisan — nicinon [...] *Les filles de Misabe — il y en a deux*
[...](TCAKAPEC 1, V. 39-40)

NICWAS, I [racine numérale], huit ;
Nicwwâsi, huit (nombre cardinal)
Ninicwâsimin, nous sommes huit;
nicwasiwak, ils sont huit.

Weti, ki potakwe nikôtwâsi, koni nicwâsi. *De cela, elle en met six dans la marmite, peut-être huit.* (AYACAWE, V. 28)

NIINA,, de notre nation [...]

NIKIPI, covered by flood-waters; to sink out of sight (MCGREGOR 1987 : 254)

NIKIBADON (v. tran.) - *to flood s.t.; esp. to irrigate land by flooding through the use of trenches or ditches (ibidem)*

NIKIPINAN,N, *submerger des terres sous la surface d'un réservoir créé en amont d'un barrage (J.L.)*

O ki nikipinan mane minocin apan i bwa maci kipakaïtek sakahikanan. *Il a inondé plusieurs beaux endroits avant de boucher les lacs.* (LES INVASIONS 1, V. 44-45)

NIK, AN, bras , brasse, brassée, jambe de devant dans les animaux [...]

Ni kitcinikik, à mon bras droit ;
Najonikek tciman, un canot de deux brasses [...]
Ajiteniken,i, se croiser les bras ;
Cibiniketaw, étends ton bras vers lui, tends-lui la main pour le saluer [...]
«Pokonike, niponike, kickinike, pakinike, avoir le bras cassé, paralysé, coupé, enflé ». (Cuoq 1892 : 77)

Teteko kotc ici pokonikehatcin, *C'est à ce point même qu'il lui casse un bras par le milieu (le /w/ est euphonique)* (TCAKAPEC 1, V. 50)

NIKA,...K, espèce d'oie sauvage qu'à tort [?] on nomme vulgairement

outarde ;
[Bernache canadienne (*Canada Goose*) *Branta canadensis* (Linnaeus)]

Nikam,o parler nika⁶¹, c.-à-d. chanter ;
Nikamowin, chant, litt. langage de l'oie sauvage ;

⁶¹ Cuoq ajoute cette note : Telle est la vraie étymologie du mot NIKAM,O, voy. ci-devant —M'O.

Nikamon, *cantique, chanson, morceau de chant, de musique ;*
Nekamodkik, *les chantres, les chanteurs, les chanteuses.*

◊ Verbe imparisyllabique (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 75) :

Ni nikamonan, *je chante ;*
 Ki nikamonan, *tu chantes ;*
 nikamo, *il chante.*

Kek ok e nikamonitcin ot akikom aweti kokom, *À la fin, lorsque le chaudron de la vieille chante [...]* (TCAKAPEC 1, V. 111)

O nikamotanapan o-omitcim e wisinitc. *Il chantait la nourriture qu'il mangeait.* (LES INVASIONS, V. 100) (Se conjugue comme le verbe transitif inanimé WAPATAN)

Ki nanta wama comic e nikamotc, e nikamowatcin kena awesisak i nantawenimatcin kiyapatc kitci amwotcin. *Je suis allée le voir, le vieux, quand il chantait, quand il chantait pour les animaux en demandant de [pouvoir les] manger encore.* (LES INVASIONS, V. 102-103)

NIKAM, O, chanter. Voy, NIKA. [...]

NIKO, NIKOT, NIKOTO, NINGO, NINGOT, NINGOTO—, un, une;

Ningo pipon, *un an*
Ningo obotei, *une bouteille pleine*
Ningotokamik, *une maison, une maisonnée ;*
Ningotin, *une fois ;*

Minotc, tac, nikotin, ot inan (...), *De nouveau, alors, une fois, il lui dit [...]* (TCAKAPEC 1, V. 78)

Naningotinson, *quelque fois ;*
Ningoteiaw, *un individu, quelqu'un ;*
Ka ningot, *pas un, personne, rien [...]*
Ningotiji, *quelque part, ailleurs ;*
Ka ningotiji, *nulle part [...]*

O ki matcinan nikotici, minitokak. *Il l'emmena ailleurs, sur une île verdoyante* (Ayacawe, V. 3)

Kon ki pakitinikosi nikotici kitci tacikehan. *On ne m'a pas laissée aller habiter ailleurs.* (LES INVASIONS, V. 108)

NIKÔTWÂS,I, NINGOTWASI [VOIR NINGO] *six, c.-à-d. un de plus* ([que les

cinq doigts d'une main], **5 + 1** ;
 [Nikôtwâs, racine numérale]
 Nikôtwasi, six (nombre cardinal)
 Nikôtwasimin, *nous sommes six (g. a.)*;
 niktowasinawa, *ils sont deux (g. a.)*;

Weti, ki potakwe nikôtwâsi, koni nicwâsi. De cela, elle en met six dans la marmite, peut-être huit. (AYACAWE, V. 28)

•NIKWAN, NINGWAN, **gendre** (Cuoq 1892 : 72 § 178)

«**Gendre.** Ningwa ; nahangic (*s'il demeure chez son beau-père [ce terme ne semble plus usité aujourd'hui]*) ; —cak (*id., plur.*). Mon —, ni ningwam; ni nahangicim. Son—, oningwam ; onahangiciman. Avoir un —, oningwan-i, Avoir pour —, oningwanim g. a. ; onahangicim g. a. [...] Être le — de, oningwanimik-kon [...] (Lemoine 1911 : entrée «gendre»)

◊ NIKWANAN, à l'obviatif :

Ki posi mamawî o-nikwanan. *Il s'est embarqué avec son gendre.* (KINONCE, V. 4)

NIKÔTWÂS,I, NINGOTWASI [VOIR NINGO] **six, c.-à-d. un de plus** ([que les

cinq doigts d'une main], **5 + 1** ;
 [Nikôtwâs, racine numérale]
 Nikôtwasi, six (nombre cardinal)
 Nikôtwasimin, *nous sommes six (g. a.)*;
 niktowasiwak, *ils sont deux (g. a.)*;
Nijin, deux fois [...] [le nombre multiplicatif pourrait être autrement; à vérifier]

Weti, ki potakwe nikôtwâsi, koni nicwâsi. De cela, elle en met six dans la marmite, peut-être huit. (AYACAWE, V. 28)

NIM—, en l'air, en saillie, au-dessus, par-dessus,

nimakonigan, civière, brancard [...]

Nimackaige, être huppé ;

Nomackaigan, aigrette, touffe de plumes ;

Nimakodjin [ou] nimakote, être suspendu en l'air [...]

NIMINAWE—, au large [...]

Niminaweam, aller au large, gagner le large⁶²

Niminawekwajiwe, courir, aller vite au large ;

Niminawkinigan, quai [...]

⁶² Cuoq ajoute cette note : On dit aussi par abréviation, *niminam*.

Ni nimiminawenan ni tciman, *je pousse au large [mon canot], je m'éloigne du rivage.*

«Ni ka niminawenakwe ni-pikwak», «*Je vais tirer au vol ma flèche au large*» (TCAKAPEC 1, V. 124-125)

NINIK, NINING, *idée de tremblement;*

Niningatc,i, *trembler de froid ;*

Niningakamikicka, *il y a tremblement de terre ;*

Niningicka, *trembler, avoir le frisson ;*

Niningapinewin, *fièvre tremblante ;*

Niningitehe, *avoir le coeur tremblant ;*

Nininginike, *avoir le bras tremblant ;*

Ninigisekis,i, *trembler de peur ;*

Niningikwese, *avoir la tête tremblante en marchant ;*

Niningitamikanecka, *la mâchoire lui tremble, lui branle ;*

Tci kawatci. Ninikitamikanecka epitci kawatcic. *Il a très froid. La mâchoire lui tremble tellement il a froid.* (KINONCE, V. 96-97)

Niningowe, *avoir la voix tremblante, parler d'une voix tremblante.*

NIPA, NIPA, *E, dormir, par extension, coucher ;*

Kinoenj-ina ningi nipa ? *ai-je dormi longtemps ?*

Nipeh, *endors-le, fais-le dormir ;*

Nipwhawas,o, *endormir son enfant ;*

Nipagan [nipakanatik], *lit, couchette, couche ;*

nipaganak, *bois de lit, châlit ;*

Nipacki, *être dormeur [...]*

Nipewin, *sommeil; couchée, lieu où l'on a passé la nuit dans les bois [...]*

Atitok tesikwen ka tacinipawakwen [verbe dubitatif] ima. Kinec, aga o ki tacinipahâwan [verbe causatif]. *Je ne sais pas combien de fois ils auraient dormi là, sur place. Longtemps, il les a fait dormir là, [...]* (MIKISI 1, V. 48-50)

O ki nipahan. *Il l'a fait coucher pour dormir.* (AYACAWE, V. 59)

NIPA—, *de nuit, la nuit ;*

Nipaam, *voguer de nuit ;*

Nipaose, *marcher de nuit [...]*

Nipacka, *rôder la nuit.*

Atitok tesikwen ka tacinipawakwen ima, *Je ne sais pas combien de fois ils auraient dormi là, sur place.* (MIKISI 1, V. 48-49)

NIPAWI, se marier (Dumont et Dumont 1985 : 109)

MARIER, — *unir par mariage*, nîpâwih g. animé; — hiwe (*absolu*) [...] (Lemoine 1911)

Aya, ayacawe, o-kwisisan ki nîpâwihikopan, *Lui, Ayacawe, son fils s'était marié.*
(AYACAWÉ, V. 1)

Apitc ka micamotcikatek ickote-tapan, kaki maci ni ki nîpawipan [...] *À l'époque où arriva le chemin de fer, je ne m'étais pas encore mariée* [...] (LES INVASIONS I, V. 64-65)

NIPIN, NIBIN, l'été, c'est l'été.

Nibing, *quand ce sera l'été, l'été prochain ;*

Nibinong, *l'été passé ;*

Nogom nabing, *l'été présent ;*

tasin nabingin, *tous les étés ;*

Nibinic,i, *passer l'été ;*

Ni witcinibinicimak, *je passe l'été avec eux [...]*

Mic ko-n-e-nîpinik [...] *C'est alors qu'un été* [durant un été] [...] (MIKISI I, V. 115)

NIPO, *être mort*, terme employé comme adjectif ou comme attribut ;
(voir Lemoine 1911, à l'entrée «mort»);

Kawin nîposin, ikitowak [comickak], *Il n'est pas mort, disent-ils* [disent les vieux]
(TCAKAPEC 167-168)

Tci piskanese. Kena ickwaso, kena, nac ki nîpo. *Il est bien enflammé. Il brûle entièrement, complètement, jusqu'à ce qu'il soit mort.* (AYACAWÉ, V. 69-70)

Weckatc acaïe ka nipotc ni-tata. *Cela fait déjà longtemps qu'il mourut, mon père.*
(Les INVASIONS, V. 110-11)

NIS—, en bas, au bas de, en descendant ;

Nisina Jezos tcipaiatikong, *on descend Jésus au bas de la Croix ;*

Nisatin, *au bas de la pente ;*

Nisadjiwe, *descendre la montagne ;*

nisandawe, *descendre un escalier, une échelle ;*

Niabigin (g. animé), **Nisabiginan** [g. inanim.], *descends-le au moyen d'une corde ;*

Nisanit [g. animé], **Nisanat** [g. inanimé], *être abattu*, dans l'abattement, être à bas, décrépît, tomber de vétusté, (au propre et au figuré) ;

Nisadjiwan, en aval de la rivière;
Nisadjiwanipite iclote-tciman, le bateau à vapeur descend la rivière ;
Nisabon,o, descendre en canot ;

Nisatciwanapoko. *Il descend la rivière en étant emporté par le courant.*
 (KINONCE, V. 123)

O pi-nisiman pecik amikan kitci amwatcin. *Il descendit un castor pour le manger.* (LES INVASIONS, 130-131)

NISA, N, tuer, NICI [à l'impératif]

Ni nisa, je le tue ,
Ki wi nisin, je veux te tuer ;
Ni wi nisik, il veut me tuer ,
Niciwe, commettre un meurtre ;
Nisitiwin, carnage ;
nisitizowin, suicide ;
nisabawe, être tué par l'eau, être noyé.

Ni ka nanta nisak [...], *Je vais chercher à les tuer [...]*
 (TCAKAPEC 1, V. 150)

«Kawin, ka kackiha kitci nisikwa, *Non, je vais réussir à les tuer [...]*»
 (TCAKAPEC 1, V. 154)

NÎSIN, NISWI, NISO, trois,

Niswi ininiwak, [nisin, au Grand-Lac-Victoria] 3 hommes ;
Nisokon, 3 jours,
nisomitana, trois dizaines [...]
Nisokam, être 3 en canot [...]

Nisokon, tac, nisin kicikon o ki watemîkon, *Trois jours, alors, trois jours il resta dans son ventre.* (TCAKAPEC 1, V. 134)

NÎSO, Nombre déterminant une unité de mesure (jour, semaine, mois année, pouce, pied, etc) :

Tei kinec — nîco pôn, nîso pôn —, ki inetan, [...] *Deux ans, trois ans, il y fut [...]* (MIKISI 1, V. 108-110)

Nîsinac ki inatasipikicin [...] *Trois fois, il tomba sur un palier rocheux [...]*
 (MIKISI 1, V. 67-68)

NISIT —, idée générale de connaissance, intelligence, conception ;

Ni nisitawinawa, (je le reconnais en le voyant) ;

Kawin nisitawinagosisi, *il n'est pas reconnaissable* ;

Ki nisitawinan-ina masinaigan ? *Connais-tu le livre ? c.-à-d. sais-tu lire ? [...]*

Nisitotam, *entendre, comprendre, concevoir* ;

Ki nisitotam-ina ? — **Kawin ni nisitotansi**, *intelligis-ne ?* [comprends-tu ?] —

Non intelligo [non, je ne comprends pas];

Kawin ni nisitotansin ekitokwen, *je ne saisis pas ce qu'il veut dire [...]*

Nisitotatis,o, *se comprendre soi-même* ;

Nisitotatinaniwan, *on se comprend réciproquement*;

Nisitopidjike, *reconnaître au goût* ;

Nisitomamandjike, *reconnaître à l'odeur*.

«**Reconnaître**.— *se remettre dans l'esprit la distinction de (telle chose ou personne)*, nisitanwênindan; maminonênindan (*seulement lorsqu'il y a négation*); —enim g.a.; —ênindam (*absolu*). 1) — *par la vue*, nisitawinan; —naw g.a. ; —nam (*abs.*) 2) —*au goût*, nisitopitan; —pv (g.a.); —pidjige (*abs.*). 3) —*à l'odorat*, nisitomamandan; —mam g.a.; —mangjige (*abs.*).4) —*à l'ouïe, c.-à-d. entendre, comprendre*, nisitotan; —taw g.a.; —tam (*abs.*). 5) —*au toucher*, nisitonindjinana;—jin g.a.; —ji (*abs.*) [...] (Lemoine, 1911, entrée «reconnaître»)

Acañe, waman eci ka pimosec. O kikeniman o-kwisisan. O nisitawinan. *Déjà. il le voit, celui qui s'en vient. Il sait que c'est son fils. Il le reconnaît par la vue.* (AYACAWE, V. 57-58)

«1- [...] *trouver tel goût à (une chose), —pitan (etc) [...] j'y trouve le goût du poisson*, kikonsing nind ijipitan [...] 2- *discerner, en discerner le goût*, nisitopitan, *avoir du goût pour, sâbenindan*» (Lemoine 1911, entrées 1-«Goût» et 2- «Goûter»)

Ka kanake peki kitci nisitanak. *Pas même que ça se goûte*. [Plus exactement : *Ça ne laisse pas même rien à percevoir*] (MIKISI 1, V. 83-84) (le sujet du verbe est animé [c'est celui qui *perçoit* le goût], modèle WABATAN [Brouillard 1987 : 88])

Ka kanake peki nisitasinon, *Pas même un peu que ça a du goût* (MIKISI 1 V. 88) [Cette fois, c'est la chose elle-même qui est le sujet du verbe, car il se conjugue sur le modèle du verbe intransitif inanimé MINWACIN (Brouillard 1987 : 61), non sans qu'il y ait une certaine ambiguïté, comme en français du reste, quand il s'agit du verbe «goûter»).

NITAM, premier, la première fois ;

Nitamonjan, *premier-né* ;

Nitamita, *agir le premier, être l'agresseur* ;

Nitamap,i, être assis le premier, être à la première place [...]
Nitam ke wabamak, la première fois que je le verrai.

Nitam ka ena pakicik [...] *La première fois qu'il tomba [...]* (MIKISI 1, V. 69)

NITAWIKIH, NITAWIGIH [g. animé], NITAWIGITON [g. inanimé], produis-le; élève-le, nourris-le jusqu'à ce qu'il soit grand [...] Voy. NITAWIK,I.

NITAWIK,i, croître, pousser ;

Ka nitawigisi Amabens, le fils d'Amable ne grandit pas ;

Nitawgik miziminensak, les blés poussent bien ;

Nitawiginon saïn patakan, anitciminan, les fèves, les patates, les pois poussent bien.

[...] meka matci-nitawikitc Misapepic, [...] *étant donné qu'il commence à grandir, le petit Misabe [...]* (TCAKAPEC 1, V. 151 -152)

•NITCANIS, •NIDJANIS, enfant, terme de relation. S'applique également aux petits des animaux ;

Ni nidjanisak, mes enfants, en latin, nati mei ;

Ni nidjanisininik, nos enfants ;

Ni nidjanisitok ! Ô mes enfants !

Pakaakwan o nidjanisà, les poussins, les petits de la poule.

O ki wanihawan o-nitcanisiwan, okoweniwok, Anicinapek. *Ils avaient perdu un de leurs enfants, eux-autres, les Indiens.* (LES INVASIONS 1, V. 13-14)

Akwa [...] ni-tcanisitok ! Ka pakitinakekon ka ici wisinihikopan. *Attention [...] mes enfants ! N'abandonnez pas les lieux où nous mangions.* (LES INVASIONS, V. 112-113) (—ITOK est la désinence du vocatif)

NITOSE, «NITÔSE, il chasse l'orignal» (Dumont et Dumont 1985 :131)

Probablement une contraction de NANTA-MOSE. Voir NANTA

Mi eci kitici kakwe-nitosewatc. *C'est alors qu'ils vont essayer de chasser l'orignal.* (KINONCE, V. 49)

NÔCESE, NONJE, femelle.

Nonjese, oiseau femelle ;

Nonjemik, castor femelle ;

Nonjetik, vache [âtcikoc, au Grand-lac-Victoria]

Nonjesim, chienne ;

Nonjek, ourse.

[...] nawatc meka aïa wasak ït isekopan, nôcese minikik tac nape, [...] *comptenu que celle-ci volait plus loin, la femelle plus [loin] que le mâle.* (MIKISI 1, V. 26-27)

NOKOM, NONGOM, maintenant, présentement ;

Nongom ongajigak, pour nongom oom kajigak, ce présent jour, ce aujourd'hui, aujourd'hui.

Mic aa nôkôm wêti, eci akitotc [...] tci kamik, *C'est ainsi que, lui, aujourd'hui encore, il fait le guet [...] sur l'océan [...]* (TCAKAPEC 1, V. 161-162)

Anicinape-waki, nokom, mic eci wakayakate. *À présent, la terre indienne, elle est clôturée.* (LES INVASIONS 1, V. 67)

NOSONEV, cours après lui, poursuis-le ;

Nosoneige, poursuivre, être à la poursuite ;

Noswaj [g. animé], Noswaaton [g. inanimé] suis-le à la piste ;

Noswaaton mikan, suis le chemin tracé ;

Noswabam [g. animé], noswabandan [g. inanimé] suis-le des yeux.

Mic ka ici nosonatcin oniwan. *Alors il suivit les pistes de ceux-là.* (MIKISI 1, V. 84-85)

NÔTA,N, [NONDAM] entendre ;

Ki nondam-ina ? Entendez-vous ?

Ka nondansi, il n'entend pas ;

Ni nondawa, je l'entends ;

ki nindaw, tu m'entends ;

Ki nondon, je t'entends [...]

Nondage, ouïr dire ;

Pitcinak ni nondage ij akositc, je viens d'apprendre qu'il est malade ;

Nondagosi, être entendu ;

Nondagosik, pakaakwanak, on entend chanter les coqs ;

Ondaagoton pipikwan, fais résonner la trompette, joue de la flûte.

Nikotin, apitcipiponik, o gi notanâpikikôn, *Une fois, en hiver, il entendit qu'on faisait du bruit avec de la pierre* (TCAKAPEC 1, V. 31)

Acaïe, o notan, aïan, animikin, weti, manitcoc, e notakosiwatc, *Déjà, la bestiole entend les animiki qui tonnent.* (AYACAWE, V. 15-16) (c'est à-dire qui font entendre le bruit propre à leur espèce, ce que l'on peut rendre par «ils tonnent»). Voir ANIMIKI.

O, signe de la 3^{ème} p. dans les noms, et dans les verbes à régime [verbes transitifs; cette modalité remplit les emplois du pronom personnel et du pronom possessif]:

O kwisisan, *son fils* [...]

O nidjanisà, *ses enfants* [...]

O nidjanisawà, *leurs enfants* ;

Il est important de savoir que l'indicatif est le seul mode qui nécessite l'emploi des préfixes personnels *ni*, *ki* et *o*, mais «dans les verbes absolus [ce qui comprend les verbes intransitifs], la troisième personne est toujours dépourvue du signe personnel *o*, et l'on dira sans aucun préfixe : *sakihwo, il aime* ; *sakiha, il est aimé* ; *sakihitizo, il s'aime lui-même* [...]» (Cuoq 1891 : 108); de même, on dit :

Ni madca, je m'en vais ;

Ki matca, tu t'en vas ;

Matca, il s'en va .

NOCIWANAN, NAWANJA, choisi, de choix

Nanawanjon, Nanawanjonan, *choisis-les, trie-les* [...]

Ni nawanjojwa, *je coupe le meilleur morceau du buffle* ;

Ni nawanjokonak mitikok, *je coupe ce qui est de meilleure qualité dans les arbres* ;

Nawanhosin, *i, manger des mets délicats, recgercher les bons norceaux, choisir ses mets.*

[...] o ki nociwanan o-cimecan. [...] il a choisi son [sa] cadet[te]. (AYACAWE, V. 70)

NOPIMIK, NOPIMING, du côté opposé au bord de l'eau, en s'éloignant de la rivière, dans les bois, dans les terres de chasse ;

Nopiming iji, *il est allé dans le bois* ;

Nopiming daje inini, *homme de l'intérieur des terres* ; c'est ainsi que l'on nomme en algonquin, les *Têtes-de-Boule* ;

Nopimicing = nage nopiming, *ici tout proche dans le bois* ;

Nopiming nawate aton ki tciman, *avance davantage ton canot sur la grève, éloigne-toi davantage de l'eau.*

Ni tata ki tacike anote ikotc, nopimik. Mon père a vécu çà et là, en forêt. (LES INVASIONS, V. 109)

NOTCIH, NODJIH [g. animé] NODJITON [g. inanimé], **poursuis-le, cherche à l'avoir, à te le procurer ;**

Nodjicibe, *chasser aux canards* ;

Nodjaackwe, *chasser aux rats-musqués* ;
 Nodjitikome = notikome, *chercher ses poux, s'épouiller* ;
 notamikwe, *faire la chasse aux castors* [= ENTA-MiKWE (avec mutation de la 1^{ère} voyelle, ou ANTA-MIKWE, qui est l'abréviation de NANTA-MIKWE) ;
 Notakwe, *faire la chasse aux ours [...]*
 Nodjimanidjociwe, *chercher des vers, des insectes* ;
 Notikwewe, *courir les femmes, être débauché.*

«Nodjiton (nin). *I acquire or procure it by labor for food, hunting or fishing [...]*» (Baraga 1880 : 308 bis)

Notcitikwe, chercher une proie, du gibier :

Notcitikwe sipina ok. *Il cherche gibier à la rivière.* (AMik, V. 3)

OC— ON—, beau, joli, comme il faut, bien fait ;
 Ojindipe, *avoir une belle tête* ;
 Ojigondagan,i, *avoir une jolie voix* ;
 Ojisaka = onasaka, *c'est un beau plancher* ;
 Ojicim [g. animé], Ojision [g. inanimé], *arrange-le bien, mets- le droit, d'aplomb, couche-le comme il faut* ;
 Ojicin, *couche-toi comme il faut, arrange-toi bien dans ton lit* ;
 Ojinawe, *être bien fait de taille, avoir la taille élégante.*

—OC, canot. Il n'y a plus que les peuples du Nord qui se servent de ce mot; nous ne l'employons qu'en composition. Voy. —on, —onak.

MOKOCIWE, ramer, avironner (usage très fréquent à Kitcisakik);

Dans les exemples suivants le /c/ est transcrit avec la lettre /j/ :

«âjekojiwe, *il rame à reculons [...]*

«pabâmakojiwe, *il se promène en canot*». (Dumont et dumont 1985 : 123-124)

Mi ka-ci niminawemak, Kinonce. Maaci. Nikamo. Ka makociwesin. *Voici que Brochet s'en alla. Il est porté par le vent. Il chante. Il ne rame pas.* (KINONCE, V 8-9)

OCACIS, I, OCACA, OJACIS,I, OJACA, être glissant ;
 Ojacakonaga = ojacisi kon, *la neige est glissante* ;
 Ojacin, *glisser et tomber.* Si c'est sur la terre que l'accident arrive, et qu'on veuille exprimer cette circonstance, on dira : Ojacakamikicin; si c'est sur la glace : Ojacikwicin ; si c'est sur un pavé : Ojacibikicin ; si c'est sur un plancher : Ojacisakicin [...]

Ojacakon,... ak, *mousse glissante* vulgairement appelée *tripe de roche*.

Efî, ocaca. Kon kackisin kitci ikwantawetc. *Là-bas, c'est glissant. Il ne parvient pas à monter.* (AYACAWE, V. 44-45)

OCAIKE OCAIGE, effrayer le gibier, le lancer le faire fuir,
Kin ocaw amik, ningat akawab, toi, effraie le castor, je ferai le guet;
ocaamage, effrayer le gibier d'un autre, pour un autre [...]

Mic eci kitci icin-ocahikenadjin..., *voilà que pour mettre en mouvement et épouvanter...* (TCAKAPEC 1, V. 40)

O CAN [—ONJAN], enfant, progéniture (c'est l'enfant par rapport à la mère, *fructus ventris*, ce mot s'applique aussi aux petits des animaux [...])
Nitamonje, c'est son premier enfant,
Nabeonje, elle a eu un garçon;
Ikweonje, elle a eu une fille;
Pakwatonje, elle a eu un enfant (en parlant d'une personne non mariée ou séparée de son mari).

O ki kiwacikôn, ocan, *il est devenu orphelin, l'enfant* (TCAKAPEC 1, V. 29)

OCI—, WECI—, OJI—, Voy. OJ—,
OJIH [avec complément animé], *fais-le* ;
OJITON [avec complément inanimé], *fais-le* ;
Ojitamaw, *fais le-lui, fais-le pour lui* ;
Okik, i Ojikin, *être formé, en parlant de grains, de fruits* ;
Ojikaw, *faire une cabane, se cabaner [...]*
Ojidjicate, *c'est fait, c'est fabriqué* ;

Ki wapatan îî, ka ocitcikatek acokan. *Je l'ai vu lui, qui a construit un pont.* (le singulier dissimule ici un sujet pluriel) (LES INVASIONS, V. 55)

Kata kitici sinikan capockamin ki tata kaki ecitcketc, *Il sera très difficile de te frayer un passage à travers ce que ton père a fabriqué.* (AYACAWE, V. 22-23)

Ojpijige, *faire des marques, marquer, c.-à-d. écrire [...]*

BATIR. Ojiton ; ojike (abs.) (Lemoine 1911)

Kek ok, o ki ociton iena, *À la fin alors, il a bâti ça.* (MIKISI 1, V. 43)

Mi e pisakwanokwen, ka-c-ocitoc, *Ça peut contenir grandement, ce qu'il fabrique ainsi.* (MIKISI 1, V. 66)

Les verbes formés avec OCI— semblent aussi avoir parfois les sens *d'apprêter, arranger, figoler, perfectionner*, sans doute par référence à OC— («beau, joli, comme il faut, bien fait») :

Tci mane kotc o ki ociton kitci titipisenik, *Il en a arrangé plusieurs (des peaux d'original) pour pouvoir rouler et glisser.* (Mikisi 1, V. 65-66)

OCIKANÂ (Dumont et Dumont 1985 : 56), **NOKAN, hanche.**

Ocikanâckancinikôn, *Par la hanche il est pris entre ses griffes.*(MIKISI 1 V. 14)

•OCIC,) •OCIS, **petit-fils, petite-fille ;**

Nihocic, mon petit-fils, ma petite-fille (Dumont et Dumont 1985 : 45)

«Makisinckic Ni ka kotan e monapinaniwak, kene-matisiwatc, ni-hocik,» ki-kito.
«*Je mordrai même à une vieille chaussure quand ils pêcheront à la ligne, mes petits-enfants [mes descendants]*», a-t-il dit.. (KINONCE, V. 125-126)

OCIM,O, OJIM,O, **fuir, s'échapper par la fuite**

ojim [cet être animé], ojindan [cet être inanimé], fuis-le, évite-le ;
Ningi olimohak akwakanak, j'ai procuré l'évasion des esclaves [...]

Tci papiwak e wecimonitcin [...] *Elles rient beaucoup à chaque fois qu'il s'échappe (qu'il fuit, qu'il se dérobe)* (TCAKAPEC 1, V. 92)

[...] mi ok ka ici ocimotc. *C'est là qu'il prit la fuite.* (TCAKAPEC 1, V. 119)

OCKI, nouveau, neuf, récent, moderne, frais, jeune, à son début, novice, commençant ;

Ock'akodjing, à la nouvelle lune ;

Ocki pakwejigan, pain frais ;

wecki tibikak, à l'entrée de la nuit [...]

Ocki aiaa, un jeune individu, (en parlant soit des hommes, soit des animaux, soit même d'un objet inanimé mais classé parmi les animés);

Ocki aïï, ub objet nouveau, quelque chose de neuf [...]

Ockinawe, un jeune homme [Ockine, à Kitcisakik] ;

«**Jeune** [...] *fil*le, ockinîkwe; kîkango: —gwak (plur.). *Être jeune fille, ockinêkwew-i.*» (Lemoine 1991, entrée «Jeune»)

Kanapatc tenlkopan ockinec [...], *Peut-être y avait-il un petit garçon [...]* (TCAKAPEC 1, V. 158-159)

Apinotcican, o ki wamawan e papickamitcin. Mi ka ici kimotiwatc, apinotcican, ockinecan. *L'enfant, ils le virent alors qu'il se promenait sur la rive d'un cours d'eau. C'est alors qu'ils le ravirent, l'enfant, un petit garçon.* (LES INVASIONS 1, V. 6-7)

«[...] pakitewakan ni-t-eckan», o ki inan ockinan. «[...] *tu frapperas mon bois d'andouillers*», dit-il au jeune homme.» (AYACAWE, V. 13-14)

Kon acaïe tesin comic. Ka ockinematisiwatc eta tewak. *À présent il n'y a pas de vieux. Il y a seulement ceux qui vivent à la moderne.* (LES INVASIONS 1, 78-79)

Ocki aki, terre neuve ;

Ockikonaie, être vêtu de neuf ;

Ockinik,i, être nouvellement né, être né depuis peu, être encore jeune, n'être pas marié ;

Kinawa weckinikieg, vous autres, jeunes gens !

Nind ockinikim, mon jeune homme, le garçon qui me sert, qui m'assiste, que j'instruis, que j'élève [...]

Madjata, nind ockinikimitok, marchons, mes jeunes gens ; (tournure dont on se sert pour aller à la guerre).

OÏTI, contraction de AWETI, celui-là

Tepwe, oïti, ockine, icpimik ici motakwe. *C'est vrai, lui, le jeune homme, de haut, il tire [il décoche une flèche].* (AYACAWE, V. 66)

OK, terme souvent employé avec KEK, qui donne une certaine énergie à la phrase et que l'on peut généralement traduire par «alors».

OKAS, [OGÂS, Dumont et Dumont 1985 : 15] **OKA,...WAK, poisson vulgairement appelé poisson doré, ou simplement doré. (Stizostedion vitreum)**
Okans, petit doré, jeune doré [...]
Okang, Oka otenang, à Oka [...]

Kinoce teteko anotc ki-t-inik okas otikon. *Le brochet dit n'importe quoi à ton sujet, se fait dire le doré.* (Le brochet et le doré, V. 1-2)

Ce terme a des emplois métaphoriques dans le dialecte de Kiticsakik et du lac-Simon qui dénotent les relations amoureuses entre personnes non mariées (en parlant le plus souvent des amours adolescentes) :

Ni-t-okasim, *mon amoureux (se), mon ami(e) de coeur, mon (ma) fiancé(e);*

«ogâsike : verbe intransitif animé, il est en amour» (Dumont 1999 : 46)

OKITC, [WAKITC], **au-dessus** [...] (Cf. Brouillard et *Dumont-Anichinapeo* 1987 : 159)

Wakitipik, sur l'eau ;

Wakitatin, sur la montagne ;

(Voir — ATIN)

Wakitonak, sur le canot ;

Wakitakamik, sur la terre .

OKO—, **en bande, en tas ;**

Nind okwinomin, nous formons une bande, un groupe ;

Pimiosek, ils passent en bande ;

Oiokwapik, ils sont assis par bandes ;

Okwakomok cicipik, il y a flottant sur l'eau une troupe de canards ;

Okwicim [g. animé], Okwisiton [g. inanimé], mets-les en tas, en piles, entasse-les ;

Okwicinok [g. animé], Okwisinon [g. inanimé], ils sont empilés, entassés ;

Wekwinodjik manadjenicak, un troupeau de brebis.

Kena ki pakweckana o-ctiwan. Ki pikoctikwanecin, aya, Kinonce. O ki okwiciman, oïti, onikonan [...] *Sa tête est tout en morceaux. Il s'est fracassé la tête en tombant, lui, Brochet. Il l'a rassemblé, son gendre [...]* (KINONCE, V. 36)

OKONIM, «(n. in.) a beaver dam» (McGregor 1987 : 281)

«*Okwanim* (pro. *okonim*) Beaver's dam or any dam; (pl. in.)» (Baraga 1880 : 322 bis)⁶³

Ot ineniman etf okonimikak ka otisetc ok, ka ici pakopikwackwaninitcin, *Il imagine alors, là-bas, au barrage où il arrive, les lieux où il saute dans l'eau* [où il plonge]. (AMIK, 7-8)

OKOWENIWOK, (plus souvent OKENIWOK), ceux-ci, celles-ci. (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 39-40). Selon les auteurs cités en parenthèses (qui s'appuient sans doute sur Dumouchel [1942]), le terme OKOWENIWOK servirait à désigner des êtres animés que l'on estime «rapprochés» (de soi et de la personne à qui l'on parle).

⁶³De nos jours, à Kitcisakik, le terme OKONIM désigne aussi bien les barrages construits par l'homme que ceux qui le sont par le castor; ainsi l'emplacement du barrage Bourque, qui retient les eaux du réservoir Dozois sur son versant nord, est simplement désigné par le locatif OKONIMIKAK, «au barrage».

O ki wanihawan o-nitcanisiwan, okoweniwok, Anicinapek. *Ils avaient perdu un de leurs enfants, ceux-ci, les Indiens.* (LES INVASIONS 1, V. 13-14)

- OM, ONDAN , ...sur le dos ;
Ni mimoma, je le porte sur mon dos ;
Ni panoma, je le laisse tomber de dessus mon dos ;
Ni papamoma, je le promène sur mon dos.

[...] wakoket ka ichotc, ek ka omiwanetc, [...] *la hache dont il est équipé, il la porte sur son dos.* (MIKISI 1, V. 7-8)

OMA, en cet endroit, ici.

«Omâ, here, hither» (Baraga 1992 [1880] : 322 bis)

Ki kikenitam, oïti, comic [...] kitci-pî-canitcin kiyapatc, oma, Kanata. *Il a su par les signes, le vieillard, qu'il allait revenir de nouveau ici, au Canada.* (LES INVASIONS 1, V. 19-20)

OMATI, *ici* , terme utilisé en référant à des éléments du contexte d'énonciation.

En montrant une partie de son corps, de ses vêtements, etc. :

O-mitcimipinak, omâti, ot âkimà, *Il les introduit ici* [dans un sac qui est sur son dos], *ses raquettes.* (MIKISI 1 V. 16-17)

- ON, terminaison verbale qui exprime l'idée de canot ;
Aton,o, faire un canot ;
Pakwaon,o, rapiécer un canot, radouber un vaisseau.

O ki matcinan nikotici minitokak. O ki inonan minitokwâpikak [...] *Il l'emmena ailleurs, sur une île verdoyante. Il l'emmena en canoë sur une île rocheuse.* (Ayacawe, V. 3-4) (IN [= ICI] + ON + AN (v. avec régime animé)

—ON, [emploi nominal] :
Madjonenjic, méchant petit canot [...]

—ON [emploi adverbial] :
Ondas inakakeonak, de ce côté-ci du canot [...]

ONAKAN,...AN, terme générique désignant les récipients utilisés
expressément pour manger, pour faire la cuisine ou pour contenir des liquides
reliés à l'alimentation (bol, tasse, assiette, seau, etc);

«onâgan (plur) ; vaisselles» (Dumont et dumont 1985 : 65)

«onâgan - (n.in.) - plate; dish
tesinagan - (n.in.) - dinner or China plate
onagans -(n.in,) cup
nabagonagan (n.in.) saucer
piskitenagan -(n.in, birch bark cup or vessel» (McGregor 1987 : 284)

Acaïe, ot-otapinan onakan, emikwan [...] *Déjà, elle prend un récipient, une
cuiller [...]* (AYACAWE, V. 29)

ONÂKOC, ONAGOC, soir ;

Ningot onagoc, un soir ⁶⁴ ;

Onagoci, il est soir, c'est le soir ;

O[n]zam onagoci, il est trop tard (dans l'après-midi) ;

Onagocik, lorsqu'il sera soir, ce soir [...]

Hier soir, tcinâgo onâgocik (Lemoine : entrée «soir »)
Il est parti le soir, wenâgocinik ki pôsi (*ibidem*)

Wenâkocik, *durant la soirée*, (TCAKAPEC 1, V. 55).

◊ Formes verbales obviatives :

[...] tana ko, wenâkocinik kaki tci pitanokwînik, [...] *alors, c'est ce soir-là
qu'avaient passé de gros nuages* (TCAKAPEC 1, V. 121) (verbe intransitif
inanimé obviatif; v. la table de conjugaison de Brouillard et Anichinapeo 1987 :
59)

Mi ok kikinohamawa e tipikinik eta e mikimonitcin, amik kotc, ka mikimotc
wenâkocinik. *C'est seulement durant la nuit que le castor lui enseigne à
travailler, lui qui travaille le soir.* (AMIK, V. 11-12)

Kinec ki kasotam panima peki enâkoconik. *Longtemps il se cacha, jusqu'à ce
que ce soit un peu le soir.* [jusqu'à ce que le soir commence à tomber]
(AYACAWE, V. 47)

ONAS, à peine;

⁶⁴Cuoq ajoute cette note, en citant Thavenet : «Il me semble que ce mot vient de ANANGOC [ANAGOC]
«étoile»; le soir est le temps où les étoiles commencent à paraître.»

«À peine, Onawins» (Lemoine 1911, entrée «peine»)

Onas ki kapatekwackwani, apin ! À peine est-il débarqué en sautant, que c'en fait ! (AYACAWE, V. 19)

ONO (plus souvent ONIWAN) (ONIWOK au pluriel)), celui-là, celle-là, lui, elle, à l'obviatif (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 39-40). Selon ces auteurs (qui s'appuient sans doute sur Dumouchel [1942]), le terme ONO servirait à désigner des êtres qu'on estime «rapprochés» (de soi et de la personne à qui l'on parle; on utilise INI pour désigner un être «éloigné», au singulier et au pluriel [Dumouchel 1942 : 26]).

Ka ickwa pakitewatcin, oniwan, amokan, *quand il eut fini de le frapper, celui-là, le castor...* (TCAKAPEC 1, V. 45)

O kokinanikôn, initiwak, oniwok, ikwesisik, il sera plongé vers le fond, *se disent-elles, celles-là, les filles..* (TCAKAPEC 1, V. 42-43).

Mi kotc eci pokonikehatcin, pecik, ayan, oniwan, ikwesisan, *Voilà qu'il lui casse un bras, à l'une de celles-là, à celle-là, la fille.* (TCAKAPEC 1, V. 50)

okitamatin [...] tajikewan, Misapen, oniwan, *au-dessus d'un colline [l'autre] habite, lui, Misabe .* (TCAKAPEC 1, V. 54)

Mic ka ici nosonatcin oniwan. *Alors il suivit les pistes de celui-là..* (MIKISI 1, V. 84-85) (disons, au demeurant, que le «de» utilisé ici correspond à un rapport d'attribution entre le terme ONIWAN et les pistes que «celui-là» auraient laissées).

Wetî, o ki atiman ÎTÎ ici tacikewatc, oniwok, anicinapecicak. *Là-bas, il les rattrapa là où ils ont déménagé, eux, les lutins indiens* (MIKISI 1, V. 85)

Ce pronom existe aussi comme signe du surobviatif en se rapportant à une «troisième troisième personne» :

Mi eci aiamien ok pakwac eciwepak kekon kikosan pitcimisakak oma i-apitc nanoniwon. *C'est alors qu'il (1°TCAKAPEC) lui parle (2° à sa soeur) probablement de ce qui se passe dans le ventre du poisson, là, à l'intérieur (de) celui-ci (3° le poisson).* (TCAKAPEC 1, V. 137-138)

ONTAM—, occupation ;

Ondamis,i = ondamita, *être occupé, affairé, être retenu par l'ouvrage ;*
Ondamipi, *être occupé à boire, (et par là empêché de faire autre chose) [...]*
Nind ondameminak okom aiakosidjik, *ces malades m'occupent l'esprit, me causent de l'inquiétude ;*
Onzam nind ondamindam, *j'ai l'esprit trop préoccupé ;*
Ondamine, *être arrêté par la maladie ;*
Ondamabawe, *être arrêté par la pluie [...]*
Ondamakamikisiwikiwam, *maison de travail, atelier, ouvroir.*

«Ka pakitina kekon ka ici wisinihik, ka ici ontamitahek. *N'abandonnez pas les lieux où nous mangeons, où nous nous affairons.* (LES INVASIONS, V. 116)

OPIME, sur le côté, de côté ;

Opimecin, *être couché sur le côté [...]*
Opimrn, *mets-le sur le côté ;*
Opimese, *tomber sur le côté ;*
Opimekana, *à côté du chemin, sur le bord de la route ;*
Pimectikwan, *le côté de la tête [...]*
Opimeaii, *à côté ;*
Pimeteh ikit,o, *ne pas le dire du fond du coeur ;*
Opimeteh, *avoir le coeur de côté, c.-d. avoir le coeur navré.*

Tepwe ok matcipanihotc tci sikiwepickawatcin [...] opime ok îtî, kokom ka ici apitc, *En fait, il se secoue pour que le contenu [du chaudron] se répande [...] du côté où la vieille se tenait assise* (TCAKAPEC 1, V. 116-118)

OS, père (terme de référence aujourd'hui remplacé par l'ancien terme d'adresse TATA)

N'os, K'os, 'osan &..., *mon père, ton père, son père, &c.*

OSAM, ONZAM, trop ;

Onzamackine, *c'est trop plein, trop rempli ;*
Ozamibi, *avoir trop bu [...]*
Onzamingwam, *dormir trop longtemps, trop profondément ;*
Onzamipato, *courir trop, courir trop vite [...]*

Osam-i-kîcîpise, o-kokom, ikito, *Son épouse vole trop vite, dit-il* (MIKISI 1, V. 34-35)

—OSE, aller à pied;

Kimiwanose, *aller, marcher sous la pluie;*
Pimose, *marcher, passer en marchant;*

Neokateose, marcher à 4 (sic) pattes;
Nijokateose makwa, anicinabeng inose, l'ours marche sur 2 (sic) pattes,
il marche à la manière de l'homme.

Tci papiwak [...] epitci pimosenitcin. *Elles rient beaucoup au moment où [leur mère] arrive à pied.* (TCAKAPEC 1, V. 92-93)

OSOW [ozov], queue [...]
Amik ozowan, des queues de castor [...]

[...] osow, atitik enakwakwan; osow, ickwatem kotc ka enakwak, *je ne saurais dire de quelle longueur est la queue; d'une porte sans doute, elle a la hauteur.* (TCAKAPEC 1, V. 60-61)

OTAKINAK, en arrière de, derrière (Brouillard et Dumont 1987 : 159).

Je pense que ce mot renvoie aux surfaces les moins fréquentées par rapport à celles, publiques, où les gens se regroupent et circulent : il renvoie aussi bien à l'arrière de la maison qu'à «l'arrière-pays», soit, dans cette dernière acception, *le fond des terres, le creux des forêts*
 (J. L.)

Acaïe, nipikikon. Ml e pi-cinakosik otakinak. *À présent, c'est bouché. C'est ce qui apparaît en permanence derrière.* (LES INVASIONS 1, V. 46-47)

OTAPAC, OTABAJ [t.a.], OTAPATAN, OTABATAN [t. i.], mène-le en voiture, charrie-le ;
Otabi, charrier, traîner, voiture ;
Otaban, traîne, traîneau, voiture, charette, carosse; [automobile]
Pitcitabi, venir en traîne, en voiture ;
Animitabi, s'en aller en traîne ;
Awadjitabi, transporter en voiture ;
Akâming ijitabi, il va à l'autre rive en voiture ;
Ickote otabaning ki madji, il est parti en voiture de feu c.-à.d. en chemin de fer.

Apitc ka mic-icak ickote-tapan mikina. *Dans ce temps-là, arriva le le chemin de la voiture de feu (le chemin de fer).*
 (LES INVASIONS 1, V. 58-59)

OTAPIN, OTAPINAN, prends-le (avec la main);
Otapam, prends le avec la bouche ;
Otapandam, prends-le avec les dents ;
Otapinama, prends-le de sa main, prends-le lui, accepte-le de sa part ;
Otapikwen, prends-le par le cou ;

Otabij [g. animé], otapibinan [g. inanimé], *prends-le vite*.

[...] apita enitetc, mikotc apitakam, ici otci piwakatese e piponintcin tci mikisin, ici otapinikotcin, [...] *il est à moitié chemin, tout juste au milieu, là, lorsque le grand aigle arrive pour se poser en projetant son ombre, là où il est pris*. (MIKISI V. 12-13)

Acaïe, ot-otapinan onakan, emikwan [...] *Déjà, elle prend un récipient, une cuiller [...]* (AYACAWE, V. 29)

OTCI, ONDJI, sert à rendre plusieurs de nos prépositions, telles que *de, dès, depuis, par, pour, à cause de* ; se met devant les verbes et après les noms et les pronoms ;

**Kinawint onsji ki nipo Jezos, *Jésus est mort pour nous* ;
Nind ondji, *à cause de moi* ;
Abraham ondji nanaj David, *depuis Abraham jusqu'à David* ;
Onzabiwaganing ondji pindike, *il entre par la fenêtre* ;
Jeba nind ondji apimin, *nous sommes ici depuis ce matin* ;
Pitcinak inab geckitotc kitci nitawetc, ondji kikinoamawa, *il a eu le bonheur d'être instruit dès qu'il a pu parler [...]*
Moniang ondji tagocin, *il arrive de Montréal* ;**

Ka otci ko matcipanihotc, o sakitcitapinakaniwî. *Du lieu où il tressaille, il est sorti en étant pris par les mains*. (MAKWA, V. 11-12)

**Tawiskanoban nind ondji nondanm, *je le tiens de feu Tawiskano, (ce que je vous dis là)* ;
Ondjine, *mourir à cause de, pour l'amour de* ;
Ondjikitass, *s'en irriter, en devenir furieux* ;
Ondjikawi, *l'eau en découle, il en sort de l'eau [...]*
Ondji, *venir de* ;
Wasa wendjidjik, *ceux qui viennent de loin* ;**

Kek, aya, kîyâck, otcipise. *À la fin, un goéland vient en volant*. (KINONCE, V. 12)

Tci manitocik tci kamik ka wentcitikewatc, mic ini ka akawamatcin. *Les grosses bestioles, celles qui proviennent de l'océan, ce sont elles qu'il surveille d'en haut*. (TCAKAPEC 1, V. 168-169)

Weckatc meka ni-t-otci-n-aiapan ! *Autrefois, je venais au monde ! (C'est il y a bien longtemps, dans une autre époque, que je venais à être, à l'existence)* (LES INVASIONS, V. 55)

Mi wendjising, d'où il suit, d'où il résulte ;

O pakotcinikikôni ok e otci wanickapitotc, *Le poisson se fait éventrer, d'où il s'en suit qu'il se lève [se redresse]*. (TCAKAPEC 1, V. 144-145)

«Ka, kin, ki ka pim-animikôsi, otikôn». Tepwe, e otci kipakwakaniwi. *Toi, ils ne passeront pas te faire mal». Effectivement, alors il s'en suit qu'il est enfermé.* (AMIK, V. 31)

**Ondin, contraction de Ondji notin, le vent vient de ;
Cawanong ondin, le vent vient du Sud.**

Mic eta kaki otci sakihatcin, e potenitcin, *C'est seulement pour cela qu'il l'avait aimé, quand [parce qu'] il lui faisait du feu.* (MIKISI 1, V. 42)

◇ Emploi au sens de «dès que» :

Tana, kitci mikisi [...] ka otci pisakwenitc wakoket e pakitewanitcinake, *Le grand aigle [...] dès qu'il sort la tête [l'homme] le frappe au moyen d'une hache.* (MIKISI 1, V. 57-58)

◇ Emploi au sens de «dès lors» :

Mi tepwe, otci itisakweni, *C'est bien vrai [car] dès lors, du monde lui arrive.* (MAKWA. V. 9)

◇ Emploi au sens de «depuis lors» :

Kawin caïe otci pecikisin nitcanisik. Mi kotc eta ki-tcotco pematisipan. *Je n'ai plus d'enfants depuis lors. Il n'y a que ta mère qui survivait.* (LES INVASIONS 1, V. 83)

◇ Emploi au sens de «s'en revenir», par rapport à un lieu antérieurement mentionné :

Acaïe, enakocinik, pitcimose, Kinonce. *Déjà, au soir, il s'en revient (du lieu de sa chute).* (KIOCE, V. 40-41)

OTCI—, ODJI—, tirer, retirer, humer ;

Odjikaten,i, retirer la jambe ;

Odjiniken,i, retirer le bras ;

Odjiniskikonme, renifler ;

Odjipodjike, humer la nourriture, manger la soupe avec bruit ;

Odjikiwanandjike, priser du tabac, retirer par le nez ;

Odjibwe, Sauteurs, nom de peuple⁶⁵ ;

Pakwac mekaci : o mitci kakw-otcimatan. *Apparemment, c'est donc ça : il s'en tient [...] à humer l'odeur [de sa nourriture].* (MIKISI1, V. 89-90)

Voir —MAM.

OTCIH, ONDJIH, défends-lui, empêche-le ;

Nind ondjihak kitci nimiwatc, je les empêche de danser ;

Ondjihawe, faire défense, former un empêchement ;

Wekonene wendjihiwegamak, quel empêchement y a-t-il ?

Mic ani e otcihatc, tana [...] *Voici qu'il les empêche, sur place [...]*
(MIKISI 1, V. 39)

OTE, bouillir («ça bouille», *v.i.i.* [Dumont 1999 : 44]);

«ONDE, s.m. *bouillir* onzo, s.a., onbigämite, s. in.» (Lemoine, entrée «bouillir»)

◊ OTENAN (sujet animé) :

Kek kotc kitci kekat [...] otenan kitci matwakiciso, *À la fin, alors, il [Tcakapec] est si près de bouillir qu'il commence à avoir très chaud.*

(TCAKAPEC I V. 105-106)

«Bouillant [...] *Eau bouillante*, i kîjâgämitek; kîjâgamitewâbo, —*ardent.*
(*ibidem*)

«Sîsîkopik, sîsîkopik e-m-otenapowek [...], «Il répand, il répand le liquide qui bouille (frémit) et qui bruit [...]» (TCAKAPEC 1, V. 112)

⁶⁵ Cuoq ajoute cette note : Si je mets ici ce mot sous la racine ODJI—, c'est uniquement parce que, selon quelques-uns, il serait composé de ODJI et de ABWE, *humer le bouillon*, et que les Sauteurs auraient, par leur manière de manger la soupe, mérité le nom de *humeurs de bouillon*, Odjibwek. Je suis loin de vouloir garantir cette étymologie.

OTENAW, village, ville ;

Otenawens, *petit village* ;
Otenawan, *il y a village, c'est un village* ;
Otenang, *dans le village* ;
Naw oten, *au milieu de village* ;
Endaso otenawang, *dans chaque village* ;
Otenawito, *demeurer au village*.

Teteko sa wipatc ki iciwe apitc ka otewanik. *Tout s'est passé tellement vite depuis qu'il y a un village.* (LES INVASIONS, V. 143-144)

ÔTÎ, ici (Brouillard et Dumont 1987 : 157)

OTIC, aborde-le,

Ka nananj nind otitansin, *je ne puis y arriver [sens absolu, voir § 3 plus bas]*
;

[§ 1] **Nind otisa, *j'arrive chez lui*** (§ 1- terminaison du verbe avec comp. animé déterminé [mentionné], Dumouchel 1942 : 68-89) ;

O mitci kotci-mamanawan awesisak e wi amwawatci, eci otisawakopanen Anocinapen. *Ils tentèrent d'hummer l'odeur des animaux qu'ils voulaient manger, au moment où ils arrivèrent chez ces indiens.* (LES INVASIONS, V. 128-130)

Nond otisik, *il arrive chez moi* ;

«[Arriver] chez qq. otic g.a. (otisa-san Ind. Prés.)» (Lemoine, 1911 : entrée «arriver»).

Nitam, ka [ana ?] otisatcin anicinapecic, *En premier, il arriva chez le(s) petit(s) Indien(s).* (MIKISI 1, V. 78-79)

[§ 2] **Oticiwe, *arriver, parvenir qqe part*** (§ 2- terminaison du verbe avec comp. animé indéterminé, [non mentionné = chez qqn qui n'est pas mentionné], Dumouchel 1942 : 68-89) ;

◊ OTICIWE, à la voix passive (formule qu'on emploie en particulier lorsque l'on est isolé en forêt et que quelqu'un vient nous voir) : «*Odissigon (nind)*. It comes to me, it reaches me.» (Baraga 1880 [1992] : 314) :

«Mi kwa ici kitci otisikôwik», otikon, «*Voici que l'on va nous arriver*», *se fait-il dire.* (MAKWA, V. 8) (comme il s'agit d'un verbe passif, le participant passif est le sujet chez qui l'on arrive, alors que le participant actif qui «arrive» est le complément d'agent, lequel n'est pas mentionné, car il s'agit d'un verbe passif «avec complément indéfini». (= *Voici que du monde va nous arriver*).

Mi tepwe, otci otisakaniwî, *Cela se confirme, [car] dès lors on lui arrive* (des gens arrivent à sa demeure). (MAKWA, V. 9)

Ka kapatc, comican o ki otisikôn, *Une fois débarqué, un vieillard lui est arrivé.* (AYACAWE, V. 21)

Mino otisa, il est d'un facile accès [...]

Nind otitenima [g. a.], nind otitenindan [g. i.], j'arrive à le comprendre, mon esprit le pénètre ;

OTITAOWE, arriver, parvenir quelque part en canot ;

«Otitan, -tic g. animé (avec un Rég. direct) (Lemoine 1911 : 69)

[§ 3] : «Oditàn (v. transitif) to reach a goal or destination; to arrive somewhere» (McGregor 1987 : 276) (§ 3- verbe se conjuguant comme WAPATAN, [4^{ème} colonne, avec complément inanimé déterminé, c'est-à-dire mentionné dans la phrase; voir Dumouchel 1942 : 68-89) ;

Mikiwan nind otitam, j'arrive à la maison ; [j'atteins la maison]

Mi ickwak ki otitan o-tataman ka ici tecikenitcin, koni ki mokisin. *Une fois qu'il fut arrivé là où habitait son père, il ne se découvrit pas.* (AYACAWE, V. 44-45) («là où habitait son père» équivaldrait au «régime direct» inanimé)

O ki otitanawa⁶⁶ Anicinapen eci tecikenitcin. *Ils arrivèrent là ou vivaient les Indiens.* (LES INVASIONS 1, V. 5)

[§ 4] : la forme OTITAN,M, qui est la plus souvent utilisée, se conjugue comme le verbe KACKENITAN, M. Le monème verbal est souvent, mais pas toujours, **constituant** d'une prop. complément circonstanciel de lieu ou de temps, ou du «participe» ou bien il est lui-même complété par une proposition de ce type («verbe sans régime», si le régime est toujours constitué par un mot)). (Elle n'apparaît pas dans les colonnes de Dumouchel et correspondrait au verbe «neutre» ou «pseudo intransitif», sans complément nommé) ;

Mi eni-otitak, eckewan, *Au moment où il arrive [par la glace], l'autre traque le castor* (TCAKAPEC 1, V. 36)

«Ponhi !, o-t-inan. Kâ potenikônan, kâ otitak». «Laisse-le tranquille !, dit-il. Il va

⁶⁶ Il n'y a à peu près pas de doute quant à la prononciation et cela a joué dans la construction du classement final)

nous faire du feu, celui qui est arrivé.» (Mikisi 1, V. 40)

[§ 5] Sens plus particularisés :

Oiti,etî, otitam, comic. Otitaci o-tanisanikak. *Lui, le vieux, il arrive à la maison. Il arrive poussé par le vent chez sa fille* (KINONCE, V. 16-17)

PACITCI—, PAJIDJI—, PAGIT—, par-dessus [...]

Pajidjiwebin, jette-le par-dessus (la muraille, la fenêtre) ;

Pajidjikwackwan,i, sauter par-dessus, franchir d'un saut un fossé, une clôture [...]

Pajittwewitamok, le tonnerre passe par-dessus nos têtes pour aller éclater plus loin [...]

Pajitebi, l'eau passe par-dessus ;

Pajitedjiwan, la rivière déborde, sort de son lit [...]

«excéder les bornes de telle chose, pajidjickan» (Lemoine 1911, entrée «dépasser»);

Mic [...] eci akitotc [...] eka [...] manitcocan kitci pi pitiketawetc ki-sipiminan, eka kitci pi pacitcikawatc. *Il fait le guet pour que les bestioles ne puissent venir s'introduire dans nos cours d'eau, pour qu'elles ne puissent venir passer outre [...]* (TCAKAPEC 1, V. 161-163)

PACK, (onom.) crevé, éclos, qui éclate, qui fait explosion ;

Packab,i, avoir un oeil crevé [...]

Packizo, il crève par la chaleur (se dit de l'épi de maïs que l'on fait rôtir) [...]

Pakwaso nonjese, l'oiseau femelle fait éclore ses petits [...]

PACKIZV, PACKIZAN, crève-le, fais le éclater sur lui ;

Ni packizan omimi, je tire un coup de fusil sur une tourte [...]

Packizigan, fusil [...]

packizige, tirer, faire feu ;

Packizigewin, munition; (ce qui est nécessaire pour la chasse (poudre, balle, plomb) (Cuoq 1886 : 315-316, les parenthèses sont de l'auteur)

Pagi— Papisewin, ancienne coutume suivant laquelle on apportait du bois aux parents des nouveaux mariés ;

PAHK !, Paf! Interjection qui exprime un bruit de chute, de coup.

Tci pakitecimikôn asinikak. Pahk !, *Il est fortement frappé en étant laissé tomber sur la pierre. Paf!* (MIKISI 1 V. 22-23)

PAKI—, cf. PAKIC, ci-après, **PAGI**,
Pagise, jeter à terre le fagot de bois ;
Pagisewin, ancienne coutume suivant laquelle on apportait du bois aux
parents des nouveaux mariés ;
Ki pi pagison, nind indawa, je viens d'apporter du bois, mon compère. ma
commère [...]

PAKICIN (pour le g. a.), PAKISIN (pour le g. i.) **PANGICIN et PANGISIN, tomber,**
Ondji pangicin, tomber de, déchoir ;
Apangicin, tomber à ;
Pangicimo, il se couche (le soleil) ;
Pangisagamisin, il dépose (un liquide) [...]
Pangickonesi, tomber malade, subitement.

Eta peki ki nawapo ka-ci pakicik, *Il emporta peu de vivres pour le trajet où il*
chut [où il se laissa entraîner vers le bas]. (MIKISI 1, V. 63)

«Faire [tomber], pangisiton [g. i.]; **-gicim** g.a.» (Lemoine 1911; entrée
 «tomber»)

Acite ot akiman, kon koni o-ta-pakicimisinokopan [...] *Ses raquettes aussi, peut-*
être, il ne les aurait pas fait tomber [...] (MIKISI 1, V. 14-15)

◊ *Déféquer*, en parlant des oiseaux en vol :

«Ki waman kîyâck ka pakisunik nipikak ?» «Te le vois, le goéland qui laisse
tomber [qui défèque] dans l'eau ? » (KINONCE, V. 13-14)

PAKINAW, gagne-le, emporte-le sur lui (au jeu) [...]

Awenen pekinwagetc ? qui est-ce qui gagne ? [...]

Ningi pakinwago, j'ai perdu, on m'a gagné au jeu ;

Pakinwatis,o, être perdant, perdre au jeu ; au fig. se ruiner, être ruiné.

«Pakinawà-n (v. tran.) to triumph over s.o. to conquer or win over s.o. ;

«pakinwage - (v. int.) - to win, to triumph ; to be victorious» (McGregor 1987 :
 310)

Ickwak oniwan, o-nikwanan. O ki pakinawanikôni, oïti. *C'est le dernier, celui-là,*
de ses gendres. Il fut vaincu par [participant actif animé], lui [Brochet].
 (KiINOCE, V. 5) (verbe obviatif)

Ima, tci mane o-nikwanan o ki pakinawan. *Là, il y en a plusieurs de ses gendres*
contre lesquels il a gagné. (KINONCE, V. 28)

O pakinawan aka. *Il l'emporte sur lui sur ce point* [il remporte cette manche de la joute]. (KINONCE, V. 111-112)

PAKIT—, PAGIT—, lâché ;

Pagitaban, *ligne dormante, ligne qu'on laisse, qu'on lâche [...]*

Pagitawa,e, *tendre un filet, pêcher au filet [...]*

Pagitin, *lâche-le ;*

Pagitinicin, *lâche-moi [...]*

Pagitinamaw, *laisse-le lui, cède-le lui, offre-lui [...]*

Pagitinike, *faire une offrande, un don ;*

Pagitinigan, *présent, offrande [...]*

Mi eka pakitinak ot ekan [...], *Il ne lâche pas son pic à glace.*
(MIKISI 1, V. 14-15)

LAISSER [...] — *ne pas retenir, laisser tomber, etc.* pagitinan [...] (Lemoine 1911)

Kon ki pakitinikosi nikotici kitci tacikehan. *On ne m'a pas laissée aller habiter ailleurs.* (LES INVASIONS, V. 108)

PAKITEV, [...] frappe-le ;

Ni pakitewa, *je le frappe [...]*

Apin ok cakotcinatcin i pakitewatcin. *C'en est fait. Il le vainc en le frappant.*
(TCAKAPEC 1, V. 44)

Ni pakitehan keko, *je frappe sur qq chose (d'inanimé) ;*

Pakiteigan, *marteau [...]*

Pakitehotis,o, *se frapper soi-même ;*

Pakitecim, *donne lui un coup qui le fasse tomber ;*

Tci pakitecimikôn asinikak, *Il est fortement frappé en étant laissé en chute sur la pierre.* (MIKISI 1 V. 22)

Akosiwin o ki pakitecimigon, *la maladie dont il est frappé l'a abattu ;*
Pakitecin, *tomber en trébuchant.*

PAKOC, PAKOJ, écorche-le;

Pakonike, *écorcher, lever la peau d'un animal ;*

Pakodjin, *éventre-le ;*

Mi [...] akwaamicakenitc, pakocinikenitc. *Voici qu'il est ramené au rivage, qu'il se fait ouvrir le ventre.* (TCAKAPEC 1, V. 140-142) [la désinence de la 3^{ème} pers. du conj. prés. de la voix passive est —akenitc]

Pakodjinike, éventrer, ôter les tripes.

Mi [...] akwaamicakenitc, pakotcinakenitc. O pakotcinikewan *Voici qu'il est ramené au rivage, qu'il se fait ouvrir le ventre. Elle l'éviscère* (TCAKAPEC 1, V. 141-142)

PAKOPI, PAGOBI, aller dans l'eau, (en s'éloignant de la terre);

Pakobipato, courir se mettre dans l'eau ;

Pakobikwackwan,i, s'élançer, sauter dans l'eau ;

Ot ineniman etî okonimikak ka otisetc ok, ka ici pakopikwackwaninitcin, *Il imagine alors, là-bas, au barrage où il arrive, les lieux où il saute dans l'eau* [où il plonge]. (AMIK , 7-8)

Pakobise, tomber, glisser dans l'eau ;

Pakobin [g. anim.], Pakobinan [g. inanimé], mets-le doucement dans l'eau [...]

Pakobinijaw, fais-le aller dans l'eau.

«Pakobîhiganehigewin - (n. ger.) - ritual involving the casting of beaver bones into the water.» (McGregor 1987 : 311)

Mi ka-ci o-nikwanan o ki pakopihan. *C'est alors qu'il a immergé son gendre dans l'eau.* (KINONCE, V. 105-106)

PAKWA, (a bref) détaché, décollé, arraché, déraciné [...]

Pakwadjise, il se déprend, se décolle (un objet pris dans la glace) [...]

Pakwatiso, pakwatite, se décoller par la chaleur [...]

Pakwaan, elle est déprise (la rivière) par l'effet du vent, des vagues [...]

Pakwakin, arrache-le avec la main ;

Pakakobij, arrache-le avec le bras ;

Pakwakohan wabiminabo, débouche le cidre ;

Pakwandipejike, enlever la chevelure, scalper ;

Pakwabitebidjikewinini, dentiste [...]

Pakwandj,...in, arbre déraciné et renversé

O pakotcipwatcin pokwatinakak asinin, *il arrache à une montagne des roches* (TCAKAPEC 1, V. 37-38)

Meka, kinonce, omati, ki wapataman. Wapiskitakwe. Ka pakwanatipe. *Effectivement, tu les vois, au brochet, ici. Il a des taches blanches. Il a la chevelure arrachée.* (KINONCE, V. 128-129)

PÂKWA, PAKWA, (a long) il y a peu d'eau, batture, bas-fond ;
Pakwac,i, échouer, poussé par le vent ;
Pakacin [g. animé], Pakwasin [g. inanimé], toucher le fond. échouer ;
Pakwacka, le bas-fond est battu des vents ;
Pakwatikweia, la rivière est basse, peu profonde.

PAKWAC, apparemment, probablement, vraisemblablement, sans doute;

Mi eci aiamien ok pakwac eciwepak [...], *C'est alors qu'il lui parle probablement de ce qui se passe [...]* (TCAKAPEC 1 V. 137-138)

Akwacekoni, wimatcite, *Sans doute est -elle maligne.* (MIKISI 1, V. 35)

Pakwac mekaci : o mitci [...] iko matan o mitcim. *Apparemment, c'est donc ça : il s'en tient à retirer l'odeur de sa nourriture.* (MIKISI1, V. 89-90)

PÂKWAKAMI, PAKWAGAMI, Montagnais, nom de peuple ;

Pakwagamik, les Montagnais ;

Pakwaganikwek, les femmes montagnaises ;

Pakwagaminang, chez les Montagnais ;

Pakwagamim,o, parler la langue montagnaise.

D'après Burgess (p. 1), ce nom renvoie au lac St-Jean, et il signifie (*shallow* [étroit] or *flat lake*, plat : peu profond ?)

PAKWANA, sans voir, sans savoir, au hasard, à l'aventure;

Pakwanatcenjic⁶⁷, *chauve-souris*;

Pakwanonge = **pakwanotam**, *parler sans savoir, indiscrètement, parler sans savoir* [...]

Kek ok, matwe-matcikotcin pakwana [...] *Au bout d'un certain temps il entend qu'il tombe au hasard [sans voir].* (MIKISI 1, V. 70-71)

PAKWE—, morceau de...;

Pakwesak, *éclat de bois* ;

Pakwem [g. a.], **Pakwendan** [g. i.] *romps-en un morceau avec tes dents* ;

Paken [g. a.], **Pakwenan** [g. i.] *romps-en un morceau avec la main* ;

Pakwejv [g. a.], **Pakwejan** [g. i.] *coupes-en un morceau avec un couteau* [...]

Pakwejige, *couper un morceau avec un couteau* ;

Pakwejigan, ...ak, *pain* [...]⁶⁸

«**Morceau.** *Il y en a un morceau détaché, pākwecka ; pākwenocka*» (Lemoine, entrée «morceau»)

Kena ki pakweckana o-ctiwan. *Sa tête est tout en morceaux.* (KINONCE, V. 36)

O kikinohamikôn ke totak kitci [...] ocititc mitciminan, tana, enenimatcin tako mitikon, ako, âsâtî anotc ikotc ko pakwecikan ka ici wisinik. *Il se fait enseigner quoi faire pour préparer la nourriture, là sur place, de sorte qu'il conçoit des arbres, du tremble, toutes sortes de choses en tant que du pain, ça ce qu'il mange.* (AMIK 13-16)

PAN—, échappé de...;

Ni panima, *il m'échappe de la main* ;

Ni panoma, *il m'échappe de dessus mon dos* ;

Ni panamba, *il m'échappe de la vue* ;

Ni panitawa, *je ne l'entends plus* ;

Minotc, atisokenaniwan. Panitam. *De nouveau, on raconte des histoires. Cela lui échappe des oreilles* (Il ne parvient pas à entendre). (KINONCE, V. 44)

Ni panowe, *le mot me manque, je manque d'expression* ;

Ni panaganama, *je le manque, il esquivé le coup de fusil que je lui destinai* [...]

⁶⁷ Cuoq ajoute cette note : Contraction de PAKWANA PINECENJIC, l'oiseau incertain qui va au hasard.

⁶⁸ Cuoq ajoute cette note : Littéralement : *ce qui se coupe avec le couteau, ce dont on coupe des morceaux.* Quand les Algonquins virent pour la première fois les gros pains des hommes venus d'Europe, ce qui les frappa surtout, ce fut de les voir en couper des morceaux ; de-là le nom *pakwejigan*, qu'ils donnèrent à ce nouveeau comestible qui était comme une merveille à leurs yeux.

Panonakise, *manquer le bateau*, où l'on voulait s'embarquer ;
Panosim, *chien marin*, litt. *un quasi-chien*, un chien manqué ;
Panabe, *sorte de triton de la mythologie algonquine*, litt. *un quasi homme*⁶⁹.

PANIMA, d'abord, *avant que...*, *tant que...*, *jusqu'à ce que...*; mot indiquant qu'un événement quelconque s'est réalisé ou est en train de s'accomplir avant qu'un autre ne commence :

«Panima - (adv.) - at such time; when; then, etc.

«Panima apich - when the times comes; only then; at that times, etc.» (McGregor 1987 : 315)

«**Avant**, *Pas avant*, panima, — *de manger il prie*, panima aiamiatc mi i wisinitc [...]» (Lemoine 1911, entrée «avant»)

Kinec ki kasotam panima peki enâkoconik. *Longtemps il se cacha, jusqu'à ce que ce soit un peu le soir*. [jusqu'à ce que le soir commence à tomber] (AYACAWE, V. 47) [*il demeura caché tant que le soir ne fût pas venu, tant que le jour durait*]

Panima wipatc kicik matca ent-anokitc, manise. *Avant de partir de bonne heure trapper, il coupe son bois*. (LES INVASIONS 1, V. 88-89)

PAPA —, (PAPAM — devant une voy.) *ça et là, de côté et d'autre*;
Papatanis,i, *changer souvent de domicile*, demeurer tantôt ici, tantôt là;
Papapindike, *entrer ça et là*, aller de maison en maison ;
Papamose, *aller et venir*, se promener;
Papamac,i, *se promener à la voile [...]*

«Mic ici kitci mino papamosehan. *Voilà dès lors que je me promènerai à pied sereinement*.» (MIKISI 1, V. 132)

Papamadjim,o, *rapporter les nouvelles de droite et de gauche [...]*

Papamatise, *nomadiser, vivre ici et là* :

[...] wasak, ki papamatise, *au loin il a vécu ici et là*. (TCAKAPEC 1, V. 30)

«pabàrose (v. int.)- to walk or stroll; to travel afoot

«pabàmibatò (v. int.) - idem (running)» (McGregor 1987 : 300) :

⁶⁹ Cuoq ajoute cette note : Ceux qui prétendent l'avoir vu le représentent comme moitié-homme et moitié-poisson [...]

Ki kimotikopan apinotcican ka ako papamipatonitcin⁷⁰. *Il ravit l'enfant qui courait ici et là continuellement. (L'ours et l'enfant, V. 1-2)*

Tepwe, oïti, ockine, icpimik ici motakwe. Piskanese, oïti, comic. Pamipato. *C'est vrai, lui, le jeune homme, de haut, il tire [il décoche une flèche]. Il s'enflamme alors, le vieux. Il court partout. (AYACAWE, V. 66)*

PÂPINAN, **PAP,I rire** (verbe imparisyllabique : se conjugue *papinan* à la 1ère pers. de l'ind. et *papi* à la 3ème pers.)

Papih [Bapin], *fais-le rire, ris avec lui, fais lui un sourire bienveillant*⁷¹ [...]

Papinowe, *parler pour rire, plaisanter* [...]

«Anin wetî tci ki papihek?», «*Qu'est-ce qui vous fait tant rire là?*»
(TCAKAPEC 1 V. 87)

PAS—, (onomatopée);

Pasingwev, *frappe-le au visage ;*

Pasanowev, *frappe-le sur la joue* [...]

Papasinindjihotis,o, *frapper dans ses mains*[...]

«Papawehige -(v. int.) - *to shake or beat, as a carpet, to remove dust* [...]

«pàpàwehige - (v. int.) *to knock or rap, as on a door* [...]» (Mc Gregor s.d. : 316)

Papase, (onomatopée et réduplicatif de pa+pa + — se ,«oiseau»), l'oiseau qui fait «pa-pa», c'est-à-dire le *pic-bois* (il s'agit précisément du *Pic chevelu* [ang. : *Hairy Woodpecker, Dendrocopos villosus* (Linnaeus)], oiseau qui, dit-on, annonce la mort d'un parent proche quand il se présente à la fenêtre ou à la porte de la maison, réputation qu'il se partage avec les colibris).

Mic eci kitci icin-ocahikenitcin mic eci papamowate, ini, ikwesisik, *Voici que pour l'épouvanter, elles donnent des coups (sur la glace ou sur la cabane du castor) [...]* (TCAKAPEC 1 V. 40-41)

PAS,O, PATE, être sec, séché, déséché, épais (a long);

Ni paswa monz, *je fais sécher une peau d'original ;*

pasotis.o, *se sécher auprès du feu (sans ôter ses vêtements);*

pasonas,o, *faire sécher ses vêtements, (pour les reprendre ensuite) ;*

Pasimine, *faire sécher du grain, des graines de fruits ;*

pasiminan, *raisins secs ;*

Pasamae,e, *faire sécher de la viande.*

⁷⁰ On prononce généralement PAMPATO, ce mot étant souvent employé pour désigner les gens en état de désœuvrement qui vont ici et là.

⁷¹[On demande ainsi souvent aux gens de *sourire*, lorsqu'ils posent devant un appareil photographique.

[...] kitci pâsik ot-acikanan, anotc ikotc, kekon ka icihotc kitci pâsik. [...] *de telle sorte qu'il fait sécher ses bas, n'importe quoi dont il se vêt qu'il fait sécher.* (KINONCE, V. 50-51)

PATE [g. inanimé], **PAS,O** [g. animé], **être sec, séché, desséché, épaissi, (a long) Pasan** [g. inanimé], **Pasv** [g. animé], *fais le sécher* ;
Ni paswa monz, je fais sécher une peau d'orignal ;
Pasotis,o, se sécher auprès du feu (sans ôter ses vêtements) ;
Pasonas,o, faire sécher ses vêtements, (pour les rprendre ensuite) [...]
Pasiminan, raisins secs ;
Pasama,e, faire sécher de la viande.

Tci patesikonà tcipitakositon, *Il appuie tout autour de gros morceaux de bois sec.* (MIKISI 1, V. 46)

— **PATO**, courir (voir **PAPA** — et **PIM**—).

«**Courir.** — *aller avec vitesse, pätö (en comp.); -pahiwe (id.) (en fuyant); pipipätö; pipipahiwe. —à, vers, apätö (avec le loc.) [...]* (Lemoine 1911, entrée «courir»)»

Acaïe, otikon o-kwisisan : «makwa mitekak apaton !». *Déjà, il se fait dire par son fils : «Cours vers la graisse d'ours !»* (AYACAWE, V. 67-68)

PAWATIK, PAWITIK, saut, rapide ;
Moniapawitik, Saut de Montréal ;
Pawating, au Sault Ste Marie, (nom de lieu) [...]

O ki otitam i pawatikak. *Il arriva au rapide.* (KINONCE, V. 105-106)

PECIK, PEJIK, un ;
Pejik,o, Pejikwan [Pejigon], être un, n'être qu'un ;
Mi pejikwan, c'est la même chose, c'est tout un [...]

Mi pecikwan ka pi-eciwepak weckatc [...], *C'est la même chose que se qui se passait autrefois, [c'est ainsi que cela se passait]* [...]
 (TCAKAPEC 1, V 75)

Acaïe kekat otitamon : pecik sakahikan kitci otitak. *Déjà, il est sur le point d'arriver : encore un lac et il sera rendu.* (KINONCE, V. 85-86)

Pejekwenim, Pejekwenindan, ne pense qu'à lui, pense uniquement à lui ;
Pejikokam, être seul dans un canot [...]

Pepejik, un à un, chacun un quelques uns, en petit nombre, un ici, un là ;
Pepejikockakwe, cheval ⁷².

Kawin caïe otci pecikisin nitcanisik. *Je n'ai plus aucun enfant.* (LES INVASIONS 1, V. 83)

PECOTC, près ;

Papecotc, aux alentours ;
Pecodjih, approche-toi de lui ;
Pecodjihitik, approchez-vous l'un de l'autre ;
Ni pecidjiton kitci posiân, le jour de mon départ approche ;
Ni pecwenima nind okimaminan, je crois que votre chef n'est pas loin.

Minotc, sikotc, pecotc, tana ica[...] *De nouveau, ceci étant, près, endroit, il va [= Peu à peu, il se rapproche ?] [...]* (MIKISI 1, V. 120)

Pî, (i long) particule qui sert à exprimer notre verbe venir ;

Pi wisini, il vient manger ;
Pi mikaki, il vient se battre ;
Pi sakaswe, il vient fumer [...]
Pit-adjimo, il apporte des nouvelles ;
Pit-aban, le jour vient, il commence à faire jour ;
pit-animat, le vent vient, voilà le vent qui vient [...]
Pit-akimose, venir en raquettes ;
Pit-atem,o, venir en pleurant [...]
Pitci-pato, venir à la course ;

Tepwe, pitcipatowan, moson. *C'est vrai, il vient en courant, l'original.* (KINONCE, V. 87) (verbe obviatif)

Pitci-se, venir au vol, (oiseau) ;
Pitci-djiwan, la rivière coule par ici ;
Pitcim-ose, venir à pied [...]
Pitcim-icka, venir en canot.

Kek pitc, Anicinapen o ki pî-waman kona. *À la fin, il vit, chemin faisant, des gens de son ethnïe.* (MIKISI 1, v. 109) (implicitement, il faut que le sujet du

⁷²Cuoq ajoute cette note : «C'est ainsi que les Algonquins ont nommé le cheval parce qu'il n'a pas la corne du pied fendue, comme les autres grands animaux qui habitent les forêts. Cf. les mots latins *solipes*, *solidipes*, d'où les naturalistes ont formé le nom scientifique des *solipèdes*, c'est-à-dire des pachydermes à un seul sabot par chaque pied.»

verbe fasse son chemin en direction du lieu où se trouvent le narrateur et l'auditeur.)

«Pîcan sa panima nokonison. *Viens donc d'abord chercher le gibier*». (MIKISI 1, V. 101) (PÎ +ICA [«aller»] à l'impératif)

— **PI**, seconde moitié de la racine NIPI [qui] se rend de diverses manières selon les mots qui lui sont conjoints :

Miwipi, être chassé par l'eau ;
Animocing ijipi, boire à la manière des chiens [...]

Mi kokipiniwatc, *Voici qu'ils se font plonger dans l'eau [...]* (MIKISI V. 28)

— PIC, — PITON, — PIS,O, — PITE, — BIJ, — BITON, — BIS,O, — BITE, terminaisons verbales qui indiquent que l'action du verbe se fait au moyen d'un lien :

Takobiton, lie-le (cela) ;
Takobiz, il est emmaillotté [...]
Wewenint takobite, c'est lié, attaché comme il faut.

«L'adformante -bij, à l'inanimé, biton, au déponent, -bis,o et -bite, «exprime [...] l'idée de *lien* en général, mais on l'emploie quelquefois «au figuré :

«Wikobij, *fais-le venir, tâche de l'emmener* ;
 «Ka na wi ijasinaban, ningi wikobinik, *je ne voulais pas y aller, il m'a entraîné*.» (Cuoq 1892 : 93 § 255)

«**Attacher** [...] *avoir telle partie du corps attachée tout autour, sizo... bis-izo (en comp. avec le Subst.) Avoir le bras attaché tout autour, sizonikebis-izo [...]* Être attaché autour de tête, avoir la tête ceinte, sisokwebis-izo [...] » [Lemoine, 1911 : «entrée «attacher»]

Ki sakekatepiso. *Il est attaché par le bout de la jambe (de la cheville)* (KINONCE, V. 109)

PICICIK, seul, seulement, rien que, rien avec, rien dedans, tout pur, tout sec, vide ;

Picick nasema, du tabac tout pur (sans y rien mêler) ;
Picicik pakwejigan, rien que du pain , du pain sec ;
Picickwagami ickotewabo, c'est du rhum pur [...]
Picicikonak mijake, il arrive n'ayant que son canot (sur lequel il arrive) ;
Picicik pimose, il marche sans rien (il n'a que son corps) [...]

A l'entrée «rien», on trouve dans le dictionnaire de Lemoine (1911), les illustrations suivantes :

Dieu a fait la terre de rien , picicik o ki kijenïndan Kije manito äki [...]
Sans rien, à l'état naturel , picicik [...]

Etasi picik ki sakan..., *A chaque fois, tu sors pour rien* (sans motif valable)(TCAKAPEC 1, V. 66)

PICIW, ...AK, loup-cervier, lynx du Canada (*Lynx canadensis*) et lynx roux (*Lynx rufus*). On emploie aussi ce terme (sans diminutif ou modalité quelconque) pour désigner le chat domestique.

Piciwaian, peau de loup-cervier ;

Micipici pour micicipiw, grand loup cervier ⁷³(ou, pour traduire autrement, «grand félidé»).

PIH, O, attendre, être en attente, dans l'expectative :

Pih [g.a.], Piton [g.i.], attends-le, attends qu'il vienne :

Ni piha, je l'attends, je désire qu'il vienne ;

Paindipan, celui qui était attendu, le Messie ;

Pij [g.a.], Piton [g.i.], apporte-le ;

Ni pina pakwejigan, j'apporte du pain ;

Ni piton conia, j'apporte de l'argent [...]

Pitinamawicin pakwejigan, ciwitagan, pinegan, fais-moi passer le pain, le sel, le vinaigre.

Kek o kwenipiton kitci waseianik, *À la fin, elle renonce à attendre que la lumière vienne* (Tcakapec v. 9)

PIKIWE, revenir chez soi. Voir KIWE.

PiKO—, (i long) déchiré, brisé, cassé : (Voir POKO—)

Pikos,o [g. animé], Pikote [g. inanimé], se briser, crever par la chaleur;

Pikokonaie, avoir les habits déchirés ;

Pikotase, avoir les mitasses déchirées, les bas troués ;

[...] anic tana i pîkoneckanik⁷⁴ [...] *cependant, il y a un trou* [dans les peaux]. (MIKISI 1, V. 71)

⁷³ Cuoq ajoute cette note : Le lion, le tigre, le léopard, la panthère, l'once, le jaguar et le cougar sont tous compris sous le nom générique de MICIPICI.

⁷⁴ Le monème dépendant —NECKA est mentionné deux fois par Lemoine (1911) à l'entrée «trou» (avec la mention «fait en perçant»).

Pikwav, mets-le en pièces ;

«Kasin pikockicicken [...] *Ne me mets pas en pièces [...]*»
(TCAKAPEC 1 V. 102)

«Kasin p̄kocacakwamiciken, *Ne me mets pas en pièces ni ne me mâche [...]* »
(TCAKAPEC 1 V. 132)

Ka p̄kockasin nac. *Ça ne casse pas jusqu'à présent* [la corde tient bon]
(KINONCE, V. 111)

Pikwahan, romps-le ;

Pikokiwanecin, se casser le nez en tombant [...]

Kena ki pakweckana o-ctiwan. Ki pikoctikwanecin, aya, Kinonce. *Sa tête est tout en morceaux. Il s'est fracassé la tête en tombant, lui, Brochet.* (KINONCE, V. 36)

Pikobij, déchire-le avec les mains ;

Pikwam, Pikwa(n)dan, [m], déchire-le, casse-le avec les dents [croquer];

«Mi ok oniwan ka anonatcin. «Nanta pikwam», o-tinan, *C'est celle-là [la musaraigne] qu'il a employée : «Va le rompre avec tes dents,» lui dit-il.*
(TCAKAPEC 1, V. 20-21)

[...] ke p̄kwetananan, [...] *nous croquerons.* (TCAKAPEC 1, V. 65))

Pikobiton, déchire-le avec les mains (avec effort) ;

Pikokanam, Pikokandandan, casse-le en frappant dessus ;

Pokocin, Pikosin, se briser, se rompre en tombant ;

Nekwapikage ot eckan acitc kona o-pomiwanan e pakitepikocimikotcin, Mikisin. *Il se défend avec son pic à glace et aussi, peut-être, avec son sac à dos, à chaque fois qu'il est heurté par la chute que lui inflige l'aigle.* (MIKISI 1, V. 23-24)

Pikocka, être cassé (au propre et au figuré)

Ima, Val-d'Or, ki anoki mamawi Cimo, win ot-aki, ni-tata, Val-d'Or, ka ki pikockatenik. *Là, à Val-d'or, il a trappé avec Simon, [sur] son terrain, mon père, à Val-d'Or, en ces lieux détruits.* (LES INVASIONS, V. 146-147)

Ni(n)gi pikockan ni(n)d opwagan, j'ai cassé mon calumet [...]

PIKO—, (i bref), bossu, en saillie;
Pikodjane, avoir le nez aquilin;
Pikos,i [ou] pikwa, être bossu [...]
Pikokonagic, i, avoir un gros ventre [...]
Pikweakwat, balle, pelote pour le jeu de crosse;
Pikwakwatopakamagan, casse-tête⁷⁵
(voir PIKWATIN plus bas qui provient de ce monème)

[...]o kitici pikotci-w-akikom [...], *son gros chaudron ventru [...]*
 (TCAKAPEC 1, V. 98)

Pikwak, matras, espèce de flèche de bois, vulgairement appelée
matelas [pour matras].⁷⁶

PIKWAK, ON, («arrow made of wood only»), (Baraga 1992 [1880] : 355 bis)

Ce terme désigne donc des flèches différentes de celles qui sont munies d'une pointe de pierre ou de métal, appelées *assawân* (voir *ibidem* : 17 et Lemoine 1911, entrée «flèche»). Voir aussi ANWI.

Pikwakokan, l'os du matras, [...] gros bout d'une flèche ;
Pikwakwatopakamagan, casse-tête [...]

PIKWA, Cf. Piko avec i long ;
Pikwaige, percer la glace (terme de chasse) ;
Pikwagain, trou dans la glace pour prendre le castor [...]

PIM—, (i bref), ne sert le plus souvent que comme appui à certains verbes
qui ne pourraient subsister à l'état isolé ;
Pimose, marcher ;
Pimise, voler ;

Kinec, o pimisenîkôn, *Longtemps il est en vol* [verbe passif] (MIKISI 1, V. 19-20)

Pimipato, courir ;

⁷⁵ «C'est une arme de bois fort dur, longue d'environ deux pieds, de la grosseur d'un bâton un peu recourbé par le bout, et ce bout est terminé par une bosse de la grosseur d'une balle à jouer.» (Thavenet, cité par Cuoq)

⁷⁶ Le Petit Robert définit le terme *matras* ainsi : «n. m. — fin XVI^e; *materas* fin XIII^e; probabl. du lat. *matara* «javeline», d'o. gaul. ARCHEOL. Gros trait d'arbalète terminé par une tête cylindrique ou quadrangulaire.» Et Cuoq ajoute cette note, en citant Thavenet : C'est un petit bâton long d'environ 20 pouces qui a une coche à un bout et une bosse à l'autre. C'est par cette bosse que le matras *diffère* de la flèche, laquelle se termine en pointe.

Pimicka, naviguer ;
Pimataka,e, nager [PIMATIKE];
 «marcher sur la glace, pimatakak-o [...] (Lemoine 1911, à l'entrée «marcher»)»⁷⁷

Koni sesinon wasak kitci titipimatakakopanen. *Il n'y avait pas loin à faire pour contourner en marchant sur la glace* (MIKISI 1, V. 9) (voir la note dans le texte sur l'emploi de l'imparfait).

Pimac,i, aller à la voile ;
Pimipaik,o, chevaucher ;
Pimidjiwan, la rivière coule ;
Pimik,i, croître ;
Pimibos,i, glisser ;
Pimatis,i, vivre &c.⁷⁸

«Ka, kin, ki ka pim-animikôsi, *Toi, ils ne passeront pas te faire mal*». (AMIK, V. 31)

PIM— (i long), de côté, de travers, obliquement ;
Pimâbi, regarder de travers, loucher, bigler ;
Pimin [g. animé], Piminan [g. inanimé] tords-le ;
Pimibigan [g. animé], Pimibiganan, tords-le pour en faire sortir de l'eau ;
Pimiskon [g. animé], Pimiskonan [g. inanimé], entotille-le, tresse-le [...]
Pimanakwan, corde [...]
Piminikebij, tords-lui le bras, le cou [...]
Pimindji, pimisite, pimikwaiawe, pimiton, avoir la main. le pied, le cou, la bouche de travers;
Piminikan, vrille.

**PIMV [avec complément animé], PIMOTAN [avec complément inanimé],
 décoche-lui un flèche ;**

⁷⁷ Ce syntagme se rencontre souvent sans la préformante Pî— : «mâdagâko, il marche sur la glace» (Dumont et Dumont 1985 : 84) et parfois sous la forme PITATEKAKO duquel est soustraite la notion de «marcher» en signifiant *venir, passer* sur la glace. (V. KINOCE),V. 93)

⁷⁸ Cuoq ajoute cette note importante sur le sens de «passer» que PIM— ajoute très souvent aux monèmes qu'il affine : Les verbes —OSE, —PATO &c... sont des verbes incomplets qui ont besoin pour être conjugués de l'appui d'une préformante, et, pour l'ordinaire, PIM— n'ajoute rien à leur signification. Ainsi PEMOSEDJIK sont *les piétons, les fantassins [...]* pemipatodjik, *les coureurs, tous ceux qui courent* &c...

J'ai dit pour l'ordinaire, car si cette préformante vient se placer devant un v. complet, comme NIKAM,O, *chanter*, ou devant un v. complété au moyen d'une autre préformante ou de tout autre mot, comme AKIMOSE, *aller en raquettes, amadjiwe, monter la côte*, dans tous les cas, PIM servira à exprimer notre verbe français *passer* : Piminikamo, *il passe en chantant* ; pimakimose, *il passe en raquettes*, pimamamdjiwe, *il passe par la montagne*, il passe en gravissant la montagne.

Pimodjike = pimotakwe, tirer de l'arc ;

Tci sisitapikan kotc e wakipinatcin kitci pimotcin, *Il tend fortement la corde alors qu'il courbe [l'arc] pour tirer.* (TCAKAPEC 1, V. 156)

◇ Il y a parfois suppression de la première syllabe (PI-) :

Tepwe, oïti, ockine, icpimik ici motakwe. *C'est vrai, lui, le jeune homme, de haut, il tire [il décoche une flèche].* (AYACAWE, V. 66)

Pimwagan...ak, qui a été blessé d'une flèche (par extension d'un coup de feu);

Pimwasin, lancer une pierre [..]

Pimwatike, lancer un bois [...]

Ni pimwangaha, je lui jette du sable ;

Ni pimwadjickiwaha, je lui jette de la boue ;

Pimwackwadjiginawi, on l'a ensorcelé, on lui a jeté un sort [...]

[PIMWA- = MO-]Je ferais l'hypothèse que PIMWACKWADJIGE est formé de PIMV (le

V se transformant en /W/), de —CK— («choc, heurt, atteinte, pression») et de—DJIGE qui entre dans la formation de mots impliquant une action faite à distance (longue-vue, tirer à la mire, etc.). En effet, un maléfice est, sur le modèle de la flèche que l'on lance, une puissance de «choc», une force que l'on projette sur autrui pour lui nuire, le blesser ou le tuer.

Mais, de façon très curieuse, au Grand-Lac-Victoria, le radical PIM— n'est pas prononcé dans les syntagmes exprimant l'action à distance par des moyens «surnaturels».

Kek [...], wenâkocik, mic aje mwackwanakenitc, *Finalemment [...], voici qu'il se fait ensorcèler.* (TCAKAPEC 1, V. 55)

O ki mwackwatcike, *il a lancé des maléfices* (TCAKAPEC 1, V. 73)

PIN— (i bref), CF. PAN— ;

Pinabite, perdre ses dents ;

Pinanikwe, perdre ses cheveux ;

Pinawe = Pinawecka, muer ;

Piniwine, perdre son bois, ses cornes (cerf, élan);

Pinawan, le brouillard, la rosée tombe ;

Pinakwi, les feuilles tombent, la chute des feuilles ;

Ni pinakwewa, je le peigne;

Pinakwân, peigne⁷⁹

Pinakicka, la peau s'enlève, tombe [...]

Pinaw akik, dépose la chaudière, ôte-là de dessus le feu ;

pinawige, brosser, faire tomber la poussière [...]

Pinis,o, mettre bas (en parlant des femelles d'animaux))

Pinakikoj waam wabimin, pèle cette pomme [...]

Pinakonige = pinakwaige, abattre la voile ;

Manadj pinaenjeigen, prends garde de laisser tomber des charbons [...]

«Pinahan - (v. tran.) to take down s.t. wich is hung or suspended;

«pinahige (v. int.) idem; esp. removing laundry from a clothes-line; «also, to break a beaver dam». (McGregor 1987 : 344)

Minotc, o-nikonan, oïti, ka ic-akotonitcin, win, ot-acikan, mi iena ka pinakakwak, win, ii, ot-acikan. *Là où son gendre, lui, a suspendu ses bas, lui, voici qu'il les met à bas avec un bâton, ses bas.* (KINONCE, V. 61-62)

PINAS,I = PINACKA, être coureur, courailler. Se dit des personnes qui ne font qu'aller et venir, qui sont toujours par voie et par chemin, qui ne peuvent rester à la maison.

Pinaiatis,i, courir les maisons, voisiner ;

Pinaienindam, passer rapidement d'une pensée à une autre.

On peut aussi donner au terme PINAS,i, les sens de *s'agiter, s'exciter* :

O kitci kicikaman [...] apinotcic ka kitci pinasitc. *Il le regarde très fixement [...], l'enfant qui s'excite beaucoup*. (MIKISI 1, V. 96-97)

PINDAKATEWAN, gibeière, corne à poudre, Lemoine)

PINISK—, *enrouler* ou *dévider* (détordre, détortiller), du fil, de la corde;

être enroulé quand il s'agit d'herbes, de cheveux, etc (avec la désinence

—WI ou —OWI);

«**Piniskobidòn** - (v. tra.) - to unroll or unwind s.t., as ball of yarn; to «unravel s.t.

«piniskonà-n- (v. tra.) - idem

«pinikonige - (v. int.) - idem

⁷⁹ Cuoq ajoute cette note : Pinakwan signifie littéralement : abat-poux : on distingue le gros peigne, le démêloir, *packabite-pinakwan* et le peigne fin, *sakwabite-pinakwan*, celui qui mérite à proprement parler, le nom de *pinakwan*, de *pawaikoman*. On nomme aussi *pinakwan*, le rateau, et même la herse, mais ce n'est que par catachrèse.

«piniskwemaginàn - (v. tra.) - to unroll paper or birch-bark.»
(McGregor 1987 : 348)

Mi ekwak îî, makâtewkin, anamintim atekin. Wepitipe-apote-sin ima, asinikak. Piniskapikowi. *C'est grand comme ça, c'est noir ; ils sont dans l'eau. C'est tiré [ballotté] par le courant, à ras du fond, là, parmi les roches. C'est enroulé aux pierres.* (KINONCE, V. 116-117)

PIPAK,I, crier pour appeler quelqu'un de loin, appeler à haute voix ;

Pipakim [g. animé], **pipakindan** [absolu], *appelle-le, proclame-le, publie-le ;*

Pitpakatawe, *vendre à l'encan, aux enchères ;*

Pipakice, *les oreilles lui tintent ;*

Pipakotam, *faire le cri de mort, crier qu'on a tué des ennemis, qu'on a enlevé des chevelures.*

Tci pipakake : «Ni-tcan ! Potan !» *Il crie très fort : «Mon gendre ! fais du feu !»*
(KINONCE, V. 93)

PIPITCI, merle d'Amérique (ang : robin; *Turdus migratorius*) (d'après
McGregor /985 : 347 et Dumont et dumont 1985 : 22)

Minotc, kotik otcotcoman, pipitci. *De nouveau, [comme] autre mère, [il choisit] le merle.* (Ayacawe, V. 72)

PIPÔN, hiver, an, année [...]

Pinonici, *hiverner, passer l'hiver [...]*

Anin endasopiponesitc, *quel âge a-t-il ?*

«Pitcipipon kizis, *la lune de l'arrivée de l'hiver, décembre*» (Cuoq 1893 [Anotc kekon] :140)

Nikotin, e pitci-piponik, o ki notanâpikikôn, *Une fois, à l'arrivée de l'hiver [en décembre], il entendit bruire de la pierre.* (TCAKAPEC 1, V. 31)

Nîso pipôn ki inenti e ki nisatcin mikisin. *[C'est durant les] trois ans qu'il fut absent qu'il tua l'aigle.* (MIKISI 1, V. 129-130)

PIS—, (i long) ;

Pisikaw (g. animé), **Pisikan** (g. inanimé) *prends-le, (un vêtement), mets-le sur toi ;*

Ni pisikawak ni mindjikawanak, *je mets mes gants ;*

Ni miikan ni kapotowaiianak, *je mets mon capot ;*

Pisikoj (g. animé) **pisikonan** (g. inanimé), *habille-le ;*

Pisikonatis,o, *s'habiller soi-même ;*

pisikagan, habits, habillement, linge de corps [...]
Pisikonaie et mieux pitckonaie, prendre ses vêtements, se revêtir.

VOIR PIT—,

Mikotci — apin— ka ici matcatc cacakinisite. Ka kekon pisikasin tepakositiwetc. *Voici alors — c'est terminé — qu'il partit nu-pieds. Il ne porte rien, tant que ses pieds peuvent l'endurer.* (KINONCE, V. 78-79)

—PIS,O, à l'inan. —PITE, se transporter avec vitesse sur l'eau, dans les airs, fendre l'air, fendre les ondes ;

Pimipizo pinecenjic, kijipizo, nokipizo, madjipizo, pakamipizo, l'oiseau passe au vol, son vol est rapide, il arrête son vol, il part au vol, il arrive au vol ;
Pimipite ickote-teiman, kijipite, nokipite, madjipite, pakamipite, le [bateau à] vapeur passe, il va vite, il s'arrête, il part, il arrive.

«Ka na ki wapatasin kitci sakanokwik etî, kitci pitenik ?», ikito. «*Ne vois-tu pas sortir un nuage, qu'il en vient un rapidement ?*», dit-il. (AYACAWÉ, V. 9-10)

PISAK—, d'une grande contenance ;

Pisagos,i [g. animé], **Pisagwen** [g. inanimé], **pouvoir contenir beaucoup ;**
Agasabaminagodi akik, enowek pisagosi, elle paraît petite cette chaudière, et pourtant elle est d'une grande contenance ;
Ka pisagwanison onagan, ce vase ne peut pas contenir beaucoup [...]

Mi e pisakwanokwen, ka -c-ocitotc, Ça peut contenir grandement, ce qu'il fabrique ainsi. (MIKISI 1, V. 66)

PISKANE, il flambe, il y a feu et flamme, c'est allumé, embrasé⁸⁰ ;

Piskanese, s'allumer ;
Piskanesadjigan, allumette ;
Piskanenindan, allume-là, (la chandelle)
Piskaneiasin, le vent excite la flamme.

Piskanese pitikamik. Le feu est pris à l'intérieur.(MIKISI 1, V. 55)

«Ni ki wecipapitam aii : mitikwapi, ikito, piskanese, ni-t-icinan.» «*J'ai rêvé d'une chose : un arc qui s'embrase m'apparaît.*» (AYACAWÉ, V. 61-62)

PIT, BIT, dent :

⁸⁰ Cuoq ajoute cette note : Plusieurs chefs algonquins ont porté successivement le nom de PISKANE, et même ce nom est devenu illustre dans l'histoire du Canada.

Pitec, petite dent;
 Wipit, *sa dent* ;
 Ni pitak, *à ma dent* ;
 Ni pitan, *mes dents* ;
 Antapite, *changer de dents* ;
 Pinapite, *perdre ses dents* ;
 Kitapitan, *grosses dents, molaires* ;
 Nawabitan, *dents du milieu, canines*.

MI [...] Kotc ka ickwasowan icinakosinitcin wi-pitan apikocic, *C'est [...] comme si elles étaient brûlées qu'elles paraissent, ses dents, à la musaraigne.* (TCAKAPEC 1, V. 23-24)

Maia kotc anicinapen ot icinawan pi-niciwa pitan eta i pitcimosenitcin, *Il lui apparaît droit comme un être humain venant avec deux dents seulement qui s'approche en marchant.* (AMIK, V. 4-5)

PIT —, PIT — avec i long, a deux sens bien différents selon qu'il vient de PI ou de PIS —. S'il vient de PIS —, il se met devant un nom de vêtement changé en verbe pour exprimer qu'on prend ce vêtement. Il s'allonge quelque fois en PITC —, en PITCI —.

«pitcigizine», il met ses chaussures» (Dumont et Dumont 1985 : 96) [= il s'est chaussé les pieds] («— GIZINE» vient probabl. de MAKISIN avec l'aphérèse, «mocassin»)

Mi ka-ci pitcikisinitc. *C'est alors qu'il s'est chaussé.* (KINONCE, V. 72)

PIT —, dérivé de PI, (i long), par ici, huc ;
Pitabose, apporter un échantillon de sa chasse [...]
Pitanoki, apporter le produit de sa chasse;
Pitadjim,o, venir raconter des nouvelles.

«Eh ! Ati ka etinek waw ? — Oh ! tataminan. «Eh ! Ati ka etinek waw ? — Oh ! tataminan o ki pîton.» «D'où tenez-vous cet oeuf ? — Oh, notre père l'a apporté.» (KINONCE, V. 19)

APPORTER [...] *il est apporté, pidjiganiwi sujet animé.; —jikâte. s. inanimé* (Lemoine 1911)

Apitc ka mic-icak ickote-tapan mikina. Kena kekon ki pîcikate. *Dans ce temps-là, arriva le le chemin de la voiture de feu (le chemin de fer). Toutes sorte de choses ont été apportées.* (LES INVASIONS 1, V. 58-59)

PIT—, (i bref), par méprise, par mégarde ;

Odji ningi pitama, j'ai avalé une mouche par mégarde [...]

Pitahowe, frapper par mégarde ;

Ningi pitawa ij otaminoiân, je l'ai frappé, atteint, attrapé involontairement, en jouant [...]

Ni pitainam keko, je me trompe en prenant une chose pour une autre que je voulais prendre [...]

«Kapan ! Ki ka pitahok ikito,» «Débarque ! Tu seras frappé par méprise, il lui dit.» (AYACAWE, V. 18-19)

PITC, PINTC, dans ; Cf PINDIK [PITIK—] ;

Pintc aii, dedans, en dedans ;

Pintc aiamie-mikiwam, dans l'église ;

Pintciton, dans la bouche ;

Pintcitina, dans le corps ;

Pinsanwan, carquois ;

Pindakatewan, poire à poudre [...]

Pindjikosan, sac à médecine, sac de sorcier [...]

[...] kikosan pitcimisatak [...] dans le ventre du poisson
(TCAKAPEC 1, V. 138)

Emporter dans un sac :

Aiin, anote ikotc, moson, o ki pipitcisonan. *Des choses, n'importe quoi, [comme] de l'original, il a emportées.* (MIKISI 1 V. 60-61)

PITIK PINDIK, à l'intérieur,

Pindikamik, entre dans la maison ;

Pindike, entrer ;

Pindikaj [g.a.], pindikaton [g.i.] introduis-le, fais le entrer [...]

Pindikewate, la chaleur entre [...]

Pindikenise, entrer du bois de chauffage [...]

Mic [...] eci akitotc [...] eka [...] manitcocan kitci pi pitiketawate ki-sipiminan
[...] *Il fait le guet pour que les bestioles ne puissent venir s'introduire dans nos cours d'eau [...]* (TCAKAPEC 1, V. 161-163)

O ki pitikikôn, *Il fut introduit* [dans un logis] (MIKISI 1 V. 86)

PITIKO—, bruit des pieds, bruit sourd ;

Pitikoka = pitikocim,e, trépigner en dansant, faire un bruit sourd en dansant lourdement ;

Pitikopato, faire du bruit en courant [...]
Matwe pitikose, on l'entend marcher.

Mi aa ka inwek, ka pitikowik, *C'est cela qui fait du bruit, qui fait un bruit sourd.*
 (AYACAWE, V. 17)

PIW—, menu, de peu de valeur;

Piwan, il poudre, il y a de la poudrerie [neige remuée par le vent];

Piwipo, il neige un peu;

Piwandjigan, miette;

Kwekweci sa ka papihikic ni-piwantcikenanin e matcisotoc [...] «*C'est du geai gris dont nous rions alors qu'il emporte nos miettes (de chairs raclées) [...]*»
 (TCAKAPEC 1, V. 94-95)

Piwejigan, retaille, rognure de peau de drap [...]

Piwenindagos,i, être un petit personnage de peu d'importance;

Piwik,i, être fluët;

Piwikaise, couper du bois par petits morceaux;

Piwikaigan, éclats de bois pour allumer le feu ;

Kitci spikak tecikewakopan Anicinapek, wapatamowatc piwikaiganan e wepapotenik, ka ici-n-ickamowatc. *À la grande rivière où habitaient les Indiens, ils ont vu des éclats de bois emportés par le courant, lieu où ils ont longé le cours d'eau..* (LES INVASIONS 1, V. 3-4)

Piwikotagan, copeaux faits au moyen du couteau [...]

Piwipodjigan, sciure de bois, brin de scie;

Papiwicinimin, nous sommes en morceaux, à l'état de fragments, disent les Algonquins en voyant leur race s'éteindre peu-à-peu.

POKO—, cassé, rompu par le milieu ;

Pokwam, Pokwandan, casse-le en deux avec les [dents? , illisible] ;

Pokocka, être cassé en deux et sur le travers [...]

Ni pokobina opwagan, je casse la pipe en deux [...]

[...] mikotc eci pokonikehatcin, [...] à l'instant même, il lui casse un bras (voir NIK—, *bras*) (TCAKAPEC 1, V. 49-50)

POKWATINA, montagne,

Pikwatina, il y a une montagne, monticule, élévation du sol (voir

PIKO—);

«pikwadinàwan (v. int.) -it is mountainous

«amadjiwe (v. int.) -to climb a mountain

«asinwadj (n. in.) - a rocky mountain [...] (McGregor 1987 : 332)

[...] pokwatinakak, *sur la montagne* [ou à la montagne] (TCAKAPEC 1, V. 38)

PON—, fin, cessation ;

Pon akwiwag, quand la terre cessera d'être, à la fin du monde ;

Pon makitaniwang, quand on cessera de se battre, après la guerre ;

Pon pimatis,i, pon nese, cesser de vivre, de respirer, mourrir ;

Poni, laisse-le, laisse-le tranquille, cesse de le tenir, de le toucher, de lui nuire ;

Kek, o ki ponikôn, À la fin, il fut laissé tranquille. (Mikisi 1, V. 25)

Ponita, cesse d'agir ;

Kon kiac o ki ponitasin. *Il n'a pas cessé d'agir*. (Kinonce, V. 101)

Nigi poniton ickotewabo, j'ai laissé la boisson de feu ;

Ponon,i, être sevré ;

Ponwewitam, cesser de se faire entendre.

Atitok ka ici poniwakwen. *Je ne sais pas où ils auraient pu disparaître*. LES INVASIONS, V. 125)

PONIN, PONI, se poser, se percher.

Ponitotaw = ponisenotaw, perche-toi, juche-toi sur lui ;

ponisas,o, s'arrêter, se mettre à l'ancre ;

Ponisasowin, ancre.

[...] apita enitetc, mikotc apitakam, ici otci piwakatese e piponintcin tci mikisin, [...] il est à moitié chemin, tout juste au milieu, là, lorsque le grand aigle arrive pour se poser en projetant son ombre. (MIKISI V. 12-13)

«Poni ! ot inan. Ka potenikônnan [...]». «Assez ! [Laisse-le tranquille !], dit-il. Il va nous faire du feu [...]» (Mikisi 1, V. 40)

POS—, profondeur d'un objet concave ; enfoncement dans une chose quelconque ; couleur foncée, foncièrement, profondément.

Pos,i, *se mettre dans quelque chose de creux, s'embarquer, monter en voiture, et par extension, partir ;*
Posih, *embarque-le, reçois-le dans ton canot* [Posihan,n dans le dialecte actuel de Kitcisakik, verbe transitif animé];

«Ka posihin, ke atakônan», ikito. Ki posihan «*Je vais t'embarquer, je vais te transporter sur l'eau*», lui-dit-il. Il l'a embarqué. (AYACAWE, V. 10-11) (il serait plus exact de dire en l'occurrence que le serpent a fait *monter* son passager sur lui)

Positas,o, *embarquer ses effets ;*

Kaye tac atekonopanin mackimote tcimanan. Panima inapakasikok kitci positasitc : kicik kotc. *Puis, ce furent les canots de toile. D'abord, il y avait les planches pour embarquer les effets, de cèdre alors.* (LES INVASIONS, V. 150)

Posinanjaw animoc, *fais embarquer le chien, envoie-le dans le canot ;*

Poskis,i, **Posika**, *être creux, un vase, un vaisseau quelconque.*

Posakatewegin, *drap d'un noir foncé ;*

Posingwam, *dormir profondément ;*

Posandjine, *être grièvement blessé, être gravement, sérieusement malade [...]*

Posabawe, *être mouillé, trempé jusqu'aux os,*

Posase, *pénétrer s'imbiber.*

POTAJ, POTAN, *souffle-le, souffle sur lui ;*

Potadjike, *souffler [...]*

Potadjickotawan, *soufflet de forge, de cuisine ;*

Potacka, *être enflé, avoir le corps enflé ;*

Potadkicka, *avoir le ventre enflé, bouffi, gonflé, plein de vent, d'air ;*

Potadjuwe, *souffler et siffler en même temps, comme font les serpents et les oies [...]*

Mic tac wapikocîwanan [...] e potanatcin. *Voici alors qu'il souffle sur une peau de souris.* (TCAKAPEC 1 V. 69)

Oiti, koki, kon eti pakicinisiwan e potanatcin. *Lui, au retour, il ne tombe pas à chaque fois que [Brochet] souffle sur lui.* (KINONCE, V. 32-33)

POTAKWE, *mettre dans la chaudière ce que l'on veut faire cuire;*

Potakwese, *tomber dans la chaudière.*

Mic eci, oïti, kokomak o ki kapatatonawa anicinape osit. Weti, ki potakwe nikôtwasî, koni nicâsi. *De cela, [l'une] en a mis dans la marmite six, peut-être huit. Voici que les grands-mères ont fait bouillir du pied humain.* (AYACAWE V. 27-28)

POTE, POTAWE, faire du feu, allumer le feu ;

Potawaj, *fais-lui du feu* ;

Potawatan, *fais-y du feu*, (dans cet appartement) ;

Potawen [Potan, au G.L.V.], *fais du feu avec* (tel combustible) ;

Potawan, *endroit où l'on fait du feu* (dans la maison), *âtre*, foyer, cheminée ;

Agwatcing potawe, *elle allume son feu dehors*. Voy. AGWATC et la note qui accompagne ce mot.

«Poni ! ot inan. Ka potenikônan». «Assez ! [*Laisse-le tranquille !*], dit-il. Il va nous faire du feu.» (Mikisi 1, V. 40)

Nokom, potakewak, Anicinapek. *Aujourd'hui, ils font du feu avec, les Indiens.* (AYACAWE, V. 78) (—AKE, qui est incorporé au syntagme verbal, indique «l'objet dont on se sert», en l'occurrence du mélèze).

«Ni-tcan, potan !» «*Mon gendre, fais du feu !*» (KINONCE, V. 93)

—PV [g. animé], —PITAN [g. inanimé] aie-le... au goût ;

Anin epwatc ? [g. a.], Anin epitaman ? [g. i.], *comment le trouves-tu au goût ?*

Ni cingipwa [g. a.] Ni cingipitan [g. i.], *je ne le trouve pas bon* ;

Ni minopwa pakwejigan, *j'aime le pain*, j'ai du goût pour le pain, je trouve le pain bon, le pain est bon à mon goût ;

Ni minopitan wiias, *j'aime la viande* ;

— Pogosi [g. a.] — Pogwat [g. i.] *être... au goût.*

Anin epogositc ? [g. a.] Anin epogwak ? [g. i.] *quel goût a-t-il ?*

Minopogosi pakwejigan, *le pain est bon au goût* ;

Minopogwat wiias, *la viande est bonne au goût [...]*

— PWA, (— BWA), particule toujours précédée [ou suivie] de I ou de TCI

[ou KITCI], et ordinairement suivie de MACI, se traduit en français par *avant que* [...]

Ni ka nisa i pwa maci kitci mâniwatc, *je vais tuer avant qu'ils soient trop nombreux.* (TCAKAPEC 1, V. 28)

PWA—, PWANA—, PWAWI— marquent l'impuissance, l'incapacité de faire l'action du verbe auquel se joignent ces préformantes ;

Pwawane, être surchargé, ne pouvoir porter son fardeau ;

Ni pwama = ni piwanawima, *j'ai beau lui parler, je ne puis le convaincre* [...]

O ki pwanakeni kitci nisakenitc, *Il fut incapable de faire (—KE—) en sorte qu'il soit tué.* (TCAKAPEC 1, V. 72) (Verbe transitif animé de la 2^{ème} forme).

O ki pwaniton, *Il ne put le faire* [Mikisi 1, V. 84]

IISA, (ISA, après une consonne), particule affirmative qui s'emploie le plus souvent dans la réponse à une question, elle se met immédiatement après le verbe :

Ki nondaw ina ? — Ki nondon isa, *M'entendez-vous ? — Oh oui, je vous entends;*

Mi sa waam, *c'est bien lui* [...]

Misa, *assez, c'est assez.*

«Wekonen ka papitowek ?» inakeni. — Kwekweci sâ ka papihikitc [...]» «*De quoi riez-vous, leur demande-t-elle. — C'est du geai gris dont nous rions* [...]» (TCAKAPEC 1, V. 93-95) (Il n'y a pas de terme exact qui puisse traduire sa, mais que des circonvolutions, et, en l'occurrence, l'emploi du verbe être).

Ah ! Tci wasak teteko o ki icisenikôn; e mitci sa mosetc! Ah ! *Il avait été emmené tellement loin et voilà qu'il s'en retourne à pied !* (MIKISI 1, V. 78)

Kakena o ki ateweïan o-tataman, win sa oniwan ka totawatcin, kwesis. *Elle a tout éteint [en relation] à son père, c'est à lui qu'elle a fait ça, la fille.* (KINOCE, V. 97-98)

«Pican sa panima nokonison», otikon. «*Viens donc d'abord chercher le gibier, lui dit-on.* (MIKISI 1. V. 101-102)

1. **SAK—, SAG—, qui commence à poindre, qui émerge, dont on voit un bout, qui fait saillie ;**

Sagabite, il lui sort des dents, les dents commencent à lui sortir ;
Sagibaka, les feuilles commencent à pousser [...]
Sagasike, il se lève, il paraît sur l'horizon (le soleil) ;

«Ka na ki wapatasin kitci sakanokwik etî, kitci pitek ?», ikito. *Ne vois-tu pas sortir un nuage, qu'il en vient un rapidement ?, dit-il.* (Ayacawe, V. 9-10)

Sasagatina, il y a un groupe de montagnes dont on aperçoit les sommets [...]
Sagakwinde, être en partie dans l'eau et en partie hors de l'eau ;
Sagikwen,i, ne montrer que la tête, n'avoir que la tête en dehors ;

Tana, kitci mikisi [...] ka otci pisakwenitc wakoket e pakitewanitcinake, *Le grand aigle [...] dès qu'il sort la tête [l'homme] le frappe au moyen d'une hache.* (MIKISI 1, V. 57-58)

Sagikwekom, étant dans l'eau, n'avoir que la tête en dehors ;

Niciwapokwak akac enta-wapatamowâtc o-wacià e sakikwekomowatc eta. *Il sont deux ainsi entraînés, précisément, qui essaient de retrouver leurs huttes alors qu'ils sortent la tête de l'eau seulement.* (AMIK, V. 25)

Sagiwine, les cornes lui poussent ;
Sagikwane, les plumes lui poussent.

2. SAK—, SAG—, par un bout, légèrement ;

Sagin [g. animé], **Saginan** [g. inanimé], *tiens-le légèrement avec les doigts ;*

Saginigan, anse, poignée, bouton d'une porte ;

Sagabwe, faire rôtir à la broche ;

Sagabinikaj pepejikokackwe, attache le cheval (au bout d'une corde de manière qu'il ait un peu de liberté) 9...]

Saganoweckaw, mets-lui ton pied sur le bout de la queue ;

Sakabigaoton, attache-le au canot ;

Sagakocgama, avoir le bout du pied blessé par la raquette [...]

Sagakwaigan, ce qui sert à attacher, à fixer, à arrêter, comme clou, épingle, cheville de fer, ardillon &c...

Ki sakekatepiso. *Il est attaché par le bout de la jambe (de la cheville)* (KINONCE, V. 109)

SAKAHIKAN, — AN, SAKAIGAN, lac.

Sakahikanec, *petit lac ;*

Kitci sakahikanikâk, *au Grand Lac, nom de lieu;*

O ki inonan minitpwâpikaka sakahikanak, *Il l'emmena ailleurs, sur une île rocheuse d'un grand lac.* (AYACAWE, V. 2)

Acaïe kekat otitamon : pecik sakahikan kitci otitak. *Déjà, il est sur le point d'arriver : encore un lac et il sera rendu.* (KINONCE, V. 85-86)

SAKAM, SAKAAM, aller dehors, sortir ;

«Sortie, action de passer dehors, i sakahamonâniwang» (Lemoine 1911).

Tepwe, pisakaman, *En fait, il (le castor) apparaît à la sortie (du couloir de sa cabane, à la surface de l'eau).* (TCAKAPEC 1, V. 43)

SAKISI, [...]

Sakisipato, courir dehors, sortir à la course ;

Sakihsi, mets-le dehors, fais-le sortir ;

Sakisidjaniwi, sakisidjicate, être mis dehors, être mis à la porte .

SAKIT—, sortir [s'emploie en composition];

Sakitawanitiwak, ils sortent en bande ;

Sakitakwajiwe, sortir de l'eau (en parlant du castor, du rat-musqué) [...]

Mic ici papamowatc, ini, ikwesisik, i sakitciwan. *Voilà qu'elles donnent des coups, elles, les filles, pendant que l'autre [le 2^{me} actant, le castor] sort.* (TCAKAPEC 1, V. 40-41)

SAKITCI, dehors, en dehors;

Sakitciwebin wabimin, jette cette pomme dehors, elle est pourrie;

Sakitcinajaw animocak, fais sortir les chiens;

sakitcidjiwan, couler dehors (en parlant d'une rivière), couler hors des terres, se décharger, avoir son embouchure [...]

Sakitcikapaw,i, être dehors debout.

...e sakitciwan, ...au moment où l'autre [le castor] sort [...]

(TCAKAPEC 1, V. 41)

Ka otci ko matcipanihotc, o sakitcitapinakaniwî. *Du lieu où il tressaille, il est sorti en étant tiré par les mains.* (MAKWA, V. 11-12)

SASWE—, [dispenser, éparpiller] ;

Saswebij, éparpille-les ;

Saswebikandaw, arrose-le, asperge-le ;

Saswebikandjigan, arrosoir, goupillon ;

Saswewine, (t. de chasse), chevreuil dont les bois se divisent en plusieurs branches ;

saseckaw, *disperse-les, dissipe-les* ;
 Maingan o saseckawa manadjenicà, *lupus dispergit oves, saswe packisigan, le fusil écarte.*

Ki kata saswepitcikomin apitc ke kanawenik mikina. *Nous serons dispersés aussitôt que la route sera tracée.* (LES INVASIONS 1, V. 76-77)

SINIK— SANAK— *difficile, désagréable, fâcheux, incommode, coûteux, &c...;*
 Sanakis,i, [sujet animé] Sanakat [sujet inanimé], *être difficile;*
 Sanakowe, *parler une langue difficile ;*
 Sanakapine, *avoir une fâcheuse maladie ;*
 Sanakenindam ickwakitekoj, *il est rêveur, il a des pensées tristes, le bec-brûlé (espèce d'oiseau).*

«Kata kitci sinikan kitci capockemin ki tata kaki weciketc» «*Il sera très difficile de te frayer un chemin à travers de ce que ton père a fabriqué.*» (AYACAWE, V. 22)

«Oma, ikito, kata kitci sinikan ani kitci matisiwatc Anicinapek [...] *Ici, il sera dorénavant très difficile de vivre pour les Indiens*» (LES INVASIONS 1, V. 71-72)

SIS—, SIND—, à l'étroit, étroitement, serré, pressé ;
 Onzam ni sindapimin, *nous sommes assis trop à l'étroit, nous sommes trop serrés ;*
 Sindaagan, *pressoir, presse ;*
 Sindakwaigan, *ce qui serre, pincettes, tenailles, pattes d'écrevisse ;*
 Sindapis,o, *serrer sa ceinture, se ceindre fortement ;*
 Sindabigin [g. animé], Sindabiginan [g. inanimé], *Serre la corde, serre-le, bande-le bien serré.*

«Attacher [...] *Avoir le bras attaché tout autour, sizonikebis-izo. Être attaché de nouveau, être attaché d'une nouvelle manière, andabis-izo. Avoir son vêtement attaché juste, kipobis-izo. Être attaché autour de la tête, avoir la tête ceinte, sizokwebis-izo*» (Lemoine 1911 : entrée «attacher»).

[...] ki sisokwepiso [...] Akosi. Tewikwe. [...] *sa tête est ceinte [...] Il est malade. Il a mal à la tête.* (KINONCE, V. 41)

SISI—, SINZI—, même signification que SIND— ; (v. SIS)
 Sinzikotatiwak, *ils sont foulés, ils sont en foule les uns sur les autres ;*
 Ni sinzikawak ni mindjikaonak, *mes mitaines me gênent, sont trop petites ;*
 Ni sinzikan ni makisin, *ma chaussure m'est étroite [...]*

- SIT, pied, pied de derrière des quadrupèdes ;
 - Sitak, *manche de hache, pioche, bêche [...]*
 - Sitan, *doigt du pied, orteil [...]*

Mic eci, oïti, kokomak o ki kapatatonawa anicinape osit, *Voici que les grands-mères ont fait bouillir du pied humain.* (AYACAWE V. 27-28)

- SE—, étendu, éployé ;
- Sekwecin, *arbre étendu par terre ;*
 - Seningwecin, *il (l'oiseau) est à terre, les ailes éployées ;*
 - Seningose, *il marche les ailes éployées ;*
 - Seningopato, *il court les ailes éployées [...]*

Ce monème apparaît aussi en position centrale ou finale :
Apin eci [...] akwanisenik ka iji tacikietc, *Aussitôt, il recouvre en déployant (une peau) là où il habite.* (TCAKAPEC 1, V. 70)

- SE, être [y avoir] ;
- Minose, *être en bon état, aller comme il faut [...]*
 - Anin ajisek ? *comment cela va-t-il ?*
 - Ka minosesinon, *cela ne va pas bien [...]*

Koni sesinon wasak kitci titipimatakopanen. *Il n'y avait pas loin à faire pour contourner en marchant sur la glace.* (MIKISI 1, V. 9)

1. —SE, oiseau. Voy. —SI :
 - Misie, *le grand oiseau, coq d'inde [dinde], dindon ;*
 - Nabese, *oiseau mâle ;*
 - Nonjese, *oiseau femelle ;*
 - Ningotosewan, nijosewan, 1, 2 *nichées de tourtes.*
2. —SE, tomber ;
 - Otcingwanise, *tomber à genoux, tomber sur ses genoux ;*
 - Maninapise, *tomber assis, tomber sur son séant ;*
 - Ajikidjise, *tomber à la renverse.*

Nitam ka ena pakicik, ka matwe-akônikisesin [...] *La première fois qu'il tomba, il ne s'entendit pas tomber dans la neige [...]* (MIKISI 1, V. 69-70)

3. —SE, voler, aller au vol ;
 - Madjise, *s'envoler ;*
 - Kiwese, *retourner au vol ;*
 - Pitcise, *venir en volant ;*

Pakamise, arriver au vol ;
Pimise, passer au vol.

Ki wecipâpitamokopan tac kitci matcisenikôtcin. *Il avait rêvé qu'il se faisait emporter dans les airs.* (MIKISI 1, V. 2)

Mi wetî ka icanitcin, ka ici senikôtcin, *C'est là-bas qu'il s'en est allé, qu'il fut emmené en vol.* (MIKISI 1, V. 20-21).

Kitci mino totâke, eninitam, ok aïa, ka ickwa papamisewatc, Il sert très bien, pense-t-il, une fois terminées leur sorties de vol. (MIKISI 1, V 47-48)

Dans la *Grammaire sauteuse* de Dumouchel et Brachet, on donne aussi au suffixe —SE, le sens de *glisser* :

«—Sse (voler, glisser) Nanjisse, *ça descend en glissant*» (Dumouchel et Brachet 1942 : 145) C'est probablement le même monème dépendant qui apparaît sous la forme —SI, à la fin du syntagme OJACIS,I, qui signifie «être glissant» (v. cette entrée) :

Tci mane kotc o ki ociton kitci titipisenik, *Il en utilisa plusieurs [peaux d'original] pour rouler et glisser* (pour utiliser un véhicule qui glisse et qui roule à la fois). (MIKISI 1, V. 65-66)

SEK—, terreur, frayeur; (Cf. GOCI,)

Sekis,i, avoir peur;

Sekih, épouvante-le, fais-lui peur;

Sekenindagosi, être terrible [...]

«Ki sekihicanan», «*Tu me fais peur*» (TCAKAPEC 1, V. 34)

SESIPI, SESAP,...IK, fil, corde ;

Sesapins, fil fin ;

Kitci sesap, corde, cable.

O ki ociton tapickotc iweti, sesipi [...] *Il a monté une corde comme-celle-là [...]* (kinonce, v. 54-55)

SIK— épanchement, effusion en général. Cf. CIK—;

Sikise, s'épancher, se répandre ;

Sikisen ni sipingon, mes larmes se répandent ;

Sikinan nabob, verse le bouillon [...]

Sikackie, il (le vase) est si plein qu'il déborde [...]

Sikanibon,o, vider l'eau d'un canot en le renversant ;

Sikikazimo akik, le liquide qui est dans la chaudière passe par

dessus bords en bouillant :

Wibatc sikikamite totocnabo, le lait entrant en ébullition se répand vite [...]

REPANDRE. —verser, sîk— (en comp.) [...] *Le liquide se répand*, sîkise; *L'eau se répand*, sîkipi; *Elle se répand en bouillant sîkîkämizo s.a.*; —mite s.in. [...] Cette matière (liq., sol.) *se répand*, sisweckâ; siswêse [...] (Lemoine 1911)

Tepwe ok matcipanihotc tci sîkiwepickawatcin [...], *En fait, il se secoue pour que le contenu [du chaudron] se répande* [...] (TCAKAPEC 1, V. 116-117)

SIKWAN, temps où l'on fait le sucre, où la sève coule, le petit printemps ;
Ka maci sikwansinon, ce n'est pas encore le temps des sucres ;
Acaie kekat ke sikwang, voilà que bientôt ce sera le temps des sucres, le petit printemps, le commencement du printemps [...]
Sinzipakwatokaning ni sikwanic, je passe tout le petit printemps à la sucrerie.

[...] eni-sikwanik kekat, otikon [...] *presqu'à la coulée de la sève [au petit printemps], il se fait dire* [...] (AMIK, 18-19)

Sikwanokipan ka ta-wamawatcin anicinapen acitc enta-kikenamawatcin. *C'était au printemps qu'ils allaient voir les proches et aussi prendre des nouvelles.* (LES INVASIONS, V. 121-122)

SIKUNIGAN, ak, résidu de la graisse (gretons), ou mieux, sikusagan»
 (Lacombe 1874 : 592)

SIPI, rivière, fleuve [SIPIK, au pluriel, SIPIN ou SIPINA à l'obviatif];
Sipic, petite rivière ;
Sipiwececic, petit ruisseau ;
Sipingon, larmes (rivière des yeux) [...]
Misisipi, le grand fleuve, le Mississipi [...]
Kitci sipi, la grande rivière, l'Ottawa [appelée Ottawa sipi, dans l'idiome du Grand Lac Victoria] ;
Kitcakami sipi, la rivière du grand liquide, le fleuve Saint-Laurent [appelé Kitci sipi, dans l'idiome du Grand-Lac-Victoria].

«Les cours d'eau navigables se nomment *sipi* : *Kitci sipi* est une grande rivière, un fleuve.» (Cuoq 1893 : 146)

Mic [...] eci akitotc [...] eka [...] manitcoc kitci pi pitiketawetc ki-sipiminan [...] *Il fait le guet pour que la bestiole ne puisse venir s'introduire dans nos cours d'eau* [...] (Tcakapec 1 v. 161-163)

Notcitikwe sipina ok. *Il cherche gibier à la rivière.* (AMik, V. 3)

SISI—, SINZI— même signification que SIND—,

Tci sisitapikan kotc e wakipinatcin kitci pimotcin, Il tend fortement la corde alors qu'il courbe [l'arc] pour tirer. (TCAKAPEC 1, V. 156)

Sinzikotawik, ils sont foulés [...]

Ni sinzikawak ni mindjikaonak, mes mitaines me gênent, sont trop petites [...]

•SIT, pied, pied de derrière des quadrupèdes

O-sitak, à ses pieds ;

otcisitepinik,o, avoir des crampes aux pieds ;

kakanosite, avoir de longs pieds;

tatakasite, avoir les pieds froids,

nanakakisit, la plante du pied;

◇ Alors que Lemoine indique la marque du pluriel en écrivant : «*son pied, osit. Ses pieds, ositan.*» (Lemoine 1911, entrée «pied»), il se trouve que, pour des raisons que je n'ai pas complètement élucidées, on ne marque jamais le pluriel dans le dialecte de Kitcisakik quand il s'agit des pieds (il est possible que ce soit parce que le monème soit toujours intégré à un syntagme verbal (lequel prend la réduplication de la première syllabe pour marquer la référence aux deux membres (voir Cuoq 1892 : 78 § 190 et les exemples de Baraga dans son dictionnaire 1880 : 107) :

Ki-sit, ton pied;

Ki-sit, tes pieds.

[...] mi iena ka wayakwepisitc, o-sit e pitcikasinitc. [...] *c'est avec ça qu'il s'enveloppe, qu'il chausse ses pieds.* (KINONCE, V. 82-83)

SIT —, SIND—, à l'étroit, étroitement serré, pressé ;

Onzam ni sindapimin, nous sommes trop à l'étroit, nous sommes trop serrés[...]

Sandapis,o, serrer sa ceinture, se ceindre fortement;

Sindabigin [...] serre la corde, serre-le, bande-le bien serré.

«*La corde est bandée, sindabigisi* (Lemoine 1911, entrée «bander»);

•TA, beau-frère d'homme ;

Ni ta, mon beau-frère ;

Ni ta, ton beau-frère ;

Witan, son beau-frère ;

Witanwindibanek Amikwabeban gaie Wawackeciban, feu
Amikwabé et feu Wawachkechi étaient beaux-frères.

Ici kopamopan ni-tata, Cimo acitc, witan. *Mon père s'enfonçait dans les terres, et Simon aussi, son beau-frère.* (LES INVASIONS, V. 148-149)

TA, être, exister, demeurer,

Nin ga ta Moniang, *je serai à Montréal ;*

Ka kinwenj kiki tasi, *tu n'es pas resté longtemps ;*

Te, *il existe ;*

Tewak, *ils existent, il y en a ;*

Tetok, *...enak, peut-être qu'il existe, qu'il est..., qu'il y en a ;*

Kawin acai tesik, *il n'y en a plus [...]*

Kakik teban, kakik gaie kata te, *toujours il a été, toujours il sera [...]*

Ka totokwewesing, nind ani tanaban micawackoteng, *quand l'Angélus a sonné, j'étais sur la commune.*

TE, 3^{ème} pers. de TA, exister, y avoir [genre animé, v. ATE].

Kanapatc tenikopan ockinawec, tana, *Peut-être y avait-il un petit garçon, sur place.* (TCAKAPEC 1, V. 158)

O-tataman ka ici tenitcin, ki otitam animoc. *Là où est le père, le chien est arrivé.* (AYACAWE, V. 43-44) (verbe obviatif)

Kon acaïe tesin comic. Ka ockinematisiwatc eta tewak. *À présent il n'y a pas de vieux. Il y a seulement ceux qui vivent à la moderne.* (LES INVASIONS 1, 78-79) (La seconde occurrence de TE est marquée par la mutation de la première voyelle E ⇒AYE)

TAC, DAC, mais. Ce mot se met toujours après un autre mot [...]

«Dash, conj. But, and, too, also» (Baraga 1992 [1880] : 102 bis))

Tipatcimowak taç tci mane e ki matcisonatcin anicinapè. *Ils constatent, mais il y avait eu tellement d'êtres humains qui avaient été enlevés.* (MIKISI 1, V. 134-135)

Amikan, o ki kiticonamanakeni, taç e matcactc, *le castor, on le lui a ôté, mais il partit.* (TCAKAPEC 1, V. 48)

Mikatihamokotan. O ka kokinanikôn taç, *faisons-le se battre contre le castor. Il sera plongé vers le fond alors.* (TCAKAPEC 1, V. 42);

DAC n'est souvent qu'une particule explétive et peut se rendre alors par DONC [...]

◊ TAC peut aussi se traduire par *en conséquence, ainsi, aussi, du reste, au demeurant* :

Ot apinotciticiman tac ici manewagobaben, *Ses enfants, aussi, étaient nombreux*. (TCAKAPEC 1, V. 27);

Nanitan tac o ki nisan tana [...], *Il y en eut quelques-uns, du reste, qu'il a tués* [...] (MIKISI 1, V. 135)

◊ TAKO (probablement une contraction de TAC et de KO), déterminant un verbe qui le précède, signifie *en conséquence, ainsi donc, dans ces circonstances, de la sorte* (⇒ *de sorte que*) :

O kikinohamikôn ke totak kitci [...] ocititc mitciminan, tana, enenimatcin tako mitikon, ako, âsâtî anotc ikotc ko pakwecikan ka ici wisinik. *Il se fait enseigner quoi faire pour préparer la nourriture, là sur place, de sorte qu'il conçoit des arbres, du tremble, toutes sortes de choses en tant que du pain, ça ce qu'il mange*. (AMIK 13-16)

TACI—, «DAJI-. This word, prefixed to a substantive or verb, denotes the *place* where some action is performing, or where a certain object comes from. P. *endaji-*. *Kego ijâken endajiniminding*, don't go where they dance. *Mi oma ga-dajimigadiwad*, here is the place where they fought [...]» (Baraga 1992 [1880] : 100 bis)

Kisis, tana atitok apitakwemok ecakopanen, weti, e ki tacinakwanatcin, *Le soleil, alors, je ne saurais dire à quelle hauteur il passait, lui, lorsqu'il le prit en cet endroit au collet*. (TCAKAPEC 1, V. 13-14)

Atitok tesikwen ka taci-nipawakwen ima, *Je ne sais pas combien de fois ils auraient dormi là, sur place*. (MIKISI 1, V. 48-49)

Taci-animikoci, *En cet endroit, il est étendu à plat ventre*. (AMIK, V. 33)

«Oh ! Ki-tataminana mici kîyâckon o ki amikôn», ot-inan. — Oh Ni-tataminan ka taci-apitc. *Oh ! Votre père a été mangé par le grand goéland,*» leur dit-il. — *Oh ! C'est notre père qui est assis là.*» (KINONCE, V. 21-22)

ENTACI—, «The Change of DAJI-» (ibidem : 113), soit l'adjonction de l'agrafe E au syntagme verbal d'une proposition subordonnée + N (phonème unitif) +

TACI = ENTACI. Ce syntagme n'est pas toujours actualisé comme tel (comme cela ressort de certains exemples vus plus haut), mais il apparaît à l'occasion :

Mi meka entacikewakopenen, winawa, Kopek [...] *C'est bien là qu'ils habitaient, eux, à Québec [...]* (LES INVASIONS, V. 23-24) (voir TACIKE)

TACIKE, demeurer, résider, habiter en un lieu.

Selon Cuoq, ce verbe serait formé de DAJE («adouci de TAJE» qui est une «particule de lieu» : Moniak-daje ikwe, *femme de Montréal*) et de —KE qui signifie «faire» :

«Demeurer, avoir son domicile, *tajike* [...]» (Lemoine 1911, entrée «demeurer»).

Moniak dajike, *il fait sa résidence à Montréal, il demeure à Montréal*.

Okitcamatin [...] tacikewan, [*l'autre*] *habite au-dessus d'un colline* (TACIKE est ici à l'obviatif) (TCAKAPEC 1, V. 54).

O-kokoman kotc eta tacikekopen inini, [*Avec*] *sa femme seulement demeurait l'homme* (MIKISI 1, V 1)

«Tepwe, ni kackenitân oma i tacikehan», «*Vraiment, je suis triste en demeurant ici, ot inan nape mikisin, dit-il à l'aigle mâle.*» (MIKISI 1, V. 31)

Kotakak Anicinapek pecik kotc minitik tacikewakopenen. *D'autres Indiens habitaient sur une île.* (LES INVASIONS, V. 118-119)

TAKO—, court ;

Takokiwan = *tajodjane, avoir le nez court, être camus ;*

Takwanikwe, *avoir les checeux courts ;*

Napane takokate, *avoir courte l'une des deux jambes, avoir une jambe plus courte que l'autre ;*

Takwanam,o, *avoir la respiration courte ;*

Takos,i, *être court de taille, être courtaud, être de petite taille ;*

Onzam takwa, *c'est trop court*⁸¹;

Takwakinik, *c'est l'automne ;*

⁸¹ Cuoq ajoute cette note : De là, s'est formé le mot TAKWAGI, *l'automne*, la saison qui accourcit les jours :

Takwagi acaic, *voilà l'automne arrivé*; takwagong, *l'automne dernier*; tegwakik, *l'automne actuel* ; tasin tegwagin, *tous les automnes*; tagwagici, *passer l'automne*.

E-takwakinik, *en automne* ;

[...] e-takwâkinik, e-pitci-pipônik, ka kwîcimotc, ka ici kwîcimonihatcin, [...] *durant l'automne, durant l'hiver, fut couché [l'ours], il le fit rester couché [l'enfant].* (MAKWA, V. 4)

TAKON, prends-le, saisis-le, tiens-le [...]

Takonis,o, être tenu par un lien, être attaché, lié, être emmaillotté, être au maillot, au berceau;

Takoninawaso, elle emmaillote son enfant, elle le tient [...]

Takobidjigan, tout ce qui sert à lier [...]

Takokaj, marche sur lui;

O ki takopiton o-ctikwan. *Il a emmaillotté sa tête.* (KINONCE, V. 42)

Meka tepwe o-mokoman o-pi-takonan kokom, *Car alors, la vieille femme marche sur lui en tenant un couteau [...]* (TCAKAPEC 1, V. 100)

Takoki, poser le pied ;

Ningo takokiwin, un pas [...]

••TAKON, ••TAGON...ON, il y en a, il y a...⁸²

Waking ebdagokin, les choses du Ciel ;

Swang-aiamiadjik o manenindanawa aking endagoninik, o nandawenindanawa, les bons priants méprisent ce qui est sur la terre, ils désirent ce qui est au Ciel.

Ka kanake oma takosinokopan mikiwam ka-kwakamik, ka-kwakaki. *Il n'y avait pas le moindrement de maisons qui aient longé les lacs, qui se soit étendues sur la terre.* (LES INVASIONS 1, V. 56-57)

TAKOCIN, arriver (Dumont 1999 : 63; mcgregor 1987 : 391)

O ki atisoke, aweti kotc, ka takocik, ockinawe [...] *Il raconta, une fois arrivé, le jeune homme [...].* (Ayacawe, v. 59)

—TAKOSI, TAGOS,I, être à l'oreille, être entendu ;

Minotagosi i nikamotc, i kakikwetc, il est entendu avec plaisir quand il chante, quand il prêche ;

⁸² Cuoq ajoute cette note : En parlant de choses inanimées, d'objets de genre inanimé : "pejjik eka tagon" il n'y en a qu'un ; pepejik tagonon, il y en a quelques-uns ; kariat tagonoban, il y avait autrefois, cela existait anciennement [...]

Kitci minotagwat eji nikamonaniwang nongom Kanactageng, c'est très agréable à l'oreille comme on chante maintenant au Lac-des-Deux-Montagnes.

•**TAMIKAN, mâchoire [...]**

«Ni tamikan, *o tamikan, ma mâchoire, sa mâchoire ;*
 «Pakackanige, *avoir la mâchoire enflée ;*
 «Mitackanige, *n'avoir que des mâchoires sans dents.»*
 (Cuoq 1892 : 77; §189)

Tci kawatci. Ninikitamikanekca epitci kawatcic. *Il a très froid. La mâchoire lui tremble tellement il a froid.* (KINONCE, V. 96-97)

TAN, Racine verbale qui a absolument besoin de la préformante IN aux deux premières personnes des temps simples de l'indicatif; en présence de IN, le t s'adoucit en d. Il est difficile de donner le sens précis de cette racine, je le crois plus étendu que celui de TAJE qui n'exprime guère que l'idée de localité. TAN indique de plus la présence actuelle, la demeure et même la possession, la propriété :

Nind indanis Kanactageng, je suis pour le moment au Lac-des-Deux-Montagnes ;

Iim apite nind indanisinaban Aganacenagang, Je demeurais alors en Angleterre ;

Anin endanisic Kije Manito? — Mizimizi te, mizimizi tanisi ka ningotiji kitci eka tanisik, Où réside le Grand-Esprit? — Il est partout, il réside partout, pas de place où il ne soit présent .

Tci kinec — nîco pôn, nîso pôn — , ki inetan [...] *Deux ans, trois ans, il y fut* (MIKISI 1, V. 108-110) (Bien que Cuoq dise que la préformante IN— soit exigée aux deux premières personnes des temps simples de l'indicatif, il faut déduire à partir de cet exemple qu'on l'emploie aussi à la troisième personne — dans le dialecte de Kitcisakik, à tout le moins). Mais, la préformante ne serait pas nécessaire dans les phrases interrogatives, qui nécessitent toujours le conjonctif :

«Tan etin?», otikon. «Qu'est-ce que tu as ?», *lui-dit-on.* (Ayacawe, V. 7)

◊ On trouve parfois la racine verbale TAN actualisée sous la forme du syntagme verbal TANA. Peu usité dans le langage courant et au sein du présent corpus, il n'apparaît d'ailleurs que dans les récits d'Etienne Pénosway. Celui-ci l'ajoute presque toujours après une autre phrase qui traite du lieu où se passe une action. Il s'agirait d'un terme d'insistance qui servirait à marquer de façon précise :

a) la «présence actuelle» du sujet en un lieu :

okitamatin [...] tajikewan, Misaben [...], tana, *Misabe habite au-dessus d'une colline; c'est là qu'il se trouve* [au moment où l'action préalablement décrite se déroule] (TCAKAPEC 1, V. 54)

Mataikewak ini, ikwesisik ikotc i tci papiwatc koni e kasonitcin, e mokinitci, tana, Tcakapecan, *Elles raclent la peau, elles, les filles, tout en riant beaucoup, à chaque fois qu'il se cache, à chaque fois qu'il apparaît, là, sur place*, TCAKAPEC [...](TCAKAPEC 1, V. 90-92

b) le moment précis durant lequel se déroule un événement :

Tana ko wenakoconek kaki tci pitanokwînik, Alors, *c'est ce soir-là qu'avaient passé de gros nuages*. (TCAKAPEC 1. V. 121)

TAPICKOTC, **égal, pareil, également, ensemble, l'un comme l'autre ;**

Mi kekat tabickotc, c'est presque la même chose ;

Tabickotc ningi [ni gi] ijamin, nous y avons été ensemble [...]

Tabickotc kaki kosapitcike, *C'est la même chose que s'il avait fait la tente tremblante* (TCAKAPEC 1. V. 74)

TAS,... AN, ce mot désigne aujourd'hui les pantalons et non plus le vêtement «qui couvre la jambe depuis le genou jusqu'au pied», mais je crois qu'il est important de présenter aussi cette ancienne acception : **chausses des aborigènes du Canada, ce que les colons français ont appelé MITASSES⁸³;**

Otas,i, avoir des mitasses ;

kawin nind otasis, je n'ai pas de bas, de mitasses, de bas de chaussees ;

Abotcitase, mettre ses bas à l'envers ;

Pititase, prendre ses bas, se chauffer ;

Kitcitase, ôter ses bas, se déchausser.

Mikotc ici [...] ot ikopitotc o-tasan, *À cet instant, elle relève son pantalon [...]* (TCAKAPEC 1, V. 114)

TASIN, **Tous les... toutes les fois que... ;**

Tasin kajigakin, tous les jours [...]

Tasin enamensikenaniwangin, toutes les fois qu'on dit la messe ;

⁸³ Cuoq ajoute cette note : C'est cette partie du vêtement qui couvre la jambe depuis le genou jusqu'au pied. Par analogie, TAS se dit de nos *guêtres*, et par extension de nos *bas*. Tant qu'il n'est pas nécessaire de distinguer avec précision de quelle espèce de chaussees on parle, ce petit mot suffit pour exprimer indifféremment toute espèce de chaussees : *ikonan ki tasan, relève tes mitasses, tes bas, tes guêtres [...]*

**Tasin Moniakedjin, ani maminikwe, toutes les fois qu'il va à Montréal, il se met à boire ;
Tasin kaigocimowadjin, toutes les fois qu'ils jeûnent :
Anin tasin? Combien de fois ?**

Atitok tesikwen ka taci napawakwen ima, *Je ne sais pas combien de fois ils auraient dormi là, sur place.* (MIKISI 1, V. 48-49) (le terme est ici «verbifié» en étant affecté par la mutation de la voyelle initiale et par une désinence du dubitatif [3^{ème} pers. , T.I ou I. I.). (généralisant)

Etasi (suivi d'un autre verbe au conjonctif), à *chaque fois que...* (cf. Brouillard et Dumont-Anichinapeo [edaso] 1987: 42). (E + TASI particularisant)

Etasi sakamik [...] ke pikwadananan..., à *chaque fois que nous sort[irons], nous croquerons...* (TCAKAPEC 1, V. 64-65)

TASO, combien, TASO, idée de nombre de quantité, de quotité ;

**Ka maci nijwaso mitanan nind indaso piponesisi, je n'ai pas encore 70 ans ;
Anin endaso piponesite ki kanis ? — Ka maci nongotwaso mitina taso piponesi, quel âge a votre frère ? — Il n'a pas encore 60 ans ;
Anin endaswaiagak patatowin ? Combien y a-t-il de sortes de péchés? [...] [les soulignés sont de moi]**

TASO—, au nombre de

Tci kinec — nîco pôn, nîso pôn —, ki inetan [...] Atitok teso piponan ka pimostec [...] *Deux ans, trois ans, il y fut [...] je ne sais combien [le nombre de....] d'années il marche continuellement [...]* (MIKISI 1, V. 108-110)

Atitok teso piponan ka nakatawakopanen. *Je ne sais pas combien d'années ils le gardèrent.* (LES INVASIONS 1, V. 10)

◇ TASO est parfois affecté par la mutation de la première voyelle ⇒ TESO et il peut en outre entrer dans la formation d'un syntagme verbal («combien il y a...») curieusement suivi d'un verbe à l'indicatif

Atitok teson tana papamapowak, *Je ne sais pas combien il y en a qui circulent [...]* (AMIK, V. 25)

TATA, papa (terme d'adresse, qui est devenu le seul terme de référence en remplaçant le mot OS [«père»], tombé dans l'oubli).

Ni-tata, *mon père* (Dumont et Dumont 1985 : 44)⁸⁴

Ki-tata, *ton père* ;

O-tataman, *son père*,

Ni-tataminan, *notre père* (NI excluant la pers. à qui l'on parle)

Ki-tataminan, *notre père* (KI incluant la pers. à qui l'on parle);

Ki-tatamiwa, *votre père* ;

O-tatamiwan, *leur père*.

«Eh ! Ati ka etinek waw ? — Oh ! tataminan o ki p̄ton.» «D'où tenez-vous cet oeuf ? — Oh, notre père l'a apporté.» (KINONCE, V. 19)

Mic aa [...] ikitopan tatamipan, *C'est ce que racontait mon défunt père*. (TCAKAPEC 1, V. 165-167)

TAWAK, oreille

Ni tawakan, *mes oreilles* [...]

Ni tawakang, *à mon oreille, à mes oreilles*

Otawaka, *avoir des oreilles* [...]

Mamanjitawake, kakanotawake, *avoir de vilaines, de longues oreilles* :

— taw, — tan, *qu'il soit ... à ton oreille* ;

Ni minotawa, *il est agréable à mon oreille* ;

Nin cingitan kinawickiwin, *le mensonge est désagréable à mon oreille à mon oreille, je n'aime pas l'entendre* [...]

Nind initawa, *il est ainsi à mon oreille, je l'entends ainsi parler* ;

— Tage, *ouïr dire* ;

Ki nipo nind initage, *j'ai ouï dire qu'il est mort* ;

«Ka na maci ki tepitakesin anicinape kitci matcisenikôtcin mikisin ? [...] Eh-eh, ikito, tayepitakeman, «N'est-t-il pas encore précisément ouï dit qu'un Indien fut emporté dans les airs par un aigle ? [...] Oui, dit-il, j'en entends parler précisément.» (MIKISI 1, V. 121-122)

— Tagos,i, — tagwat, *être... à l'oreille* ;

Pakakitakosin, *sois clair à l'oreille, parle clairement* ;

TCAK—, TCAG—, *idée de déficit, d'épuisement* ;

Tcagae, *n'avoir plus de poudre, avoir épuisé sa provision de poudre* ;

Tcigikawi, *l'eau s'est toute égouttée, il n'en reste plus* [...]

Tcagikawisek mitikok, *les arbres achèvent de tomber, il n'en reste plus debout* ; [...]

Tcagine, *être détruit, exterminé* ;

Tcagis,o, *être consumé par le feu* ;

⁸⁴ À la première personne du sing. et du plur., le pronom personnel NI— est rarement prononcé.

Tcagise, être usé, être hors d'usage, être fini, être au bout, être épuisé, consumé [...]
Epitciân ni tcaginan, j'y épaisse mes forces, j'y emploie tous mes efforts.

«[...] ni ki tcakinanan iâ [...], nous avons épuisé ça [...]» (MIKISI 1 V. 89)

•TCAN, gendre (employé comme terme d'adresse)

◊ Ce terme est peut-être un dérivé du terme NITCANIS «enfant», qui marque la relation de parenté entre un individu et ses parents (en tant que *fil*s ou *fil*le de...).

«Ni-tcan ! Potan !» «*Mon gendre ! fais du feu !*» (KINONCE, V. 93)

TCI, abréviation de KITCI;

a) TCI peut précéder un nom, un verbe, un adverbe ou un adjectif en remplissant une fonction explétive (qui sert à renforcer une idée) :

Tci minocin, *elle est très jolie* ;

b) TCI peut avoir lui-même le sens d'un adjectif :

Tci anicinabe, *le grand homme*, le géant Misabe (TCAKAPEC 1, V. 25).

TCIKANECIC⁸⁵ (ou KITCIKANECIC), mésange à tête noire **TCIGANECINJIC, petit oiseau noir à tête blanche qui n'émigre pas⁸⁶, et dont le cri est tcigan ! tcigan !** [= TCI [«gros»] = KAN [«os»] : «Gros os ! Gros os !»] (ang. *Black-capped Chickadee, Parus atricapillus*). Le nom anglais de cet oiseau vient probablement de son chant «*Tchic-a-di-di-di* ou *di-di-di*, clairement articulé» (Peterson 1989 : 210), onomatopée qui ressemble par l'élément *Tchic*-... à celle qui est à l'origine du nom que les Algonquins lui ont donné, ainsi que l'explique Cuoq dans une note que je reproduis ici : TCI («gros») + KAN («os») + E (euphonique) +CIC («diminutif») → **TCIGANECINJIC, C'est le même [oiseau] que d'autres appellent ironiquement, et par antiphrase, KITCIKITCIKANECINJIC, l'oiseau aux gros-gros os.**

Minotc kotak tcikanecic o-cimecan. *De nouveau [il choisit comme] autre cadet la mésange à tête noire.* (AYACAWE, V. 72)

TCIKESKATC, d'un seul coup, en une seule fois, d'une seule traite. (Hélène

⁸⁵ Dumont et Dumont (1985 : 23) identifient cet oiseau au junco,

⁸⁶ Je crois que Cuoq a inversé par mégarde la distribution des couleurs, car c'est bien la tête de l'oiseau qui est noire (ou plutôt, le dessus de la tête, les côtés étant blancs). Cette identification me vient du trappeur Abraham Brazeau qui avait nommé pour moi en algonquin tous les oiseaux qu'il reconnaissait dans un livre illustré du National Geographic et il avait clairement identifié la mésange à tête noire sous le nom de TCIKANECIC, oiseau qui, effectivement, n'émigre pas (Godfrey 1972 : 425)

Michel)

Apinikotc, mamakotc, ke capokatc tcikeskatc. *Incessamment, opiniâtrement, il lui faudra passer à travers [les obstacles] d'une seule traite.* (AYACAWE, V. 39)

TCIMAN, canot [canoë], voiture d'eau en général;

Ickote-tcimân, canot à vapeur ;

Mitikotciman, canot de bois, pirogue, chaloupe ;

Wikwas tciman, canot d'écorce de bouleau ;

Ningot apinan tcimanens, petit canot à une place [...]

Ocitonawa o tcimanan — wikwasan tciman totewak, kicketikon sikotc e tcimanike. *Ils construisent leurs canoës — ils les font d'écorces et ils les fabriquent aussi avec du bois de cèdre.* (LES INVASIONS, V. 141-142)

TCIPAKWE, TCIBAKWE, faire a manger, apprêter a manger ;

Tcibakwân, ce que l'on apprête pour manger [nourriture cuisinée] ;

«Ni ki pi kakweciton, îtî, ki tcipakwan [...] *En passant là-bas, j'ai essayé votre cuisine [...]*» (MIKISI 1, V. 87-88)

Tcibakwekamikong, à la cuisine ;

Tcibakwewinini, cuisinier [...]

Tcibakwekijabikisigan, poêle de cuisine.

—TCIWAN, -DJIWAN -(suff), in comp. denotes running water or current; i.e.,

ondjidjiwan - (v. int) - *flowing from, as headwaters of a stream*

kidjiwan - (v. int.) - *the current is swift*

ajedjiwan - (v. int.) *current flows in reverse, as in a flood*

wabadjiwan - (v. int. used as n. ger.) - *white water, as of rapids*

nisadjiwan - (adv.) *downstream [...]* (McGregor 1987 : 75-76)

«Ke-t-ako waseiatc kisis, ke-t-ako mitciwak pawatik, ki ka witokawikowa», okinan [...] «*Tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans le rapide, vous serez aidés*», a-t-Il dit [...] (LES INVASIONS 1, V. 34-36)

TCOTCO, maman (terme d'adresse qui est devenu le seul terme de référence en remplaçant le mot GA [«mère»], tombé dans l'oubli).

O ki kîwacikôn ocan [...] o-tcotcoman acitc o-tataman, *Il est devenu orphelin de sa mère et de son père* (TCAKAPEC 1, V. 29)

Kawin caïe otcï pecikisin nitcanisik. Mi kotc eta ki-tcotco pematisipan. *Je n'ai plus d'enfants depuis lors. Il n'y a que la mère qui survivait.* (LES INVASIONS 1, V. 83)

TE, 3. p. de.... TA, être, exister, y avoir ; [Voir TA et ATE]

Kawin awiia tesi, *il n'y a personne ;*

Tewk-ina cicibak? — Kawin tesik, *y-a-t-il des canards ? — Il n'y en a pas [...]*

«Ah !, ikito, comic, ahitsin ni ki pi-cinan.» Kon tesi. *Ah ! dit le vieux. Tant de fois, j'ai eu la même vision !» Ce n'était pas [vrai]. AYACAWE, V. 63)*

TEC, sur-le-champ, aussitôt, tout de suite ;

Tec nici, *tue-le tout de suite ;*

Tec ningat ija, *je vais y aller immédiatement*⁸⁷.

Mi kotc ko enatcin tec ikotc [...] *Voici alors qu'on lui répond sur-le-champ [...]* (Mikisi 1, V. 123)

TEKOTC, TAIAGWATC, au contraire, plutôt ;

Taiagwatc ki ta nisa, *au contraire, tu devrais le tuer, tu devrais plutôt le tuer ;*

Ningot endiagon, taiagatwtc ki ta mamoiawamanan kije manito, *quand il nous arrive quelque chose de fâcheux, nous devrions plutôt remercier Dieu, (au lieu de nous plaindre).*

Mi eci kanonatcin : «Haw sa ! Nin, tekotc kiwenicin [...] *C'est alors qu'il lui a dit avec déplaisir : «Allons ! Ramène moi donc plutôt ! [...]* (KINONCE, V. 88)

TETAKO, tellement (Dumont et al . [s.d.] : 169). Ce terme est généralement

suivi de la particule explétive KOTC et d'un verbe au conjonctif. Le syntagme verbal qu'ils forment peut se traduire par les expressions suivantes : *c'est à ce point que..., c'en est au point que... c'est tellement (chaud, beau, etc.) que..., tant et si bien que...*

Kek kotc tetako kitci kekat kotc ontena kitci matwakiciso. *À la fin, alors, c'est sur le point de bouillir, au point qu'il commence à avoir très chaud.* (TCAKAPEC 1, V. 105-106)

TEP— TEB, assez, suffisamment, exactement;

Tebis,i, *être satisfait, être content ;*

Tebaoki, *en avoir assez pour donner à tout le monde ;*

Tebakiickam, *prendre pied ;*

⁸⁷ Cuoq ajoute cette note : TEC est ordinairement suivi de la particule *gotc* [...]

Tebanagiton, avoir assez de bouche, de paroles ;
Tebakamikise, se répandre bien sur la terre, couvrir tout le terrain [...]
Ni tebinan keko, je puis y [sic] atteindre avec la main, cette chose est à ma portée ;
Ni tebickawa, je l'atteins avec le pied ;
Kawin tebitagosisi, on ne l'entend pas suffisamment, il ne se fait pas bien entendre ;
Kawin tebenimosi, il n'a pas l'esprit satisfait ;
Kawin tebigisesinon wisiniwaganigin, la nappe n'est pas assez grande [...]
Tebisini, avoir assez mangé ;
Tebim, dis vrai de lui ;
Kawin ningi tebimigosi, on n'a pas parlé exactement sur mon compte, on a pas dit la vérité [...]

◊ Ce monème semble aussi avoir le sens de «tant que...» dans certains syntagmes :

Ka kekon pisikasin eko tepakositiwetc. *Il ne porte rien tant que ses pieds peuvent le souffrir.* (KINONCE, V. 79)

Ki ta otitanisinon, ot-inana, tep-i-ki wi-ci-kiwehin, *Je ne pourrais te ramener, dit-il, exactement là où tu veux retourner.* (MIKISI 1, V. 32-33)

«Ka na maci ki tepitakesin anicinape kitci matcisenikôtcin mikisin ? [...] Eh-eh, ikito, tayepitakeman [...] «*N'est-t-il pas encore précisément oui dit qu'un Indien fut emporté dans les airs par un aigle ? [...] Oui, dit-il, j'en entends parler précisément.*» (MIKISI 1, V. 121-122)

TEPWE (voir — WE), il est vrai que..., il se trouve que... quand il est précédé de MÍ ou de tout monème introduisant un verbe impersonnel :
C'est vrai , c'est juste, c'est exact;

Précédé de MEKA , TEPWE remplit la fonction d'une locution adverbiale, avec les sens de *à la vérité, en vérité, en fait...* :

Meka tebwe e kî-nanta-wamatcin, *Car, à la vérité, il alla le voir .* (TCAKAPEC 1, V. 81)

TES—, racine qui exprime la position , la situation sur un plan horizontal, au-dessus du sol; elle désigne aussi la forme étendue et aplatie d'un objet, cette partie d'un objet qui est saillante, qui s'avance en saillie ;

Tesabikon, pierre plate ;

Tesaban, tablette, buffet ;

Tesiwakwan, chapeau plat, casquete écossaise;

Tesapiwagan, banc, chaise ;

Tesinagan, assiette ;

Tesakaigan, échaffaud [...]

Tesakote, balcon, galerie [...]

Tesin, étends-le [...]

Tesapi, être assis non à terre, mais sur un siège élevé au-dessus du plan où sont les pieds [...]

Nisinac ki ina tesapikicin [...] wacapikak. *Trois fois, il tomba ainsi sur un palier rocheux, sur [au long d'] une pente lisse.* (MIKISI 1, 68-69)

◊ TESAKWASAN, plateforme faite de tréteaux accrochés ou cloués entre trois ou quatre arbres qui sert à préserver la nourriture (tout particulièrement la venaison) ;

TESIS,I, être étendu dans le sens horizontal, mais sur un plan au-dessus du sol, être en saillie

TETEKO, tellement, vraiment, assurément.

Teteko minwenitamikôni, Anicinapè. *Il sont tellement heureux, les Indiens.* (MIKISI 1, V. 130-131)

Apin teteko. Kena ki pakweckana o-ctiwan. Ki pikoctikwanecin, aya, Kinonce. *C'est vraiment terminé. Sa tête est tout en morceaux. Il s'est fracassé la tête en tombant, lui, Brochet.* (KINONCE, V. 35-36)

Teteko sa wipatc ki iciwe apitc ka otewanik. *Tout s'est passé tellement vite depuis qu'il y a un village.* (LES INVASIONS, V. 143-144)

TEWI—, douleur interne,

Tewis,i, être souffrant, souffrir des douleurs dans le corps;

tewindji, tewisite, tatewikate, tetewikane, avoir mal dans la main, le pied, les jambes, les os [...];

Ontena kotc kek ok teteko mi taïewinitik. *À la fin ça bouille tellement qu'il en est à souffrir.* (TCAKAPEC 1, V. 109)

1. TIP—, TIB—, racine qui exprime l'idée de domination, maîtrise, possession

[...]

Tibenidjike, être le maître, le propriétaire ;

Tibeninidis,o, être son maître, être libre indépendant ;

Awenen tebenindang wakakwat ? — Nin, ni tibenindan, À qui est cette hache ? Elle est à moi [...]

Tibenindamomitis,o, s'emparer, se rendre maître, s'approprier, prendre, usurper, s'annexer la terre, petite ou grande de son voisin,

Voir TIPINAWÉ.

2. TIP—, 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 ;

Tipaaki, mesurer la terre, arpenter ;

«Ah ! Ni ka ok tipacawikwackwanihan.» «Ah ! je vais vraiment sauter d'un bord à l'autre avec mesure [précision].» (KINONCE, V. 33)

Tipadjim, o, dire avec mesure, mesurer ses paroles, raconter, narrer, faire un récit, un rapport [...]

[...] kaki pi tipatcimotc, weckatc, comic. [...] il avait toujours parlé avec mesure, autrefois, le vieux. (LES INVASIONS 1, V. 68-69)

Tipatcimowak tac tci mane e ki matcisonatcin anicinapè. Ils constatent, mais il y avait eu tellement d'êtres humains qui avaient été enlevés. (MIKISI 1, V. 134-135)

◊ Je pense que le terme *relater* traduit souvent bien les emplois du syntagme TIPATCIM,O, au sens où *relater* c'est «raconter de manière précise et détaillée» (Petit Robert, à l'entrée «relater»), comme le substantif «relation» serait aussi celui qui rendrait le mieux compte du type de récit que certains peuples de langue algonquienne appellent TIPATCIMOWIN. D'autre part, puisqu'on emploie aussi le verbe dans des contextes où il s'agit de *révéler* ce que, par définition, les interlocuteurs ignorent, ce terme peut aussi convenir dans certains contextes :

«Wekonen tac wetî e nakatahotc ?» Kon tipatcimodin. «Pourquoi t-avoir abandonné ?» Il ne lui révèle rien. (Ayacawe, V. 8)

TIPINAWÉ, TIBINAWÉ, ... même, en personne ; en propre ; en particulier ;

en propre ;
Nin tibinawe, moi-même ;
Win tibinawe, lui-même [...]
Tibinawe wisini, il mange à part, en particulier; il mange tout seul, sans l'aide de personne [...]

Mi eci kitci nisatcin o-tataman, win tipinawe. *Voici qu'il va lui-même tuer son père.* (AYACAWE, V. 63-64)

TITIP—, TITIB, autour, en roulant, en côtoyant ;
Titib aii, tout autour, à l'entour ;
Titibin, roule-le, plie-le en rouleau, fais-le rouler [...]
Titibise, rouler, aller en roulant [...]
Titibinagan, rouleau d'écorce [...]
Titibewe, côtoyer le rivage à pied ;
Titibewaam, côtoyer la rivière en canot [...]

Koni sesinon wasak kitci titipimatakapanen. *Il n'y avait pas loin à faire pour contourner en marchant sur la glace.* (MIKISI 1, V. 9)

Kitci apocitc tana mosoweinan tac titipeki, *Pour amortir les chocs [durant le trajet], il enroule des peaux d'orignal.* (MIKISI 1, V. 64).
 (Cf «envelopper» in Lemoine 1911 : KIPWEGI, GACKAWEGI, [envelopper] dans sa couverture)

TIPISKOTC, vis-à-vis (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 156)

Kek ok kekat tipiskotc, *À la fin, c'est presque vis-à-vis.*
 (TCAKAPEC 1, V. 68)

TISOC, TISOJ, prends-le au piège ;
Ningi tisona, je l'ai pris au piège ;
Tisozo, il est pris au piège ;
Tisonagan, piège.

Kena kekon ki pî-onatcikatik ke tisosikowik. *Toutes sortes de choses sont installées qui nous prendront au piège.* (LES INVASIONS 2, V. 73)

—**TO, faire**⁸⁸
Pwanawito, ne pouvoir faire;
Nitawito, pouvoir faire, être capable de faire;

⁸⁸ (voir TOWA) dans la grammaire de Cuoq 1892 : 96-97; § 263 et 264.

Nitawitowin, puissance, capacité [...]

Bien que le tiret inséré par Cuoq indique que ce monème nécessite la présence d'un autre monème lexical pour pouvoir être le constituant d'un prédicat, les modalités ka et pi semblent suffire pour l'autonomiser dans l'occurrence suivante :

[...] apine kotc, matakackitowin ka pi-towâkwen, *continuellement, de la magie, en permanence ils faisaient sans doute* (le verbe comporte la désinence du dubitatif, que je traduis par «sans doute»)
(TCAKAPEC 1, V. 77)

Atitok sa ka ici tokwen, tana, *Je ne sais trop comment il a fait* (comment il a procédé), *là sur place*. (MIKISI 1, V. 43)

Il semble que —TO vienne parfois s'ajouter à un monème verbal pour marquer la volonté de faire une action ou la certitude qu'on va la réaliser correctement; par exemple:

«Ni ka niminawenakwe ni-pikwak. Ni ka nantatakento», «*Je vais tirer au vol ma flèche au large. Je vais aller la chercher à la nage.*»
(TCAKAPEC 1, V. 124-125)

TON, bouche, gueule, bec, lèvres, mot, parole ;

Ni toning, *dans ma bouche ;*
Animoc o ton, *la gueule d'un chien ;*
Wakitcion, *du bout des lèvres ;*
Onzamiton, *avoir trop de bouche, être bavard, babillard ;*
Otonikaw, *fais-lui la bouche, sers-lui de bouche, sois son interprète ;*
ningototon, *un mot, un seul mot ;*
ka napitc kanake ingoto, *je n'en crois pas un seul mot.*

Mi ecinakosic : tci wepacina o-ton. *C'est ainsi qu'elle apparaît : sa bouche ballotte beaucoup.* (Tcakapec v. 18-19)

•TOSKWAN, coude, coudée,

O-toskwan, *son coude;*
Otoskanicin, *s'accouder, s'appuyer sur le coude;*
Otoskwanicimowin, *la danse des coudes*

Apin [...] eci totak o-toskwan, *Aussitôt, ainsi (de cette manière), il fait un geste avec son coude* (TCAKAPEC 1. V. 49) (il semble que les signifiés traduits par la préposition «avec» soient véhiculés par le monème eci, forme mutante de ici)

TOTAN,M, TOTAM, faire ainsi, agir de la sorte [verbe animé intransitif] ;

**Mi endotang, voilà ce qu'il fait ;
Patatotam, faire mal ;
Patatotagemagat, c'est scandaleux [...]**

Mi totamowakopanen. *C'est ainsi qu'ils faisaient [autrefois].*
(LES INVASIONS, V. 28)

[...] iji totak o-toskona, il fait ainsi, [un geste] avec son coude [...]
(TCAKAPEC 1, V. 49)

O waman e-t-ici wisininitcin. «Mic e totak !», ot inan. Aweti, o totan humf !
humf ! *Il le voit en train de manger. «Voici ce qu'il fait !», dit-il. Celui-là
[l'autre], il fait humf ! humf !* (MIKISI 1, V. 92-93)⁸⁹

TOTAW, fais-le lui, fais-lui, traite-le; (voir Cuoq1892 : 98)

TOTAWA, N, *faire à quelqu'un*, (g. transitif à objet animé)

TOTAN, N, *faire quelque chose* (g. transitif à objet inanimé)

TOTAN, M, *faire ainsi, agir de la sorte* (g. animé intransitif [«absolu»], voir
l'entrée précédente)

**Manj totanak awiia, mino totawik, si quelqu'un vous fait du mal, faites
lui du bien [...]**

[...] i totawatcin [...], [...] *en lui faisant [celà, un geste]*
(TCAKAPEC 1, V. 52)

Kakena o ki ateweian o-tataman, win sa oniwan ka totawatcin, kwesis. *Elle a
tout éteint [en relation] à son père, c'est à lui qu'elle a fait ça, la fille.* (KINOCE,
V. 97-98)

**Totawatok, on le lui a fait peut-être, (cette maladie qu'il a, n'est peut-être pas
naturelle, elle pourrait bien être l'effet d'un maléfice);**

Mic ko ka totawakaniwîtc, *C'est ça qu'elle s'est fait faire.* (verbe passif avec
agent actif «indéterminé») (TCAKAPEC 1, V. 96)

Totam, agir;

Metci totangik, ceux qui agissent mal, qui font mal [...]

Ka totangen, ne fais pas cela;

Anin wa totamân, que veux-tu faire ?

⁸⁹ La première occurrence est du genre animé intransitif [sujet animé] et la seconde est du genre transitif inanimé [objet inanimé].

Totatis,o, se le faire à soi-même;
Totatiwin, traitement réciproque [...]

—TWA, (forme allongée de —TO, agir, faire) ;
Wewibitwa, fair vite, se dépêcher ;
Ijitwa, agir ainsi ;
Kete ijitwawin, ancienne façon d'agir, ancien usage.

Tci miwakiso enta-twatcin sa kitci kitanakwanatcin, *Il est fortement repoussé par la chaleur (du soleil) alors qu'il tente d'agir pour le déprendre du collet.* (TCAKABEC 1, V. 15-16)

Kon tac i eci-twatc witamikosin, *En agissant de la sorte, il n'est pas entendu.* (AMIK 1, V. 29)

Acaïe, nipikikon, ïï ka pi-icinakosik otakinak. Nokom tac, ka kanake ecinakosinon kitci minototwakaniwitc. *À présent, c'est bouché, cela, ce que ce que l'on voyait derrière. Maintenant, il n'apparaît pas le moins que l'on agisse adéquatement.* (LES INVASIONS, V. 45-46) (voix passive : qu'un sujet actif «indéterminé» agisse adéquatement avec la terre [participant passif])

WÀBÀGANIWIWIGWIN - (n. ger.) - «an Indian ritual in which the beaver bones of the winter's catch are cast into the water at break-up.» (McGregor 1987 : 412)
 pakobihiganehigewin -(n. ger.) - idem

WAC, cavité, creux fait horizontalement sous terre, conduit souterrain qui aboutit à une cabane de cator (*amikwac*), de rat-musqué (*wajackwac*), d'un repaire de serpents (*kinekikwac*), d'un terrier de renard (*wagociwac*). En l'unissant à mitik (*bois*), on en fait un coffre, une armoire, un buffet, un cercueil (*mitikwac*) ;

Owaj,i, avoir une tanière, une caverne, une ouache⁹⁰ ;
Wajike, faire ouache.

Atitok teson tana panapokwak... Niciwapokwak akac enta-wapatamowâtç waciâ. *Je ne sais pas combien il y en a là qui circulent... Il sont deux précisément qui essaient de retrouver leurs huttes.* (AMIK, V. 25)

WACE— sorte de diminutif de WASE— [poli, lisse];
Wacekami, eau liquide ;

⁹⁰ Cuoq ajpute cette note : C'est ainsi que les chasseurs du Canada ont francisé le mot algonquin WAC, lequel se prononce exactement *ouache* : ils disent la ouache du castor, la ouache de l'ours, &c. [...]

Waceiabikat, le métal, le minéral est poli [...]

«*Il est poli, uni et clair, wâce—, wâse— [...]* (Lemoine 1911 : entrée «polir»).

Nisinac ki ina tesapikicin [...] wacapikak. *Trois fois, il tomba ainsi sur un palier rocheux, sur [au long d'] une pente rocheuse lisse* (MIKISI 1, 68-69)

WACKECI,...K, WAWACKECI, ...WAK, chevreuil [cerf de Virginie, odocoileus virginianus] (WACKECIN, à l'obviatif)

Wawackeciwiias, viande de chevreuil;

Note wawackeciwe, faire la chasse au chevreuil⁹¹

Aiin, anote ikote, moson, o ki pipitcisonan, wiiasan, wackecin [...] *Toutes sortes de choses, [comme] de l'original il a emportées, de la viande, du chevreuil [...]* [le terme «chevreuil» est ici à l'obviatif] (MIKISI 1, V. 61-62)

WAK—, WAG—, courbe, courbé, recourbé, croche, crochu, vouûté, aquilin,

Wagin, courbe-le ;

Wagina, varangue d'un canot d'écorce [...]

Waginindji, avoir une main, un doigt croche [...]

Wagis,i, être courbé ;

Waga, c'est courbé [...]

Wagininindji, avoir une main, un doigt croche ;

Tci sisitapikan kote e wakipinatcin kitci pimotcin, *Il tend fortement la corde alors qu'il courbe [l'arc] pour tirer.* (TCAKAPEC 1, V. 156)

◊ Ce monème entre dans la formation de syntagmes verbaux et nominaux renvoyant à un type de cabanes caractérisées par leurs formes courbes:

«*WÂKINOKEW, ok (v.[erbe] n.[eutre]) il bâtit en courbe, en rond, il fait une cabane de branches, en courbe.*

«*WÂKINOKAN, a, (n. f.) cabane ronde qui ressemble aux cabanes pour les bains de vapeur*» (Lacombe 1874 : 631)

«*Wâginan, (nin). I bend it, I bow it; (in. obj.)[...]*

«*Wâginogân, Round Indian lodge; pl. -an. [...]*» (Baraga 1880 : 394 bis)

WAKA, autour, à l'entour ;

Wakakapawik, ils sont debout tout autour ;

⁹¹ Cuoq ajoute cette note : Les chasseurs donent au chevreuil différents noms, suivant les différentes époques de sa vie; ces noms sont successivement; KITAKAKONS, manicinj, papatakiwinens, ningitaawanji, kipunagoc, saswewinens.

wakakwate, c'est cousu tout autour ; il y a une bordure ;
Wakaigan, enceinte, entourage, clôture de bois dont les pièces sont debout,
fort, lieu fortifié, tour [...]

WAKAHI, autour de (brouillard et Dumont 1987 : 159)

Anicinape-waki, nokom, mic eci wakayakate, taci, kinawit, tacikehik [...] À
présent, la terre indienne, elle est clôturée, en cet endroit où, nous-autres,
habitons [...] (LES INVASIONS 1, V. 67)

WAKOKET, WAKAKWAT, hache ;

[...] wakoket ka ichotc, ek ka omiwanetc, [...] la hache dont il est muni, il la
porte sur son dos. (MIKISI 1, V. 7-8)

Tana, kitci mikisi [...] ka otci pisakwenitc wakoket e pakitewanitcinake, *Le*
grand aigle [...] dès qu'il sort la tête [l'homme] le frappe au moyen d'une hache.
 (MIKISI 1, V. 57-58)

WAKWE—, WIWAKWE—, qui enveloppe;

Wiwakwen, enveloppe-le ;

Wiwakwenigan, tout ce qui sert à envelopper ;

Wiwakeigin, enveloppe-le dans des langes, (un jeune enfant), dans un linceul,
(un mort) ;

Wiwakwegicin, il est enseveli, il est gisant dans son suaire ;

Wiwakwectikwanebis, o, avoir la tête enveloppée, (se dit d'un blessé) ;

Wiwakweckwemagin, empaquette-le dans du papier, dans une écorce ;

Wiwakwan, chapeau, et, en général, toute sorte de coiffures et de couvre-
chefs.

Mi iena, anotc kekon, écorces, eko tepapatak, mi enan wayakwepisitc, o-sit e
 pitcikasinitc. *C'est de cela, de n'importe quoi — d'écorces — tant qu'il peut en*
voir, dont il s'enveloppe (s'habille), [avec ça] qu'il se chausse [KINONCE, V.
 81-82)

—WAN, —WEIAN, peau considérée dans son poil, peau velue, poilue, par
extension, peau des animaux qui ne sont pas velus ;

Atikweian, peau de boeuf ;

Wabiceciweian, peau de martre [...]

Nameweian, peau d'esturgeon.

ADIKWAN, *peau de caribou [...]*

AMIKWAN, *fouffure de castor [...]*

AWESISWAN, *peau d'animal [...]*

MAHIGANIWAN, *fourrure du loup* [...]
 MAKOWAN, *peau d'ours* [...]
 MAKOWANEC, *peau d'ourson* [...]
 MANICIC, *jeune orignal, maniciciwan, peau non tannée d'un jeune orignal* [...]
 ONIDJANIWAN, *peau non tannée de l'orignal femelle* [...]
 PAKIGAN, *peau tannée de l'orignal* [...]
 PIJIWAN, *fourrure du lynx* [...]» (Dumont et Dumont 1985 : 25-27)

Kitci apocitc tana mosowan tac titipeki, *Pour amortir les chocs [durant le trajet], il enroule des peaux d'orignal.* (MIKISI 1, V. 64)

Mi eci ka mino-citowakopanen o-t-amikwanimiwan. *C'est ainsi qu'ils faisaient bien attention à leurs peaux de castor.* (LES INVASIONS, V. 97-98)

— WAN —, **charge, fardeau qu'on porte sur le dos, à l'aide d'une espèce de sangle qui passe sur le front ;**

Pitciwane, venir chargé, apporter un fardeau ;

Gackiwane, pouvoir porter un fardeau [...]

Ijiwane, être chargé ainsi chargé, avoir tel fardeau

«Pimiwane - (v. int.) to carry a burden one one's back» (McGregor 1987 : 340)

[...] wakoket ka ichotc, ek ka omiwanetc, [...] *la hache dont il est équipé, il la porte sur son dos.* (MIKISI 1, V. 7-8) (voir — OM, sur le dos)

PIMIWANAN, sac que l'on portait sur le dos et qui était soutenu par une corde appuyée contre le front :

Mi eka pakitinak ot eckan, o-pimiwanan osikotc [...] *Il ne lâche pas son pic à glace, ni même son sac à dos [...]* (MIKISI 1, V. 14-15)

WANICKA, **se lever du lit ; se relever de couché, d'étendu qu'on était, quitter la position horizontale ;**

Wibatc kikijeb wenickadjik, ceux qui se lèvent de bon matin.

O kackinakopan kotc o-misesan [...] e otci wanickapitotc, *Sa soeur pouvait le saisir de la main [...] pour qu'il se lève.* (TCAKAPEC 1, V. 145)

WANIH, **égare-le; perds-le;**

Ni waniha, je l'ai perdu, je ne puis le trouver, où l'ai-je mis ? où est-il allé ? ; je l'ai perdu, la mort me l'a ravi ;

Ni waniton ni mackimot, ni conia, j'ai perdu ma bourse, mon argent ;

Wanitas, o, perdre ses effets ;

Wanike, perdre le souvenir, oublier ;

Wanimikawi, perdre connaissance ;

Wanisiton ka totagon, mets dans l'oubli comme tu as été traité
[...]

O ki wanihawan o-nitcanisiwan, okoweniwok, Anicinapek. *Ils avaient perdu un de leurs enfants, eux-autres, les Indiens.* (LES INVASIONS 1, V. 13-14)

Mi iaa, ka wanihakopan. *Le voici, celui que nous avons perdu.* (LES INVASIONS 1, V. 30)

WAP—, WAB—, de couleur blanche [...]

WAPAN, WABAN⁹², il est jour, il fait jour, il fait clair [...]

Tcibwa wabang ninga pos, je partirai avant qu'il fasse jour, avant le jour ;

Wabang kikijeb, demain matin ;

Wabang onagocik, demain soir [...]

Pitaban, le jour vient, c'est l'aurore, le petit jour ;

Micicaban, il fait grand jour ;

Wabanose, marcher jusqu'au matin ;

Wabanap,i, rester assis toute la nuit, être assis jusqu'au jour, jusqu'au lendemain matin ;

Wabananang, l'étoile du jour, l'étoile du matin, Vénus ; [...]

Ka kiwetc, wetî, o-mîkiwâmikak, kawin kotc wâpâsinon. *Revenu chez lui, là-bas, à son logis, il ne faisait toujours pas clair* (le jour ne se levait toujours pas). (TCAKAPEC 1, V. 6)

Ici pitapin. *Kiwenaniwan. Le jour vient. On s'en va.* (KINONCE, V. 68)

WÂPAN—, Waban—, le Levant, l'Est, l'Orient ;

Wabanaki, la terre du Levant ;

Wabanakikwe, femme de la terre du Levant ;

Wabanakiwinini, homme de la terre du Levant, Abénaquis ;

Wabaninotin, vent de l'Est [...]

Avec le locatif (—ok), à l'Est :

Mic aa nôkôm wêti, eci akitotc [...] tci kamik, wâpanok. *C'est ainsi que, lui, aujourd'hui encore, il fait le guet [...] sur l'océan, à l'Est [...]*

(TCAKAPEC 1, V. 161)

⁹² Cuoq ajoute cette note : *Litt.* il y a blanc, *de la Rac.* (sic) WAB—, blanc. Les Algonquins attribuent la couleur blanche à la clarté du jour; nous donnons la couleur noire aux ombres de la nuit, et nous disons indifféremment *il fait noir* et *il fait nuit* [...]

Môcak, kotc [...] ki inasimikapawin wâpanok i pikiwetc.
Continuellement, alors [...] il fit face à l'Est en s'en revenant. (MIKISI 1, V. 113)

WAP—, WAB,i, voir, avoir le sens de la vue, la faculté de voir;
Kawin gwetc wabisi, il a mauvaise vue, il ne voit guère, il est presque aveugle ;

Kon wapasiwak, kokomak. *Les grands-mères ne voient pas (elles sont aveugles).*
 (AYACAWE, V. 33) (Ce verbe se conjugue sur le modèle de KACKENIDAN,M)

Wabaj vois ces pistes ;
Ningi awi wabama ningi nisitokanaweha, j'ai été voir ses pistes, j'ai reconnu que c'étaient vraiment les siennes ;
Waibidjik gaie waibigosik, ceux qui voient et ceux qui ne voient pas, les clair-voyants et les aveugles.⁹³ [Voir aussi KIP—, pour «aveugle»]

Wapaman, *il voit* (qq. chose d'animé);
 Wapatan, *il voit* (qq. chose d'inanimé);

Mic aa nôkôm wêti, eci akitotc, eci wamakwen tci kamik, *C'est ainsi que, lui, aujourd'hui encore, il regarde sur l'océan [...]* TCAKAPEC 1, V. 161) (verbe «dubitatif»)

« *bien voir, nahabi [...]* voir distinctement, pakakâb-i, ;
 « *voir en rêve, wejipâbandan, ;*
 «*aller voir, otisâbandan [...]* nandawâbandan, [...]
 «*voir la chose de quelqu'un, -dâmaw [genre animé], »* (Lemoine 1911 :
 entrée «voir»).

Kek, wapatan kekon aïakotinic, *Finally il voit quelque chose qui flotte sur l'eau* (TCAKAPEC 1, V. 139)

◊ Quand ils sont précédés de NANTA (ou ANTA), les verbes formés à partir du radical WAP expriment l'idée d'une recherche, d'une quête :

Ta ka-nanta-wama, *j'irais bien voir* .(TCAKAPEC 1, V. 32). Remarquons que la syllabe /pa/ est supprimée dans ce syntagme qui est très souvent employé. De

⁹³ Cuoq ajoute cette note : En composition, WAB,I, perd sa lettre initiale :
 PACKAB,I, avoir la vue crevée, l'oeil crevé ;
 NICKAB,I, regarder en colère [...] (c'est moi qui souligne, J. L.)

plus, la lettre initiale /w/ est à peine prononcée. (le modèle de conjugaison est ici celui des v. transitifs animés)

WAPICECI, WABICECI,...WAK, marte [martre d'Amérique, *martes americana*] **Wabiceciwaian, peau de marte.**

Mi pecikon wapiceci : kon kewin o-t-amwasin. *C'est pareil pour la martre : elle n'en mange pas [du brochet]* (Le brochet et le doré, V. 11)

WAPOS...AK, WABOZ...OK, lièvre [...] (WAPOSON, à l'obviatf)
Wabozomin, graine au lièvre, petit fruit noir dont le lièvre est friand [...]

O wapatan pikokan [...] Îno eci potewak, îno wapason, tana. *Il voit un tipi [...] Il y a, là où ils font du feu, il y a un lièvre.* (MIKISI 1, V. 80-82)

WAS—, qui luit, qui brille, clair, lumineux ;

Wasa—, wase—, wasi—, même signification [...]

Waseia, il y a lumière, c'est éclairé ;

Wasetibikat, la nuit n'est pas sombre ;

Wasab,i, avoir la vue claire, être clairvoyant ;

Wasabis,o, avoir les yeux étincelants ;

Wasabingwam, dormir les yeux ouverts ;

Wasakone, il éclaire (se dit des choses qui étant allumées, embrasées, répandent de la lumière, comme une chandelle, un morceau de bois, un morceau d'écorce, &c) ;

Wasakonenindamagan, cierge, bougie, chandelle [...]

wasidjizowak cicibak, ces canards sont brillants de blancheur ;

Wasidjizo, elle est toute étincelante (tant sa toilette est belle) ;

wasabikite, il brille (le clocher) [...]

Kek, o kwenipiton kitci waseianik. *Finally, [elle] renonce à attendre [futur] qu'il y ait de la lumière.* (TCAKAPEC 1, V. 9) (g. inanimé)

«Ke-t-ako waseiatc kisis, ke-t-ako mitciwak pawatik, ki ka witokawikowa», okinan [...] «*Tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans le rapide, vous serez aidés*», a-t-Il dit [...] (LES INVASIONS 1, V. 34-36) (g. animé)

WASA, loin ;

Wasawenj, un peu loin ;

Wasawat, c'est loin ;

Kawin gwetc wasawasinon, ce n'est pas bien loin [...]

Ni wasawenima, je le crois loin d'ici.

Wasak, *au loin* ;

[...] wasak, ki papamatisé, *au loin il a vécu ici et là*. (TCAKAPEC 1, V. 30)

WAPITAS,O, faire son paquet ;

Wapitakim, *arranger, raccomoder ses raquettes* ;

Wapitacitaban, *traîneau chargé et tout prêt pour le voyage [...]*

WATE, n'avoir pas encore digéré, avoir le ventre plein ;

Watendjigan, *nourriture prise, non encore digérée* ;

Nisokon inikik Jonas o ki watemigon misamegwan, *durant trois jours Jonas resta dans le ventre d'un gos poisson*;

Nisokon tac, nîsin kijikan, ki watemikôn (verbe passif), *Durant trois jours, alors, il fut dans le ventre du poisson [sans être digéré]*.

(TCAKAPEC 1, V. 134)

Keiabate wate makwa, ateni ka midjite takwakong, l'ours a encore dans le ventre ce qu'il a mangé l'automne dernier.

WATE— racine qui a beaucoup de rapports avec WATO ci-après; elle se dit des choses molles et fluides, lorsque par le froid ou autrement, elles ont acquis un certain degré de consistance ;

Wateia, *la neige est durcie*, elle forme croûte, elle peut porter, on peut marcher dessus sans raquettes [...]

Watecin, *marcher sur la neige durcie, sur la croûte* [ce phénomène se produit généralement au mois d'avril, en Abitibi-Témiscamingue].

Mi kwa ici kitchimikakôwik, kicpin wasak ko e papamosetc, e papamatecik. *Voici que nous serons découverts, s'il parvient à aller ici et là, à marcher sur la croûte de neige*. (AMIK 1, V. 22-23)

WAW...(WAWAN, plur.), oeuf (s) ;

«**OEUF**. Wowâk (de poisson). *Bout pointu d'un —*, i kinikwak waw, *Bout arrondi d'un —*, waw i nonimak. *Jaune d'—*, miskwanan. *Blanc d'—*, wâbâwan. *Écale, coque d'—*, okanawan. *Elle a des —*, owâwi.» (Lemoine 1911, entrée «oeuf»)

«Eka ta-tekonikopanen waw ?», ikito. «*N'y aurait-il pas eu de l'oeuf ?*» dit-il (entendre : «*N'y avait-il pas quelque endroit où l'on trouvait des oeufs...?*») (KINONCE, V. 2).

WAVE—, WAVEJ—, WAWEN— semblent avoir la même origine que

l'adverbe WEWENINT ;

Wawepij ki cimenj, habille comme il faut ta petite soeur, mets-lui ses beaux habits ;

Wawepis,o, s'habiller comme il faut, se parer [aujourd'hui à Kitcisakik, on dit, par aphérèse, WEPISO et sans qu'il y ait de connotation particulière à de beaux vêtements],

Wawejih,o, être dans ses beaux atours ;

Wawekikijowe, parler avec élégance ;

Wawejinike, se tatouer ;

Wawejidjike, orner, orner, orner, décorer [...]

Wawenapi, se placer, s'asseoir comme il faut ;

Wawenabam, choisis-en un (parmi plusieurs)

— **WE, bruire, faire du bruit, pousser un son, parler, dire, proférer ;**

Tepwe, dire vrai ;

Ickwawe, cesser de parler [...]

Kickowe, interrompre son discours, se taire ;

Kijiwe, parler haut ;

Manatwe, parler mal, dire de mauvaises paroles ;

Inwe, parler d'une certaine manière.

«Sîsikopik, sîsikopik e-m-ontenapowek [...]», «Il répand le liquide qui bouille (frémit) et qui bruit [...]» (TCAKAPEC 1, V. 112)

Mi aa ka inwek, ka pitikowik, *C'est cela qui fait ce bruit, qui fait ce bruit sourd.* (AYACAWE, V. 17)

«ijigîjiwe, il parle ainsi» (Dumont et Dumont 1985 : 133)

«Ah ! Ikito comic, ot-ikweman, nekacîcin ka mikinatcîcin», cakwecan ka inatcîcin, win ot-icikiciweim. «Ah !, dit le vieux à sa femme, il jappe après le foutreau», *comme il appelle le vison dans son parler.* (AYACAWE, V. 55-56)

WECKATC, WAEICKAT, autrefois, dans les premiers temps, d'abord.

[...] mic eci mwackwanakenitc ka ici kackitotc weckatc anicinapen, [...] *voici qu'il se fait ensorceler, ainsi qu'il était capable autrefois, l'Indien.* (TCAKAPEC 1, V. 55-56)

Weckatc meka ni-t-otci-n-aiapan ! *Autrefois, je venais au monde !* (C'est il y a bien longtemps, dans une autre époque, que je venais au monde) (LES INVASIONS, V. 55)

◊ ACAÏE WECKATC, *il y a déjà longtemps* (en englobant une durée qui ne renvoie pas nécessairement à des époques révolues, mais qui pourrait se compter en termes d'heures, de jours, etc.) :

Acaïe weckatc ki matcananiwan [...] Acaïe kekat otitamon [...] *Cela fait déjà longtemps qu'on est parti* [...] *Il [le gendre] est presque déjà arrivé* [...] (KINONCE, V. 84-86)

Weckatc acaïe ka nipotc ni-tata. *Cela fait déjà longtemps qu'il mourut, mon père.* (Les INVASIONS, V. 110-11)

WEMITIKOCI,...K, WEMITIGOJI, français [sic]⁹⁴;

Wemitikojokwe, française ;

Wemitigojikwek, les Françaises ;

Wemitigojiw,i, être français (soit de naissance, soit d'origine) ;

Wabitikweiang daje wemitikgojiwak, les Québécois, les Français de Québec [les Canadiens Français] ;

Inin wemitigoji, akam kitci kami daje wemitigoji, un français vrai, un français de l'autre côté du grand liquide, un français de France ;

Wemitigojim.o, parler français ;

Wemitigojimowin, la langue française.

O ki akwacimawan Anicinapekak, etî, Kopek, Wemitikocik. *Ils l'ont débarqué là, chez les indiens, à Québec, les Français.* (LES INVASIONS 1, V. 22-23)

WENINTAMA,N, demander à qqn ;

DEMANDER. -ênindam, ênimo (*abs.*); nandawênintan [...] *Que demandes-tu ?* wekonen nendawenindamän ? — à qqn, nandotamaw (*g. animé*) [...] (Lemoine 1911)

Ki ta kackito kitci wenintamitc i manewatc awesisak anwakaniwatc ? Serais-tu capable de demander des animaux à manger en abondance ? (verbe passif, au conjonctif) (LES INVASIONS, V. 104-105)

S'informer de, nanda kikênîndan ; -ênim (genre animé) — les nouvelles, nandotage :

⁹⁴ De façon curieuse, Cuoq (ou l'imprimeur ?) répète à plusieurs reprises la faute qui consiste à mettre la première lettre du nom propre «Français» en minuscule, faute que je relève ici, mais que je m'exempterai de mentionner (en multipliant les *sic*) dans les occurrences suivantes.

Sikwanokipan ka ta-wamawatcin anicinapen acitc enta-kikenimawatcin. *C'était au printemps qu'ils allaient voir les proches et aussi prendre des nouvelles.* (LES INVASIONS, V. 121-122)

1. a) WEP—, WEB—, idée générale de jeter, rejeter, pousser, repousser, emporter, entraîner (au propre et au figuré) ;
Webanem, rejette-le de ta bouche ;
Webahan asin, lance la pierre ;
Webagamage, écumer [...]
Webih, pousse-le, induis-le à...;
Manatong webihigom, on vous pousse au mal ;
Webainkeose, marcher en balançant les bras ;
Webabok,o, être emporté par le courant ;

Kitci kinotipetc, kitci wepitipenik kotc, ki sakekatepiso. Matcitechak, wepitipe-apoko, teteko. *Pour faire allonger la chevelure, pour qu'elle soit tirée alors, il est attaché par les chevilles. Sur la pointe, la chevelure est tirée par le courant, assurément* (KINONCE, V. 108-109)⁹⁵

Webac,i, être emporté par le vent [...]
Webim, persuade-le ;
Webicim, jette-le par terre ;
Webin, rejette-le ;
Ki webitiwak, ils se sont repoussés l'un l'autre, ils ne sont plus ensemble, ils sont séparés ;
Webinitiwin, séparation des époux, divorce

O wepinan o-mackimotan. O wepinân kokoman [...] *Il jette son sac. Il le jette aux vieilles femmes [...]*⁹⁶ (Ayacawe, V.34)

1. b) WEP— WEWEB—, rédupl. de WEB— ;
Wewebac,i, être ballotté par le vent ;
Wewebikwen,i secouer la tête, faire un signe de tête négatif ;
Wewebasinan, fronde ;
Wewebizon, berceau ;

⁹⁵ Rappelons, comme il l'est mentionné à l'entrée MINSIS («cheveux»), que l'on parle parfois de la chevelure par une espèce de synecdoque, exprimée au moyen du monème dépendant —TIPE, qui implique référence à la tête : Dans sa grammaire, Cuoq énonce ceci : «Au lieu de dire, *avoir les cheveux noirs, blancs, roux*, les Algonquins disent WABIKWE, *avoir la tête blanche* ; makatewindipe, *avoir la tête noire* ; miskondipe, *avoir la tête rouge*.» (Cuoq 1892 : 75 §188), et c'est cette synecdoque qui est en jeu ici, comme si on disait, la chevelure (en tant que partie de la tête) est emportée par le courant.

⁹⁶ Voir le tableau des différentes terminaisons verbales que ce verbe peut avoir dans la grammaire de Brouillard et Dumont (1987 : 141-142).

Wewebinawaso, elle berce son enfant ;
Wewebinawi, pêcher à la ligne ;
Wewebinaban, endroit où l'on pêche à la ligne ;
Wewebanackitiieni, il frétille de la queue (en parlant des oiseaux) ;
Wewebanoweni animoc, le chien agite sa queue.

Mi ecinakosic : tci wepacina o-ton. *C'est ainsi qu'elle apparaît [la musaraigne] : sa bouche ballotte beaucoup.* (TCAKAPEC 1, V. 18-19)

—WEP—, —WEB—, *précédé de IJI [ou eji avec la mutation de la voyelle initiale], se rend de diverses manières;*
Ijiwebis,i, se conduire ainsi, avoir telle conduite;
Anin ejiwebisic nongom, comment se comporte-t-il maintenant ? [...]
Ikweng kit ijiwebisim, tu te comportes en femme [...]
Mi ejiwebatogobanen kariat, c'est ainsi qu'on faisait autrefois, telle était autrefois la coutume.

PASSER [...] *Comment cela se passe-t-il ?* anim ejiwebak ? (Lemoine 1911)

Mi pecikon ka pi-eciwepak weckatc [...], *C'est la même chose que ce qui se passait en permanence autrefois [...]* (TCAKAPEC 1, V. 75)
 (voir Lemoine 1911, à l'entrée «passer»).

WETI (avec *i* bref), elle, lui (pour référer à un être animé considéré comme «éloigné»; son emploi serait de se substituer ou de désigner avec précision des substantifs qui, selon Brouillard et Dumont-Anichinapeo (1987 : 39), seraient des substantifs animés éloignés au singulier. Or il semble qu'il peut aussi déterminer deux personnes ou plus"

WEPISO, voir WAWE—.

WETÎ (avec *i* long), là, là-bas (Brouillard et Dumont-Anichinapeo 1987 : 154)

O pakotcipwatcin, wetî, pokodinakak,asinin, wikipakawedjin amikan.
 Il arrache, là-bas, à une montagne, des roches, avant d'enfermer le castor.
 (TCAKAPEC 1, V. 38)

WEWENINT, bien comme il faut

Wewenint nipan, (dors bien), bonne nuit ;
Wewenint wisinin, (mange bien), bon appétit.

WI, La particule wi indique que l'on veut veu faire, qu'on a besoin de faire ou que l'on est sur le point de faire ou de souffrir [subir] l'action qu'exprime le verbe devant lequel elle est placée :

Ni wi ija Moniang, je veux aller à Montréal [...]
Ki wi wisin-na?, veux-tu manger? [...]
Wa nipodjik, ceux qui sont sur le point de mourrir [....]

[...] wi kipakawedjin amikan, [...] avant d'enfermer le castor .
 (TCAKAPEC I. V. 38)

«Nikamon. Mic ñ ke totamin we-wisinihin. *Chante. C'est ce que que tu devras faire, voulant manger.*» (LES INVASIONS, V. 106)

WIIAS, chair, viande; (WIIASAN, à l'obviatif)

Wiias ni midjin, je mange de la viande [...]

Atik wias, de la chair de caribou;

Aiin, anotc ikotc, moson, o ki pipitcisonan, wiiasan, wackesin [...] *Toutes sortes de choses, [comme] de l'original il a emportées, de la viande, du chevreuil [...]*
 (MIKISI 1 , V. 61-62)

WIKWAS, ...AK, bouleau ;

Wikwas,...AN, écorce de bouleau, et par extension, de plusieurs autres arbres que l'on nomme pou cela “wekweasiwidjik mitikikok”, arbres du genre bouleau, arbres à écorce de bouleau ;

Wikwasimij, cerisier ;

Makatewikwasens, arbre à écorce noire [...]

Andokwam, aller quérir de l'écorce pour faire un canot ;

Wikwemot, casseau d'écorce pour mettre la cassonade de sucre d'érable.

Ocitonawa o tcimanan —wikwasan tciman totewak, kickatikon sikotc e tcimanike. *Ils construisent leurs canoës — ils les font d'écorces et ils les fabriquent aussi avec du bois de cèdre.* (LES INVASIONS, V. 141-142)

WIN, ce mot a différentes valeurs et différents emplois : c'est un nom, une particule, un verbe.

a) WIN, particule souvent explétive, mais qui, encore plus souvent, donne de l'énergie au discours :

Ka win ki sakihisi, nin win ki sakihin, tu ne m'aimes pas et moi je t'aime ;

Tcinago ein ki abawa, le temps s'est bien adouci hier ;

Ka sa win keko, il n'y en a point du tout ;

Kawin koni, peut-être bien que non ;

Ka ma win, non assurément.

Kakena o ki ateweian o-tataman, win sa oniwan ka totawatcin, kwesis. *Elle a tout éteint [en relation] à son père, c'est à lui qu'elle a fait ça, la fille.* (KINOCE, V. 97-98)

Anawi, win, wepoko meka. *Mais pourtant, il est réellement emporté par le courant.* (KINONCE, V. 114)

b) WIN, pronom, lui, elle
Winawa, eux, elles ;
Winintam, c'est à ton tour ;
Winitamiwa, c'est à leur tour ;
Winaeatc, lui-même, elle-même [...]

Mi meka entacikewakopanen, winawa, kopek [...] *C'est bien là qu'ils habitaient, eux, à Québec [...]* (LES INVASIONS, V. 23-24)

Mi eci kitci nisatcin o-tataman, win tipinawe. *Voici qu'il va lui-même tuer son père.* (AYACAWE, V. 63-64)

c) WIN, nom, moelle ;
Winigan, os à moelle, os plein de moelle ;
Winindip, cervelle, cervelas, (moelle du crâne);

d) WIN—, adjectif, sale, dégoûtant, mal propre (sic) ;
Winis,i, être crasseux, mal propre (sic) ;
Winat, c'est sale, ce n'est pas propre ;
Winiton, avoir la bouche sale (au physique et au moral) ;
Winictikwan, ... kiwane, ...tenikome, ...konewe, avoir sale la tête, le nez, les narines, le dedans de la gorge ;
Winickwaw, salis-le ;
Windjickiwaka, c'est sali par la boue, c'est bourbeux, fangeux ;
Winipik, eau sale⁹⁷

[...] winapite,sa dent sale [...]. (TCAKAPEC 1, V. 23-24)

Nokom, ici winat ot-akiwa. *À présent, c'est malpropre, leurs territoires.* (LES INVASIONS, V. 157)

e) WIN—, verbe, avoir l'odeur de...:
Winickotewabowakis,i, sentir le rhum ;
Winamikwakis,i, win-cikakwakis,i, exhaler l'odeur du castor, de la moufette ;
Winoteiminagat, cela sent les fraises ;
Win-mainganiwagat, cela sent le loup.

WIPATC, WIBATC, tout de suite, vite, bientôt ;
Wibatc o ki cicikakowatan mackiki, il a vomi tout de suite la médecine ;
Ondjita wibatc madji, il s'en va bien vite ;
Wibatc ninga gackiton, wendat, j'en viendrai à bout bientôt, c'est facile ;

⁹⁷ Cuoq ajoute cete note : Telle est l'étymologie du mot géographique WINNIPEG, grand lac de la province du Manitoba.

Pi kiwek wibatc, *soyez bientôt de retour* ;
 Wibate igotc ki nawadjiân ninga madja, *dès que j'aurai mangé, je partirai* ;
 Wibate kikijeb, *de grand matin* ;
 Wawibatc, *à des intervalles rapprochés [...]*

Panima wipatc kicik matca ent-anokitc, manise. *Avant de partir de bonne heure trapper, il coupe son bois.* (LES INVASIONS 1, V. 88-89)

Teteko sa wipatc ki iciwe apitc ka otewanik. *Tout s'est passé tellement vite depuis qu'il y a un village.* (LES INVASIONS, V. 143-144)

WISAK—, amer, piquant douloureux, en souffrance, cuisant, brûlant, à

demi-brûlé; vif, éclatant ;
Wisakis,i, wisakan, être piquant, &c;
Wisakackate, avoir mal au ventre ;
Wisakisite, voir mal au pied ;
Wisaktikwan, avoir mal à la tête ;
Wisakagami, liqueur amère ;
Wisakakis,o, souffrir d'une brûlure ;
Wisakickinjikwe, les yeux lui cuisent ;
Wawisakickinjikweiabazo, la fumée est cause que les yeux lui cuisent ;
Wisakipogwat, c'est d'un goût amer ;
Wisakate, il fait extrêmement chaud, c'est un soleil ardent, brûlant ;
Wisakwe, avoir la voix aigre ;
Wisakines,i, avoir une maladie aiguë ;
Wisakicin, se faire mal en tombant ;

Kitci apocitc tana mosoweïnan tac titipeki eka kitci wisakicik, *Pour amortir les chocs [durant le trajet], il enroule des peaux d'orignal, pour ne pas se faire mal en tombant.* (MIKISI 1, V. 64-65)

Wisakande ki konas, ta robe est d'une couleur éclatante ;

Wisakenindamowin, douleur amère.

WISINI, — AN (verbe imparisyllabique qui se conjugue avec la désinence — an, aux 1^{ère} et 2^{ème} pers. du singulier, au prés. de l'ind. et avec la désinence — i à la 3^{ème} du sing. du même temps et du même mode). Il s'agit d'un verbe «absolu» ou «neutre», c'est-à-dire «sans régime» (voir Langues sauvages, p. 60) (on emploie MITCIN pour le genre inanimé et AMWA, pour le genre animé; cf. Lemoine à l'entrée «manger»). Il se conjuguerait comme MATCA à la 3^{ème} pers. et on ajoute le suffixe — nan aux deux premières de l'indicatif (Voir Brouillard 1987 : 75)

Ki ki wisinan cepa na ?, *As-tu mangé ce matin ?*

Tci mino wisini, wetî ka taciketc, *Il mange très bien, là-bas, là où il habite.* (MIKISI 1, V. 62-63)

O waman e-t-ici wisininitcin, *Il le voit en train de manger.*
(MIKISI 1, V. 92)

Mic ina e wisinitc, anicinapecic, *C'est ainsi qu'il mange, le lutin indien.* (MIKISI 1, V. 93-94)

O kikinohamikôn ke totak kitci [...] ocitite mitciminan, tana, enenimatcin tako mitikon, ako, âsâtî anotc ikotc ko pakwecikan ka ici wisinik⁹⁸. *Il se fait enseigner quoi faire pour préparer la nourriture, là sur place, de sorte qu'il conçoit des arbres, du tremble, toutes sortes de choses en tant que du pain, ça ce qu'il mange.* (AMIK 13-16)

— WITAM, être entendu ;

Tanwewitam, être entendu là ;

Mangwewitam, on entend sa grosse voix ;

Ajitewitam, on l'entend répliquer [...]

Tepwewitam, il réussit à se faire entendre.

Kon tac i eci-twatec witamikosin, *En agissant de la sorte, il n'est pas entendu.*
(AMIK 1, V. 29)

◇ WITAMO, être entendu dire :

«Nitam ke otisik “kokoman witikocan”, o-ticinakananiwan, ecinakasowatec, o ki witimikôn.» «*En premier vont t'arriver les “grands-mères petites cannibales”, ainsi qu'on les appelle, ainsi qu'ils les appellent, il fut entendu dire.*»
(AYACAWE, 23-24)

«Eka-tekonikopanene pawatik ?» o ki witimikôn. «*N'y avait-il pas un rapide ? fut-il entendu dire.*» (KINONCE, V. 103-104)

WITAMAWAN, «WINDAMAWÀ-N- (v. tran.) to tell s.o.; to relate or declare to s.o.» (McGregor 1987 : 441)

«*Windamawa, (nin). I tell him, I announce, communicate, explain. declare it to him; I warn him [...]*» (Baraga 1880 : 418 bis)

⁹⁸ Comme il y a des choses inanimées et animées au nombre des choses que le sujet croit manger, il semble que l'emploi d'un verbe absolu (qui n'est ni inanimé ni animé) était ce qui convenait en l'occurrence.

Kon witamawasin eci animikak e pitenikin acaïe, eî. *Il ne l'avertit pas que les tonnerres s'en viennent à toute vitesse, déjà, là-bas.* (Ayacawe, V. 15-16)

WITAN, «WÌNTÀN (v. tra.) to mention s.t.; to speak of something»
(McGregor 1987 : 441)

Nitam, ke otisitc “kokomak”», o-t-icinakananiwan [...] o ki witamikôn. *En premier lieu, il y aura celles qu'on appelle les “grands-mères”, se fit-il mentionner.* (AYACAWÉ, V. 24-25)

WIT— et WITC, même signification que WITC [...]

Witapim, assieds-toi auprès de lui ;

Ki ki witapimin, je viens m'asseoir auprès de toi ;

Ni witanakima, je suis du même pays que lui, je suis son compatriote ;

Witike, cohabiter ;

Witikem, demeure avec lui, avec elle, avec eux

Kawin acaïe o wi witikemasin o nabeman, elle ne veut plus co-habiter avec son mari ;

Witikendiwin, cohabitation des époux ;

Wecki-witikenddjik, les nouveaux-mariés ;

O witikemaganan, son époux, son épouse ;

Witopam, mange avec lui ;

Witopangedik, ceux qui mangent à la même table, les convives.

WITC—, WIDJ—, racine très féconde qui renferme l'idée d'union, d'association, et qu'on retrouvera plus loin [ci-devant] sous les formes WIT— et WITC—⁹⁹. (Cf. le WITH des Anglais).

Kotakak Anicinapek pecik kotc minitik tacikewakopanén. O ki kiotenikowapanin ako, witcinanicinapén. *D'autres Indiens habitaient sur une île. Ils étaient souvent visités, les Indiens des mêmes réseaux¹⁰⁰.* (LES INVASIONS, V. 118-119)

WITCIW, WIDJIW, va avec lui, accompagne-le, sois avec lui, demeure en sa compagnie ;
Ninga widjiwa, je l'accompagnerai ;
Pi widjiwicin, viens avec moi ;

⁹⁹ Cuoq a pensé qu'il fallait distinguer phonologiquement des formes transcrites avec /d/ (WIDJ—) et /t/ (WITC—), mais je crois qu'il ne s'agit que de variantes combinatoires du même phonème et qu'il n'y avait pas lieu de créer des gloses séparées.

¹⁰⁰ C'est-à-dire réseaux d'amis et de parents plus ou moins éloignés.

Widjiwe, être avec d'autres, faire partie d'une assemblée, assister à une réunion quelconque [...]

«Mi wefî, ici kwik», inakeni, akac e witciwakenitc. «C'est là-bas, tout droit», lui dit-on, cependant qu'il est accompagné de point en point [étape par étape] (MIKISI 1, V. 126)

WITIKO, WINDIGO, monstre fabuleux, espèce d'homme géant et anthropophage ;

Windigokwe, femme du Windigo ;

Windigo-wakon, mousse du Windigo ;

Windigo-pinecenjic, l'oiseau-windigo, ainsi nommé à cause de sa voracité. Il se sert de sa voix qui est extrêmement souple, pour attirer à lui différentes espèces de petits oiseaux afin d'en faire sa proie.

«Nitam ke otisik “kokoman witikocan”, o-ticinakananiwan, ecinakasowatc, o ki witiikôn» «En premier vont t'arriver les “grands-mères petites cannibales”, ainsi qu'on les appelle, ainsi qu'ils les appellent, il se fit dire» (AYACAWE, 23-24)

WITOKAW, secours-le, aide-lui;

Witokage, porter secours, aider; favoriser; [...] [g. absolu]

WITOKAWA, (nin). *I help him ; assist him. I take his party [...]* (Baraga 1878 : 414 bis) [transitif animé]

«Ke-t-ako waseiatc kisis, ke-t-ako mitciwak pawatik, ki ka witokawikowa», okinan [...] «Tant que brillera le soleil, tant que l'eau coulera dans le rapide, vous serez aidés», a-t-il dit [...] (LES INVASIONS 1, V. 34-36)

Nanakatc, kawin o ki-t-acamasin, kaki inatciwatcin, kitci witokawatcin [...] *Sans rien omettre, ils ne les ont pas nourris, disaient-ils, pour les secourir [...]* (LES INVASIONS 1, V. 49-50)