

Culture



Étymons, savoirs et mythes : Exemples de récits montagnais

Daniel Clément

Volume 12, Number 1, 1992

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1081561ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1081561ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Clément, D. (1992). Étymons, savoirs et mythes : Exemples de récits montagnais. *Culture*, 12(1), 9–15. <https://doi.org/10.7202/1081561ar>

Article abstract

A comparison between Montagnais knowledge of animals, Montagnais legends and Western knowledge as it appears in zoology texts has, by chance, led to the discovery of many narrative etymons. By narrative etymons we mean the material bases of narrative images. These etymons can be discovered in two ways: documentary sources are helpful, but not always sufficient; the science of the people who still recount the myths also plays a role in understanding particular elements of the myths. To illustrate this, examples are drawn from a number of Montagnais narratives.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1992

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Étymons, savoirs et mythèmes : Exemples de récits montagnais ¹

Daniel Clément

Service canadien d'ethnologie, Musée canadien des civilisations

«Il est incroyable à quel point il est difficile de faire comprendre que l'étymologie ne se devine pas, qu'elle est l'aboutissement de recherches minutieuses, et que, bien souvent on aboutit à un mur».

O. Bloch *in* Le Grand Robert

La comparaison entre les connaissances montagnaises des animaux, les légendes autochtones et le savoir académique tel qu'il apparaît dans les manuels de zoologie a permis de façon fortuite la découverte de nombreux étymons des récits. Par étymons des récits, nous entendons les fondements matériels des images des récits. La mise à jour de ces étymons peut emprunter deux voies: les sources documentaires permettent d'en découvrir certains mais elles ne sont pas toujours suffisantes; la science des usagers du mythe joue également un rôle important dans la compréhension des mythèmes. Des exemples tirés de divers récits montagnais illustrent ces propos.

A comparison between Montagnais knowledge of animals, Montagnais legends and Western knowledge as it appears in zoology texts has, by chance, led to the discovery of many narrative etymons. By narrative etymons we mean the material bases of narrative images. These etymons can be discovered in two ways: documentary sources are helpful, but not always sufficient; the science of the people who still recount the myths also plays a role in understanding particular elements of the myths. To illustrate this, examples are drawn from a number of Montagnais narratives.

INTRODUCTION

Il y a déjà dix ans que nous avons entrepris des recherches sur les Montagnais du Québec et leurs relations avec les animaux. Cette recherche avait comme objet principal les connaissances montagnaises de la faune et la méthode suivie était essentiellement fondée sur l'ethnoscience entendue au sens large du terme. Pour la plupart des animaux du bestiaire montagnais (172 animaux), nous avons consigné de nombreuses données. Parmi les aspects traités figuraient l'anatomie des animaux, les sons, les sens et les modes locomotifs, l'habitat et l'alimentation, les phénomènes saisonniers, la reproduction, la nomenclature et la classification (Clément 1991).

Parallèlement à ce travail de rassemblement de données mené auprès d'informateurs et informatrices de Mingan et de Natashquan, nous avons entrepris l'examen de légendes et histoires montagnaises dans le but d'isoler les éléments directement ou indirectement liés au savoir zoologique montagnais. Dans un troisième temps, ces mythèmes ont été eux-mêmes confrontés à la fois aux connaissances autochtones et aux connaissances plus académiques telles qu'elles apparaissent dans les manuels de zoologie, que ceux-ci soient savants ou de vulgarisation.

La mise en relation de tous ces éléments, c'est-à-dire les mythèmes et les savoirs des Montagnais et des scientifiques, a donné des résultats inattendus. Certains mythèmes ont été éclairés sous un jour nouveau et c'est ce nouvel éclairage qui est l'objet de la présente étude.

MYTHÈMES ET ÉLÉMENTS DE CONNAISSANCE AUTOCHTONE

Dans les récits montagnais, il est souvent question de parties animales ou de comportements animaux qui sont présentés tantôt très simplement, tantôt de façon plus singulière. Parmi les descriptions les plus communes sinon les plus familières, il y a celles qui tentent - en apparence - d'expliquer l'origine de la partie anatomique ou du comportement en même temps qu'une description en est faite. Nous disons «en apparence» car il est bien évident qu'il s'agit là de moyens mnémotechniques qui facilitent la mémorisation des connaissances. Les exemples de ce procédé sont multiples. Parmi les plus connus, signalons l'origine du corps aplati de la loutre qui s'est faite écrasée par les détenteurs des oiseaux de l'été à qui la loutre ainsi que d'autres animaux venaient de dérober les mêmes oiseaux (Savard 1973: 16) ou, dans une variante, l'origine de l'aspect général du porc-épic - «rond comme un ballon» - qui, lui aussi, eut à subir la colère des détenteurs de l'été qui cette fois ont plutôt roué de coups l'animal (Desbarats 1969: 40). Notons aussi, dans la même veine, l'origine des griffes blanches du rat musqué, ce dernier s'étant léché les pattes après avoir mangé la graisse qu'on lui avait donnée pour le soudoyer (Savard 1973: 15). D'autres exemples sont plus inusités. Remarquons à ce chapitre la double griffe du castor - ou du moins une des deux griffes formant cette double griffe aux pieds des castors - que Carcajou omet volontairement de remettre à un jeune individu, ce qui empêche ce dernier de nager en ligne droite (Savard 1972: 75) ou encore cette référence qu'on fait dans le film *Ameshkuatan* tourné à La Romaine en 1978 (par M. Bulbulian et M. Hébert de l'ONF) aux abris secondaires du castor qui seraient visibles dans l'estomac de l'animal, et qui sont en fait la glande du lab particulièrement circonscrite chez le castor et parsemée de petits trous représentant aux yeux des Montagnais les différents terriers que l'animal peut creuser dans les berges et qui lui servent d'abris secondaires lorsqu'il cherche à fuir. L'origine de ces trous (*uâta*) est attribuée dans la légende à un humain qui aurait enseigné à l'animal

comment les faire. Tous ces exemples montrent une corrélation étroite entre des actions et une partie ou un comportement animal, le dernier élément de connaissance devenant sur le plan du récit un effet ou un résultat de l'action décrite.

MYTHÈMES ET ÉTYMONS

Dans les récits, il existe parallèlement à ce type de rapport direct entre l'action et le résultat visible, d'autres éléments de connaissances zoologiques qui sont véhiculés de façon beaucoup plus étrange comme si le temps avait commencé à effacer ou estomper ce lien direct tel que nous venons de le décrire. Un exemple servira à illustrer cette relation plus complexe entre l'élément du savoir et le mythème. Le même exemple servira également à établir pourquoi nous avons été amenés à qualifier ces éléments de savoir comme les étymons des mythèmes.

L'exemple est tiré du cycle de *Tshakâpesh* et l'épisode en question a trait à la libération du soleil que le jeune héros avait malencontreusement pris au collet (Lemay 1972: 19-29; Lefebvre 1974: 42-3, 56-7; Savard 1985). Pour libérer le soleil, *Tshakâpesh* utilise tour à tour - et ce dans la plupart des variantes - l'écureuil roux, l'hermine et la musaraigne cendrée. L'écureuil roux tente sa chance mais échoue: il se brûle. De même pour l'hermine jusqu'à la musaraigne qui réussit l'exploit: en fait, elle ne fait que toucher le collet et coupe ainsi le fil. Or, l'analyse de ces trois espèces met en évidence une gradation importante de la partie antérieure de la tête, partant d'un museau court et large chez l'écureuil roux pour aboutir à un long museau souple chez la musaraigne en passant par un crâne étroit et aplati chez l'hermine. Inutile alors d'insister sur les raisons de l'échec de l'écureuil roux et de l'hermine et du succès de la musaraigne: si les deux premiers risquent de se brûler en tentant de libérer le soleil à cause de leur tête plus courte, il n'en va pas de même pour la musaraigne qui avec son long museau est mieux armée que les deux espèces précédentes pour couper le collet sans se blesser. Cette explication du mythème est corroborée par deux autres éléments. Le premier est l'étymologie du nom montagnais de la musaraigne cendrée: *tshînishtuî-âpukushîsh* vient en effet de *tshîn-* qui signifie 'effilé, pointu' ce qui fait sans aucun doute allusion au museau typiquement pointu de l'animal. Le second élément provient d'une variante du récit où c'est le condylure à nez étoilé qui, suite aux tentatives avortées des autres animaux, réussit à couper le collet qui retient le soleil prison-

nier (Lefebvre 1974: 140). Or, cet animal, comme son nom l'indique, est justement caractérisé par un nez étoilé formé de 22 tentacules. Cet appendice nasal le rend évidemment encore plus apte que les autres animaux à libérer le soleil sans se faire brûler.

Dans l'exemple que nous venons de présenter, le rapport entre le mythe et les éléments de connaissance véhiculés par le mythe - ou du moins nécessaires pour le comprendre - est très différent du rapport plus direct tel que nous l'avons décrit précédemment. Dans les premiers cas, le rapport était évident (loutre aplatie par ses poursuivants et au corps allongé; rat musqué se léchant les griffes et griffes blanches; etc.). Dans le cas présent, seule une analyse des différents aspects anatomiques ou comportementaux et d'autres facteurs permet de mettre en lumière ce sur quoi est fondée la gradation des animaux ou l'action contenue dans le mythe. Nous parlons ici d'analyse à tous les niveaux - modes de locomotion des animaux en question, différences de grandeur, habitudes nocturnes et diurnes, etc. (Clément 1986) - bien que dans la présente étude, nous n'évoquons que les résultats de la recherche. La relation entre l'élément de connaissance expliquant le choix de ces animaux et le mythe lui-même peut, par ailleurs, être comparée à une relation étymologique. Nous sommes bien partis d'un terme (la musaraigne cendrée - ou le condylure étoilé dans une seule variante - qui réussit à libérer le soleil du collet en coupant celui-ci sans se brûler) et nous avons tenté d'en faire la filiation en remontant jusqu'au phénomène le plus susceptible de l'expliquer. En ce sens, la partie anatomique de la musaraigne ou du condylure qui fonde l'épisode légendaire - un très long museau ou un appendice nasal protubérant - peut à raison être qualifié d'étymon du mythe en autant qu'un étymon soit défini comme l'élément de connaissance qui donne l'étymologie ou le sens du mythe. La comparaison entre notre démarche et celle d'un étymologiste ne doit toutefois pas être poussée à son extrême limite au risque d'imposer le cadre d'une science complète à l'analyse des récits et ainsi probablement fausser les résultats. L'utilisation du terme 'étymon' dans le contexte d'analyse du mythe n'est qu'une image permettant de mieux définir notre démarche.

ÉTYMONS ET CONNAISSANCES ACADÉMIQUES

Plusieurs mythes singuliers ou énigmatiques peuvent être élucidés uniquement à l'aide de connais-

sances telles qu'on les trouve dans les manuels savants ou de vulgarisation. Ceci ne signifie pas pour autant que la recherche des étymons est aisée. Parfois, il y a lieu d'effectuer des recherches fort minutieuses car tel détail à l'origine du mythe ne revêt pas nécessairement la même importance pour les biologistes de terrain que pour les usagers du mythe et pourra être découvert uniquement dans des articles très spécialisés. Une légende sur la marmotte commune nous a ainsi obligé à chercher des détails sur le comportement aquatique de l'animal, des détails le plus souvent absents des descriptions générales où il apparaît suffisant d'affirmer au sujet de cette espèce que «la natation n'est pas un de ses passe-temps préférés» (Wooding 1984: 146).

La légende raconte en fait comment des jeunes marmottes fuyant un géant cannibale sont aidées dans leur fuite entre autres par trois oiseaux (Savard 1979: 18-20). Le premier, le chevalier aide les marmottes à franchir un cours d'eau en formant un pont à l'aide de ses pattes; le second, le huart les assiste pour traverser une étendue d'eau en prenant les marmottes sur son dos; et le troisième, le goéland, leur construit un canot pour se déplacer sur l'eau. À la chute du récit, c'est d'ailleurs avec ce canot que les marmottes rivaliseront d'adresse avec un groupe d'humains se déplaçant dans une série de rapides. Les humains chavireront mais les marmottes triompheront aisément des mêmes rapides sans se renverser, ni même se mouiller. Les marmottes sortiront également vainqueurs lors d'une deuxième compétition les opposant une fois de plus aux humains. Dans le récit, on signale que ces victoires des marmottes reposent essentiellement sur la qualité de leur canot: celui-ci est un canot très bas.

Or, si les premiers mythes peuvent facilement être élucidés, il n'en va pas nécessairement de même avec le dernier. Ainsi, le chevalier est un oiseau qui n'est pas spécialement reconnu pour ses facultés natatoires par comparaison avec les huarts et les goélands mais il est toutefois muni de pattes très caractéristiques, des pattes longues et fines, qui évidemment une fois étalées peuvent aider - sur le plan du récit - deux marmottes à traverser un cours d'eau. Pareillement, les huarts sont réputés excellents nageurs et plongeurs mais, plus important encore pour notre propos, ce sont des oiseaux qui sont connus pour leur capacité de transporter leurs petits sur leur dos («Jusqu'à l'âge d'environ deux semaines, les petits sont souvent portés à dos par leur père ou leur mère» Anonyme 1980: s.p.). On ne peut alors s'étonner, sur le plan du récit, qu'on ait

embarqué les jeunes marmottes sur le dos d'un huart quand ce phénomène pouvait être motivé par un comportement bien réel de l'oiseau. Quant au goéland, le lien est plus difficile à établir surtout en ce qui concerne la comparaison entre un canot et des marmottes en train de nager. Bien sûr, les goélands sont des oiseaux qui nagent très bien en surface et, surtout, qui ne s'aventurent presque jamais sous l'eau d'où la possibilité d'associer le goéland à la construction d'un canot, un moyen de propulsion qui lui aussi doit rester en surface et ne pas aller sous l'eau. Toutefois, en ce qui concerne la marmotte, les détails sur ses facultés natatoires sont rares à tel point qu'il a fallu creuser dans les revues spécialisées pour retrouver quelques articles datant des années 1920 (Johnson 1923; Cram 1923; Phillips 1923, tous dans le *Journal of Mammalogy*) qui traitaient de la question et qui semblaient vouloir démontrer à tout prix que la marmotte pouvait être à l'aise dans l'eau. En fait, la description de ses mouvements natatoires par un des auteurs s'est révélée identique à l'image véhiculée dans le mythe, l'expliquant du même coup: la marmotte observée «nageait facilement, la surface dorsale et cela presque jusqu'à la croupe, hors de l'eau» (Johnson 1923: 106-7). Et de plus, le même commentateur ira jusqu'à noter qu'à sa sortie de l'eau, la marmotte qu'il observait était complètement sèche dans la partie supérieure du dos. L'association entre un canot et une marmotte trouvait ainsi son étymon.

Il existe d'autres exemples du genre. Qu'il nous soit permis d'en citer deux autres pour bien montrer en quoi les connaissances des comportements animaux peuvent servir à éclairer des épisodes mythiques, même si cela peut paraître évident à certains. Le premier a trait au renard roux, le second au poisson-avaleur dans le cycle de *Tshakâpesh*. Le premier exemple concerne donc une légende mettant en scène le renard roux avec comme compagnon de chasse, un lièvre d'Amérique (Savard 1979: 15-17). Sur le plan du récit, le renard roux est amené à se déplacer de façon étrange pour qui ne connaît pas les comportements locomotifs de cet animal. En résumé, on y dit que le renard fait d'étranges pistes comme s'il n'avait qu'une seule patte, qu'il monte sur le dos du lièvre pour se déplacer et que même, sans témoin, il voyage en volant dans les airs. Le mode unijambiste renvoie certainement à la piste d'un renard dans la neige qui est formée effectivement d'une série de gros points comme si la piste avait été faite par un animal à une seule patte (Savard 1979: 76, note 27). Le mode à dos de lièvre est plus étrange mais il s'explique du fait même que le renard est un sauteur,

un fait assez inusité pour un canidé. Il est le seul d'ailleurs à effectuer des sauts qui ont également été comparés par un biologiste (Henry 1986) avec ceux des kangourous, des grenouilles et des lièvres. Il n'existe pas de kangourous en pays montagnais mais il existe bien des lièvres, des renards et des grenouilles: on ne doit pas alors s'étonner de retrouver dans une variante du même récit une grenouille (McNulty *et al.* 1974: s.p.) au lieu d'un renard qui voyage à dos de lièvre. Les Montagnais ont eux aussi observé des comportements locomotifs similaires chez ces trois espèces. Le troisième mode locomotif, le vol, est évidemment le plus singulier. Pourtant, il s'explique encore à l'aide d'un comportement réel. En effet, non seulement le renard saute-t-il des distances considérables (des bonds de un mètre et quelques en général mais qui peuvent aussi atteindre les 4,6 m ou 15 pi à partir d'une position fixe), mais encore l'espèce peut aller jusqu'à planer dans les airs sur une distance de pas moins de 7,6 m ou 25 pi (Wooding 1984: 81). Il est donc possible en forêt de voir une piste de renard s'arrêter brusquement pour reprendre quelques 5, 6 ou 7 mètres plus loin. De là à dire sur le plan du récit qu'un renard, sans témoin, peut aller jusqu'à voler dans les airs, il semble qu'il n'y ait qu'un pas - bien motivé par le réel.

Le second exemple est tiré, comme nous l'avons mentionné, du cycle de *Tshakâpesh*, un jeune héros montagnais. Il s'agit d'un épisode où le héros se fait avaler par un poisson géant. A sa libération du poisson, *Tshâkapesh* est le plus souvent souillé: selon les variantes, on parle d'odeur particulière, de viscosité, de bave, de sécrétions gastriques, de peau en décomposition et même d'une toison dont il est complètement recouvert (Clément 1992). Or, l'analyse de vingt-quatre variantes de cet épisode, montagnaises mais également cries, attikamek, ojibwa, kutenai, menomini et sauk, a permis d'une part d'identifier les espèces représentant le poisson-avaleur et d'autre part une habitude commune à ces espèces qui se révèle l'étymon du mythe. Les espèces qui avalent *Tshakâpesh*, lorsqu'elles peuvent être identifiées, sont le grand brochet, l'omble de fontaine et la truite grise. Curieusement, ces trois espèces sont les seuls poissons - du moins dans les régions septentrionales - dont l'alimentation comporte à l'occasion des petits mammifères (souris, rats musqués, écureuils) et même des canetons. Le fait est connu des biologistes (Scott et Crossmann 1974: 391, 229, 243) et des Montagnais également. Le rapprochement entre cet étymon (un petit mammifère qui se fait avaler) et le mythe (*Tshakâpesh*, un petit

héros qui lui aussi se fait avaler) est d'autant plus probant qu'il explique à la fois toutes les souillures du héros rapportées dans les diverses variantes: les odeurs nauséabondes, la peau en train de se décomposer ou la toison dont *Tshakâpesh* est complètement recouvert sont sans aucun doute fondées sur un fait d'expérience, à savoir qu'il est toujours possible en dépeçant un grand brochet, un touladi ou un omble de fontaine d'y trouver un petit être poilu en train de se décomposer.

ÉTYMONS ET SAVOIRS AUTOCHTONES

Bien qu'il soit possible de retracer plusieurs étymons de mythèmes uniquement à l'aide des connaissances contenues dans les ouvrages savants ou de vulgarisation, certains épisodes légendaires demeurent imperméables à toute investigation de ce genre et ne peuvent, en fait, livrer leur sens qu'à la lumière des savoirs autochtones. Et encore là, les résultats sont souvent le fruit du hasard, car le mythème donné, il n'apparaît pas toujours évident dans quelles directions il faut regarder. Trois courts exemples peuvent illustrer ce genre de situation et l'apport du savoir autochtone dans l'élucidation des mythèmes.

Le premier est tiré d'une légende portant sur le mariage d'un loup et d'une loutre. Dans le récit, on compare les deux animaux dans leurs façons respectives de chasser le caribou. Pour attraper sa proie, le loup doit se battre avec elle. Pour la loutre, la chasse semble plus aisée: pour tuer son gibier, elle n'a qu'à passer de son orifice anal à son orifice buccal ou à l'inverse selon les variantes (Lemay 1972: 51; Desbarats 1969: 72). Sans que nous cherchions vraiment à comprendre ce mythème, une enquête séparée que nous menions sur le savoir anatomique des Montagnais aura permis de l'élucider. Lors de cette enquête, nos informateurs et informatrices ont en effet qualifié une partie anatomique du caribou, qu'ils nommaient par ailleurs *kuâshkuâshkutipeu*, de piste de la loutre. Le terme *kuâshkuâshkutipeu* signifie 'il saute plusieurs fois à égale distance'. Il réfère en fait à l'aorte dorsale - et probablement aux carotides - et fait état de la similarité morphologique entre cette aorte et les carotides qui parcourent tout l'animal et une piste de loutre: l'aorte dorsale et les carotides sont en réalité filiformes et présentent une série de petits trous parallèles rappelant aux yeux des Montagnais une piste de loutre. Un chasseur de Mingan nous confiait à ce propos, qu'étant jeune, il

avait entendu parler de cette piste de la loutre située à l'intérieur du caribou et que plus tard, lorsqu'il en vint à tuer son premier caribou, cette connaissance le porta immédiatement à chercher cette fameuse piste, ce qui ne lui posa aucune difficulté.

Notre deuxième exemple est similaire à celui que nous venons de présenter dans la mesure où c'est aussi par hasard que nous avons pu reconstituer la filiation du mythème. Il s'agit encore cette fois du cycle de *Tshakâpesh* et l'épisode à l'étude est celui où le héros rend visite à des jeunes femmes qui sont en train d'écharner des peaux de caribou. En voyant le héros, les femmes, ravies, éclatent de rire, mais pour cacher à leur mère cannibale s'affairant dans une tente tout à côté, la venue de cet Apollon, vont prétexter que leur rire - leur mère les interroge sur la source de ce rire - provient d'un geai gris qui, selon les variantes, picore les peaux de caribou (Lefebvre 1974: 26) ou s'amuse avec les poils qui volent au vent (Lefebvre 1974: 39) ou qu'on lui jette (Savard 1979: 8). Or, l'étymon de ce mythème est simple pour ceux qui connaissent et la langue vernaculaire et les comportements des animaux. Ainsi, il est fréquent d'une part de trouver des geais gris opportunistes près des campements montagnais surtout lorsqu'on fait boucherie. D'autre part, le terme utilisé pour l'écharnage des peaux, soit *mitshitâsheu*, est exactement le même terme utilisé pour décrire le cri spécifique du geai gris. En répondant à leur mère que c'était un geai gris qui les faisait rire, les jeunes femmes comptaient évidemment sur le fait que leur mère étant dans une tente pouvait prendre pour le cri d'un geai gris le bruit que ses propres filles produisaient en écharnant les peaux. Dans les deux cas, le son produit est peut-être celui qu'un ornithologiste comparait à celui du «craquement d'un petit bâton» (Todd 1963: 512).

Le troisième exemple est encore similaire aux deux précédents bien qu'il introduit une nouvelle dimension. Au fait, cet exemple est cité pour montrer que les étymons du récit ne sont pas uniquement zoographiques et qu'ils peuvent être trouvés dans tous les domaines. L'épisode examiné provient du mythe *Aiasheu* où le jeune héros, le fils d'*Aiasheu*, doit franchir plusieurs obstacles dont celui représenté par une falaise en forme de grande jambe qui en réalité est la jambe d'un être gigantesque (Savard 1979: 40; Desbarats 1969: 9). Le héros, *Aiashiss*, est accompagné de renards qui dans un premier temps creusent un tunnel sous la jambe. Dès leur sortie du tunnel, l'être gigantesque tente toutefois d'arrêter le jeune héros en lui lançant son hameçon. Éventuelle-

ment, les renards fourniront - selon les variantes - tantôt un pied de caribou (Desbarats 1969: 10), tantôt une tête de poisson (Lemay 1972: 62), qu'*Aiashîss*, fixera à l'hameçon pour duper l'être gigantesque. Qu'on se serve d'un hameçon à l'orifice d'un tunnel pour prendre notre héros accompagné de renards peut paraître très bizarre. L'épisode s'éclaire toutefois lorsqu'on sait qu'une des techniques de chasse utilisées par les Montagnais pour prendre des renards consiste justement à laisser pendre une hameçon tout près des terriers. Cet étymon technologique du récit apparaît également supporté du fait que la viande et le poisson sont les appâts généralement utilisés par les Montagnais pour piéger les animaux et que dans le récit, on fixe à l'hameçon ce même genre d'appât.

CONCLUSION

De nombreux autres exemples pourraient encore être évoqués pour démontrer en quoi les connaissances des Montagnais comme celles des biologistes peuvent être importantes dans la compréhension de la formation de certains mythèmes. Mais ce n'est pas tout. Non seulement ces connaissances sont utiles pour retrouver les étymons du récit, que ceux-ci soient zoographiques ou relevant d'autres domaines comme nous en avons donné un bref aperçu, mais encore les mêmes connaissances peuvent éclairer d'autres aspects plus rituels des cultures autochtones. Nous songeons ici à quelques pratiques qu'il nous a été donné de connaître et qui sont motivées par les mêmes étymons qui fondent les légendes correspondantes. Ainsi, il a été question dans cet exposé de la glande du lab chez le castor qui représente des abris secondaires où l'animal peut se réfugier lorsqu'il est pourchassé. Or, non sans hasard, il s'avère qu'il est défendu aux jeunes gens de consommer cette partie sinon en allant chasser, ces jeunes chasseurs courent le risque d'éprouver de la difficulté à tuer du castor, étant donné que l'animal aura plus d'un abri secondaire où se réfugier. La légende sur la marmotte peut aussi servir à illustrer cet aspect de l'importance des connaissances dans l'élucidation des rites. Il a été ainsi question auparavant de la comparaison entre une marmotte et un canot très bas, une référence au mode natatoire de l'animal. Or, il existe quelques croyances qui sont rapportées dans la documentation qui sont motivées par le même phénomène. Nous pensons notamment à cette pratique qui consiste à mettre un peu de cervelle de marmotte dans une feuille de thé du

Labrador et à déposer le tout sur un cours d'eau afin qu'il redevienne calme et permette une heureuse traversée. Le thé du Labrador se nomme *ikûta* en montagnais ce qui signifie 'canots à poux'² (dans une variante de la pratique, c'est un pou qu'on met effectivement dans le canot minuscule). Ces éléments sont alors suffisants pour comprendre la croyance: bien équilibrée, sans trop se mouiller, une marmotte commune en train de nager fait songer à une traversée sans encombes. Signalons enfin une deuxième croyance également liée à la marmotte, une croyance qui n'aurait pu en fait s'expliquer sans le savoir sur le mode natatoire de l'animal. Speck (1977: 238) rapporte ainsi que certains Montagnais se paraient (sur la tête, on parle de chapeau) d'une queue de marmotte justement lorsqu'ils s'apprêtaient à aller chercher en forêt l'écorce de bouleau nécessaire à la construction de leur canot.

Les étymons du récit comme des rites sont essentiels à la compréhension de la tradition orale des Montagnais et il ne nous apparaît certes pas suffisant d'en reconnaître l'importance. Il y a encore trop peu de chercheurs qui se soucient des savoirs scientifiques des divers peuples et de la relation entre ces savoirs et d'autres manifestations culturelles. L'ethnoscience est une discipline relativement jeune, à peine centenaire. Toutefois, malgré ce manque de maturité, il est permis de croire qu'elle inspirera de nombreuses recherches qui nous font encore défaut quand vient le temps de retracer les images fondamentales qui se cachent derrière les rites et les légendes.

NOTES

1. Une communication faite lors du 19ième Congrès de la CASCA, tenu à Montréal du 9 au 12 mai 1992, est à l'origine de cet article. Le titre de la communication - le même que celui de l'article - nous a été suggéré par Gilles Bibeau, responsable du Congrès, et nous tenons à l'en remercier.
2. Il s'agit d'une référence à la forme des feuilles de l'arbuste qui rappelle celle des canots.

RÉFÉRENCES

ANONYME

1980 *Le Huart*. Ottawa, Environnement Canada, service canadien de la faune. s.p.

BULBULIAN, M. ET M. HÉBERT

1978 *Ameshkuatan*. Court métrage, Canada, ONF. 24 minutes.

CLÉMENT, D.

1986 Hîkuk (l'hermine). *Recherches amérindiennes au Québec*. XVI (1): 71-78.

1991 *La zoologie des Montagnais*. Thèse de doctorat. Québec, Université Laval, département d'anthropologie.

1992 *Le poisson-avaleur*. (à paraître)

CRAM, W.E.

1923 Another Swimming Woodchuck. *Journal of Mammalogy*. 4 (4): 256.

DESBARATS, P. (ÉD.)

1969 *What They Used to Tell About: Indian Legends from Labrador*. Toronto, McClelland and Stewart.

HENRY, J.D.

1986 *Red Fox. The Catlike Canine*. Washington, D.C., London, Smithsonian Institution Press.

JOHNSON, C.E.

1923 Aquatic Habits of the Woodchuck. *Journal of Mammalogy*. 4 (2): 105-107.

LEFEBVRE, M.

1974 *Tshakapesh. Récits montagnais-naskapi*. Québec, Éditeur officiel du Québec.

LEMAY, D.

1972 *Les classes animales dans les mythes montagnais*. Thèse de maîtrise. Montréal, Université de Montréal, département d'anthropologie.

MCNULTY, G., M.-H. PAHINET L. BEAUDET-JOUBERT
1974 *Wâpuh mâk Umwâtshahkwûk*. Québec, Université Laval, Centre d'études nordiques, Nordicana 37.

PHILLIPS, J.C.

1923 A swimming woodchuck. *Journal of Mammalogy*. 4 (4): 256.

SAVARD, R.

1972 *Carcajou et les sens du monde*. Québec, Éditeur officiel du Québec.

1973 Structure du récit: l'enfant couvert de poux. *Recherches amérindiennes au Québec*. III (1-2): 13-37.

1979 *Contes indiens de la Basse Côte Nord du Saint-Laurent*. Ottawa, Musée national de l'Homme, Service canadien d'ethnologie, Collection Mercure, dossier no 51.

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

SCOTT, W.B. ET E.J. CROSSMAN

1974 *Poissons d'eau douce du Canada*. Ottawa, ministère de l'Environnement, service des Pêches et des Sciences de la mer, Office de recherches sur les pêcheries du Canada, bulletin 184.

SPECK, F. G.

1977 *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press.

TODD, W.E.C.

1963 *Birds of the Labrador Peninsula and Adjacent Areas*. Carnegie Museum and University of Toronto Press.

WOODING, F.H.

1984 *Les mammifères sauvages du Canada*. LaPrairie, Éditions Marcel Broquet Inc..