

## Article

---

« Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? Réflexions sur le bestiaire contemporain »

Marie-Pierre Bousquet

*Théologiques*, vol. 10, n° 1, 2002, p. 63-87.

To cite this article, use the following address :

<http://id.erudit.org/iderudit/008156ar>

Notice: citation formatting rules may vary according to different fields of knowledge.

---

This document is subject to copyright. All services operated by Érudit available for your use are also subject to the terms and conditions set forth in this document <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html?lang=en>

---

Érudit is a non-profit multi-institutional publishing consortium comprising the Université de Montréal, the Université Laval and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to produce and disseminate scholarly documentation. Érudit offers digital publishing services for scientific journals since 1998.

To contact the Érudit team : [erudit@umontreal.ca](mailto:erudit@umontreal.ca)

# Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ?

## Réflexions sur le bestiaire contemporain

Marie-Pierre BOUSQUET  
Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences  
Université de Montréal

### Introduction

Au cours du xx<sup>e</sup> siècle, les Algonquins, Amérindiens vivant au Québec et en Ontario, ont dû abandonner leur semi-nomadisme pour devenir sédentaires. La déforestation, la raréfaction des animaux à fourrure, les lois et règlements restreignant l'accès à leurs territoires ont bouleversé le mode de vie de ce peuple dont la survie et les traditions reposaient sur la chasse et le piégeage. La christianisation, le passage d'une génération par les pensionnats indiens entre les années 1950 et 1970, les problèmes sociaux découlant du changement de repères ont créé des ruptures dans la transmission des pratiques qui encadraient les savoirs, les savoir-faire et les conceptions spirituelles de type chamanique. Le gibier n'est plus la principale source de nourriture et le rapport à la nature a globalement été modifié. Mais les Algonquins luttent pour sauvegarder leur héritage culturel. Leur patrimoine de connaissances et de représentations du monde, élaboré par des siècles d'expérience, n'a pas été effacé par la colonisation et par une apparente assimilation du mode de vie de leurs voisins euro-canadiens. À l'heure où les revendications territoriales reviennent à la une de l'actualité, les Algonquins envisagent la question de la protection de leurs territoires moins en des termes géographiques qu'en pensant à l'ensemble de relations complexes qui les lient à ces espaces. Un de ces liens fondamentaux est la relation qu'entretiennent les êtres humains et les animaux, sachant qu'un

territoire familial<sup>1</sup> est déterminé par la possibilité d'exploiter de façon cyclique des ressources animales aménageables. En essayant de comprendre comment les Algonquins perçoivent actuellement les animaux, on peut espérer approcher leur vision du fonctionnement de l'univers et l'importance que revêt à leurs yeux la perpétuation de leur culture pour les générations à venir.

Cet article s'appuie principalement sur des données ethnographiques récentes, recueillies lors d'un séjour d'un an dans des communautés algonquines de l'Abitibi en 1996, renouvelées et complétées par des entrevues ultérieures. Il ne sera pas question ici de traiter des animaux « blancs » mais bien des animaux « indiens », selon l'expression de Serge Bouchard et José Mailhot<sup>2</sup>. En effet, Bouchard et Mailhot<sup>3</sup> ont repéré que, dans les taxinomies ojibwas et montagnaises, les animaux domestiques sont soumis à un traitement différent des animaux sauvages, analyse que l'on peut extrapoler aux Algonquins qui opèrent une distinction entre les animaux de la forêt, anciens piliers de leur survie, et les autres. Dans les régions où vivent les Algonquins, l'Abitibi, le Témiscamingue et l'Outaouais, la faune

- 
1. L'expression « territoire de chasse familial » a été créée par Frank Speck en 1915. En étudiant diverses bandes algonquines de la vallée de l'Outaouais, il a postulé que chaque bande avait un territoire collectif, réparti en sous-territoires que contrôlaient des unités sociales restreintes, des familles. D'après lui, cette organisation de l'espace était précolombienne, thèse remise en cause par Eleanor Leacock (1954), pour qui la traite des fourrures a eu une influence majeure sur les modes de vie semi-nomades amérindiens au Québec. Que les chercheurs reviennent à la position de Speck avec des nuances importe peu aux Algonquins. Malgré les législations, ce système d'utilisation de l'espace a encore un sens pour eux et ils tentent de le perpétuer autant que faire se peut. F. SPECK, *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*, Geological Survey, Memoir 70 (Anthropological Series 8), Ottawa, Department of Mines, Government Printing Bureau, 1915a; E. LEACOCK, *The Montagnais « Hunting Territory » and the Fur Trade* (*American Anthropologist*, 55, memoir 78), Washington, American Anthropological Association, 1954.
  2. S. BOUCHARD et J. MAILHOT, « Structure du lexique. Les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, 3/1-2 (1973) p. 39-67.
  3. BOUCHARD et MAILHOT, « Structure du lexique », p. 39.

est très diversifiée. On retiendra ici la présence de certaines espèces telles que le castor, l'ours noir, le renard, le rat musqué, le loup et le lièvre pour les mammifères, l'orignal pour les cervidés, le brochet, l'esturgeon et le doré pour les poissons, la gélinotte huppée aussi appelée perdrix, le corbeau, le lagopède et l'outarde ou bernache pour les oiseaux.

Pour aborder l'univers contemporain des Algonquins, il est important de garder à l'esprit une dimension qui a été peu mise en relief dans les études algonquinistes, l'appartenance à des groupes d'âge dans l'organisation sociale. En effet, les transformations qui ont eu lieu depuis les années 1850 (avec l'arrivée des colons) et au cours du xx<sup>e</sup> siècle ont provoqué, selon les Algonquins, une profonde cassure entre les générations. Cette rupture s'est érigée sur une organisation sociale traditionnelle qui met l'accent sur les liens généalogiques horizontaux des individus plus que sur les liens verticaux. Cela revient à dire, comme le dit José Mailhot pour les Innus, que « chaque individu se perçoit d'abord comme appartenant à une génération<sup>4</sup> », à un même niveau temporel. Aujourd'hui, cette particularité est accentuée par le fait que chaque génération a vécu une phase de transformation particulière de l'histoire récente des Algonquins. Entre la génération des aînés, unilingues en algonquin, nés sur le territoire et y ayant vécu de façon semi-nomade, celle des anciens du pensionnat, bilingues et élevés sous la mainmise du clergé catholique et celle des jeunes, élevés dans les réserves, existent des différences de mentalités et d'expériences qui sont parfois source d'incompréhension et de conflits. Ainsi, il s'agira de porter attention au fait que certaines pratiques et croyances concernant les animaux ont été abandonnées ou revitalisées et que, dans la transmission des savoirs, les interprétations locales peuvent changer selon l'âge de l'acteur et le contexte dans lequel celui-ci donne un sens à ce qu'il dit ou fait. Enfin, il faudra tenir compte des changements de définitions des caractéristiques attribuées aux espèces, tels que la sacralisation contemporaine d'animaux comme l'aigle.

4. J. MAILHOT, *Au pays des Innus, les gens de Sheshatsbit* (Signes des Amériques), Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec, 1993, p. 120.

## 1. Des animaux qui enseignent et protègent :

« si tu as faim, suis un ours »

### 1.1. Des animaux auxiliaires

Dans les traditions spirituelles de l'aire algonquienne de l'Est du Canada, les relations entre les animaux et les êtres humains sont fondées sur la croyance en des maîtres des animaux. Bouchard et Mailhot les décrivent comme « des êtres mythiques [...] sans l'assentiment desquels les animaux qu'ils contrôlent [...] ne peuvent être chassés et qui communiquent leurs désirs aux hommes principalement par le biais du rêve et de la tente tremblante<sup>5</sup> ». Comme l'explique Adrian Tanner pour les Cris Mistassinis, « the animals are thought as if they had personal relations with the hunters. The idealized form of the latter relations is often that the hunter pays respect to an animal; that is, he acknowledges the animal's superior position, and following this the animal "gives itself" to the hunter [...]<sup>6</sup> ». Daniel Clément définit ce rapport de don/contre-don comme « un contrat social entre les animaux et les hommes selon lequel ces derniers s'engagent à respecter certaines règles (respect des os, partage du gibier, rites spéciaux, etc.)<sup>7</sup> ». Tout manquement à ces règles entraîne des sanctions de la part des entités surnaturelles. Ce pacte entre les hommes et les animaux semble toujours régir le comportement des Algonquins à l'égard des animaux vivant en forêt et ce, quelle que soit la confession religieuse par laquelle on se définit publiquement. Même les pentecôtistes, qui rejettent une part de la tradition, et les catholiques prennent garde à respecter ce contrat,

5. BOUCHARD et MAILHOT, « Structure du lexique », p. 61.

6. A. TANNER, 1979, *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunter* (Social and Economic Studies 23), Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, 1979, p. 136.

7. D. CLÉMENT, *Le rapport homme-animal chez les Amérindiens au nord du Mexique*, Rapport de recherche thématique, document n° 13 (Les aires culturelles), Service de la recherche et de l'évaluation, Québec, Musée de la Civilisation, 1993, p. 15.

que ce soit par souci de se concilier les esprits ou par souci de suivre les préceptes qui organisent la vie sociale.

Les personnes les plus aptes à communiquer avec les animaux étaient les chamans, qui pouvaient solliciter l'appui des forces surnaturelles pour maintenir des rapports harmonieux avec le reste du monde. Selon la qualité de leurs relations avec les esprits (dont certains étaient plus puissants que d'autres), ils étaient capables de localiser les futures proies et de s'assurer le concours de certaines espèces dans des situations difficiles. Ainsi, en cas de conflit, ils pouvaient envoyer un animal dans le camp ennemi pour fournir de précieuses indications. Les Algonquins actuels disent qu'il n'y a plus de chamans parmi eux. Pourtant, les très bons chasseurs sont encore réputés pour entretenir des relations particulières avec les animaux, de respect et de bonne entente. Le sujet n'est guère abordé en ces termes, car il fait partie de la vie intime. Mais la coopération d'un homme qui est considéré par exemple comme un bon chasseur d'original, vu alors comme son espèce tutélaire, est recherchée par les groupes qui partent en forêt tant elle garantit le succès de l'expédition.

Le rapport avec les animaux change selon les âges de la vie. Ainsi, les relations entre un être humain et une espèce animale sont parfois visibles dès la prime enfance. Les Algonquins, en particulier les aînés, considèrent que les très jeunes enfants ont des pouvoirs particuliers qui s'atténuent en grandissant. On dit que les animaux s'approchent d'eux plus facilement parce qu'ils n'en ont pas peur (sans doute parce qu'un bébé n'est pas encore un prédateur) et que les deux peuvent établir une communication. Si un enfant attire un animal particulier, ce qui lui vaudra parfois l'attribution de son nom algonquin, cela peut soit révéler quelque chose du caractère de l'adulte qu'il va devenir, soit signifier que l'espèce va le protéger durant sa vie, ce qui peut entraîner pour lui un tabou alimentaire plus tard. Cette faculté des bébés est peut-être due au fait qu'ils ne parlent pas. On pourrait comparer leur situation à celle qui existait à l'aube du monde : en effet, dans les récits algonquins de création, les animaux et les humains parlent le même langage. Or, les très jeunes enfants ne maîtrisent pas le langage des humains, comme les

animaux. En outre, ils ne sont pas encore socialisés, ils n'ont pas encore acquis leur nom algonquin, ce qui pourrait leur permettre d'avoir des relations privilégiées avec le monde de la surnature. Ces conceptions montrent la profondeur du lien qui unit l'environnement animal aux êtres humains.

Dans l'étroite relation entre la nature et sa dimension invisible, les animaux sont des auxiliaires dont on peut s'attirer les bienfaits autant que les châtiments. Les Algonquins respectent donc des prescriptions précises à leur égard. Il est ainsi impensable de tuer un animal pour le sport. Il est également préférable de toucher sa cible du premier coup : toute souffrance inutile infligée à un animal est vue comme une source de malheur car c'est un acte asocial, de malveillance envers ce qui permet de survivre. Cette souffrance peut alors se répercuter physiquement sur le chasseur ou son entourage. En outre, un animal qui a peur sécrète de l'adrénaline, ce qui gâte le goût de la viande. Toutes les parties du gibier doivent être partagées et mangées, et un adolescent qui tue son premier gibier doit consommer au moins un morceau de sa viande ; cette croyance est ritualisée par un repas collectif qui consacre cette première chasse.

### 1.2. *Les prescriptions à respecter envers les animaux.*

Durant la jeunesse des aînés, et malgré les interdictions des missionnaires qui y voyaient des manifestations de sorcellerie<sup>8</sup>, tous les cadavres d'animaux faisaient l'objet de prescriptions. Il ne fallait

---

8. Le père Guinard fait mention de ces pratiques dans ses mémoires : « Sur ce trajet à travers la forêt sauvage, je vis plusieurs manifestations des superstitions indiennes. Tout au long du parcours, on voyait des os suspendus à des branches d'arbre ou enfilés sur des perches plantées dans le sol. Les Indiens croient qu'il ne faut jamais laisser les os des animaux traîner sur le sol. Les chiens pourraient les manger ou bien d'autres animaux de la même espèce les voir et s'en effrayer. Pour que la chasse soit bonne et que la chance accompagne le chasseur, les os des animaux tués doivent être suspendus. Que de perches ornées d'os pourris et verdâtres j'ai coupées ! » S. BOUCHARD (dir.), *Mémoires d'un simple missionnaire. Le Père Joseph-Etienne Guinard, o.m.i., 1864-1965* (Civilisation du Québec), Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1980, p. 119.

jamais laisser traîner des os autour d'un campement. Les os des animaux terrestres étaient placés sur une plate-forme ou suspendus aux arbres, et les os des animaux aquatiques et semi-aquatiques étaient remis dans l'eau, « pour que l'espèce puisse se renouveler » disent les aînés. Les fœtus bénéficiaient du même traitement, si par malheur une femelle enceinte était tuée, et les enfants ne devaient pas assister à leur extraction sous peine de tomber gravement malades. L'ours, dont il sera question plus loin, et le castor, dont la fourrure représentait la principale source de revenus, étaient particulièrement respectés. Leur viande ne devait pas toucher terre. Le contrevenant à la règle, pour éviter les sanctions de ces espèces, devait leur manifester de la déférence pour racheter sa faute.

De nos jours, la plupart des os sont jetés car, qualifiées de superstitions par les missionnaires, les observances rituelles n'ont pas été enseignées aux adultes de la génération du pensionnat<sup>9</sup>. Les aînés et les plus traditionnels déplorent ce fait qui explique, selon eux, pourquoi il est devenu difficile de chasser. Ils pensent que l'oubli des prescriptions à l'égard des restes des animaux a contribué, avec la destruction de l'environnement par les Blancs, à rompre le contact avec les esprits qui pourvoyaient aux besoins des Algonquins. Certaines personnes de la génération du pensionnat se sentent du reste coupables de mettre à la poubelle les carcasses, car « leurs parents n'auraient jamais accepté ça », et jettent les os discrètement. Les plus jeunes, eux, ne connaissent que rarement le traitement traditionnel des os, puisqu'ils ont toujours vu leurs parents s'en débarrasser avec les ordures ménagères.

Il subsiste des habitudes liées aux pratiques d'antan. Il est fréquent d'observer dans les maisons de chasseurs des crânes d'animaux, des os coxaux de castors ou des omoplates de cervidés (utilisés traditionnellement dans des rituels divinatoires, même si la pratique semble tombée en désuétude<sup>10</sup>), débarrassés de la chair et de la

---

9. Il est possible aussi que l'introduction des animaux « blancs » ait contribué à la désacralisation des croyances, de même que l'influence des chasseurs blancs pour lesquels les Algonquins ont servi et servent encore de guides.

10. Pour une description des rites de divination, voir J.M. COOPER, « Northern

graisse, soigneusement disposés sur des meubles. Bien que, dans les discours, aucun désir de respect des espèces ne soit clairement énoncé, on peut penser qu'une certaine forme d'observance soit perpétuée. Dans ces maisons, on ne trouve jamais non plus d'animaux empaillés, car les Algonquins considèrent que la taxidermie est une pratique inconvenante envers les animaux. C'est la raison pour laquelle, chaque automne, les fêtes de chasse des Blancs soulèvent leur indignation. La coutume qu'ont les chasseurs euro-qubécois d'exhiber à l'avant de leurs véhicules les têtes d'originaux qu'ils ont abattus est perçue comme insultante pour l'animal, dont le don ne doit pas être l'occasion de montrer un trophée sportif et dont la viande est gaspillée (les Algonquins mangent toute la tête d'original). La notion de l'existence de relations d'échange et de coopération avec les animaux paraît donc continuer à imprégner fortement la culture algonquine.

Une catégorie d'Algonquins a entrepris de revitaliser les anciennes prescriptions de traitement des os. Il s'agit des gens en recherche de leurs racines, inscrits dans la mouvance de ce que l'on a coutume d'appeler le « renouveau indien » traditionaliste, dont j'examinerai la philosophie plus loin. On retiendra ici que le traditionalisme insiste sur le respect dû aux aînés, génération qui sert de modèle en matière d'identité culturelle, dont les enseignements sur les manières de faire d'antan sont appliqués à la lettre. Ils remettent ainsi en vigueur des usages dont ils ignorent parfois l'origine ou dont ils réinterprètent le sens dans le contexte contemporain.

### 1.3. *Des animaux qui soignent*

Les pratiques traditionnelles de prévention sanitaire montrent également un autre type de relations avec les animaux : ces derniers soignent, guérissent, aident à se garder en bonne santé. Ils possèdent des qualités que l'on peut s'approprier. Du temps de la vie semi-

---

Algonquian Scrying and Scapulimancy», dans Wilhelm Koppers, dir., *Festschrift, publication d'hommage offerte au P.W. Schmidt*, Vienne, Mechitharisten-Congregations-Buchdruckerei, 1928, p. 205-217.

nomade en forêt, les mères nouaient autour des poignets de leur bébé des bracelets en peau de loutre, « pour que l'enfant devienne vaillant comme la loutre », et des bracelets en peau de castor, « pour qu'il ait les qualités du castor ». Pour confectionner ces bracelets, la mère prélevait l'intérieur des mains de la loutre et du castor, parties du corps que les chiens ne devaient pas manger car les esprits des animaux auraient pu se fâcher et faire mourir le bébé. Elle accrochait aussi sur son bonnet des glandes uropygiennes d'outardes et des glandes apocrines caudales de loutres, qui ont une forme de pompons. Ces glandes contiennent des liquides « dont l'animal se sert pour se soigner ». La formation du corps de l'enfant était un rôle dévolu aux femmes, qui partageaient avec les enfants un rapport particulier avec les animaux, rapport qui impliquait pour elles un plus grand nombre de tabous (pour le débitage et l'alimentation, comme nous le verrons) que pour les hommes. Les Algonquins mettaient à profit leurs connaissances zoologiques pour garantir leur survie et leur protection, connaissances encore utilisées dans la pharmacopée. Ainsi, il n'est pas rare de voir sécher sur les parties élevées des galeries des maisons des glandes à castoréum, dont les Algonquins se servent pour désinfecter les plaies.

La croyance en l'existence d'un monde visible et d'un monde invisible semble encore être fortement ancrée chez les Algonquins et ce, tous groupes d'âge confondus. La personne elle-même a deux dimensions, le corps physique, *wiyaw*<sup>11</sup> et le *tcitcakoc* ou *chichagosh*, que McGregor traduit par « âme<sup>12</sup> ». Le terme qui conviendrait mieux serait « le double », un corps immatériel<sup>13</sup>. Ce double survivrait à la mort du corps physique. Il arrive ainsi que les morts, ou plutôt leurs doubles, reviennent dans le monde des vivants, soit sous leur apparence humaine, soit sous la forme d'un animal. Hallowell

11. E. MCGREGOR, *Algonquin Lexicon*, Maniwaki, River Desert Education Authority, s.d., p. 447.

12. MCGREGOR, *Algonquin Lexicon*, p. 69.

13. Voir à ce sujet pour les Ojibwas : M.B. BLACK, *An Ethnoscience Investigation of Ojibwa Ontology and World View*, Ph.D. Thesis, Stanford University, 1967.

rapporte la même croyance pour les Ojibwas : « Both living and dead human beings may assume the form of animals. So far as appearance is concerned, there is no hard and fast line that can be drawn between an animal form and a human form because metamorphosis is possible<sup>14</sup>. » En fait, il semble que les Algonquins actuels pensent que la métamorphose d'un être humain vivant en animal était surtout un pouvoir de chaman. À notre époque, seuls les défunts seraient capables de telles transformations, puisqu'il ne resterait que peu de communication entre le monde des humains et le monde des animaux à cause des changements du monde moderne.

#### 1.4. *Les rêves et les présages concernant les animaux*

Dans cette relation de communication, les animaux peuvent avoir une fonction de messenger. Qu'ils se manifestent en rêve ou dans la réalité physique, ils transmettent des signes et des connaissances. L'animal qui apparaît à l'être humain pour le prévenir de quelque chose est appelé « Grand-Père » ou « Grand-Mère », terme de parenté à valeur honorifique que les Algonquins appliquent à tout ce qui peut donner du pouvoir ou des bienfaits aux humains. Hallowell rapporte une similitude chez les Ojibwas : « “Grandfather” is a term applicable to certain “person objects”, without any distinction between human persons and those of an other-than-human class<sup>15</sup>. » En rêve, dont l'importance dans les sociétés algonquiennes est attestée par de nombreux auteurs<sup>16</sup>, l'animal fournit un enseignement auquel le rêveur doit prêter attention. Par exemple, il peut indiquer

---

14. A.I. HALLOWELL, *Contributions to Anthropology*, Chicago; London, University of Chicago Press, 1976, p. 376.

15. HALLOWELL, *Contributions to Anthropology*, p. 360.

16. Citons à cet égard HALLOWELL, *Contributions to Anthropology*, p. 378-379, pour les Ojibwas. Pour les Montagnais : S. VINCENT, « Les bonnes et les mauvaises alliances », *Recherches amérindiennes au Québec* 6/1 (1976) p. 22-35; pour les Cris de la Baie James : J.M. COOPER, *The Northern Algonquian Supreme Being* (Anthropological Series 2), Washington D.C., The Catholic University of America, 1934.

où le trouver comme gibier ou, s'il est blessé, ce peut être le signe que quelqu'un de l'entourage va se blesser.

Que ce soit en rêve ou dans la réalité physique, l'humain auquel se manifeste l'animal doit considérer le comportement que montre ce dernier, car tout comportement d'un animal peut constituer un présage. L'anormalité d'une situation est un des moyens efficaces de décoder la présence d'un présage. La qualité de l'interprétation dépend des connaissances qu'ont les Algonquins de l'éthologie et du milieu naturel. Certaines espèces sont fréquemment citées dans le rôle d'annonceurs, en général de malheur : les ours, les canidés et les oiseaux. L'ours, tout d'abord, est considéré comme l'animal le plus intelligent et le plus fort de la forêt. Spielmann<sup>17</sup>, dans un article analysant des entrevues conduites à Pikogan, confirme son rôle de messenger. Qu'il apparaisse par exemple lors de la période de son sommeil hiémal est un mauvais augure : en rêve il peut annoncer la faim ou la perte d'un emploi (qui indirectement nourrit) puisqu'il ne mange pas durant son hibernation ; dans la réalité, s'il se montre, c'est que son esprit a été dérangé et qu'il annonce des événements tragiques. Les canidés<sup>18</sup>, pour leur part, prédateurs et charognards, annoncent le plus souvent la mort. Les Algonquins leur reconnaissent une grande faculté de perception sensorielle, dont celle de flairer les odeurs de mort. Un renard qui s'approche d'un être humain annonce ainsi que quelqu'un va ou vient de mourir. Entendre son glapissement est également un mauvais signe : « When you hear a fox bark, it is the sign of approaching death<sup>19</sup>. » Sa prédisposition à annoncer des malheurs pourrait être due au fait que son glapissement est inhabituel (le renard glapit surtout au printemps) et qu'il

---

17. R. SPIELMANN, « "Makwa nibawaanaa". Analyse d'un récit algonquin concernant les rêves sur les ours », *Recherches amérindiennes au Québec*, 23/2-3 (1993) p. 109-117.

18. Notons que les chiens occupent une place à part. Espèce domestiquée, ils chassent les animaux pour les hommes et ne parlent pas le même langage que les autres canidés. Ils ne sentent le malheur que pour leur maître.

19. H.P. BECK, « Algonquin Folklore from Maniwaki », *Journal of American Folklore*, 60/237 (1947) p. 259-264. Ici, p. 264.

fuit la compagnie des humains, ce qui le rend très difficile à attraper. Quand il se rapproche des hommes et qu'il se fait entendre, il manifeste une anormalité, signe que quelque chose de grave se passe. Le loup a la même faculté, et peut aussi annoncer des dangers climatiques: « A wolf howling is the sign of an approaching storm<sup>20</sup>. » En fait, les animaux qui chassent ont un plus grand pouvoir que les autres. Enfin, les oiseaux jouent un rôle important dans les présages. Outre le corbeau, charognard qu'il ne faut ni tuer ni blesser sous peine d'entraîner la mort de quelqu'un, les oiseaux montrent des signes par leurs comportements: un oiseau qui s'écrase contre une fenêtre, d'une maison ou d'un véhicule, annonce un décès. L'événement touchant le milieu naturel se reproduit dans la vie humaine, en vertu des liens entre les deux univers.

L'anormalité même d'un animal constitue une mise en garde. Ainsi, piéger un animal mal formé ou albinos est interprété comme un présage d'infortune. Les deux cas sont rares dans la nature. Selon les aînés, l'albinisme serait le signe que l'animal est spécial, comme s'il était doté d'un pouvoir particulier au sein de l'espèce. Dans le cas de la malformation, on pourrait penser que la consommation d'un tel gibier entraînerait le transfert de l'infortune sur le chasseur ou sa famille. Un récit recueilli par Frank Speck<sup>21</sup> suggère plutôt que mettre à mort un tel animal constitue une transgression, peut-être parce que son côté étrange qui échappe à la compréhension du chasseur commande le respect. L'histoire concerne deux chasseurs partis pour une longue expédition. Ceux-ci piègent un castor mal formé et décident de rentrer de toute urgence chez eux: « When they got home, they found that one of his sons was dead and that the family was waiting to bury him<sup>22</sup>. »

---

20. BECK, « Algonquin Folklore from Maniwaki », p. 264.

21. F. SPECK, *Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa* Geological Survey, Memoir 71 (Anthropological Series 9), Ottawa, Department of Mines, Government Printing Bureau, 1915b.

22. SPECK, *Myths and Folklore*, p. 24.

1.5. *La mesure du temps et de l'espace à travers les animaux.*

Dans les relations entre la nature et sa dimension invisible, le monde des vivants et celui des morts, les animaux sont donc essentiels aux êtres humains pour maintenir l'équilibre. Dans cet univers d'interdépendance, l'observation et l'expérience des Algonquins en matière de zoologie leur permettent d'accéder à un niveau de compréhension du fonctionnement de l'ordre des choses qui explique en partie pourquoi la préservation et la transmission des savoirs écologiques est si importante à leurs yeux. Toute la forêt est marquée par la présence des animaux, par les traces, les branches cassées ou mâchées, les tanières et les terriers. Le calendrier algonquin se réfère en grande partie à la vie animale (par exemple, *Nika kisis*, le mois de l'outarde, mars), qui conditionne les déplacements des groupes de chasse sur le territoire. Cette mesure du temps et de l'espace révèle à elle seule la valeur de l'enseignement dispensé par les animaux, qui montrent aux humains ce que ceux-ci peuvent faire et ne pas faire pour survivre : « Si tu as faim, dans le bois, suis un ours, tout ce qu'il mange tu peux le manger. »

2. **Des animaux qui nourrissent : « on ne tue pas pour le plaisir »**

2.1. *Les animaux comestibles et les non comestibles.*

Si les Algonquins réprouvent la mise à mort d'un animal autrement que pour combler une nécessité, ils veillent aussi à ne pas tuer certaines espèces. Dans la classification des animaux, la taxinomie algonquine différencie les *awesisak*<sup>23</sup>, les animaux comestibles, des *mandjocak*, les animaux non comestibles. Comme l'explique Daniel Clément<sup>24</sup> pour la taxinomie montagnaise, la catégorie *manitushat* est complexe car elle correspond aux animaux non consommables mais aussi aux animaux nuisibles. L'étude sur les Montagnais peut,

23. Signalons qu'*awesis* est utilisé comme terme générique pour *animal*, mais qu'il désigne aussi en premier la catégorie des quadrupèdes.

24. D. CLÉMENT, *La zoologie des Montagnais* (Ethnoscience), Paris, Peeters, 1995, p. 456-461.

dans une certaine mesure, être extrapolée aux Algonquins car la catégorie comprend les invertébrés, les reptiles et les amphibiens. La classe des *mandjocak*, comme celle des *manitushat*, n'est pas fermée car elle englobe des animaux considérés comme maléfiques, tels le corbeau.

## 2.2 Être ce que l'on mange

Retenons ici la classe des animaux que l'on mange, les *awesisak*. Dans le régime alimentaire des Algonquins, qui a nécessairement changé avec l'introduction de denrées issues de la production de grande consommation, la viande, la graisse et les féculents continuent de constituer la base de la nourriture. Le repas idéal, le plus traditionnel et le plus prisé, notamment les jours de fête, doit comporter du gibier ou du poisson d'eau douce, c'est-à-dire *nopimik mitcim*, la nourriture de la forêt, la « vraie » nourriture, accompagnée de bannique et de thé. Il est rare que les Algonquins algonquinophones désignent le gibier dont la viande est au menu par son terme français ou anglais, toutes générations confondues. Ce choix marque la charge symbolique et affective attribuée au plat : l'emploi de l'algonquin affirme que le mets est indien, par opposition aux plats que l'on ne désigne que par des termes euro-canadiens. Les animaux les plus consommés sont le castor, l'orignal, la perdrix, le lièvre et le rat musqué. Dans les régions situées au sud, on mange aussi du chevreuil (cerf de Virginie). L'ours n'est plus tellement consommé, à part chez les aînés, car de nombreuses personnes trouvent la viande trop grasse. Certains animaux, comme la martre et le lynx, n'apparaissent que rarement sur la table car, comme carnivores, ils sont moins prisés. Les poissons, comme l'esturgeon, le brochet, le doré, occupent également une place importante dans la cuisine traditionnelle. D'autres animaux sont enfin dégustés, dans une moindre mesure, et sont plutôt associés à d'autres groupes algonquiens qui en font plus grand cas, comme l'outarde chez les Cris et le porc-épic chez les Montagnais. Les réglementations de protection des espèces, imposées par le ministère des Ressources naturelles, expliquent aussi l'apparente désaffection des Algonquins envers certains gibiers.

La consommation de *nopimik mitcim* a une grande importance chez les Algonquins. Dans les bandes attachées au mode de vie traditionnel, où l'on pratique beaucoup les activités cynégétiques et halieutiques, un individu qui ne mangerait pas de gibier ou de poisson serait à peine considéré comme un Algonquin à part entière. Ce serait comme s'il coupait tout lien avec le territoire, qu'il se désintéressait de sa culture, en vertu de l'idée que « l'on est ce que l'on mange ». L'impact du changement des habitudes alimentaires chez les jeunes, qui ont tendance à préférer les plats accessibles en restauration rapide, inquiète leurs parents. Si les jeunes ne mangent plus de « viande de bois », alors ils ne sauront plus cuisiner ni respecter les principes de commensalité attachés à cette consommation, ils ne sauront plus se comporter en Algonquins. La nourriture est plus qu'un prétexte pour énoncer le lien entre la forêt, la langue, le mode de vie et l'identité algonquine. Elle est au cœur de l'alternative contemporaine au sujet de l'adaptation au mode de vie nord-américain, à savoir de choisir entre le risque de l'assimilation par l'extérieur et le juste milieu de l'emprunt sans perdre sa spécificité, son suc algonquin. Dans la logique algonquine, pouvoir manger de la viande de bois implique de savoir chasser et piéger, donc de pouvoir subvenir à ses besoins en toute autonomie, enfin de conserver ses droits à revendiquer les territoires ancestraux, une autosuffisance qui s'oppose à la production industrielle et à sa réception passive. En résumé, le volume de la nourriture traditionnelle dans l'alimentation est un indicateur de l'attachement au territoire, de la bande, de la conception de l'identité ainsi que de l'âge. La question de l'alimentation catalyse donc des enjeux vitaux pour la survie physique et morale.

Tous les Algonquins n'ont pas forcément la possibilité d'avoir accès à des territoires de chasse. À cause des réglementations, de la colonisation agricole et de l'industrialisation, certaines bandes doivent recourir à des pourvoiries pour chasser et pêcher. Cette dépendance à l'industrie, si elle est déplorée, n'empêche cependant pas la clientèle amérindienne de mettre en avant l'importance de cette source d'approvisionnement pour se procurer le gibier et le poisson nécessaire pour garnir une table algonquine.

### 2.3. *Le savoir-vivre algonquin autour de ce que donne l'animal*

L'importance de la viande et de la graisse dans la nourriture algonquine est telle qu'être végétarien est perçu, surtout dans les bandes traditionnelles, comme une bizarrerie, une calamité, au pire comme un manque de savoir-vivre envers ses hôtes. Ce savoir-vivre implique des règles à respecter. Dans un animal, tout se mange, y compris les tripes, la graisse et les abats. Il faut consommer tout ce qui peut l'être, par respect pour l'animal. Les Algonquins actuels n'évoquent pas ouvertement les sanctions surnaturelles que pourrait engendrer le fait de laisser de la viande dans son assiette. Ils parlent plutôt de respect de la tradition et de l'environnement : eux ne chassent pas pour le loisir mais pour se nourrir, comme le faisaient leurs ancêtres. En outre, la viande, et en particulier le gibier, ne se mange pas avec des ustensiles mais avec ses doigts. Cette recommandation peut être une façon de marquer une différence avec des « manières de Blancs ». Mais le contact direct a probablement un lien avec la conception des rapports entre les animaux et les humains, car il permet de mieux toucher et absorber la graisse qui contient le pouvoir (les connaissances) de l'animal.

En outre, à table, les morceaux les plus délicats sont dévolus en priorité aux personnes étrangères à la maison et aux aînés. La distribution des morceaux est également soumise à des règles, qui restent mal connues dans la littérature sur les Algonquins. Adrian Tanner<sup>25</sup>, pour les Cris Mistassinis, rapporte : « There are two kinds of rules which must be followed when game meat is served: first, certain parts of the animal connote honour to the recipient, and thus are only served to suitable persons; second, but only in the case of the beaver and the bear, certain portions of the animal are referred to as "man's food" (*naapew miicim*), and other parts as "woman's food" (*iskew miicim*). » Il explique ainsi que la tête est toujours donnée aux hommes chasseurs, en guise d'honneur. Les pattes avant sont données aux hommes, les pattes arrière aux femmes. Ces données pourraient s'appliquer aux Algonquins, bien qu'une enquête

---

25. TANNER, *Bringing Home Animals*, p. 161-162.

plus fouillée doive le confirmer. La répartition des portions est en tout cas une action d'une grande portée sociale. Elle montre le statut familial et supra-familial de chaque personne qui en bénéficie. Il est de toute façon peu concevable qu'un repas comprenant du gibier soit pris en solitaire. Le principe d'hospitalité et l'obligation de partager ce que donne l'animal commandent la prise en commun et la procédure du service, qui n'est toutefois pas indifférente aux goûts personnels des convives.

#### 2.4. *La transmission des savoirs et des savoir-faire*

Un animal ne fournit pas seulement de la nourriture. Il fournit aussi, surtout dans le cas des gibiers quadrupèdes, de la fourrure, de la peau et des os, des plumes dans le cas des oiseaux. La récupération et la préparation de ces éléments sont autant d'occasions de transmettre des savoirs et des savoir-faire. Le dépeçage permet de raconter des mythes qui se rapportent à l'animal que l'on démembré et d'énoncer des connaissances anatomiques, notamment sur les viscères et les glandes qui sont ou non prélevées. Les intestins d'orignal sont par exemple conservés et nettoyés pour fabriquer du *onagiji*, une sorte de saucisson. Les retours de chasse, dans les campements ou dans les villages, offrent le tableau d'une activité intense. Lors de l'écorchement, un travail délicat qui requiert du doigté pour ne pas abîmer la peau, il faut veiller à laisser la graisse sur la viande. La viande est conservée de plusieurs façons : elle est congelée, ou fumée sur des claies en dessous desquelles brûle un feu de bois pourri et de branches d'épinette (épicéa). Les peaux couvertes de fourrures des castors sont tendues sur des cadres, ou parfois clouées sur des planches, les peaux de rat musqué sont retournées sur des planches de bois allongées qui en épousent la morphologie. Certains os sont mis de côté pour être transformés en outils, tels les tibias d'originaux utilisés pour enlever la graisse restant sur les peaux. Celles-ci, pelées, séchées, étirées, fumées vont servir aux artisans et artisanes, avec les piquants de porc-épic et les plumes, pour fabriquer des vêtements, des mocassins, des mitaines et autres objets qui forment le patrimoine matériel algonquin.

Le nombre et la fréquence de ces pratiques alimentaires et utilitaires varient selon les bandes, dont le mode de production domestique a été bouleversé par la sédentarité et l'entrée dans le marché de masse nord-américain. À l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, les Algonquins sont confrontés à un dilemme : concilier leur idéal d'autosuffisance, étroitement associé aux activités traditionnelles de la vie en forêt, et leur nécessité de recourir au monde industriel qui les entourent. Dans l'acquisition d'un statut social, être un bon chasseur ou un bon piégeur, être une bonne cuisinière de *nopimik mitcim*, être un bon artisan ou une bonne artisane reste valorisé et est autant une question de prestige que de sauvegarde de la culture.

### 3. Des animaux sacrés : l'ours ou l'aigle ?

Pour les Algonquins, les animaux peuvent aussi être sacrés, pour autant que le terme, couramment galvaudé, ait une signification précise. On retiendra ici comme sens du mot « sacré » une définition sommaire, qui ne reflète pas les abondants débats anthropologiques sur le sujet mais plutôt l'idée sous-jacente contenue dans les usages rituels algonquins : est sacré ce qui fait l'objet d'interdits, qui inspire des pratiques honorifiques. Cette explication réductrice ne saurait être dépassée que par la description et l'analyse des manifestations de profond respect à l'endroit de deux animaux en particulier, l'aigle et l'ours. Les choisir, à titre d'illustrations les plus chargées de significations, peut permettre d'illustrer l'impact de l'éventail des affiliations religieuses dans la conception du bestiaire algonquin contemporain.

#### 3.1. L'aigle, symbole pan-amérindien d'une harmonie avec la nature

On associe volontiers l'aigle aux Amérindiens des Plaines des États-Unis. Pourtant, l'aigle fait partie du patrimoine symbolique algonquin. L'usage de cet emblème, sujet à controverse, n'est pas uniforme. Il relève particulièrement d'une catégorie sociale, celle des traditionalistes. J'entends par *traditionaliste* un individu qui, sentant une rupture entre ce qu'il pense être sa tradition et ce qu'il en sait, s'engage dans un processus d'apprentissage d'éléments qu'il lui semble essentiel de connaître pour pouvoir s'identifier comme Amérindien. Le

traditionalisme est à la fois politique et religieux. Ses « disciples » cherchent à recréer un cadre de référence culturel plus satisfaisant que celui dans lequel ils vivent. Dans des populations très touchées par des pathologies sociales, ils jouent un rôle actif dans le rétablissement d'un ordre social et dans la prise en charge des problèmes, en mettant en avant des valeurs telles que le partage, le respect et la sobriété. Au point de vue religieux, ils ont leurs propres cérémonies, remettant en question le christianisme imposé par les colonisateurs, pour prôner un retour à une spiritualité qu'ils définissent comme traditionnelle. Pour contourner l'hétérogénéité du mouvement traditionaliste, qui comprend plusieurs courants, il convient de s'attarder sur sa philosophie, qui met la nature au centre des préoccupations. Les piliers centraux de cette philosophie composite sont : le Créateur, dont l'esprit est partout et qui est source de toute vie ; l'idée que les cultures autochtones sont dépositaires d'enseignements pouvant venir en aide à un monde troublé, dans un contexte de changement d'ère imminent ; et le concept de Terre-Mère, relié à ce que Catherine Albanese<sup>26</sup> appelle la « religion de la nature ».

Le concept de Terre-Mère, inscrit dans la religion de la nature, se traduit par l'idée que tous les êtres vivants viennent de la terre, qui prend soin d'eux et les nourrit. Les Amérindiens auraient une relation privilégiée avec elle car, contrairement à ceux qui sont venus les coloniser, ils ne l'auraient pas détruite. Dans la religion de la nature, les animaux et les plantes seraient des frères et des sœurs des êtres humains. La nature serait une immense source d'énergie avec laquelle les humains doivent retrouver une harmonie, perdue avec la « civilisation technologique ». Concrètement, un adepte de la religion de la nature est un fervent écologiste. Des auteurs comme Sam Gill<sup>27</sup> et Shepard Krech III<sup>28</sup> ont montré comment le concept de

26. C. ALBANESE, *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1990.

27. S. GILL, « Mother Earth: An American Myth », dans James Clifton, dir., *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick (USA) / London (UK), Transaction Publishers, 1990, p. 129-143.

28. S. KRECH III, *The Ecological Indian, Myth and History*, New York / London, Norton & Company, 1999.

Terre-Mère, issu d'une construction imaginaire des Occidentaux sur les « Nobles Sauvages », a été réapproprié par les Amérindiens, quand ceux-ci ont commencé à s'unir autour de leur expérience commune de l'oppression et de la perte de leurs terres, à partir des années 1960. Il n'en reste pas moins que l'environnementalisme (mot dont Krech recommande l'emploi à la place d'*écologie*, discipline scientifique) est érigé en principe religieux, soutenant une cause morale et politique, dont la vigueur chez un grand nombre d'Amérindiens ne peut être que constatée. Que son émergence puisse être datée et analysée, alors qu'il est présenté comme traditionnel, ne change rien à son existence.

L'environnementalisme des traditionalistes, qui va de pair avec une dénonciation de la dépossession du territoire, rend compte des inquiétudes actuelles des Algonquins face à leurs fléaux sociaux et à leurs problèmes de santé. Ils imputent les pathologies comportementales à la sédentarité, liée à l'oisiveté, alors que la vie en forêt était source d'ordre. Ils rapportent que les affections telles que le diabète, le cholestérol, l'obésité, les problèmes dentaires n'existaient pas quand leur peuple vivait de façon semi-nomade. Ils avancent comme causes pour en expliquer l'apparition la grande diminution des déplacements, mais aussi la pollution, l'affaiblissement des animaux dont ils se nourrissent, animaux rendus malades par les défoliants chimiques, la déforestation, les dioxines et les pluies acides.

Parmi les images qui représentent les piliers de la spiritualité traditionaliste, l'animal considéré comme le plus sacré est l'aigle, figuré aussi par une plume. L'emblème de l'aigle a acquis une dimension pan-amérindienne. Symbole de fraternité entre tous les autochtones du continent nord-américain, il représente les relations de déférence et d'intimité des Amérindiens avec le Créateur, la communication entre la terre et le ciel. Il est impensable de tuer un aigle. En apercevoir un tournoyer dans les airs lors d'un rassemblement est un bon augure : cela signifie que les participants sont en quelque sorte bénis. Une plume d'aigle ne peut être détenue que par un individu jouissant d'un grand prestige social, en général initié à la philosophie traditionaliste et aux pratiques rituelles qui lui sont associées. Dans

les motifs traditionnels algonquins, qui comprennent une part importante de motifs animaliers, l'aigle apparaît. Les archives de Juliette Gaultier de la Vérendrye<sup>29</sup> (1888-1972) précisent que les plumes d'aigle, au même titre que les ailes de perdrix, protègent contre les mauvais esprits. Cependant, la considération accordée à l'aigle au sein des éléments iconiques par les traditionalistes est parfois contestée par ceux qui ne partagent pas leur vision du monde. Conférer à cet animal une telle valeur emblématique leur paraît ainsi exagéré, sous l'argument que l'aigle est bien plus important symboliquement dans les Plaines que dans l'Est canadien.

### 3.2. *La place particulière de l'ours dans le bestiaire algonquin*

Pour beaucoup d'Algonquins, l'animal qui représente le mieux la spiritualité et la tradition algonquines est l'ours. Il s'agit ici de l'ours noir (*Ursus americanus*), dont la chasse et le traitement, une fois mort, faisait l'objet de pratiques très ritualisées<sup>30</sup>. Comme je l'ai dit plus haut, l'ours a des qualités qui inspirent le respect, voire la crainte : il est fort, il est intelligent et il présente des ressemblances frappantes, notamment anatomiques, avec les êtres humains. Comme eux, il est omnivore et il est capable de se tenir debout. Les traces qu'il laisse semblent inversées, ce qui montrerait sa ruse. Il contient plus de graisse que les autres animaux, substance très prisée dans l'alimentation algonquine car elle permet de résister au froid.

Quand des chasseurs manifestaient l'intention d'en tuer un, après un rêve par exemple, ils se purifiaient dans une tente de sudation et revêtaient leurs plus beaux habits. Après cela, ils pouvaient partir à la chasse. Pour tuer l'animal, un chasseur utilisait un fusil

29. D. CLÉMENT et N. MARTIN, « Coutumes et légendes algonquines d'après un inédit de Juliette Gaultier de la Vérendrye », *Recherches amérindiennes au Québec*, 23/2-3 (1993) p. 69-85 (ici, p. 76-77).

30. Notons que les pratiques cérémonielles concernant les ours étaient répandues, sous diverses formes, chez un grand nombre de peuples amérindiens, ainsi qu'en Asie et en Europe, comme le montre une ancienne étude comparative de A.I. HALLOWELL, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist*, 28/1 (1926) p. 1-163.

ou un piège. Dans le deuxième cas, d'après Jenkins, « sometimes the bear is caught in the trap [...]. If the bear wants to fight, the hunter tells the bear why he must kill him<sup>31</sup>. » Afin que le chasseur se dédouane de son acte, il devait justifier son geste directement devant la bête. Après l'avoir tué, les chasseurs ramenaient son cadavre au campement et fumaient en son honneur. L'ours était placé à l'intérieur de la tente sur des branches de sapin fraîchement coupées, un drap blanc recouvrant son corps, du tabac dans la bouche en guise d'offrande. Après l'avoir veillé une nuit, les chasseurs le débitaient. Il ne fallait pas que les femmes et les enfants entendent le bruit du débitage : les femmes pouvaient donner naissance à des enfants mort-nés et les enfants mourir. Puis une grande fête se préparait : les convives s'habillaient le mieux qu'ils pouvaient et la viande de l'ours était cuite. Toute la graisse était soigneusement recueillie et le festin, le *makocan*, commençait. Les hommes chantaient avec le tambour et tout le monde dansait. Toute la viande devait être mangée, en signe de respect, et si quelqu'un laissait tomber par mégarde ne serait-ce qu'un petit morceau de viande ou un os, il devait danser pour se racheter auprès de l'ours. Selon MacPherson<sup>32</sup>, le cœur de l'ours était mangé par le chasseur qui l'avait mis à mort, afin que cela lui communique la force et l'intelligence de l'animal. Les morceaux étaient distribués selon l'âge et le sexe du consommateur. Pendant tout le temps de la fête, personne ne devait appeler l'ours par son nom, *makwa*, ce qui appelait la malchance. On le désignait plutôt par le titre honorifique de « Grand-Mère » (s'il s'agissait d'une femelle) ou « Grand-Père » (s'il s'agissait d'un mâle). Les chiens ne devaient jamais manger de l'ours. Après le festin, les os étaient collectés, emballés dans de l'écorce et placés dans un arbre. Les hommes décoraient le crâne avec de la peinture et des rubans, qu'ils suspen-

---

31. W.H. JENKINS, « Notes on the Hunting Economy of the Abitibi Indians », Washington, The Catholic University of America, *Anthropological Series*, 9 (1939) p. 1-29. Ici, p. 19.

32. J.T. MACPHERSON, *An Ethnological Study of the Abitibi Indians*, Musée canadien des civilisations, bibliothèque, document d'ethnologie III-G-38M, miméo, 1930, p. 47.

daient dans un arbre pour avertir l'espèce que toutes les pratiques d'hommage avaient été respectées, ce qui achevait de restaurer le pacte social avec elle. Les Algonquins se mettaient de la graisse d'ours dans les cheveux, pour lui manifester du respect et pour en absorber le pouvoir.

Les pratiques de traitement du cadavre et des restes de l'ours étaient semblables aux rituels funéraires appliqués aux êtres humains, la consommation de la chair exceptée. La différence résidait dans le fait que les cadavres d'êtres humains étaient par la suite enterrés. De nos jours, l'appellation par des noms honorifiques, la ritualisation de la chasse, les coutumes post-mortem à l'égard de l'ours sont plutôt perpétuées par les aînés que par les jeunes chasseurs, bien que l'on puisse observer dans certains cas des actes de revitalisation chez ces derniers. Les premières générations converties au catholicisme avaient interrompu l'enseignement des savoirs rituels, prohibés par les missionnaires. Mais la perte de crédibilité des ecclésiastiques, après l'émergence d'affaires jugées devant les tribunaux, a suscité un regain d'intérêt envers ces savoirs, et cela même quand le transmetteur continue à se reconnaître comme catholique. L'ours demeure de toute façon un animal particulier, à valeur emblématique, dont les comportements, dans les rêves ou dans le monde visible, font encore l'objet d'une grande attention.

### 3.3. *Des conceptions conciliables*

En définitive, que les Algonquins choisissent l'aigle ou l'ours, les conceptions qui commandent leur respect envers un animal semblent avoir des fondements similaires. Elles sont en tout cas conciliables. La volonté de perpétuer la tradition et de tirer de l'oubli des éléments tombés en désuétude est commune à tous les Algonquins. Les changements de contenu, les glissements de signification des actes et des valeurs pourraient être vus comme l'expression d'une créativité à partir d'un terreau culturel. Juger les transformations à l'aune d'une authenticité supposée occulterait la pérennité d'une relation avec le monde animal conçue comme l'expression d'un trait majeur de la spécificité algonquine.

## Conclusion

Les relations avec les animaux sont une partie importante de l'univers symbolique des Algonquins. Utiles, nécessaires pour vivre dans tous les éléments qui composent le monde, les animaux participent, en tant qu'êtres dont on peut apprendre des savoirs, à l'organisation d'une éthique de conduite pour préserver un équilibre entre la prédation et le renouvellement des espèces, entre le tangible et l'incompréhensible, entre le discernement et l'infraction. Motivées par des croyances, parfois différentes selon les individus mais sans doute connexes, par une vision de l'environnement, par un patrimoine de connaissances zoologiques élaborées par l'accumulation d'observations et d'expériences, les observances à l'égard des animaux offrent un regard sur une manière d'envisager une logique, sur la forme de pensée d'un peuple.

Les Algonquins n'anthropomorphisent pas les animaux : chacun occupe sa place dans l'ordonnement des choses. Comme l'explique Daniel Clément au sujet des Montagnais, analyse qui peut s'appliquer aux Algonquins, « entre l'humain et l'animal, il existera [...] toujours une différence fondamentale malgré le statut de véritable chasseur qu'on peut accorder à certaines espèces : si l'homme peut manger des animaux, du moins la plupart d'entre eux, l'inverse est définitivement proscrit<sup>33</sup> ». Les animaux sont des « autres-qu'humains », statut ni inférieur, ni supérieur à celui des humains. Ils font partie intégrante du système social. Ils sont nécessaires au bien-être des Algonquins, physique autant que mental et spirituel, à la préservation de leur identité. Ils sont aussi nécessaires à leur avenir économique, dans le domaine de la gestion de la faune où ils cherchent à faire valoir leurs savoirs écologiques. Ils sont enfin nécessaires à la perpétuation d'un mode de vie, devenu de plus en plus fragile à cause de leur perte de contrôle sur leurs territoires mais constamment présent dans leurs projets de société.

---

33. CLÉMENT, *La zoologie des Montagnais*, p. 258.

RÉSUMÉ

Cet article examine l'évolution des conceptions du bestiaire traditionnel chez les Algonquins, Amérindiens du Québec. Il est fondé sur des données contemporaines, analysées à la lumière d'études effectuées au xx<sup>e</sup> siècle. Les continuités et les transformations des rapports que les Algonquins entretiennent avec les animaux s'inscrivent dans le contexte d'un bouleversement (après la Seconde Guerre mondiale) du mode de vie qui, fondé sur la chasse et le piégeage, a changé avec la colonisation. L'article illustre comment, à travers des actes et des valeurs sociales, les Algonquins définissent le statut des animaux vis-à-vis des humains, dans des relations d'échange, de communication et de respect mutuel, relations qui transcendent les allégeances religieuses.

ABSTRACT

This article examines changes in the traditional bestiary of the Algonkin people of Quebec. The data are from accounts largely based on 20th century research. Both continuity with and transformation of traditional beliefs and practices concerning animals are linked to the recent (post World War II) changes to traditional lifestyles centred on hunting and trapping brought about by Euro-Canadian colonial practices. Here, the accent is placed on the manner in which Algonkins situate animals vis-a-vis the world of humans, especially with regard to relations of exchange, communication and respect. These beliefs transcend people's official religious affiliation, such that 'traditionalists' and 'moderns' share many beliefs concerning animals.