

« Plumes Grises » : Rencontre avec des Algonquins âgés de Kitigan Zibi

"Grey Feathers": An Encounter with Algonquin Elders from Kitigan Zibi

Louise Tassé

Volume 18, numéro 1, printemps 1993

Communautés culturelles et santé mentale II

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/032249ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/032249ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

0383-6320 (imprimé)

1708-3923 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tassé, L. (1993). « Plumes Grises » : Rencontre avec des Algonquins âgés de Kitigan Zibi. *Santé mentale au Québec*, 18(1), 93-108.
<https://doi.org/10.7202/032249ar>

Résumé de l'article

L'auteure désire témoigner de l'efficacité symbolique du sentiment d'étrangeté qu'elle a éprouvé en allant à la rencontre de ceux qu'elle avait appris dès l'enfance à considérer comme les plus étrangers des étrangers: les Amérindiens. Elle met ainsi au jour trois signifiants à partir desquels se construit l'identité individuelle et collective algonquine: le patronyme, le travail des aînés et la terre. C'est en effet en référence à ces trois signifiants que les Algonquins âgés qu'elles a interrogés formulent les liens qui nouent leur présent et leur passé tout en mettant en évidence les différences qui leur permettent de se symboliser culturellement et donc de se distinguer du monde des Blancs.



«Plumes Grises¹» Rencontre avec des Algonquins âgés de Kitigan Zibi

Louise Tassé*

L'auteure désire témoigner de l'efficacité symbolique du sentiment d'étrangeté qu'elle a éprouvé en allant à la rencontre de ceux qu'elle avait appris dès l'enfance à considérer comme les plus étrangers des étrangers: les Amérindiens. Elle met ainsi au jour trois signifiants à partir desquels se construit l'identité individuelle et collective algonquine: le patronyme, le travail des aînés et la terre. C'est en effet en référence à ces trois signifiants que les Algonquins âgés qu'elle a interrogés formulent les liens qui nouent leur présent et leur passé tout en mettant en évidence les différences qui leur permettent de se symboliser culturellement et donc de se distinguer du monde des Blancs.

Partie à la recherche de l'identité de ceux que l'on m'avait enseigné dès l'enfance à considérer comme les plus étrangers des étrangers; ceux qui sont toujours sur le point d'être folklorisés ou assimilés (Savard, 1979, 133-139); ceux qui persistent encore à croire que c'est la différence qui est à l'origine de toutes les sociétés humaines et qui leur donne leur sens (Lévi-Strauss, 1947-67; 1962; Savard, 1979; 1985²), j'ai rencontré des personnes âgées amérindiennes qui, bien qu'elles fussent comparables à mes parents dans leur façon d'envisager leur travail, leur vie familiale ou conjugale ou leurs relations avec leurs enfants, n'en restent pas moins des membres d'une culture à jamais distincte de la mienne et pour qui le patronyme, le travail des aînés ou la terre ne correspondent ni aux mêmes règles sociales ni aux mêmes significations que celles des communautés blanches.

En 1991 et en 1992, j'ai fait deux séjours de quatre mois dans la petite communauté de Kitigan Zibi, située à proximité de Maniwaki, dans le but de recueillir les témoignages des Algonquins âgés sur la symbolique de la transmission des valeurs matérielles et culturelles et ses liens avec les représentations de la santé et de la maladie.

Dans l'échange de paroles avec ces Algonquins âgés, la signification ancienne et actuelle de leurs patronymes, l'importance du

* L'auteure est anthropologue et chercheure autonome

travail des aînés et leur désir de transmettre la terre me sont apparus comme des signifiants³ qui renvoyaient aux fondements même de leur identité culturelle. C'est à partir de ces signifiants que ces personnes âgées symbolisent la règle de filiation et se représentent leur état de santé mentale et physique⁴. En effet, même si certaines personnes rencontrées sont très atteintes physiquement (cancer, cardiopathie, etc.), l'ensemble de ces personnes ne considèrent pas la vieillesse comme une maladie mais comme un état de fragilité qui ne devrait pas les empêcher de s'adonner aux activités qu'elles valorisent et qu'elles ont apprises de leurs aînés: la chasse, la trappe, la pêche, la méditation en forêt ou la cueillette des plantes et des racines servant à pratiquer la médecine indienne.

En outre, la majorité d'entre elles exercent leur rôle d'aînés dans leur famille et dans la communauté avec la conviction d'avoir la responsabilité sociale de le faire. Que ce soit l'ancien chef qui anime le *elder's circle*⁵, la femme qui enseigne à sa descendance son savoir sur la vie en forêt ou l'homme qui transmet à ses filles ses connaissances de la médecine indienne⁶ ou toutes les autres personnes qui se désolent d'avoir oublié ces savoir-faire, ces Algonquins âgés exprimaient ce faisant leur désir de faire comme leurs aînés avaient fait avec eux, c'est-à-dire d'enseigner ce qu'ils savent de leur rapport symbolique à la terre, non seulement aux membres de leur descendance mais à ceux de leur communauté et des autres communautés amérindiennes. L'appropriation de leur corps devenu vieux se fait donc par le truchement de la mémoire du travail des aînés et par ce que ce travail implique de dépenses d'énergie, de gestes et de mots familiers, d'échanges de biens et de paroles, de gratifications narcissiques, de créativité et de mythes personnels et collectifs. En somme, c'est à travers une mémoire du travail symbolisée comme étant celle du corps — leur corps propre articulé pour ainsi dire à celui de la communauté — que ces Algonquins âgés renouent quotidiennement le lien ancestral à la terre. Et cette mémoire du travail et du rapport à la terre s'est peu à peu inscrite dans la transformation de leur onomastique.

J'appréhendais la rencontre avec ces étrangers dont la représentation se figeait malgré moi dans cette folklorisation qui détermine malheureusement ici notre connaissance de l'Amérindien et que ma formation d'anthropologue ne m'aidait pas à dépasser tant le fantasme de ces étrangers était associé à une menace indicible. Il y avait longtemps que l'exotisme de l'étranger n'avait plus de charme pour moi. Et ces Amérindiens avaient toujours été ici à la fois trop près ou

trop loin de nous pour être exotiques. Il faut dire que je suis partie sur le terrain en pleine crise: celle du golfe Persique, celle de Kanesatake et la mienne. Je me souviens que mon anxiété était si grande à mon arrivée dans la communauté que la seule lecture qu'il m'était possible de faire était celle du *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos. Je m'identifiais à ce jeune curé aux prises avec les étranges forces de la souffrance et cela me faisait du bien. Je suis ainsi passée à travers l'œuvre de Bernanos comme si ses paroles m'avaient l'effet d'un baume qui pansait mes blessures d'étrangère touchée par ceux que je percevais comme les plus inquiétants des étrangers et qui m'invitaient malgré eux à les rencontrer dans la zone la plus étrangère de moi-même, cette zone menaçante dont on s'interdit l'accès comme si elle frayait la descente aux enfers.

La place de l'anthropologue sur ce qu'on désigne comme son *terrain* dans notre jargon est bien celle de l'étrangère. Je suppose que c'est à cause de la prégnance de la pensée positiviste dans la culture occidentale, qui se traduit par un souci de préservation de la scientificité de la démarche anthropologique, que l'efficacité symbolique de ce sentiment d'étrangeté est si peu parlée. Ce n'est par exemple que vingt-cinq ans après le décès de Malinowski que nous avons pu apprendre dans son journal intime — érigé en maïeutique pour le bien de l'anthropologie — les effets de l'exil, de la solitude et du sentiment d'abandon qu'il avait vécus chez les Mailu et les Trobriandais. Et dans son introduction à ce *Journal* de Malinowski, Guidieri (1985, 7-15) la pose directement la question de cette place de l'anthropologue qui prétend «faire semblant qu'il n'y a pas d'ego, que le sujet participant à l'expérience est dissous» pour donner la priorité à la description sur l'interprétation et à la théorie sur les jugements de valeur: «Y a-t-il un «bonheur» de l'ethnologue», s'interroge Guidieri, «de cet individu débarqué là où personne ne l'attend, censé s'instruire et s'émerveiller, en espionnant ses hôtes, comme il y a des allégresses en philologie et des joies en voyage?» Il y répond en faisant référence à la «nouvelle psychologie», tributaire du cinéma, invoquée par Merleau-Ponty remarquant que pour assumer un rôle désiré il faut aller jusqu'à s'aliéner c'est-à-dire non seulement participer à l'illusion côté orchestre mais aussi l'incarner sur scène. Ce «bonheur» de l'ethnologue cristalliserait en effet la convoitise d'être un autre et l'effectuation de cette convoitise dans la fiction.

Dans la théorie anthropologique, c'est habituellement en termes méthodologiques que la question de la place de l'ethnologue est problématisée⁷. Dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Lévi-

Strauss (1950-83) rappelle que la situation particulière des sciences sociales tient au caractère intrinsèque de son objet d'être à la fois objet et sujet, c'est-à-dire dans la terminologie de Durkheim et de Mauss «chose et représentation». Pour l'ethnologue, appréhender totalement le fait social veut dire l'appréhender du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'observer comme ethnographe. La distinction théorique impossible entre sujet et objet de connaissance devient alors praticable pour l'ethnologue grâce à la capacité du sujet humain de s'objectiver indéfiniment sans s'abolir comme sujet. Et en dernière analyse, les problèmes posés par l'appréhension subjective de l'ethnologue se résolvent sur le terrain de l'inconscient, dans l'analyse structurale, où cette opposition entre moi et autrui peut être surmontée, c'est-à-dire où l'objectif et le subjectif se rencontrent. Lévi-Strauss compare alors la place de l'ethnologue à celle du psychanalyste en disant que l'enquête ethnologique est du même type que celle qui opère en psychanalyse. En psychanalyse, le sujet reconquiert son moi le plus étranger⁸ et dans l'enquête ethnologique, l'ethnologue accède au plus étranger des autrui comme à un autre lui-même. C'est la chaîne symbolique de ce plus étranger des autrui au regard de ma subjectivité que je veux déployer ici devant vous.

Kitigan Zibi est une bande amérindienne localisée dans une réserve de 50 000 acres où vivent environ 1000 Algonquins dont environ 10% sont des personnes âgées. Établie au milieu du XIX^e siècle, cette réserve est située à quelque centaines de kilomètres au nord d'Ottawa dans la vallée de la Gatineau, c'est-à-dire sur l'un des traditionnels territoires de chasse et de pêche de ces populations algonquines qui fréquentaient la région de l'Outaouais au moment de leur rencontre avec les colonisateurs blancs (Hessel, 1987; communication verbale de messieurs William Commanda et Ernest McGregor, anciens chefs de Kitigan Zibi). Mes premiers rapports avec ces Algonquins furent marqués du sceau d'une bizarrerie toponymique et me plongèrent d'emblée dans ce que j'appelle maintenant ma première méconnaissance québécoise de la réalité de l'assujettissement des sociétés amérindiennes. Était-ce parce que je ne savais pas ce que voulait vraiment dire «vivre dans une réserve amérindienne» que je n'avais pas su comment nommer leur lieu de résidence lorsque je leur avais demandé de m'y accueillir? En effet, lorsque je suis entrée en contact avec le chef du conseil de bande, je croyais que la réserve et la

bande s'appelaient Maniwaki, c'est-à-dire du même nom que la petite municipalité rurale francophone dans laquelle sa frontière sud-est s'imbrique. Je constatai alors que tandis que la municipalité francophone avait un toponyme algonquin, — Maniwaki signifie «terre de Marie⁹» en français, — la bande avait un nom anglais, River Desert, qui est le toponyme d'une des trois rivières qui la sillonnent. Si ce toponyme anglais évoque leur subordination à la Loi des Indiens et la discrimination ordinaire dont ils étaient et sont encore victimes dans la municipalité francophone de Maniwaki, il renvoie aussi bien à la proximité d'Ottawa, capitale du Canada et centre d'emploi jadis attrayant pour les Algonquins âgés qui désiraient quitter le travail en forêt. Ottawa représente aujourd'hui un centre culturel par excellence pour les jeunes Algonquins qui désirent y poursuivre leurs études. Pendant mon séjour là-bas, la bande a changé de nom et River Desert a été traduit en algonquin par Kitigan Zibi qui devient joliment en français «le jardin de la rivière». Je suppose que l'adoption d'une toponymie algonquine est à situer dans la foulée de l'expression de plus en plus manifeste de la volonté d'autonomisation et de reconnaissance des sociétés amérindiennes nord-américaines. Aujourd'hui, la jeune population algonquine de Kitigan Zibi, majoritairement acculturée à la langue anglaise, apprend l'algonquin grâce au programme de cours mis sur pied depuis une dizaine d'années dans les écoles de la réserve. La plupart de leurs aînés «parlent les trois langues», l'anglais, le français et l'algonquin, comme certains me le disaient fièrement.

Je constate aujourd'hui que si mon ignorance de l'identité toponymique des Algonquins de Kitigan Zibi eut une sorte de première efficience symbolique, c'est non seulement parce que cette ignorance fut vivement associée à mes incertitudes quant à mes connaissances empiriques de la chose amérindienne mais aussi parce qu'elle me conduisit douloureusement vers un monde familier que j'avais consciemment et inconsciemment cherché à oublier. Et si le caractère d'«inquiétante étrangeté» que peut représenter pour une Blanche le monde amérindien avait sur moi un effet de signifiant, je peux dire que celui-ci se répercuta si bien dans les questions que je leur posai, que l'analyse de mon matériel empirique donne maintenant à voir certains signifiants à partir desquels je peux considérer les termes et la signification des relations sociales qui fondent leur lien communautaire. Ce sont, comme je le mentionnais au début, le patronyme, le travail des aînés et la terre. En effet, tous ces éléments appartenaient bien à mon monde familier de la question

amérindienne: leurs patronymes s'entendaient comme les noms totémiques utilisés dans le mouvement des Scouts et des Guides pour former le caractère des jeunes adeptes; le travail des aînés se transformait magiquement en activités sportives de chasse et de pêche; et la terre était désacralisée et devenait un objet de transaction et de propriété.

Le nom

À l'exception des quelques rares Algonquins âgés qui ont hérité de leur père d'un patronyme français ou anglais, la majorité de ceux et de celles que j'ai interrogés portent des noms évocateurs de leur traditionnel système d'appellation totémique ou clanique¹⁰. Rappelons que le mot totémisme utilisé par les anthropologues pour désigner un système à la fois religieux et sociologique, dérive de l'expression algonquine *Æde* voulant dire nation ou famille. *Nind Ædemag* signifie ma nation, ma famille, le clan auquel j'appartiens (McGregor, 1990). Dans *la pensée primitive*, le totémisme est selon Lévi-Strauss (1962; 1962-80) un système de classification qui repose sur les relations métaphoriques et métonymiques existant, dans une société segmentée, entre un ensemble d'animaux ou plus rarement de végétaux ou de phénomènes naturels et un ensemble de groupes humains comme par exemple l'ensemble des clans, l'ensemble des classes d'âge ou l'ensemble des phratries de la société. Et l'animal ou le végétal associé à chaque groupe est appelé «totem». Depuis l'étude de Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), on sait que le totémisme n'était ni une institution universellement répandue, ni un phénomène social traduisant l'interpénétration de la culture et de la nature dans les sociétés dites primitives, mais bien une logique de classification qui leur permettait de percevoir la différenciation des espèces dans l'ordre de la nature et de se servir des écarts perçus pour rendre compte d'une différenciation au sein de l'ordre social. Cette logique est fondée sur un rapport d'homologie entre les différences des éléments d'une série culturelle et les différences des éléments d'une série naturelle, au sens où par exemple deux clans étaient perçus comme socialement différents comme deux animaux étaient perçus naturellement différents dans leur comportement.

Si le son du patronyme du chef de bande, qui se nomme du joli nom de Whiteduck que j'entendais «canard blanc», et de celui du gérant de la réserve, qui s'appelle O'Djick qui veut dire «pêcheur», avaient eu à mes oreilles une résonance poétique vaguement associée à mes souvenirs d'enfance dans les camps de Guides, cette résonance

se relativisa lorsque je commençai à interroger les Algonquins âgés. L'évocation du règne animal, des phénomènes naturels ou de leurs conditions humaines que contenaient leurs patronymes me renvoyaient cette fois à la prégnance des idées reçues sur la disparition du mode de vie amérindien. Comme s'il n'avait plus été de mise de nos jours de porter un nom d'animal ou de nuage et que ceci ne pouvait se faire que dans le contexte d'un jeu d'adolescents. Dans la communauté de Kitigan Zibi, les noms d'animaux se portent très bien et dans tous les sens du terme. Leurs patronymes sont encore des emblèmes mais pour signifier autre chose que les traditionnelles appellations totémiques ou claniques. À l'exception de l'ancien chef William Commanda¹¹ qui connaît la signification de son patronyme algonquin de même que le nom de son clan, les Algonquins de Kitigan Zibi qui portent aujourd'hui des noms de poissons ou d'oiseaux comme patronymes ne connaissent pas les liens métaphoriques ou métonymiques qui les unissent individuellement ou qui les classent collectivement relativement à ce patronyme. Ce que je peux déduire de l'onomastique de ces Algonquins, c'est que si les appellations totémiques ou claniques n'y constituent plus une logique de classification animale pour différencier des groupes humains, ces appellations semblent néanmoins s'être si bien humanisées¹² qu'elles affectent aujourd'hui aussi bien les patronymes aux noms d'animaux que ceux qui n'en sont pas. Ainsi, je constatai que les patronymes de ces Algonquins qui portent un nom *indien*, comme ils le disaient, tels que Cooko (hibou), Dewache (la lumière qui scintille dans les nuages d'un ciel d'hiver), Mongo (nom d'un oiseau), McConnini (l'homme castor) ou de ceux qui se souviennent du nom *indien* que portait leur père: Odjiwe (un animal qui descend d'un arbre la tête en bas: un écureuil ou une marte), Kishkanakwad (les nuages qui se séparent) ou Wagoush (renard), représentaient pour eux autant de signifiés de leur fierté d'appartenir à la nation amérindienne. «Mon grand ancêtre qui était le premier chef de la bande», dit monsieur Commanda, «il s'appelait Pakinawatik et ça veut dire «frappé par le tonnerre». Et en algonquin *pakinawa* veut dire conquérir, triompher». «Être un Algonquin, c'est essayer de s'élever soi-même», me confiait une femme. Par ailleurs, le patronyme de «ceux qui ne portaient pas un nom indien» tels que Brascoupé, Buckshot, Chaussé ou Commanda représentait le signifié d'une action reliée à leurs rudes conditions de travail d'Amérindiens au service des Blancs: mutilation du corps, vêtement porté, fonction occupée. Ceux qui portaient des patronymes français et anglais s'en expliquaient du fait des mariages mixtes ou de l'imposition d'un nom propre Blanc (sic) par le prêtre qui avait baptisé

leur grand-père ou leur arrière-grand-père ou par l'agent du gouvernement qui les avait inscrits sur la liste de bande. Une femme me racontait par exemple qu'elle avait reçu le prénom de la sage-femme blanche qui l'avait mise au monde et baptisée.

Le travail

Lorsque j'interrogeai ces Amérindiens âgés à propos des modalités de la transmission de leur culture, c'est le souvenir de leur initiation au travail en forêt par le «monde âgé» qui eut un effet de signifiant dans leurs témoignages au sujet de l'importance de l'enseignement des aînés dans l'orientation de leurs conditions de vie actuelle et de celles de leur descendance. Tous sans exception me répondaient que ce qu'ils avaient appris de leurs parents ou des aînés c'était de savoir travailler: «Mon père, c'est lui qui m'a montré comment trapper, comment ramener les animaux, comment appeler les orignaux», me disait un homme. Apprendre à travailler avec ses parents c'était apprendre à vivre comme un Amérindien, c'est-à-dire être initié à l'explication de l'ordre culturel au moyen de l'ordre naturel. «Être Indienne, c'est être en lien avec toutes les choses qui ont été créées», me disait sentencieusement une femme. «Ma mère m'a montré à ne pas tuer les animaux pour rien», me confiait un homme, «mais à les tuer pour les manger. Pas faire comme les Blancs et tirer un orignal pour rien; pour avoir leur tête pour mettre dans le mur». Plusieurs personnes m'ont raconté que lorsque leur père avait été absent plusieurs mois dans le bois, il avait l'habitude de les réunir autour de lui à son retour pour leur raconter sa dernière chasse ou pour parler de la vie des Indiens. La chasse, la pêche ou la survie en forêt ne représentent donc pas pour eux des activités sportives mais font partie des comportements et des pratiques qui ont fondé les systèmes économique, religieux et socioculturel de leur organisation sociale traditionnelle et déterminé un rapport avec leur environnement naturel dont la signification reste très actuelle malgré l'acculturation dans laquelle ils ont été contraints de s'engager au moment de leur établissement dans des réserves. Ces réserves, inspirées du principe du «crois ou meurs», les ont toujours enfermés dans un paradoxe vis-à-vis leur identité individuelle et collective d'Amérindien. Ne pas accepter cette forme d'enfermement signifiait perdre leur «statut d'Amérindien» et donc être expulsés de la communauté et se trouver confrontés plus directement à la discrimination exercée par les Blancs envers eux. En outre, si les réserves ont été un moyen d'accélérer le processus d'assimilation des Amérindiens (Jamieson, 1978, 47-60),¹³ elles servent néanmoins au-

jourd'hui de base politique territoriale pour ériger une vie communautaire dont le lien social est fondé sur le sentiment d'appartenance à un projet collectif valorisant une conception amérindienne du monde naturel et culturel. Ainsi à Kitigan Zibi, si la réserve apparaît maintenant équipée d'infrastructures imitant les modèles occidentaux (eg. services sociaux, services de santé et d'éducation), ces infrastructures n'en demeurent pas moins adaptées au mode de vie communautaire et aux objectifs sociétaux qu'elle se donne plus manifestement depuis une vingtaine d'années. Contrairement à ce que l'on constate dans les communautés blanches, les personnes âgées ne sont pas ségréguées socialement et spatialement et sont par exemple invitées à participer à la vie sociale et politique de la bande, en s'impliquant dans les différents comités de gestion et à venir à l'école de la réserve, et à enseigner aux enfants les rudiments de la culture et du savoir-faire des anciens Algonquins.

Les personnes âgées que j'ai rencontrées font partie de la première génération qui a commencé à fréquenter l'école du rang et à appliquer les normes de la division sexuelle du travail du monde des Blancs. Hommes ou femmes, elles n'ont pas fréquenté l'école longtemps et ont toutes commencé à travailler vers l'âge de 12 ans. Les hommes accompagnant leur père, leur oncle, leur grand-père ou un voisin dans le bois pour travailler au service des Blancs comme trappeur, guide, draveur, garde-feu et bûcheron et les filles se mettant au service des Blancs comme femme de ménage et cuisinière ou au service de leur famille comme bûcheronne. Une femme traduit en ces termes les sentiments de rejet et d'incertitude ressentis par les petits écoliers indiens de son époque: «Dans c'temps là on allait à l'école jusqu'en quatrième année. Après, fallait aller à une autre place. À Maniwaki, y'avait des écoles mais nous autres les Indiens on n'avait pas le droit d'aller là». Du temps de leurs parents, personne ne fréquentait l'école et tout le monde — hommes, femmes et enfants — allaient trapper, savaient tanner, sécher et coudre la peau des animaux ou se soignaient avec la «médecine indienne». Mais les choses commençaient à changer et si les aînés, hommes et femmes, continuaient à leur enseigner à reconnaître les plantes médicinales, à survivre en forêt, à trapper, à chasser, à pêcher ou persistaient à raconter et à chanter l'histoire et les mythes algonquins, leurs travaux et leurs chants étaient récupérés par l'idéologie des Blancs et commençaient à sortir de la symbolique du «cercle de vie» qu'ils avaient toujours eu la responsabilité de transmettre à leur descendance. Si certains vieux Algonquins vont encore méditer dans le bois, c'est au moyen des prières et des cantiques que les prêtres leur ont appris qu'ils entrent en

relation avec la terre. Certaines femmes de cette génération ont fait comme leur mère et ont accompagné leur mari dans le bois au début de leur mariage. Mais d'autres parlent des travaux que faisait leur mère pour s'en démarquer; elles se souviennent avoir vu leur mère tanner des peaux pour en faire des mocassins ou des mitaines ou avoir entendu leur père dire que la place d'une femme était à la maison et non dans le bois. Cependant, tous ces Algonquins âgés symbolisent les circonstances de leur apprentissage avec leurs aînés en les reconnaissant comme modèle pour affirmer leur identité individuelle et collective. Dans la majorité des cas le lien de parenté et de filiation généalogique ou symbolique avec ce modèle est nommé et représenté. Une femme orpheline de mère m'affirmait: «Mon père était aussi ma mère parce que n'importe quand que je voulais parler de quelque chose, je pouvais aller à mon père. He was always an open door», conclut-elle en anglais. «Mon parrain, y savait pas d'autre chose que travailler dans le bois pour vivre pour une piastre par jour», me confiait un homme élevé par ce parrain à qui il voue néanmoins une grande affection. «Je l'avais toujours dans l'idée ça. C'est pour ça que j'ai toujours voulu devenir millionnaire». Un autre homme, qui n'a jamais connu son père, me racontait qu'il avait appris la «médecine indienne» avec un vieil Indien dont il prenait soin et qui lui avait transmis secrètement ce savoir qu'il devait transmettre à ses enfants aussi mystérieusement qu'il l'avait reçu de ce dernier. Par ailleurs, lorsque ce lien n'est pas nommé, ce sont des membres de la communauté qui jouent le rôle de modèle identificatoire: «J'ai appris ça dehors, moé, m'expliquait un homme. Pas avec mon père. (...) Y'a longtemps passé, j'étais parti dans le bois avec les Whiteduck».

La terre

Lorsque ces Algonquins âgés parlent de l'acquisition et de la transmission des biens matériels, c'est la transmission de la terre qui revêt la plus grande importance. Pour toutes ces personnes, la terre est le signifiant d'une promesse de reconnaissance tangible de leur identité individuelle et collective. Malgré la vie de misère ou le sentiment d'exclusion que l'héritage matériel évoque chez ces Algonquins qui, comme tous les autres Amérindiens assujettis au gouvernement du Canada, ont été contraints de vivre dans la pauvreté, la terre reste une terre promise: «Être Indien, ça m'a apporté tout le Canada», dit l'un d'eux. Dans les diverses langues amérindiennes, les notions comme celles de la possession, de la vente, ou de la cession de la terre n'existent pas. Au lieu d'être associé à l'idée de propriété, leur rapport à la terre est apparenté à celui d'un droit de garde c'est-à-dire à une

responsabilité de transmettre à leur descendance un «cercle de vie» aussi large possible et aussi dynamique que celui que leurs ancêtres leur ont légué (Savard, 1979, 133-139).

On dirait que la conception de la terre chez ces anciennes populations nomades est en elle-même un paradoxe qui leur a permis de vivre avec celui que contient le projet de leur assimilation par leur établissement sur des réserves ou celui qui apparaît dans la violation des ententes contenues dans les traités qu'ils avaient signés avec les Blancs. Dans leur organisation sociale, la terre n'avait jamais été un lieu d'établissement définitif ni un objet d'échange, c'était le lieu de l'éternel retour. Les Européens du début de la colonie l'ont appris à leurs dépens. Habités au sédentarisme à l'intérieur de frontières tenues pour fixes, ils ne saisirent jamais très bien la nature des rapports que les Amérindiens entretenaient avec le territoire. Si bien que les fameuses *Relations des Jésuites* nous révèlent que certaines «robes noires» comparaient les déplacements des Amérindiens sur le territoire à ceux de ces oiseaux de passage, oies sauvages ou tourterelles, qu'ils entendaient passer bruyamment au-dessus de leur tête en se désolant de ne pas pouvoir assurer plus aisément la conversion de ces «sauvages» (Savard, 1985, 17-19). On sait maintenant que, dans la cosmogonie amérindienne, la terre pérennise la présence des ancêtres morts et légitime celle des vivants. C'est pourquoi elle est métaphorisée comme étant un objet sacré qui ne devrait pas être vendu mais transmis par héritage ou autrement: «C'est pas des choses avec quoi il faut jouer parce que ça vient des parents directs», me disait l'ancien chef de Kitigan Zibi, monsieur William Commanda. Sur le plan juridico-politique, la terre représente actuellement dans les familles un ou quelques lots dont on héritera de ses parents en ligne directe ou collatérale et qui confirmeront légalement et symboliquement leur appartenance à la communauté. Chez toutes ces personnes, la terre comme d'ailleurs tous les autres biens acquis par héritage de la parentèle font l'objet d'un don et d'un contre-don sans équivoque: «Nous avons tous hérité, nous devons tous donner quelque chose à nos enfants», résume l'un d'eux. Cependant, la symbolisation de l'acquisition de la terre des ancêtres ne se fait pas seulement en référence à la réciprocité immédiate envers les parents ou les enfants mais elle est aussi symbolisée en référence à la perte de la terre ancestrale ou en association avec les qualités et le savoir dont on hérite de ses parents. Un homme, qui m'avait abondamment parlé de son affection pour sa mère qui lui avait appris la musique, la langue française, ne se consolait pas encore de la perte d'une terre qu'il avait reçue

d'elle en héritage. Cette terre localisée dans la réserve avait été ensuite vendue à un Blanc pour pouvoir payer l'hospitalisation de son père malade. Plus tard, il aurait pu récupérer cette terre à l'occasion de l'établissement d'un règlement préservant les terres de la réserve contre leur appropriation par des Blancs mais il ne l'a pas fait. Il en parle comme s'il était resté pris dans le réel de cette terre sans pouvoir encore se représenter toutes les dimensions symboliques qu'elle recèle: «Aujourd'hui tout est repoussé», me répète-t-il, «et ça me tente plus de l'avoir». Le souvenir de cette transaction a des répercussions actuelles très pénibles pour ce vieil Algonquin. Son père avait été amputé d'une jambe au cours de cette hospitalisation et lui-même a été amputé d'une jambe il y a quelques années, pour les mêmes raisons objectives que celles de son père: il s'était gelé les pieds en travaillant en forêt. Une femme témoigne tout aussi douloureusement de la perte d'une terre que son père lui avait donnée en héritage et qu'elle a perdue en épousant un Blanc. Jusqu'à l'amendement de la Loi des Indiens en 1985, les Amérindiennes qui épousaient des Blancs perdaient en effet leur «statut» ainsi que les droits qui en découlaient dont celui de s'établir parmi les siens dans la réserve et d'acquérir et de transmettre par héritage les terres s'y trouvant (Sauvé, 1989). Tout au long des entretiens avec moi, un autre homme, né à Baskatong¹⁴, me répétera, tel un leitmotiv, son désir de devenir propriétaire d'une terre dans la réserve afin de la léguer à ses enfants. Comme si la terre représentait pour lui l'objet ultime et concret de son identité collective algonquine à transmettre absolument à ses enfants qui, eux, sont aujourd'hui pourtant bien installés sur des terres de la réserve et bien reconnus par la communauté comme membres à part entière.

Conclusion

Si la rencontre avec ces Algonquins âgés m'a permis d'élaborer quelque chose de ma peur de l'étranger, — de notre peur de ces étrangers, devrais-je dire, puisque nous avons collectivement cherché à neutraliser la différence entre eux et nous en leur imposant nos systèmes économiques et religieux, — je n'ai pu appréhender que certains aspects de l'historicité du «cercle de vie» qui les distingue encore de nous. Les quelques dimensions de leur indianité que l'humanisation de leurs patronymes, leur valorisation du travail des aînés et leur rapport symbolique à la terre m'ont révélées ouvrent néanmoins la porte à une réflexion sur les effets de leur acculturation et sur leur avenir en tant que société distincte. Si ces trois signifiants m'ont renvoyée au désir de ces Algonquins âgés de transmettre à leur

descendance leur patronyme, leur terre et leur savoir de la vie en forêt et de la médecine indienne, ce désir nous parle aussi de la réponse inquiète de cette descendance face à la conservation de ces valeurs qui fondent leur identité collective. Nous pouvons faire l'hypothèse que le malaise ressenti dans les communautés amérindiennes se trouve plus du côté des jeunes générations que du côté des personnes âgées. Car, même si le rôle social des personnes âgées n'a plus la même importance que jadis dans la production et dans la reproduction sociale de la communauté, ces Algonquins âgés possèdent des repères identificatoires vis-à-vis leur ascendance et leur descendance dont le sens n'est malheureusement plus porteur du même espoir pour les jeunes générations. On constate par exemple que les problèmes reliés à l'alcoolisme ont presque disparu chez les personnes âgées¹⁵ alors qu'ils sont très cruciaux parmi les membres des générations qui suivent. Les personnes âgées rencontrées font partie, disions-nous, de la génération qui a vécu les changements sociaux les plus importants relativement à la culture traditionnelle des Amérindiens: nouvelle division technique et sexuelle du travail qui a déstructuré l'organisation du travail en forêt; scolarisation qui a évacué l'apprentissage de la langue et des valeurs de la culture autochtone; modifications du rôle social des aînés qui a déplacé la transmission de leur savoir et de leur travail à l'extérieur de la famille et de la communauté. Et ce sont les jeunes générations actuelles qui vivent aujourd'hui l'impact le plus violent de ces changements sociaux parce que ceux-ci se sont graduellement cristallisés en de nouveaux rapports sociaux. Deux cultures différentes se côtoient maintenant à l'intérieur de la réserve. Il s'agit des éléments d'une culture autochtone et d'une culture blanche traversées l'une par l'autre et cherchant à s'intérioriser et à s'extérioriser. On peut concevoir le syncrétisme qui en résulte dans le témoignage de ce vieil Algonquin qui m'expliquait comment il enseignait la médecine indienne à ses enfants: «As long as you believe in it, it's works», m'affirmait-il. «I almost died twice. You pray and you're back home.» On voit que si l'efficacité symbolique de ses plantes et de ses racines appartient bien à la culture traditionnelle amérindienne, celle de la prière et du séjour à l'hôpital qu'il avait fait l'année précédente appartient bien à la culture blanche.

NOTES

1. «Plumes grises» est le nom d'un tableau de Raymonde Godin à qui j'emprunte le titre faute de n'avoir pu m'offrir cette œuvre si évocatrice de mon expérience dans la communauté de Kitigan Zibi. Cette communication est tirée d'une recherche sur la symbolique de la transmission chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi et subventionnée

par le CRSH du Canada. Je remercie Bernard Bernier, Norman Clermont et Rémi Savard pour leur encouragement et leurs conseils pendant la réalisation de cette recherche ainsi que Jacques Leroux pour ses commentaires pertinents. Je dédie ce texte à toutes les personnes que j'ai rencontrées dans la communauté de Kitigan Zibi. J'ai recueilli les témoignages de 21 personnes âgées (11 femmes et 10 hommes) vivant dans cette réserve.

2. Rémi Savard (1979, 136-137) dit que nos sociétés sont tellement obsédées par l'apparition des différences qu'elles magnifient les écarts entre l'homme et les autres formes vivantes, entre *civilisés* et *primitifs*, tout en s'employant en même temps à dissoudre toutes ces différences avec ses tentatives d'humanisation de la nature, de civilisation des primitifs et de récupération des marginaux alors que c'est justement la disparition de ces différences qui préoccupe le plus les sociétés autochtones: «...l'approche autochtone part du principe que moi, mon frère, la roche, l'ours, tel brin d'herbe, l'aigle et le vent, nous constituons tous autant de chaînons non hiérarchisés d'un même cercle vital;... elle lie paix, progrès et ordre au respect infini de la spécificité de chacune de ces formes prises par une même force vitale». Dans son analyse du système de pensée des sociétés dites primitives, Lévi-Strauss (1962, 99-144) constate que c'est le souci d'écarts différentiels qui imprègne leur activité empirique et spéculative: «Par son caractère formel et par la «prise» qu'il exerce sur toute espèce de contenus, ce souci explique que les institutions indigènes puissent, bien qu'emportées elles aussi dans un flux de temporalité, se maintenir à distance constante de la contingence historique et de l'immutabilité d'un plan, et naviguer, si l'on peut dire, dans un courant d'intelligibilité».
3. Nous utilisons la notion de signifiant en nous référant à son cadre conceptuel en psychanalyse et en anthropologie structurale. Dans la psychanalyse lacanienne comme dans l'anthropologie structurale lévi-straussienne, c'est dans la rencontre de la parole et du langage que se déploie la chaîne symbolique du signifiant. En psychanalyse, le signifiant structure le sujet et est repérable comme trace effacée qui renvoie douloureusement à un autre signifiant. En anthropologie structurale, le signifiant est relié logiquement à un signifié pour donner sens au système culturel étudié. Par exemple, les termes de parenté (sur le registre de la parole) sont des signifiants qui ne deviennent intelligibles que par rapport aux règles (sur le registre du langage ou code) auxquelles ils renvoient collectivement et qui, elles, sont des signifiés qui peuvent devenir des signifiants pour chacun des sujets de cette collectivité. Nous considérons donc ces signifiants comme étant autant d'effets de la perception individuelle d'une règle collective.
4. Je réfère ici spécifiquement à mon étude des représentations de la santé et de la maladie chez ces Algonquins âgés que j'ai présentée dans le cadre des conférences du mardi au Pavillon Albert-Prévoist le 13 avril 1993 dans une communication intitulée «La banquise. Représentations de la santé mentale et de la filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi».
5. Le *elder's circle* est un cérémonial d'échanges de paroles s'adressant particulièrement aux personnes âgées de la communauté. Il existe aussi dans la communauté un cérémonial d'échanges de parole s'adressant particulièrement aux femmes. Ces pratiques traditionnelles avaient disparu avec l'assimilation des sociétés amérindiennes et ont resurgi il y a quelques années aux États-Unis et au Canada dans la foulée du mouvement autonomiste des communautés autochtones.
6. Dans *La pensée sauvage* (1962), Lévi-Strauss nous rappelle l'impressionnant savoir séculaire de la faune et de la flore que possédaient les sociétés amérindiennes de l'Amérique du Nord. Bouchard (1982) dit que ces communautés investissaient un immense territoire de chasse et de cueillette dont elles connaissaient les moindres recoins.
7. L'ouvrage de Taussig (1986) intitulée justement *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* fait figure d'exception terrifiante dans la nouvelle théorie anthropologique.

L'auteur propose de refaire en sens inverse le trajet qui a conduit à l'établissement d'une culture de la terreur et d'un espace de la mort dans la rencontre entre les Blancs et les Amérindiens de la région de Putumayo au tournant du siècle. Pour Taussig, les faits n'existent pas en dehors de leur interprétation ni la vérité en dehors de sa représentation.

8. Mauger (1992) dit que la visée thérapeutique de l'analyse s'il en est une, tant du côté de l'analyste que de celui de l'analysant, serait de se guérir de l'étranger.
9. Il faut signaler ici les traces de la présence des Oblats de Marie Immaculée qui ont évangélisé les Algonquins de cette région du Québec.
10. Les données ethnographiques ne nous permettent pas d'affirmer que les patronymes traditionnels de ces Algonquins auraient leur origine dans une organisation sociale traditionnelle basée sur le totémisme. Ces patronymes peuvent être des noms de clans sans être des appellations totémiques. Lévi-Strauss (1962-80; 1962) a démontré que nombre de sociétés supposément totémiques ne correspondaient pas à cette forme d'organisation sociale.
11. Si j'identifie ici monsieur Commanda, c'est qu'il témoignait non seulement à titre de personne âgée mais au nom des siens en qualité de gardien des *Wampum* et ancien chef de la bande de Kitigan Zibi de 1951 à 1970.
12. Selon Lévi-Strauss (1962, 285), il ne serait pas faux de dire que le «totémisme» s'est humanisé parce que tout se passe comme si «chaque individu avait sa propre personnalité comme totem: elle est le signifiant de son être signifié».
13. L'établissement des Amérindiens dans des réserves était un projet d'assimilation des Amérindiens réalisé par le gouvernement du Canada. On croyait par exemple que les réserves se transformeraient en municipalités et que les Amérindiens deviendraient des citoyens ordinaires (Jamieson, 1978, 47-60).
14. Plusieurs Algonquins de Kitigan Zibi sont originaires de cette région. Ils en furent expropriés au moment de l'inondation d'une partie de ce territoire pour la construction du réservoir actuel de Baskatong par Hydro-Québec. Baskatong était l'un des territoires de chasse des tribus algonquines de la vallée de la Gatineau (Hessel, 1987).
15. C'est ce que révèle l'enquête dirigée par la directrice du Centre de santé de la communauté (Scott, 1986) auprès des personnes âgées de la communauté.

RÉFÉRENCES

- HESSEL, P., 1987, *The Algonkin Tribe. The Algonkins of the Ottawa Valley: An Historical Outline*, Stewart Lane Waba, Kichesippi Books, Ontario.
- JAMIESON, K., 1978, *La femme indienne devant la Loi: une citoyenne mineure*, Ottawa, CCSF.
- LACAN, J., 1966, *Écrits*, Le Champ freudien, Paris, Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1947-67, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1950-83, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss»: IX-LII, dans M. Mauss (Œuvres), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon. 1962-80, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.

- MALINOWSKI, B., 1985, *Journal d'ethnologue*, Recherches anthropologiques, Seuil, Paris.
- MARC-LIPIANSKY, M., 1973, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, Paris.
- MAUGER, J., 1992, Coucher pour soigner. La condition de ma sollicitude, *Trans*, 1, 111-122.
- MCGREGOR, E., 1990, *Algonquin Lexicon*, River Desert Education Authority, Maniwaki.
- SAVARD, R., 1977, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone/PartiPris.
- Savard, R., 1979, *Destins d'Amérique, Les autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone.
- Savard, R., 1985, *La voix des autres*. Montréal, Positions anthropologiques/L'Hexagone, Montréal.
- SAUVÉ, L. (sous la direction de), 1989, *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord, De la réduction à la coexistence*, Télé-Université, Université du Québec, Québec.
- SCOTT, K. (sous la direction de), 1986, *Elders of the River Desert Band, A Needs Assessment*, The River Desert Band, Maniwaki.
- TASSÉ, L., 1993, Les terres promises. Rôle social et filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi, *Revue internationale d'action communautaire*, (À paraître dans le numéro du printemps 1993.)
- TAUSSIG, M., 1987, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man, A study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago and London.

ABSTRACT

«Grey Feathers»: An Encounter with Algonquin Elders from Kitigan Zibi

The author explores the symbolic efficiency of strangeness she experienced when meeting those people whom, as a child, she learned to consider as the strangest of strangers: the American Indians. The author identifies three signifiers on which Algonquins build their individual and collective identities: the patronymic, the accomplishments of the elders and the earth. These three signifiers were key to developing ties that connect the present with the past, while still emphasizing the differences that ensure cultural symbolism and, therefore, their distinction from the White man's world.