

Mission mitchif : Courir le Rougarou pour renouveler ses liens avec la tradition orale

Pamela V. Sing

Number 41, 2010

Representations of First Nations and Métis
Les représentations des Premières Nations et des Métis

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/044167ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/044167ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Conseil international d'études canadiennes

ISSN

1180-3991 (print)
1923-5291 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Sing, P. V. (2010). Mission mitchif : Courir le Rougarou pour renouveler ses liens avec la tradition orale. *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, (41), 193–212.
<https://doi.org/10.7202/044167ar>

Article abstract

For nearly 60 years, the nineteenth century colony of the Red River was mainly Franco-Métis. Born of marriages between French Canadian fur traders and Amerindian women, the Métis—or to use the Métis pronunciation “Mitchifs”—believed they were the “New Nation”. Yet, before the end of the century, they were becoming “Canada’s forgotten people”. The creation of the Manitoba province in 1870, followed by their defeat at the Battle of Batoche against Canadian forces in 1885, and then the execution of their spiritual and political leader, Louis Riel, for high treason—these events had consequences which led to the dispersion of their communities and the re-identification of many individuals. They disappeared from the public scene until the 1960s, and after this period of “great silence”, they had experienced significant losses: How does a fragmented community, or a community that no longer dares to admit its heritage, hand down its oral tradition? Today, Métis artists are helping their own to celebrate what remains of their cultural core, but entire segments of the collective memory are missing. This article looks at a project aimed at giving back to the Métis community a small part of their heritage.

Pamela V. Sing¹

Mission mitchif : Courir le Rougarou pour renouveler ses liens avec la tradition orale

Résumé

Pendant presque soixante ans, la société de la colonie de la rivière Rouge du XIX^e siècle fut majoritairement franco-métisse. Issus de mariages entre des Canadiens français engagés dans la traite de la fourrure et des femmes amérindiennes, les Métis ou, pour employer le terme qui correspond à la prononciation métisse du mot, les « Mitchifs » croyaient alors constituer la « Nouvelle Nation ». Cependant, avant la fin du siècle, ils étaient en train de devenir le « peuple oublié du Canada » : les conséquences de la création de la province du Manitoba en 1870 et ensuite, de leur défaite à la bataille de Batoche face à l'armée canadienne en 1885, suivie de la mise à mort pour haute trahison de leur chef spirituel et politique Louis Riel, ont entraîné la dispersion de leurs communautés et la ré-identification d'un grand nombre d'individus. Ils sont disparus de la scène publique et ce, jusqu'aux années 1960. Au sortir du « Grand Silence », le groupe avait subi de grandes pertes : comment transmettre une tradition orale lorsque la communauté s'est fragmentée ou si l'on n'ose plus avouer son patrimoine? Actuellement, les artistes de la communauté métisse aident les leurs à célébrer les noyaux culturels qui leur restent, mais des pans entiers de la mémoire collective leur manquent. Cet article traite d'un projet qui vise à rendre à la communauté métisse une minuscule partie de leur patrimoine.

Abstract

For nearly 60 years, the nineteenth century colony of the Red River was mainly Franco-Métis. Born of marriages between French Canadian fur traders and Amerindian women, the Métis—or to use the Métis pronunciation “Mitchifs”—believed they were the “New Nation”. Yet, before the end of the century, they were becoming “Canada’s forgotten people”. The creation of the Manitoba province in 1870, followed by their defeat at the Battle of Batoche against Canadian forces in 1885, and then the execution of their spiritual and political leader, Louis Riel, for high treason—these events had consequences which led to the dispersion of

their communities and the re-identification of many individuals. They disappeared from the public scene until the 1960s, and after this period of "great silence", they had experienced significant losses: How does a fragmented community, or a community that no longer dares to admit its heritage, hand down its oral tradition? Today, Métis artists are helping their own to celebrate what remains of their cultural core, but entire segments of the collective memory are missing. This article looks at a project aimed at giving back to the Métis community a small part of their heritage.

Dans le domaine de la littérature canadienne contemporaine, le secteur des auteurs métis d'ascendance canadienne-française est singulièrement dynamique, et ce, au point de vue de sa production et de son investigation. Considérés presque toujours comme composante d'une littérature pan-autochtone d'expression anglaise – par les écrivains eux-mêmes ainsi que par la critique, qu'elle soit entreprise par des Autochtones ou bien des non-Autochtones – les ouvrages d'écrivains métis sont rarement mis en rapport avec les textes oraux ou écrits de leurs ancêtres francophones. Et pourtant, l'importance capitale de la tradition orale pour la vitalité continue de la culture métisse, comme pour toutes les cultures autochtones, est devenue presque un lieu commun tant on pense l'identité et la communauté métisses en rapport avec les histoires d'antan. Certes, la majorité des écrivains métis contemporains sont des unilingues anglophones, mais leurs sources culturelles n'en sont pas moins à la fois autochtones et canadiennes-françaises. La spécificité de leur histoire et de l'évolution de leurs communautés sur le sol des Amériques signifie des pratiques culturelles tout aussi spécifiques, dont, notamment et en l'occurrence, les histoires qu'ils se racontent. Signes concrets de ce que les gens de la communauté ont été formés par des expériences et des pratiques culturelles spécifiques qui leur sont propres, les histoires remplissent une fonction identitaire on ne peut plus importante. Qu'elles constituent un legs précieux est affirmé par le narrateur de « Dah Teef », une des *Stories of the Road Allowance People* que Maria Campbell a apprises dans l'un des dialectes des aînés de sa communauté pour ensuite les traduire dans un anglais infléchi par le rythme et les sonorités de l'une de leurs langues ancestrales, c'est-à-dire du cri métis, du français métis ou encore, d'un français métis déjà très anglicisé²:

dah stories you know
dats dah bes treasure of all to leave your family.
Everyting else on dis eart

he gets los or wore out.
But dah stories
dey las forever. (144)

Il en est ainsi pour toute communauté, mais pour celles qui n'ont pas une tradition écrite, la transmission des histoires peut être désespérément problématique. C'est particulièrement le cas des Métis, ce peuple qui, dans un même siècle, le XIXe, est passé de la croyance de constituer la « Nouvelle Nation » (Dickason) au sentiment d'être condamné à « disparaître », et ce, jusqu'aux années 1970. À ce propos, le narrateur de « Jacob », autre histoire des *Stories of the Road Allowance People*, estime que :

[...] dats dah reason why we have such a hard time
us peoples.
Our roots dey gets broken so many times.
Hees hard to be strong you know
when you don got far to look back for help.

Dah Whitemans
he can look back thousands of years
cause him
he write everything down.
But us peoples
we use dah membering
an we pass it on by telling stories an singing songs.
Sometimes we even dance dah membering. (Campbell 88)

Après la défaite des Métis à la bataille de Batoche et la condamnation à mort de Louis Riel pour haute trahison, « la » communauté s'est dispersée à travers le continent nord-américain. Plusieurs se sont réidentifiés, les uns en tant que Premières nations, les autres, en tant que Canadiens français ou bien Canadiens ou Américains « génériques » anglophones. Ceux qui ont continué à vivre parmi les leurs l'ont fait discrètement dans des espaces allant des fameux « *road allowances* » ou accotements jusqu'aux villages tels que St-Laurent ou St-Vital au Manitoba ou la réserve de la Montagne à la Tortue au Dakota du Nord. Ceux qui se sont exilés aux États-Unis ont légué à leurs descendants un sort identitaire autrement complexe dans la mesure où les Métis n'y ont jamais eu de statut officiel : nullement reconnus comme un peuple distinct, ils ont dû, et doivent encore, s'identifier en rapport avec l'une de leurs tribus ancestrales. Quels que soient les noms officiels ou étiquettes qu'ils ont acceptés, toutefois, il s'avère que la possibilité de vivre auprès de quelques-uns des leurs suffisait à leur conserver certaines traces de leur patrimoine ancestral.

Au terme de son étude d'une communauté métisse américaine du XIX^e siècle, Martha Harroun Foster conclut que si lorsque la conjoncture des années 1970 a permis le retour sur la scène publique des Métis, si ceux-ci avaient encore des traditions à célébrer, c'était grâce aux aînés qui, avec l'appui d'un réseau de parentés, avaient maintenu une identité privée. Le sentiment profond d'une appartenance à la communauté avait rendu possible la reconnaissance continue de leur différence d'avec les groupes indiens aussi bien que les groupes euro-américains (223). La réserve de la Montagne à la Tortue au Dakota du Nord, communauté officiellement Chippewa Cree établie en 1884, mais dont plus de 95% de la population sont les descendants de Métis canadiens qui se sont exilés au terme des insurrections de 1869-1870 au Manitoba et de 1885 en Saskatchewan, semble confirmer cette conclusion. Dans la première édition de son *History of the Turtle Mountain Band of Chippewa Indians* (1960), Aun nish e naubay, connu aussi sous le nom de Patrick Gourneau, explique que les *Mechifs* de sa communauté sont « essentiellement » des Ojibwa des Plaines d'ascendance européenne mixte, mais surtout française, puisqu'enfants des commerçants, voyageurs, frêteurs et conducteurs de charrettes engagés dans la traite de la fourrure. Les pratiques culturelles des premières générations étaient un mélange créatif de celles des ancêtres « indiens » et des ancêtres « caucasiens », mais c'était de loin le côté français qui l'emportait (9). Dans la troisième édition de l'ouvrage (1971), Gourneau observait que les Métis avaient conservé leur culture, mais seulement jusqu'à un certain point, ce qui permettait de conclure que les plus jeunes de la communauté verraient sans doute la disparition de cette culture-là. Lors d'un séjour sur la réserve en automne 2007, pour fins de recherches, j'ai pu constater que les traditions et coutumes encore pratiquées aujourd'hui incluent l'artisanat, la chasse, la célébration de certaines fêtes sociales et religieuses, la cuisine et la musique. Quant aux histoires de la tradition orale racontées dans « la langue » comme ils disent, c'est-à-dire dans le *mitchif* des linguistes, rare langue mixte composée de mots français et cris – les Métis emploient le terme *mitchif* pour référer à tous leurs parlers, qu'il s'agisse de leur français dialectal (le « mitchif français ») ou du cri métis (le « mitchif cri ») – elles ne sont pas encore disparues, mais si les gens de 65 ans et moins en conservent souvent un vif souvenir pour les avoir entendues racontées par une mère ou une grand-mère, ceux ou celles qui savent encore les raconter sont presque tous disparus.

Au Canada, le fait de posséder un statut officiel a permis, entre autres, le développement d'un corpus de textes produits par des écrivains qui s'identifient explicitement comme Métis, même si la diversité de leurs

expériences empêche qu'on puisse se référer à *une* vision du monde, à *une* identité culturelle ou bien à *une* littérature métisse. Une façon de tenir compte de leur diversité consiste à situer les pratiques identitaires discursives des uns et des autres en rapport avec leur double patrimoine ancestral. Louis Riel avait affirmé l'importance pour les siens d'« honorer leurs mères aussi bien que leurs pères », c'est-à-dire leurs patrimoines autochtone et canadien-français (3 :278), mais on conçoit bien que, étant donné les déplacements auxquels je me suis référée plus haut et qui ont fini par fragmenter la population métisse de l'Ouest, le degré auquel les uns et les autres « honorent » chacun de leurs patrimoines ancestraux doit avoir varié et continue de varier. Aux effets de ces déplacements se sont ajoutées les conséquences d'une législation fondée sur des concepts colonialistes de race, de classe et de *gender*. L'Acte sur les Indiens de 1876, notamment, révoquait le statut d'« Indienne » de celle qui épousait un non-Indien. Non seulement la femme perdait le droit de vivre dans une réserve et son appartenance à la bande, mais de plus, les enfants nés de son mariage avec un non-Indien n'auraient aucune possibilité d'obtenir le statut d'« Indiens ». (Le projet de loi C-31 de 1985 a apporté des modifications à l'Acte sur les Indiens, mais sans rectifier les injustices du passé. Aussi l'Acte continue-t-il de créer des divisions parmi les Autochtones.) Cette dépossession artificielle mais non moins officielle a eu des effets irrémédiables sur la manière dont les Métis ont vécu leur autochtonie.

Avant la création de la province du Manitoba en 1870, l'Ouest canadien était majoritairement francophone. Les Franco-Métis l'emportaient sur les Canadiens français du point de vue démographique, mais les deux groupes formaient une francophonie relativement peu différenciée (Morin). Lorsque le Manitoba est devenu une partie de la Confédération, tout a changé. D'une part, plusieurs Métis sont partis vers ce qui s'appelle actuellement la Saskatchewan ou l'Alberta. D'autre part, l'arrivée en grand nombre de colons anglophones qui n'ont pas tardé à dominer les sphères politique, économique, socioculturelle et linguistique a entraîné la complexification et la hiérarchisation de la société. Face à ce développement et sous la direction d'une élite cléricale imbue de l'idéologie de survivance du fait français et catholique dans l'Ouest, les Canadiens français ont tenté de construire une société francophone analogue. Cela a signifié leur rupture d'avec les Métis, car les aspirations nationalisantes exigeaient, pour reprendre l'expression de Monica Heller, la normalisation et la réification de cette société francophone : il fallait éliminer « le problème des phénomènes qui entr[ai]ent mal dans le cadre construit ».

Les Métis dont le mode de vie ne permettait pas d'acquérir et d'exploiter des terres ont été par conséquent peu à peu marginalisés. Ceux qui avaient un certain statut économique, en revanche, étaient considérés comme des citoyens à part entière. Ainsi, non seulement un groupe jadis relativement robuste et uni s'est-il affaibli pour aussitôt se scinder en deux, mais de plus la composante « canadienne » intégrait les Métis capables de participer efficacement au dynamisme économique de la société. Désireux d'assurer leur appartenance au groupe canadien-français, ces derniers ont fini par faire abstraction du côté autochtone de leur identité, allant jusqu'à la cacher de leurs enfants et petits-enfants. Dès lors, l'étiquette « Métis » connotait une gamme d'attributs dysphoriques allant de « appauvri » à « indésirable ». Le discours raciste alors en vogue dans les sociétés occidentales aidant, le terme a fini par désigner non plus une « nation » ou un « peuple », mais une classe sociale (St-Onge). Nombreux sont les Métis qui se souviennent des quolibets qu'ils ont eu à tolérer lorsque, jeunes, ils fréquentaient la même école que des Canadiens. En témoignent les paroles suivantes prononcées en 1985 par Auguste Vermette, âgé alors de 94 ans:

Pourquoi les Métis avaient honte de se dire Métis? On était tout le temps bafoué!

J'allais à l'école, moi, puis les autres, les Canadiens français, là, c'est comme si on avait été rien, parce qu'on était des Métis. Ils parlaient de nous autres par dédain. C'est comme si on avait été du fumier, quoi! Des « mangeux de galette! » Nous autres, on se vengeait; on les appelait les « cannes à chien », les petits Canadiens. (Ferland 138)

Nombreux aussi sont ceux qui se souviennent des efforts punitifs déployés par leurs institutrices et institutrices dans le but de créer un espace monolingvistique : « le » bon français de « la » communauté francophone devait naturellement être celui des Canadiens :

Les sœurs nous faisaient crouaire qu'oun itait pas oussi boun que li outes, même inférieurs quant oun parlait li michif à l'icole. Si v'nu qui ji savais pu quouais faire ou pensi. Ji mi d'mandais si li mouts qui j'im servais itaient di vrais mouts ou ben noun, si ji li faisais. (Cité dans Morin 21)

Ainsi, lorsque, après avoir constitué pendant presque un siècle le « peuple oublié du Canada » (Sealey et Lussier), les descendants des Franco-Métis du XIXe siècle sont retournés sur la scène publique avec

la parution en 1973 de *Halfbreed*, l'autobiographie séminale de Maria Campbell, c'était en tant qu'anglophones. Campbell ayant été élevée dans une communauté métisse « *road allowance* », c'est-à-dire dont les premiers résidents avaient tendance à maintenir leur identité et leurs pratiques culturelles d'avant les années 1870, son ouvrage admet la part de la langue canadienne-française dans les pratiques linguistiques des gens parmi lesquels elle a grandi³, mais souligne que si elle a survécu à ses expériences dysphoriques, c'est grâce aux leçons et valeurs autochtones de son arrière-grand-mère paternelle, Cheechum. Vingt-deux ans plus tard, dans l'avant-propos de ses *Stories of the Road Allowance People*, Campbell révèle que, décidée à apprendre les histoires des siens, elle avait espéré faire son apprentissage auprès de vieilles femmes. Il s'avère toutefois que si celles-ci l'ont dorlotée à l'ancienne manière métisse, c'est-à-dire en lui offrant du thé, de la soupe et des galettes et en lui faisant cadeau de couvertures au motif représentant une étoile du matin et de mocassins, les gardiens des histoires, ses futurs professeurs, étaient les vieillards de la communauté.

Le patrimoine canadien-français des personnages est partout évoqué dans et par leurs noms, mais comme je l'ai fait ressortir ailleurs (Sing, 2002), non seulement les stratégies linguistiques et narratives du recueil visent à faire abstraction de l'apport de la culture canadienne-française à la culture métisse, mais de plus les quelques personnages canadiens-français qui figurent dans le recueil sont représentés sous un jour négatif. Il en découle l'un des aspects problématiques d'un projet de recherche qui, en visant à caractériser une tradition littéraire spécifiquement métisse axée sur la thématisation de différents marqueurs identitaires et culturels (Sing, 2003; 2005a; 2006a; 2006b), cherche à constituer un corpus constitué de textes non seulement d'expression anglaise, quelque métissé que soit l'anglais en question, mais aussi d'expression française. Pour les Métis dont les ancêtres ont été abandonnés, voire trahis par ceux des leurs qui ont accepté de « devenir » canadien-français, ou bien qui ont été la cible de commentaires racistes de la part de Canadiens français, il est presque inévitable que l'idée de réapproprier le passé français évoque les amers souvenirs d'une exclusion humiliante et extrêmement blessante. De plus, le fait de se réapproprier le français métis, à l'ère où les pratiques culturelles des composantes autochtones de la société canadienne ont acquis une valeur symbolique certaine pourrait paraître plus avantageux aux Franco-Canadiens qu'aux Métis.

Il ne faudrait pas oublier, cependant, que les écrivains métis d'ascendance canadienne-française, majoritairement des anglophones

unilingues, ne représentent pas l'ensemble de la communauté métisse, ni que la langue anglaise est considérée par plusieurs de ces écrivains-là comme la langue du colonisateur, une langue dont ils se servent, mais en cherchant à la dé-normaliser (Sing, 2006a). Les préoccupations exprimées par des Métis provenant de tout l'espace géographique allant de l'Ontario à la Colombie-Britannique et réunis en avril 1999 à Yorkton, en Saskatchewan, en disent long sur le sujet⁴. Lors de cette rencontre organisée dans le cadre du programme « L'initiative des langues autochtones » dirigé par Patrimoine Canada et visant à protéger et à revitaliser les langues autochtones, les participants ont explicitement identifié deux principales sortes de mitchif : « We have two languages that we're fighting for [concerning] the Michif languages in Manitoba. That's the Michif Cree and the Michif French ». Aussi, lorsqu'il a été question, à un moment donné, de créer des enregistrements en langue mitchif, Murray Hamilton, de la Saskatchewan, a souligné le besoin d'histoires : « Michif stories... [...] I still owe Myles twenty dollars, by the way, for the last Rug Garoo story [...] or as I say it, Rou Garou, is a... well you know what it is. I don't have to tell you. But, we need stories like that. » George Pelletier, du Manitoba, quant à lui, se réfère à « Nanabush », le nom ojibwé pour celui que les Cris nomment « Wekasechak ». Sensible, du reste, au fait que la réunion se déroule en anglais, Pelletier explique que les aînés métis de la génération précédente, forcés à « just talk the English language », étaient, aux yeux du public général, des autochtones Premières nations. Ils n'aimaient pas cela, mais avec le temps, ils « oubliaient qu'ils étaient des Métis. » Aujourd'hui, par conséquent, les jeunes désireux de se réapproprier leur identité métisse s'intéressent énormément à apprendre le mitchif de leurs ancêtres.

Toute problématique que soit la réappropriation du passé français des Métis, elle n'en demeure pas moins la condition *sine qua non* pour l'accès aux « histoires » si importantes pour la communauté : il est peut-être possible de considérer la ceinture fléchée ou la gigue comme des traditions métisses sans avoir à admettre leur source canadienne-française, mais il en va différemment pour les textes oraux que les ancêtres racontaient en français métis ou en cri métis. Étant donné les graves conséquences que le « Grand Silence » de presque un siècle a eues sur la mémoire collective des Métis, pour eux, la réappropriation du passé français signifierait non seulement la possibilité de renouer avec des pratiques ancestrales qui sont bel et bien les leurs, mais de plus, celle de doter la communauté d'une source de fierté et d'espoir pour et en l'avenir, de quoi combattre l'impact négatif des attitudes et structures coloniales. Pour l'auteure américaine d'ascendance franco-métisse Louise Erdrich, les vastes pertes

subies par les communautés autochtones dans les Amériques veulent dire effectivement le besoin que leurs écrivains célèbrent tous les « noyaux culturels qui sont demeurés dans le sillage de la catastrophe » (1985 23).

Il en ressort les principaux mobiles d'un projet qui, axé sur un volet de mes recherches concernant le recouvrement de textes oraux de Métis d'expression française des deux côtés de la « Medicine Line », nom que les Autochtones des Plaines donnaient à la frontière entre le Canada et les États-Unis, vise à mettre en relation un certain nombre d'écrivains métis contemporains et différentes versions d'une anecdote populaire racontées par des aînés maintenant disparus. L'anecdote dont il s'agit a pour protagoniste le « rougarou », c'est-à-dire le loup-garou métis. C'est de ce projet qu'il s'agira dans la suite de cet article.

L'histoire en question et son ancrage dans la « petite histoire »

Le loup-garou « classique » est une personne qui, ayant manqué à ses devoirs de chrétien, se transforme en loup ou en animal domestique, les favoris étant le chien, la vache ou le cochon. La plupart du temps, c'est un homme qui n'a pas fait ses Pâques, mais il n'est pas rare que la « victime » soit une femme. En outre, la personne peut avoir transgressé un précepte plus quotidien: par exemple, après avoir passé une soirée chez des amis, un individu n'est peut-être pas rentré à une heure raisonnable. Le soir, l'animal rôde à la recherche d'une personne capable de lui porter une blessure qui, exécutée le plus souvent avec des clés ou un couteau, lui fait perdre une goutte de sang. Cela accompli, il est délivré et retrouve sa forme humaine.

Marius Barbeau a affirmé que le loup-garou est un personnage folklorique non pas des contes populaires « qui sont la fiction anonyme d'époques révolues », mais des anecdotes populaires qui, elles, sont :

des récits oraux de composition récente ayant trait à des péripéties tantôt réelles, tantôt imaginaires, de la vie domestique. Se rapportant à des notions, à des croyances, à des institutions, à des coutumes ou des mœurs qui tombent en désuétude, elles prennent la forme de réminiscences personnelles ou de souvenirs communiqués et transmis. Elles sont d'ordinaire réputées véridiques dans le milieu où elles ont pris naissance.

Radicalement différentes des contes populaires, [...] les anecdotes se rapprochent de notre époque, tout en s'inspirant de sujets et de

thèmes fort anciens. Elles sont, en quelque sorte, la petite histoire des événements de chaque jour ou la chronique obscure qui n'a pour dépositaire que la mémoire des foules ou le verbe des illettrés. Pour cette raison, elles reflètent davantage la mentalité, le langage ou la tradition indigènes. (173)

Il en ressort l'importance des récits de loups-garous en tant que documents comportant de précieux renseignements sur le vécu d'un peuple peu connu, et ce, non seulement pour les Canadiens non-métis, mais aussi pour un grand nombre de Métis. Jacques Le Goff a affirmé l'importance de la manipulation de la mémoire collective en tant qu'enjeu dans la lutte des forces sociales pour le pouvoir (107). Autrement dit, les « oublis » de l'histoire découlent de la domination coloniale et sont révélateurs de cette domination. En contribuant à « dés-oublier » le rougarou, mon projet vise à restituer un certain nombre de fragments d'une mémoire passablement trouée.

Le moment est propice

La conjoncture actuelle semble favoriser le succès d'un projet visant à renouer avec ce personnage de source canadienne-française : non seulement le domaine de la littérature pan-autochtone se porte-t-il bien, mais aussi la place des écrivains d'ascendance franco-métisse sur la scène canadienne est pleinement reconnue. Il y a deux décennies, il existait une poignée d'écrivains dont les mieux connus sont Maria Campbell et Béatrice (Culleton) Mosionier, mais actuellement, ce ne serait pas exagéré d'affirmer l'existence d'une littérature métisse bourgeonnante composée des ouvrages d'une deuxième vague d'écrivains, dont Lee Maracle, Marilyn Dumont, Gregory Scofield et Joanne Arnott, aussi bien que d'une troisième vague, dont Joseph Boyden, Rita Bouvier, Joe Welsh et Sharron Proulx-Turner. J'ai ainsi pensé que, n'ayant plus à justifier leur droit à la parole, voire à l'existence, les écrivains issus de différentes communautés métisses sont peut-être prêts à mieux connaître une figure de la tradition orale franco-métisse, qui, bien qu'emblématique, s'avère relativement peu connue par ceux qui n'ont pas eu la chance de grandir entourés d'aînés conteurs d'histoires. (L'artiste David Garneau, qui a découvert son ascendance métisse en 1980, à l'âge de dix-huit ans, et à qui j'ai parlé de ce projet pour la première fois à l'automne 2007, se souvient vaguement maintenant d'avoir entendu parler d'un personnage ayant des traits du rougarou, mais à l'époque, il ignorait le nom et la signification de la figure. Telle aussi a été l'expérience de la poétesse Marilyn Dumont

qui, élevée comme Métisse, pense maintenant que son père lui a peut-être raconté une anecdote de rougarou.) Aussi ai-je approché un certain nombre d'écrivains métis contemporains en proposant à chacun de prendre connaissance de l'une des anecdotes orales de rougarou que j'ai recouvrées pour ensuite s'en inspirer pour écrire un texte de leur propre création. La réponse favorable de la majorité des écrivains contactés me paraît prometteuse. Leur collaboration à ce projet est d'une importance capitale, car si une modification dans les rapports de la communauté métisse avec la partie francophone de son patrimoine a quelque chance de se produire, le processus doit être initié par ses artistes. Gloria Anzaldúa affirme bien dans *Borderlands / La frontera : The New Mestiza* que rien ne se passe dans le « vrai » monde s'il n'est pas déjà arrivé dans l'imaginaire (87).

Les liens du loup-garou avec un passé précolonial

Si le loup-garou a voyagé du Québec jusqu'à de nombreuses communautés franco-nord-américaines, c'est grâce en grande partie aux coureurs de bois et voyageurs, ces sympathiques ambassadeurs ouverts d'esprit et aventuriers mal vus par les idéologues nationalistes « canadiens », mais aimés des Autochtones. En 1885, l'historien, interprète et législateur sang-mêlé William Whipple Warren a effectivement écrit que, selon la tradition orale des siens :

Les Ojibwas ont appris à aimer le peuple français, car les Français au caractère énormément plastique assimilaient facilement les us et coutumes de leurs frères rouges. Ils respectaient leurs cérémonies et rites religieux, ne se moquaient jamais de leurs croyances superstitieuses ou de leur ignorance. [...] Ayant vite gagné la confiance des Ojibwas, les Français ont pu connaître plus parfaitement leur vrai et véritable caractère [...] Les Ojibwas n'accueillaient nul autre étranger avec autant de joie, et chaleureux étaient les serremments de mains et étreintes partagés alors entre les fils des forêts, au teint basané, et les Francs, polis et affectueux.⁵ (132-134)

En 1920, la même année que Barbeau présentait ses premières recherches sur les anecdotes populaires canadiennes, l'historien Lionel Groulx affirmait que pour faire le portrait des Canadiens, un peuple pour qui « tout se pass[ait] autour de la maison et autour du clocher », il fallait dépasser les « éternels clichés, ces vénérables oripeaux du trappeur et du coureur de bois. [...] Le paysage unique et invariable du Canadien

en raquettes et encapuchonné, sur un fond de forêt où dansent des feux-follets et des fantômes de loups-garous [...] ne conv[enait] pas à la vérité⁶. » (16-17) Certes, les informations d'ordre sociologique contenues dans le folklore ne disent pas « tout » sur les Canadiens de l'époque, mais il n'en demeure pas moins que, mû par l'idéologie agriculturiste qui visait à construire l'image d'un Canada français clos et stable d'où avait été exclue toute connotation d'un ailleurs ou d'une altérité, Groulx ne pouvait faire autrement que de désapprouver les voyageurs et coureurs de bois : si ces amis des Autochtones n'étaient pas eux-mêmes des Métis, ils étaient destinés à devenir des pères de Métis; de plus, ces chercheurs de plaisirs qui, selon Warren, partageaient avec les Ojibwas un caractère ouvert, effervescent et jovial, et ce, tout en respectant les codes comportementaux des Autochtones, étaient friands d'anecdotes et de contes non pas édifiants, mais amusants. Soit dit en passant, les recherches menées dans l'Ouest canadien et en Louisiane révèlent que c'est grâce aux Franco-Autochtones du continent nord-américain que le loup-garou jouit d'une belle longévité⁷.

Il importe de souligner les rapports de bonne entente entre les voyageurs et les Autochtones d'une part et, d'autre part, le statut honni des voyageurs auprès de l'abbé Groulx, puisque cela permet de considérer la réactualisation et le réinvestissement du loup-garou comme un retour vers des débuts interculturels amicaux, c'est-à-dire avant que les rapports entre les Canadiens français et les Métis d'ascendance canadienne-française n'aient dégénéré. Les effets des tensions qui se sont développées entre les deux groupes à partir de 1870, particulièrement après 1885, se font sentir encore aujourd'hui, comme on le verra ici, même à travers les propos tenus à l'intérieur du récit de rougarous sans doute le plus connu aujourd'hui, « Rou Garous » de Maria Campbell.

Un récit de rougarous qui renoue et rompt avec le passé

L'une des *Stories of the Road Allowance People*, une anecdote de rougarous « traduite » par Campbell, oppose deux discours : celui du narrateur qui prend en charge le discours clérical-patriarcal et misogyne des hommes du village, représentés par son oncle Tommy, et celui, féministe et anticlérical de la mère du narrateur. Un nommé George L'Hirondelle, convaincu que Josephine, une belle femme solitaire, athée et non-conformiste, est un rougarou, réussit à la chasser du village. Tel qu'il arrive dans les récits de loups-garous écrits vers le tournant du XX^e siècle par des littéraires respectueux de l'idéologie nationaliste de l'époque, tels que Louvigny de

Montigny, Louis Fréchette et Honoré Beaugrand⁸, celui de Campbell ne considère pas le rougarou qui, lorsqu'il est dans sa forme humaine, est un Métis ou une Métisse, comme une chrétienne qu'il s'agit de ramener dans la bonne voie, mais comme un individu démonisé qui doit disparaître sinon définitivement, du moins de la communauté. Contrairement aux versions québécoises, toutefois, le texte de Campbell comporte aussi la critique d'une telle attitude peu « chrétienne » :

[...] my Mudder
he was real mad when I tell him what Tommy he tell me.
He say dah Prees he win again an he give anudder
woman a bad name
jus to make good Catlics out of dah peoples.

My Mudder he say
Josephine he was a good woman an
George he was jus a stupid man.
An me to
my Mudder he say
I was gonna end up stupid if I listen to dem kine of stories. (48-9)

Comme cela arrive dans *Halfbreed*, ce récit voudrait que l'influence de l'Église sur la communauté soit exclusivement négative⁹, mais ce faisant, non seulement dénigre-t-il le catholicisme qui, pour nombre de Métis, fait intégralement partie de leur réalité, mais aussi, en traitant d'idiots tous ceux qui croient au rougarou, il manque de respect envers plus d'un aîné.

Parmi ces derniers se trouvent les protagonistes de « Dah Teef », texte dont il a été question au début de cet article, Geebow et Margareet, « real ole time peoples – [ils ont dépassé leurs soixante-dix ans] – dat / believe on dah right way » (137). Un soir que Geebow a soupé chez Margareet, la femme qu'il fréquente depuis plus de vingt ans, il trouve enfin le courage de lui demander de l'épouser. Lorsqu'elle lui répond affirmativement :

Ooh dey have a good visit after dat.
Dey kiss
an dey talk about dah wedding dere gonna have.
Ole Geebow him
hees never been married before an he wan to have a
big wedding.
*He wants dah high mass
an everyting dat go wit it.*" (135, c'est moi qui souligne)

Vers onze heures, l'homme se prépare à rentrer :

In dem days you know
nobody wit any sense he walk home at midnight or after
cause dere liable to run into a Rou Garou on dah road.
Oh yeah!
Dat road he was famous for Rou Garous. (136)

Cependant, le temps de chercher son chapeau,
he was after midnight an Geebow
he can go home cause of dah Rou Garous.
An deres no damn way Margareet hees gonna let him go eeder.
He don want no Rou Garou to take hees man. (138)

L'évidente catholicité des protagonistes (« dat Margareet / he was a good Catlic woman » [141]) révèle bien que le discours identitaire à l'œuvre dans d'autres textes de Campbell n'exprime pas la vision du monde de toute « la » communauté métisse. Si je singularise cette auteure, ce n'est nullement dans le but de dévaloriser son écriture ni de miner tout ce qu'elle a fait pour changer la perception des siens, mais plutôt pour avancer que, tout influente qu'elle soit – nombre de ses paires la considèrent comme leur « mère littéraire¹⁰ » –, elle ne parle pas pour tous les Métis.

Quelques traits d'une future communauté de rougarous

Les Métis d'ascendance canadienne-française d'aujourd'hui savent généralement que le Rougarou est une figure emblématique des contes de leur passé ancestral, mais un conte entier de rougarou habite la mémoire et l'imaginaire de quelques-uns d'entre eux seulement. Jusqu'ici, j'ai repéré une vingtaine de récits « traditionnels » de rougarous provenant de différentes communautés franco-autochtones ou métisses au Manitoba, au Grand Lac des Esclaves, au Dakota du Nord et dans l'Indiana. Si, tel que je l'espère, grâce à la plume d'écrivains contemporains, ces rougarous-là se multiplient et connaissent des avatars, il sera peut-être permis de ne plus craindre l'extinction d'une espèce hautement colorée, mais plutôt d'anticiper sa renaissance sous des formes qui confirmeront les riches fruits d'une union entre l'univers oral et l'univers lettré.

Parmi les versions orales dont j'ai un enregistrement, la plus ancienne est racontée par un Franco-Métis catholique¹¹ né en 1872 à St-François au Manitoba, Joe McKay, l'un des neveux du troubadour des plaines, Pierre Falcon. McKay a été enregistré en août 1954 à Saint-Eustache, Manitoba, par l'abbé G. Gervais, mais le document se trouve actuellement parmi les archives du Centre franco-ontarien de folklore (CFOF) de l'Université de

Sudbury en Ontario. La version de McKay est l'une des rares anecdotes « authentiques » de mon corpus au sens que, l'interlocuteur étant un autre francophone, la performance du conteur, alors âgé de 82 ans, est spontanée et vive. Voici un extrait de l'une des dernières versions de la transcription que j'ai retravaillée à partir d'une version faite par le CFOF, mais en me servant d'une mise en forme à la Maria Campbell afin d'en transmettre un nombre maximal de traits oraux, soit le rythme et la musicalité.

Avec son ami Napoléon, qu'il appelle « Pognon », Joe McKay a passé la soirée à jouer aux cartes chez Honoré. « À mainnui », ils arrêtent leur jeu pour manger et ensuite, les deux visiteurs se préparent à rentrer. Lorsqu'Honoré les avertit de la possibilité de faire une rencontre dangereuse au croisement des chemins, Napoléon fait son brave :

« Ah! Mon Guieu! » Pognon i djit
« tu 'ouais mon fouett'? » i djit
« j't'en garantis d'ça! » i djit
« r'gar' mon fouett' ».
Va mangi sa voli, si j'y 'ouais quèqu'cho' . »

Cé moué qu'atten après.
Ma fouais, i pârt!
Met 'a chârett' dans l'ch'min. Whô!
I a pâ fait' la méson icitt',
là, in gros chien nouère!
Ma fouais d'Guieu!
I lé r'gârde, nos-aut', là!
Pis avec sa lang' là... Huh! Huh! Huh! [*Il imite l'halètement de l'animal*]
I courait de tout' la... gros chien nouère, là.
Frisi...

L'écrivain qui écrira un texte en s'inspirant de cette version d'une anecdote de rougarous aura accès à l'enregistrement, à la transcription dont je viens de présenter un extrait et à sa traduction dans un anglais que j'aurai à mettre au point en consultation avec des participants du projet. (L'épineuse question de la traduction d'un tel document est l'objet d'un article à paraître dans un futur numéro de *Quebec Studies*.)

Parmi les autres récits de mon corpus, certains ayant été enregistrés à l'intention d'un public anglophone, les conteurs racontent leur histoire de rougarous en anglais. Ida Rose Allard, co-auteure du fameux *Michif Dictionary: Turtle Mountain Chippewa Cree*, par exemple, raconte

dans un anglais très peu accentué le récit d'un rougarou que sa mère lui racontait. Lorsqu'Ida Rose arrive à un moment chargé d'émotion, elle énonce la phrase telle que celle-ci s'est gravée dans sa mémoire, c'est-à-dire dans sa langue maternelle, le mitchif, langue mixte, français-cri, de sa mère, et ensuite, elle la traduit :

There was this couple.
In those days they travelled around in buggies
and this man had a *good* mare and a nice buggy [...]
So they had gone visiting.
An', they were going home late at night,
and here, uh, I dunno what made them turn and look at the back
of the buggy
there was this *black* dog, running with, following the buggy
an' he had a long, curvy black tail
And they knew right away what it was
it was a rougarou.
And the man, he had one of those rawhide whips.
He took the whip outa this... the whip cup and then
he tapped the mare on the rump
an' she didn't need very much, she was a *good* horse.
Mama said that the horse took off.
And she said, "*Si koum li harnway eeka wee it ikou t'*".
It was like the harnesses couldn't touch her, the horse, she was
runnin' so fast¹².

Un autre conteur de la même communauté, Jimmy Laroque, a raconté son récit en anglais, mais il ne se souciait pas moins de la bonne prononciation du nom du personnage :

[...] that dogs 'n stuff, li rougarou, well, there's a movie, have you seen? They call them the werewolfs. But then, they said, in one of the movies that I've seen about werewolfs, they said ROUgarous. But I suppose they din't know how to roll the tongue when they said the r's there, an' they said ROUgarous; it's not ROUgarous, it's "li rougarOU". So that's why they said ROUgarous in dat movie dere. Things that I had heard when I was a little boy.

Les paroles de Jimmy Laroque disent l'importance que d'aucuns mettent sur les liens entre les histoires traditionnelles et la langue, mais sa propre version confirme que, partout au Canada et aux États-Unis, l'anglais usurpe ou du moins infléchit les termes qui servaient jadis à nommer différents aspects de la réalité franco-métisse. Comment Laroque aurait-il réagi s'il avait su qu'en 2007, Warren Cariou écrirait « Rigoureux » tout en

prononçant peut-être « REgourou » et, les auteurs de *Who I Am: A Guide To Your Turtle Mountain Home*, « the Le Rou-ga-roo ». Pour Cariou, le personnage est la métaphore parfaite pour le caractère insaisissable de l'identité métisse, tandis que Les LaFountain, Orié Richard et Scott Belgarde, les auteurs de *Who I Am*, texte qui vise à informer les membres de la réserve de leur identité et à expliquer certains aspects de cette identité-là, le confondent avec le diable du conte « Rose Latulipe » :

Il s'agit d'une version adoucie du loup-garou français. Il était habituel de raconter des histoires au sujet d'un bel homme qui arrivait dans un bal où il séduisait une femme vulnérable. Lors de son départ, des spectateurs savaient que c'était le « Le rou-ga-roo » pour avoir aperçu sa queue ou ses sabots. Parfois Le Rou-ga-roo assumait la forme d'un gros chien noir¹³. (17)

S'il est vrai que, pour demeurer importante et pertinente pour une société, la tradition doit évoluer, on pourrait tout de même essayer de faire en sorte que le Rougarou se modernise en fonction des caractéristiques et des traits que la tradition orale lui attribuait. Louise Erdrich, par exemple, dont le grand-père maternel, Patrick Gourneau, cité plus haut, était Tribal Chairman de la Réserve de la Montagne à la Tortue de 1953 à 1959, se souvient du personnage dans un texte intitulé « Rugaroo », dont voici un extrait :

He was the man who drank Vitalis
And sat up all night
[...]
He was the man who drank Sterno.
He was the man with the awful shakes.
He was the man with the bag of oranges
Who took you home.
[...]
And now he is the green light floating over the slough.
He is the one in the cattails at the edge of your dream.
He is the man who will not let you sleep. (1984 14)

En guise de conclusion, je ne ferai qu'exprimer l'espoir qu'en écoutant l'enregistrement d'un récit traditionnel de loups-garous ou rougarous raconté par des aînés métis et qu'en lisant la transcription que j'en ferai dans le but d'en conserver l'intégrité orale, les écrivains participant à mon projet auront le sentiment de se trouver en présence de l'un des leurs et que l'expérience leur donnera l'impression d'appartenir à une communauté un tant soit peu moins brisée, et de posséder une mémoire collective un peu moins trouée qu'elle ne l'était. J'ai aussi l'espoir qu'en se servant des

contes traditionnels comme inspiration d'une version à eux, ils auront le sentiment d'enrichir la tradition qu'ils auront contribué à célébrer. Quoiqu'il en soit, il me paraît certain qu'une fois les rougarous, anciens et nouveaux, seront réunis, il sera possible de les mieux différer dans le but de faire un peu mieux comprendre et connaître la complexe petite histoire des Métis, et, en même temps, enrichir le paysage littéraire des deux côtés du 49^e parallèle.

Notes

1. Les données traitées dans cet article font partie d'un projet de recherche subventionné par le CRSH, the U.S.-Canada Fulbright Scholarship Program et l'Institut français de la University of Regina. Il s'agit du remaniement d'un texte présenté dans le cadre du Congrès de la Fédération des Sciences sociales et humaines tenu à la UBC en juin 2008, à une session de l'ACQL/ALCQ.
2. Lors d'une conversation téléphonique datant du 16 mai 2002.
3. « I grew up with some really funny, wonderful, fantastic people [...] The Arcands [...] half French, half Cree [...] loud, noisy, and lots of fun. They spoke French mixed with a little Cree. The St. Denys, Villeneuves, Morrisettes and Cadieux [...] spoke more French than English or Cree [...] The Isbisters, Campbells, and Vandals were our family and were a real mixture of Scottish, French, Cree, English and Irish. We spoke a language completely different from the others. » (Campbell, 1973, 25)
4. Une transcription incomplète des discussions est accessible par l'Internet à l'adresse suivante : <http://www.metismuseum.ca/media/document.php/01188.pdf>.
5. Ma traduction du texte suivant: « The Ojibways learned to love the French people, for the Frenchmen, possessing a character of great plasticity, easily assimilated themselves to the customs and mode of life of their red brethren. They respected their religious rites and ceremonies, and they "never laughed" at their superstitious beliefs and ignorance. [...] The French early gained the utmost confidence of the Ojibways, and thereby they became more thoroughly acquainted with their true and real character [...] No strangers were more welcome to the Ojibways, and warm were the shaking of hands and embraces on these occasions between the dusky sons of the forests, and the polite and warm-hearted Frank. » L'auteur souligne les affinités réunissant les deux groupes en précisant que, contrairement aux Français, les Anglais et les Américains, disciples de Mammon, considéraient les Autochtones uniquement comme l'outil ou le moyen qui leur permettraient de s'enrichir.
6. « Quand à quelques-uns l'on parle des ancêtres, des vieux Canadiens, "Ah! Oui", nous disent-ils, avec un air entendu, "ah! oui, le capot d'étoffe à capuchon, la ceinture fléchée, les feux-follets, les loups-garous!" J'espère vous démontrer que notre petite histoire contient quelque autre chose que ces éternels clichés... » (Groulx, 1920, p.16).
7. Parmi les récits oraux de loups-garous de mon corpus, un seul a été raconté par un Franco-Canadien. Il s'agit d'un homme qui, né en 1900 au Québec, est arrivé dans le Nord albertain en 1908. Son anecdote est l'une que lui avait racontée un voisin, mais l'informateur n'avait pas la moindre idée de l'apparence de « l'affaire ».
8. Dans « Le loup-garou vagabond : du Québec au XIX^e siècle au Far-Ouest franco-métis au XX^e siècle » (à paraître), j'examine ces loups-garous dans une perspective comparatiste.
9. Chez Jack Welsh, le représentant de l'église catholique est souvent tourné en objet de dérision, mais sans jamais remettre en question la catholicité des Métis ni les mobiles de l'autorité religieuse. À ce sujet, voir Sing (2005b).

10. Daniel David Moses et Terry Goldie la considèrent comme « The Mother of us all » (1992) tandis que Joe Welsh lui rend hommage en affirmant que « She kicked the damn door down for the rest of us » (2003, « Remerciements »).
11. Le Recensement de 1901, précise qu'il est un Métis cri-écossais dont la langue maternelle est le français. (Sous la rubrique « Couleur », on a indiqué « Rouge ».)
12. Je remercie John Crawford et Peter Bakker pour leur aide avec la transcription du passage en mitchif-cri.
13. Ma traduction du texte suivant: « [...] the Le Rou-ga-roo [...] was a milder version of the French werewolf. It was common for stories to be told about a handsome man entering a dance hall and seducing a vulnerable woman, upon leaving the bystanders would identify Le rou-ga-roo by an exposed tail or hooves. Sometimes Le Rou-ga-roo would take on the image of a large black dog. »

Bibliographie

- Anzaldúa, Gloria (1991) *Borderlands / La frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/aunt Lute.
- Aun nish e naubay (Patrick Gourneau) (1971) *History of the Turtle Mountain Band of Chippewa Indians*, Bottineau, North Dakota, auto-publiée.
- Barbeau, C.-Marius (1920) « Anecdotes populaires du Canada (Première série) : Anecdotes de Gaspé, de la Beauce et de Témiscouata. » *The Journal of American Folk-Lore*, 33, 129, p. 173-297.
- Campbell, Maria (1973) *Halfbreed*, Toronto, McClelland and Stewart.
- _____ (1995) *Stories of the Road Allowance People*, Penticton, Theytus.
- Cariou, Warren (2007) “‘We Use Dah Membering’: Oral Memory in Métis Short Stories”, Marta Dvorák and W.H. New (Eds.), *Tropes and Territories*, Montreal & Kingston, McGill-Queen’s University Press, p. 193-201.
- Dickason, Olive P. (1982) “From ‘One Nation’ in the Northeast to ‘New Nation’ in the Northwest: A Look at the Emergence of the Métis.” *American Indian Culture and Research Journal*, 6, 2, p. 1-21.
- Erdrich, Louise (1984) “Rugaroo”, *Jacklight. Poems*, New York, Henry Holt and Company.
- _____ (1985) “Where I Ought to Be: A Writer’s Sense of Place”, *New York Times Book Review*, July 28, 1, p. 23-24.
- Ferland, Marcien (2000) *Au temps de la Prairie, L’histoire des Métis de l’Ouest canadien racontée par Auguste Vermette, neveu de Louis Riel*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- Foster, Martha Harroun (2006) *We Know Who We Are: Métis Identity in a Montana Community*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Groulx, Lionel (1920) *Chez nos ancêtres*, Montréal, Bibliothèque de l’Action française.
- Heller, Monica (2007) « “Langue”, “Communauté” et “Identité” : Le discours expert et la question du français au Canada », *Anthropologie et Société*, 31, 1, p. 39-54.
- LaFountain, Les, Orié Richard and Scott Belgarde (2007) *Who I Am: A Guide To Your Turtle Mountain Home*, <http://www.tm.edu/programs/tribalparalegal/resources/WhoIAm.pdf>.
- Le Goff, Jacques (1988) *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.
- McKay, Joe (1954) « Apparition du chien noir », Enregistrement no 572 c, Germain Lemieux (1975), *Les vieux m’ont conté, T. 6 : contes et légendes (Ontario et Manitoba)*, Montréal, Bellarmin, p. 63-4.
- Morin, Maurice (1995) « Récit socio-historique des relations culturelles entre les communautés canadiennes-françaises et métisses de 1880 à 1939, au Manitoba et en Saskatchewan », *Bulletin de la Société historique de Saint-Boniface*, 4, p. 13-31.

- Moses, Daniel David and Terry Goldie, Eds. (1992) "Two Voices", *An Anthology of Canadian Native Literature in English*, Toronto, Oxford University Press, xii-xxii.
- Riel, Louis (1985) *The Collected Writings of Louis Riel / Les écrits complets de Louis Riel*, Rédacteur en chef George F.G. Stanley, 5 volumes, Edmonton, University of Alberta Press.
- Roy-Sole, Monique (1996) « Histoire d'une résistance », *L'actualité*, 21, 5, 1er avril, 34.
- Sealey, D. Bruce and Antoine S. Lussier (1975) *The Métis: Canada's Forgotten People*, Winnipeg, Manitoba Métis Federation Press.
- Sing, Pamela V. (2002) « Défense et illustration du mitchif dans la littérature d'expression française l'Ouest canadien », *Cahiers CEFCO*, 14, 1& 2, p. 197-242.
- _____ (2003) « Production "littéraire" franco-métisse: parlars ancestraux et avatars », *Francophonies d'Amérique*, n° 15, p. 119-140.
- _____ (2005a) « Pour une cartographie de l'incertain ou écritures et voix métisses », dans André Fauchon (Sous la direction de), *L'Ouest : directions, dimensions et destinations, Actes du vingtième colloque du CEFCO (15-18 octobre 2003)*, Winnipeg, Presses Universitaires de Saint-Boniface, p. 145-165.
- _____ (2005b) « Fêtes textuelles ou le Métis d'ascendance française de l'Ouest canadien revisited », *Port Acadie* 8-9, automne 2005 – printemps 2006, p. 147-158.
- _____ (2006a) « Intersections of Memory, Ancestral Language, and Imagination or the Textual Production of Michif Voices as Cultural Weaponry », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne, Special Issue: "For the Love of Words: Aboriginal Writers of Canada"*, 31, 1, p. 95-115.
- _____ (2006b) « Une "nouvelle" tradition littéraire ou la (ré)invention de l'Ouest canadien à partir de quelques miettes de galette métisse », in Amaryll Chanady, George Handley, Patrick Imbert (sous la direction de) *Americas' Worlds and the World's Americas/ Les mondes des Amériques et les Amériques du monde*, Ottawa, University of Ottawa/ Université d'Ottawa/Legas, 584 p., p. 561-571.
- St-Onge, Nicole (2004) *Saint-Laurent, Manitoba: Evolving Métis Identities, 1850-1914*, Regina, Canadian Plains Research Centre, University of Regina.
- Warren, William W. (1957 [1885]) *History of The Ojibway Nation*, Minneapolis, Minnesota, Ross & Haines, Inc.
- Welsh, Joe (2003) *Jackrabbit Street*, Saskatoon, Thistledown Press.