

**Qu'est-ce que la tradition orale?  
-Contribution à une définition du concept  
pour le Projet Tiohià:ke-**

**Par  
Pierre Trudel  
Anthropologue**

**Recherche remise au Conseil mohawk de Kahnawake dans le cadre du Projet  
Tiohtià:ke qui se réalise en collaboration avec le Département d'anthropologie de  
l'Université de Montréal et le Musée Pointe-à-Callière. (Juin 2021)**

*Quand, assis de part et d'autre d'une même table, Autochtones et Allochtones doivent négocier le partage de ressources et de terres sans connaître vraiment les sources historiques et le cadre conceptuel sur lesquels s'appuient leurs interlocuteurs, les obstacles ne sont pas seulement d'ordre économique, social ou politique, ils sont aussi, et en premier lieu, culturels. (Sylvie Vincent)*

*... les savoirs occidentaux et autochtones sur le passé peuvent brouiller les cartes de la vie politique. (Sylvie Vincent)*

(À Sylvie Vincent : emportée par la Covid-19 et qui a su de façon magistrale transmettre et expliquer la tradition orale au moyen de l'écriture.)

# Table des matières

Introduction : Le projet TIOHTIA'KE	p. 4
Le concept de tradition orale : une définition ambivalente et changeante	p. 6
La tradition orale des Premières Nations et ses catégories	p. 11
À propos de l'ancienneté des récits de la tradition orale	p. 16
Histoire, histoire orale et tradition orale	p. 17
Tradition orale et éducation	p. 22
Tradition orale et territoire	p. 25
Les aînés dans la tradition orale	p. 27
Conclusion	p. 28
Annexes :	p. 29
- 1- Résumé de la tradition orale iroquoise	
- 2- Récit mohawk de l'origine de la confédération Haudenosaunee	
- 3- Le récit de la 'Chute aux Iroquois'; comment l'expliquer?	
- 4- Deux 'Histoires' de la 'fondation' de Québec.	
Références	p.36

## Le Projet Tiohtià:ke

L'un des objectifs du Projet *Tiohtià:ke – Pour une histoire autochtone de Montréal* consiste à documenter la tradition orale autochtone relative à l'occupation de la région de Montréal. Il s'agit d'une recherche collaborative entre le Conseil mohawk de Kahnawake, l'Université de Montréal et le Musée Point-à-Callière.

Ce texte vise à définir le concept de tradition orale afin de guider dès le départ de la recherche la récolte de récits et de données, ainsi que l'établissement d'un cadre d'analyse.

Une simple recherche rapide sur Google indique à 'tradition orale mohawk' : 106 000 résultats. Dans Google Scholar réservé aux articles scientifiques, on retrouve 981 résultats. À 'histoire orale mohawk', dans Google, ce n'est pas moins que 2430 résultats! Il y a 133 000 résultats à l'entrée de 'tradition orale iroquoise' et 2040 dans Google Scholar. La bibliographie de Paul L. Weiman publié en 1969 indique que la tradition orale iroquoise a fait l'objet de recherche depuis le 19<sup>ème</sup> siècle.<sup>1</sup> Wonderly écrit qu'à cette époque les Mohawks John Arthur Gibson et Seth Newhouse transcrivent les récits de l'origine de la 'Ligue iroquoise'. (2009; xxi) Ainsi, la tradition orale iroquoise est bien documentée, plus particulièrement les récits des origines du monde et de la Confédération Haudenosaunee; cependant, la tradition orale spécifique à Kahnawake semble l'être beaucoup moins. Le manuel scolaire *Seven Generations* en donne un bon aperçu, mais l'ouvrage se concentre sur certaines catégories de récits. Dans le texte qui suit, on comprendra qu'il ne s'agit pas d'une revue de littérature exhaustive, ni sur la tradition orale, ni sur celle des Mohawks.

Mes sources sont les suivantes. Ayant mené des recherches dans le Nord du Québec auprès des Cris de la Baie d'Hudson et produit quelques articles sur la tradition orale algonquienne, je me réfère à ces textes ainsi qu'aux travaux de Rémi Savard, mais plus particulièrement de Sylvie Vincent. Pour ce qui est la tradition orale iroquoise, je me réfère à Anthony Wonderly et à Marius Barbeau. Je me suis aussi référé aux travaux de Julie Cruikshanks.

Ainsi, l'objectif premier vise à cerner en quoi consiste le concept de tradition orale et d'établir une distinction entre 'histoire orale' et 'tradition orale'. Ma contribution à la définition du concept de tradition orale s'appuie sur des données en provenance de nations algonquiennes et iroquoiennes. On verra que je définis la tradition orale comme étant un 'fait culturel total', ce qui signifie qu'elle concerne autant le passé que la situation contemporaine, car elle est étroitement liée à la culture, à la conception du monde et à la situation sociopolitique des Autochtones.

---

<sup>1</sup> Weinman, L. Paul, A Bibliography of the Iroquoian Literature, New York State Museum, Bulletin no. 411, Décembre 1969.

Selon Cruikshanks, des Autochtones : « suggest that their narratives are better understood by absorbing the successive personal messages revealed to listeners in repeated telling than by trying to analyse ... (...) This contrasts with a scholarly approach which encourages close scrutiny of texts... (...) The challenge, then, is to knowledge this dilemma ... (...), to respect both the legitimate claims of First Nations to tell their owns stories and the moral and scholarly obligation to write culturally grounded histories that can help us learn from the past. » (Cruikshanks 1994 : 404) Le projet *Tiohtià:ke* reconnaît le dilemme relevé par Cruikshanks et l'étroite collaboration établie dans ce projet entre Autochtones et Allochtones participe à le résoudre.

## 1- Le concept de tradition orale : une définition ambivalente et changeante

Il importe dès le départ d'établir que la tradition orale relève de l'oralité. Celle-ci comporte ses règles particulières et différentes de la 'tradition de l'écriture' ou plus particulièrement de ce que l'on qualifie de 'données historiques'. Pour renverser les perspectives et relever la spécificité de l'oralité, Rémi Savard qualifie l'écriture de *langage sans voix*. (2004 : 23). Une certaine confusion existe entre les concepts de 'histoire orale' et 'tradition orale', retenons ici que la tradition orale est plus vaste que l'histoire orale. L'histoire orale peut constituer un élément d'un tout culturel cohérent plus vaste, soit la tradition orale, mais peut aussi constituer un type de données pour la 'science' historique de toutes sociétés.

Il importe également de relever comme le fait Mircea Eliade dans *Aspect du mythe* de l'importance du mythe 'vivant' (1963 : 9) : la tradition orale concerne des sociétés vivantes contemporaines, mais avant tout *traditionnelles*. Désormais, puisque les sociétés traditionnelles ne sont plus ce qu'elles étaient, la tradition orale coexiste avec l'écriture, voire même, parfois, n'est plus orale, mais transcrite. Si elle est lue et se retrouve sans public, elle change complètement de dynamique. On comprend alors qu'elle s'est grandement transformée comparativement à une situation où elle avait l'exclusivité de la transmission de la tradition, de la culture et des événements passés.

L'acceptabilité par les sciences sociales et l'Histoire des récits de la tradition orale comme une connaissance valable sur le passé a été établie par Jan Vansina dont se réfèrent la plupart des chercheurs contemporains. Sa contribution consiste à avoir sorti la tradition orale de la catégorie du folklore exotique qui illustre la diversité des religions ou des croyances au surnaturel. Selon Vansina, la tradition orale peut faire connaître le passé, mais elle est en quelque sorte handicapée par le fait qu'elle se prive de l'écrit. *A Study in Historical Methodology* (1965) vise à établir l'acceptabilité de données de la tradition orale comme les historiens le font pour des documents historiques écrits. Vansina définit ainsi la tradition orale : « Par tradition orale, j'entends tous témoignages oraux concernant le passé et qui sont transmis d'un individu à un autre. » (1965 ; xi)

Vansina cherche avant tout des informations sur le passé des chefferies rwandaises et il conclut que la fiabilité de ces données historiques a des 'limites'. Puisqu'il n'y a pas d'écrits, il n'a pas le choix de s'appuyer sur les récits très élaborés qui remontent à plusieurs centaines d'années et qui, entre autres, établissent la filiation des familles royales. « Ce à quoi il faut s'attaquer, écrit-il, c'est à l'amélioration des méthodes de collecte et d'évaluation de la tradition » (Ibidem)

À l'échelle du Québec, et pour des sociétés sans classes sociales moins portées à établir une lointaine filiation issue du système de parenté lignager, Sylvie Vincent a recueilli, à

partir des années 1970, chez les Innus, et pendant au moins 40 ans, des récits qu'elle a présentés et analysés dans diverses publications. Moins intéressée que Vansina à découvrir des 'données historiques', voici comment elle définit la tradition orale :

« On a dit que la tradition orale qu'elle offre une histoire édifiante officielle, qu'elle est une charte sociale beaucoup plus préoccupée de justifier le présent que d'expliquer le passé. » (Vincent 1982 : 25)

« Il s'agit « d'un ensemble d'œuvres par lesquelles une société réfléchit sur son passé et son présent, découpe et classe le réel, donc, une forme de connaissance, un réservoir d'ethnoscience parmi lesquelles figure l'ethnohistoire. » (Ibidem : 7)

« Si l'histoire, dans une société donnée, est véhiculée par la tradition orale, une analyse qui se voudrait « émique »<sup>2</sup> devrait rendre compte de la place de cette histoire dans l'ensemble de ses œuvres orales et en même temps être attentive aux classifications véhiculées par la langue ». (Ibidem : 8)

La tradition orale : « ... recèle une partie des idées qu'une société entretient sur l'univers et qui répond aux questions qu'elle se pose quand elle s'interroge sur sa situation dans le monde, son identité et celles des autres, ses rapports avec ce qui l'entoure. » (Ibidem : 9)

Comme pour Julie Cruikshank (1994), Sylvie Vincent établit des principes d'analyse qui vise à éviter toute forme d'ethnocentrisme. La tradition orale constitue un objet d'étude indépendant qui ne devrait pas être influencé par des conceptions occidentales du temps, de l'espace ou de l'Histoire. Plutôt que de tenter d'intégrer la tradition orale dans la réécriture de l'Histoire officielle, la tradition orale doit être analysée pour elle-même, en questionnant ce à quoi elle contribue pour les Premières Nations et à quelles questions elle tente de résoudre pour elle-même.

Anthony Wonderly a retrouvé un manuscrit non publié écrit dans les années vingt de Hope Emily Allen qui contient de nombreux récits iroquois, plus précisément oneidas, et qui ont été recueillis environ à la même époque que Barbeau. Deux de ces livres, *Oneida Iroquois Folklore, Myth, and History* (2004)<sup>3</sup> et *At the Front of the Marvelous* (2009) présentent et analyse ces récits qui illustrent les grandes lignes de la tradition orale iroquoise. Voici comment, quant à lui, il définit la tradition orale :

« I consider oral narrative to be that sector of traditional expressive culture composing the verbal art or oral literature (also lore). For all people, the world is a place of abstraction and language- a shared symbolic world. (...) Such stories serve as signpost for

---

<sup>2</sup> L'histoire *émique* consiste à un récit conçu par un membre de la société qui fait l'objet de l'histoire contrairement à une histoire *étique* qui est réalisée par un membre extérieur à cette société. (Ibidem : 7)

<sup>3</sup> Wonderly définit son livre comme : « It is the first major study of Iroquois oral narrative in nearly a century and covers one of the longest historical spans of any study of this kind anywhere. » (Wonderly 2004: XIV)

people navigating together through the richly symbolic landscape that is the human condition. » (Wonderly 2004 : XVII)

Comme pour Sylvie Vincent, Julie Cruikshanks constate: « Recent studies are more likely to evaluate oral tradition on its own terms than as an illustration of some other process. » (1994: 408) L'auteure résume bien comment a été perçue au 19e siècle la tradition orale: « ... European folklorists saw orally narrated accounts as disembodied 'things' to be collected, much as museum collectors viewed objects of material culture. Folklorists treated oral narratives as cultural artifacts that have survived from earlier periods- as a kind of freeze-dried history – and hoped that these traditions might provide a key to the past. » (Cruikshanks : 405)

Sous l'impulsion notamment d'Émile Durkheim (1915), qui voyait les rituels et les récits comme étant des pratiques qui servent à lier ensemble les gens d'une même communauté, au même titre que la religion, l'intérêt des chercheurs s'est déplacé vers la fonction sociale et culturelle des récits. Autrement dit, que peuvent bien dire les récits sur la situation contemporaine des sociétés? Selon Cruikshanks : «The cumulative strength of these perspectives is the evolving recognition that oral tradition anchors the present in the past. This remains especially important in indigenous societies where genealogical knowledge plays a significant role in explicating rules governing social organization » (ibidem: 407)

L'auteure compare la tradition orale à l'anthropologie et l'Histoire, la tradition orale est : « ... as a coherent, open-ended system for constructing and transmitting knowledge.» L'introspection à laquelle s'adonne Cruikshanks l'amène à écrire : «From this perspective, scholarly papers can be understood as another form of narrative structured by the language of academic discourse.» (Ibidem : 408)

« Inevitably, we should be cautious about attempts to codify oral tradition- to articulate within a Western framework concepts embedded in indigenous frames of meaning. » (Ibidem : 414)

L'auteure critique donc le fait d'intégrer des éléments de la tradition orale à l'Histoire officielle, ce qui perpétue en quelque sorte une forme de colonialisme : « formulated in this way, relativism actually reinforce the legitimacy of mainstream history by making it appear the more real or more truthful of the narratives» (ibidem : 418) Autrement dit, nous nous retrouverions avec une Histoire officielle des 'vrais faits', tenant compte d'éléments de la tradition orale autochtone, qui coexiste avec une version autochtone 'moins vraie' de laquelle on a sorti un élément hors de son contexte. Ce qui ne respecterait pas : «... indigenous peoples' own sense of historically rooted identity.» (Ibidem : 418)

De façon originale et judicieuse, Julie Cruikshanks montre que la reconnaissance de la tradition orale des Premières Nations dans les cours de justice canadienne, ou par l'État

dans son discours officiel, ou par sa bureaucratie, y compris par les organisations ou mouvements politiques autochtones, sert aux rapports de pouvoirs entre peuples et aux rapports de pouvoir au sein même des Premières Nations.

Dans un article *Aspects linguistiques de la preuve par tradition orale en droit autochtone* (2000), le juriste André Bourcier analyse les conditions de l'acceptabilité des récits de la tradition orale par les cours de justice au Canada.

« La tradition orale est un exemple patent de ouï-dire. Lorsqu'un aîné est appelé devant la cour pour produire un élément de tradition orale, il fait une déclaration rapportant des événements dont il n'a pas été témoin. » (Bourcier : 407)

« Il existe toutefois de nombreuses exceptions à la règle d'irrecevabilité du ouï-dire. » (Ibidem : 403)

« Le principe de la nécessité pour recevoir la preuve par tradition orale en droit autochtone a été reconnu dans l'affaire Van Der Peet et dans l'affaire Delgamuukw, comme nous l'avons vu. Quant au principe de la fiabilité, il est un peu plus difficile à circonscrire. Discours rituels, silence, éléments linguistiques spécifiques contribuent à établir la validité de la tradition orale comme 'exception au ouï-dire'. » (Ibidem)

Bourcier identifie ce que constituent des 'faits collectifs' relatifs entre autres « aux classifications véhiculées par la langue », tel que le soulève Sylvie Vincent afin d'analyser rigoureusement la tradition orale. Par exemple : « Finalement, les récits rituels possèdent souvent une intonation et une fluidité particulières qui les démarquent du discours oral spontané. Tous ces moyens linguistiques sont observables et leurs effets sur la forme de l'énoncé correspondent même assez bien à l'impression de « litanie » et « d'énumération » ressentie par le juge en chef McEachern à l'égard de Yadaawk et du Kungax .» (Ibidem : 414)

« Des recherches linguistiques ont cependant montré que la tradition orale utilise souvent des moyens formels pour soutenir l'autorité d'un énoncé. » (Ibidem)

« Ces raisons expliquent que les aînés et les shamans, par exemple, se spécialisent dans la préservation et la transmission de ces récits. La petitesse du groupe de locuteurs capables de réciter et d'interpréter le récit rituel peut même augmenter sa valeur d'évidence en soi :... » (Ibidem : 416)

Ainsi, au-delà de l'ambivalence de définir la tradition orale comme source d'information historique ou plutôt sociale et culturelle, sinon politique, voire même juridique, à mon sens, la tradition orale peut être défini comme étant un '*fait culturel total*'. Un des fondateurs de la sociologie, Marcel Mauss, a développé le concept de '*fait social total*' (Mauss : 1923). Remplacer ici le terme social par culturel vise à relever que la tradition orale concerne plus particulièrement le domaine des représentations mentales que

partagent les individus d'une société. Par son concept, Mauss invite à voir l'individu comme un tout, soit dans ses dimensions psychiques, physiques et sociologiques. Bien entendu, la tradition orale constitue la mémoire collective d'un peuple, mais concerne également sa culture et ses symboles. Tout comme pour les langues avec ses codes abstraits et arbitraires, la dimension symbolique au sein de la tradition orale, ainsi que sa grande diversité, renvoient manifestement à la nature de l'esprit humain. Le développement du cerveau a rendu possible la complexité des systèmes linguistiques, fondés sur les codes symboliques que sont, entre autres, les sons, les règles de leur organisation, de leur émission et de leurs tonalités. Il en est manifestement de même pour la tradition orale. Comme les systèmes linguistiques, la tradition orale a comme fonction principale la communication entre les humains; elle a accompagné l'humain depuis ses origines et dans son évolution.

Loin de réduire la tradition orale à des données historiques, l'historien wendat Georges Sioui exprime sa gratitude à l'endroit de Marius Barbeau en écrivant qu'il a capturé à temps, soit au tournant du siècle dernier, ce qui constitue pour son peuple : « l'essence de l'âme de leurs derniers authentiques Anciens. » (Barbeau 2017) (Voir l'annexe 1 où j'ai reproduit un résumé de Marius Barbeau illustrant la grande diversité et complexité des récits de la tradition orale.)

Selon Barbeau, ces récits recueillis vers 1900 consistent à une très faible partie de la réalité passée lorsque la tradition orale était davantage 'vivante'. « Les quelques fragments isolés à présent sauvés de l'oubli (...) ne peuvent que laisser entrevoir la signification et la grandeur de la tradition orale populaire prise dans son ensemble. (Ibidem : 6) Bien entendu, les transcriptions de Barbeau font en sorte qu'il extrait de l'oralité la tradition orale. Par ailleurs, l'auteur affirme que les récits iroquois et wendats sont très semblables et sont issus d'une même origine. (Ibidem : 16) Il a aussi identifié 13 thèmes qui se retrouvent partout dans la tradition orale autochtone des Amériques (ibidem : 26) Afin de montrer que la tradition orale est toujours vivante, et dense, j'ai reproduit en annexe 2 le récit livré oralement à la Commission royale sur les peuples autochtones par Jake Thomas, le 3 mai 1993, sur l'origine de la Confédération Haudonauonee (iroquoise).

## 2- La tradition orale et ses catégories

Les anthropologues, dans leurs efforts de classification, ont identifié des grandes catégories de récits reflétant approximativement la classification autochtone. Il s'agit des récits sur l'origine du monde expliquant les raisons d'être de la réalité physique et des règles sociales, récits qui se déroulent à une époque préhumaine, ou du moins à une époque où les humains vivent parmi les animaux. Ces récits sont qualifiés parfois de 'mythes'. Mircea Eliade a examiné les récits issus de la plupart des civilisations, et constate que : « Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment, une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une « création » (Eliade 1963 : 15).

En innu, il s'agit d'*atanukan*. « Une bonne définition de ce qu'est un *atno'gan* serait : ce qui doit être transmis. » (Savard 1974 :11)

D'autres récits innus ont plutôt été classés comme des récits 'historiques', soit les *tipatshimun*. Les conteurs établissent habituellement une distinction entre les 'mythes' qui renvoient à une période préhumaine et les récits dits historiques qui, eux, rappellent des événements qu'aurait vécus un témoin historique que le conteur peut habituellement identifier et situer dans les temps historiques. Parmi ces récits historiques, on trouve également des récits de vie, plus personnels, et qui sont associés à certaines familles. Preston (2002 : 76), pour les Cris de la Baie James, et Vincent (1982) pour les Innus, reprennent ces catégories tout en affirmant qu'elles sont quelque peu arbitraires et que la recherche devrait mieux les définir.

Selon Vincent, la signification de *tipatshimun* est « il raconte en conformité avec » (1982 : 11). De plus : « Ce qui distingue les *tipatshimun* des *atanukan* d'après les informateurs, c'est que les *tipatshimun* relatent des faits qui ont été vus et/ou vécus par les Indiens » (ibidem). « Lorsqu'ils racontent, les Montagnais<sup>4</sup> d'ailleurs s'entourent de précautions verbales. Ils prennent soin de nommer le témoin de l'événement qu'ils rapportent ou la personne par laquelle le récit lui est parvenu. Ou bien, il signale la présence de vestiges qui prouvent la véracité de leurs dires. » (ibidem)

« Ces textes contiennent en filigrane la vision montagnaise de l'espace, de la répartition des groupes bienveillants et malveillants sur la terre des humains aussi bien que sur la terre lointaine des êtres surnaturels. Ils racontent des techniques de défense et de protection du territoire depuis les temps très anciens où le Chien géant gardait l'entrée de la terre humaine » (ibidem : 18).

---

<sup>4</sup> En 1982, les auteurs avaient tendance à faire usage du terme Montagnais plutôt qu'Innu, et le terme Indiens était encore d'usage courant.

« Ils sont parmi ceux qui font le plus référence à une chronologie et qui donc se rapprochent le plus de ce que nous avons l'habitude de considérer comme des récits de type historique ». (Ibidem : 13)

Il est intéressant de noter qu'au cours de sa carrière, Sylvie Vincent a remarqué une recrudescence de récits de l'arrivée des 'Blancs' qui serait en relation avec l'industrialisation, les barrages hydro-électriques, etc. Ceci qui lui fait dire que les conteurs, tout comme les ethnologues, sont influencés par des situations contemporaines. Ils ne sont pas que de 'simples récitants'. J'ai constaté le même phénomène à la Baie d'Hudson avec les Cris. Devant la menace que représentait dans les années 1980 le mégaprojet hydro-électrique Grande Baleine, les conteurs rappelaient la rencontre entre les Anciens et les premiers géologues visitant la région. À la suite de ces rencontres, les Anciens auraient prédit, dès le début des années 1900, la venue du complexe Grande Baleine, me disait-on dans les années 1980. La 'sous-catégorie' de récits de l'arrivée des Blancs, parmi les récits de type historique, semble désormais bien établie.

Dans un numéro de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (1992) intitulé *Traditions et récits sur l'arrivée des Européens en Amérique*, Sylvie Vincent a édité des récits de « la découverte » provenant des trois Amériques. Elle a édité des récits relatant la fondation de Québec et l'arrivée au XIXe siècle sur la Côte-Nord du Québec d'Acadiens provenant des Îles de la Madeleine. J'ai recueilli des récits des Cris de Whapmagoostui à la Baie d'Hudson et les ai comparés avec des données tirées des archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson, seules données écrites relatives à l'histoire de la région et qui avaient été alors dépouillées pour la première fois. Comme Vincent, j'ai démontré que cette catégorie de récits de la tradition orale crie relate les mêmes faits historiques présents dans les données écrites sur l'arrivée des 'Blancs', mais livraient à la fois d'autres faits ignorés par l'Histoire officielle et une conception toute particulière des événements passés (Trudel 1992).

À l'occasion d'une des entrevues que j'ai menées avec John Kowapit, un aîné cri, celui-ci m'a présenté une liste d'environ deux cents noms, ou 'nicknames', de ses ancêtres et à propos desquels il pouvait raconter une histoire. La majeure partie de ses 'personnages historiques', dont les noms étaient transcrits en écriture syllabique, avaient vécu, selon John Kowapit, avant la venue des 'Blancs' (Trudel 1981 : 63). John Kowapit pouvait raconter un récit pour chacun de ces noms, comme il pouvait le faire à propos de nombreux toponymes de la région. Préoccupé par le fait que le territoire de chasse sur lequel il avait fait vivre sa famille au cours de sa longue vie pouvait être inondé, le conteur insistait sur la 'prophétie' des Anciens émise lors du passage des géologues vers les années 1900. Les récits iroquois, entre autres ceux relatifs au code de Handsome Lake, transmettent également ces 'prophéties' lancées à la suite de l'arrivée des 'Blancs'.

Quelle est la part des 'faits' dans ces récits dits historiques? J'ai analysé une variante d'un récit dit historique, soit celui de *La chute aux Iroquois*, qui a été recueilli par des anthropologues sur plus de cent ans en Ontario, sur tout le territoire du Québec, dans les

Maritimes et dans le nord-est des États-Unis. Ces récits relatent des faits historiques connus par l'Histoire officielle, soit lesdites guerres iroquoises, mais transmettent également une conception du monde, plus particulièrement une conception des 'Autres' (Trudel, 1987). Cet article examine spécifiquement la question soulevée dans la partie précédente de ce texte sur la définition du concept de tradition orale, car à la fois j'ai établi un lien entre des 'faits' décrits par des données écrites très anciennes et le contenu du récit, tout en examinant l'hypothèse contraire que le récit n'est pas lié à l'Histoire, mais comble plutôt une fonction culturelle, soit une représentation du monde, plus spécifiquement des 'ennemis', qui favorise alors l'affirmation de l'identité des individus de la société d'où est issu le conteur. (Voir annexe 3)

Du côté de la tradition orale iroquoienne, dans son livre publié pour la première fois en 1915, Barbeau tente de rendre compte de la classification des récits. Le mode classificatoire rejoint largement celui des populations algonquiennes, en y établissant, cependant, une troisième catégorie. (Barbeau 1995 : 2)<sup>5</sup>

Selon Barbeau, qui interview des Autochtones nés au début et au cours du 19e siècle, ses informateurs avaient l'habitude de commencer une narration ou une légende par les mots « Ceci est vraiment arrivé » ou par « *Erome e haceire (l'homme-comme-marche, c'est-à-dire c'est comme si un homme marchait)*. Il indiquait de cette façon si l'histoire qui allait suivre était une histoire vraie ou inventée. » (Ibidem : 1)

« Toutes les fois qu'un orateur commence un conte au coin du feu dont on reconnaît qu'il s'agit d'une pure fiction, il répète d'abord la formule habituelle : [C'est juste comme si un homme marchait!] et les auditeurs s'écrient [*Yih\*e*] [Bienvenu!]. » (Ibidem)

Les conteurs wendats distinguent des catégories de récits, tout en émettant des avis différents quant à savoir à quelles catégories ils appartiennent. *Yagyago* et *Hutiwatsicako* seraient des termes qui désignent les 'mythes', relatant une période préhumaine de l'origine du monde et de la rencontre avec des 'monstres', des 'esprits gardiens' ou des 'manitous'. Une classe distincte de récits relate 'guerres tribales' et 'ceintures de traités'. La lecture de ces 'wampums', qui n'en finissait plus, faisait en sorte que, parfois, et sans doute souvent, les plus jeunes n'écoutaient plus! (Ibidem)

Ainsi, selon l'analyse de Barbeau et la « nature du matériel » qu'il a recueilli, il semble qu'il existe trois catégories :

- 1- Les mythes ou récits traditionnels; on croit à leur véracité. Ils sont explicatifs, décrivent l'origine du monde et mettent en scène des déités cosmologiques.
- 2- Les contes, qui seraient plutôt inventés, expliquent l'origine de tout et de rien, soit la diversité des éléments naturels (étiologique). Ils relatent les nombreuses

---

<sup>5</sup> Il n'est pas exclu qu'il y ait plus que de deux catégories chez les algonquiens comme l'avance Preston et Vincent.

aventures du Frippon [trickster] et d'autres héros, ainsi que celles d'animaux ressemblant aux humains.

- 3- Les traditions ou récits se rapportant à l'histoire de la tribu et diverses aventures humaines, et de simples anecdotes. (Ibidem : 2)

Ces catégories, discutables, recourent ce que l'anthropologue Boas a constaté au début du siècle dernier, ainsi que plus tard, l'ethnohistorien Fenton. Ce dernier, davantage préoccupé à connaître l'histoire, voit dans les récits une façon de définir des périodes d'événements passés.

Le manuel scolaire *Seven Generations*, produit à l'école secondaire de Kahnawake, reprend cette 'périodisation' avec son premier chapitre intitulé *The Création*, pour passer ensuite aux récits dits historiques sur les migrations (chap. 4), la fondation de la confédération (chap. 5) et les 'Algonquins wars' et autres guerres. La catégorie 'conte' est plutôt absente du manuel qui se concentre tout au long de l'ouvrage sur une périodisation des rapports politiques et militaires avec les colonisateurs. Le manuel scolaire *Seven Generations*, produit en 1980, fait ce que fera la *Commission royale sur les peuples autochtones* vingt-cinq ans plus tard, soit une l'histoire de type 'occidental' des rapports entre Premières Nations et État canadien, selon une perspective politique autochtone. Cruikshanks écrit à ce propos: « Yet one purpose of incorporating Western concepts may be to oppose and to defend against Western interpretation of their history » (Cruikshanks : 417)

Wonderly, qui dans son premier livre édite surtout des récits iroquoiens des deux premières catégories (mythe et conte), présentera dans son second d'autres récits en les situant en relation avec des récits algonquiens. L'auteur fait le même constat que Barbeau : entre les Wendats et les Iroquois<sup>6</sup>, et entre les Iroquoiens et les Algonquiens, les motifs des récits se recourent et se ressemblent passablement ce qui démontre une origine commune et des échanges évidents. Par exemple, le héros culturel algonquien Manibozho ou Gluskap se retrouve dans le rôle de Sky Holder chez les Iroquois. Wonderly constate l'humour présent dans ces récits et le fait qu'ils relèvent d'un art oratoire certain, comme l'a fait Savard en donnant à un de ses ouvrages le titre *Le rire pré-colombien*.

Pour Wonderly, la lecture de la catégorie de récit associé aux wampums établit un lien entre culture matérielle et orale, de la même façon que le font les représentations sur la poterie et les pipes. Les wampums sont: « most symbolically charged substance known to Iroquois people today. The deep emotional resonance finds expression in folklore and myth.» (Wonderly 2004 : xx)

---

<sup>6</sup> « Such of resemblances are probably cognate beliefs derived from a stock of oral tradition held in common by seventeenth-century ancestors of Iroquois and Wyandots. » (Wonderly 2004: xxiv)

« And meaning, whether expressed in word or physical material, must be coming out of the same reservoir of the culture's metaphoric and symbolic codes » (ibidem : xxi)

Par ailleurs, comme la plupart des experts, Wonderly constate l'influence européenne sur des récits iroquois, plus particulièrement canadienne-française<sup>7</sup>, tout en spécifiant que la structure narrative iroquoise a su intégrer les récits d'origine française. L'anthropologue Blanchard, auteur du manuel scolaire *Seven Generation*, a montré dans un article *To the Other Side of the sky : Catholicism at Kahnawake, 1670-1700* comment la christianisation des Mohawks s'est faite selon les principes de la tradition orale iroquoise relative au récit de la création. (Le Père Cyr, jésuite responsable de l'Église catholique de Kahnawake pendant plusieurs années, m'a confié un jour que ses pratiquants le faisaient à la manière mohawk, en spécifiant plus particulièrement que leur pratique excluait les principes de la hiérarchie catholique.)

D'autre part, étant donné que les récits connus sont d'une forte orientation masculine, l'expert de la tradition orale Onieda, Anthony Woderly, postule l'hypothèse suivante: « Could there have been a women oral tradition literature? » (Ibidem :223) C'est un domaine de recherche qui mériterait une plus grande attention.

---

<sup>7</sup> Le célèbre anthropologue Claude Lévi-Strauss y a consacré un chapitre *Mythes indiens, contes français* dans *Histoire de lynx*.

### 3- À propos de l'ancienneté des récits de la tradition orale

Les récits de la tradition orale, et leurs catégorisations, changent avec les époques et les circonstances, mais des données historiques démontrent que les mêmes récits se transmettaient avant l'arrivée des colonisateurs.

Pour Marius Barbeau, il ne fait aucun doute à ses yeux qu'une bonne partie de la tradition orale recueillie aux XIXe et XXe siècles était présente au moment du contact : « Les témoignages des premiers récollets, des premiers jésuites, et de certains autres explorateurs, apportent des preuves directes et indirectes quant à l'ancienneté des mythes expliquant les origines du monde. Dans les relations de Sagard (vers 1615), Brébeuf (1634-1636) Lalemand (1642), Le Mercier (1637), Le jeune (1635), Ragueneau (1645-46) et Charlevoix (dont le journal fut publié en 1794) nous retrouvons des versions relativement explicites des mythes cosmogoniques des Hurons. » (Barbeau 2017 : 24). Il ajoute : « Nous pouvons donc maintenant conclure, même en l'absence de preuves documentées, que la plupart des motifs mythologiques des Wendats mentionnés ci-dessus sont très anciens et datent d'avant la découverte de l'Amérique. » (Ibidem: 30).

Savard démontre également qu'il a entendu pendant la nuit du 11 et du 12 février 1971, « un tiers de millénaire plus tard », le même récit, celui de *Tshakabesh*, entendu par le missionnaire Paul Le Jeune en 1637. (Savard 1985 :16). Il note également que le terme *Tcakabech* et *Tshakapesh*, nom d'un héros mythique présent dans de multiples récits, se trouve dans deux dictionnaires montagnais-français, l'un réalisé par un missionnaire entre les années 1674 et 1678 et l'autre par des linguistes en 1977.

Il démontre aussi que le terme *atanukan*, désignant la catégorie de récits dits mythiques sur l'origine du monde, était présent au début du XVIIe siècle et ce, en rapportant les propos de Le Jeune : « ils m'ont répondu qu'ils ne sçavoient pas qui estoit le premier Auteur du monde, que c'estoit peu-estre Atahocam, qu'ils parloient d'Atahocam que comme on parle d'une chose si éloignée, qu'on ne peut tirer aucune assurance ... » (Ibidem :328).

## 4- Histoire, histoire orale et tradition orale

Tentons ici d'établir une comparaison entre l'Histoire comme discipline scientifique propre aux sciences humaine et sociale et la tradition orale des Premières Nations, plus spécifiquement leur Histoire orale.

Très brièvement, l'Histoire 'scientifique' se caractérise par le fait qu'elle cerne un objet d'étude, le passé, au moyen d'une méthodologie, l'historiographie, fondée sur des sources probantes, surtout écrites. Celles-ci peuvent être orales, ce qui signifie que l'histoire orale caractérise toutes les sociétés. D'ailleurs, Sylvie Vincent établit une distinction entre une 'pensée historique dite populaire par opposition à une conception de l'histoire qui serait dite scientifique' (Vincent 1982 : 16). Les 'Blancs' de la Côte-Nord et les Innus utilisent une même catégorie de critères pour marquer le passage du temps, plutôt que le système précis de datation des historiens. Les deux communautés distinguent les périodes de temps en se référant à des modifications quant à leurs capacités d'autosuffisance. (Pour les Innus, avant le fusil, avant la farine, avant 20 livres de farine, avant 50 livres de farine ou pour les 'Blancs', avant l'argent, l'aide sociale, etc.) Pour les Innus, cependant, le 'hier' constitue une époque où il n'y avait pas de 'Blancs', et 'l'aujourd'hui' comme une époque où les 'Blancs' sont omniprésents. Pour aller plus loin dans ce rapprochement, *Les meilleurs contes fantastiques québécois du XIXe siècle* présentent une grande diversité de récits qui, fort probablement, sont d'influence autochtone, le contraire étant également bien établi. Aurélien Boivin, qui a édité les récits, mentionne qu'un de ces récits de la 'tradition orale du Canada Français' a été recueilli dans plus de 500 versions. (Boivin 2001 :11) Les collections de Barbeau ont bien démontré comment ces deux traditions orales se rapprochent davantage entre elles qu'elles ne pourraient être rapprochées de l'histoire dite scientifique.

À l'instar de l'écriture, on situe le début du développement de la 'science historique' lors de l'émergence de l'État préoccupé à établir et justifier le pouvoir politique de classes royales et dirigeantes, et de coordonner de grands travaux et de mener des conflits armés tels que nous connaissons de nos jours<sup>8</sup>. Plus récemment, au 16e siècle, ce sont les États-Nations qui justifieront leurs existences au moyen de récits de leurs 'origines' centrés sur les thèmes des guerres, de la religion et du gouvernement. Cette Histoire était surtout masculine. Plus récemment, Histoire et Ethnologie se rapprocheront, car les historiens interprètent davantage leurs sources à la lumière de notions culturelles, voire même de la tradition orale autochtone, et les ethnologues tiendront davantage compte de la diachronie, soit la causalité découlant des 'faits' historiques. (Vincent 1982 : 6). La recherche des historiens s'intéresse désormais à une grande diversité de thèmes reflétant

---

<sup>8</sup> Dans *La Société contre l'État*, l'anthropologue Pierre Clastres, qui a longuement étudié les Amérindiens d'Amazonie, écrit : « L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire c'est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'État. » (CLASTRES 1974: 186)

mieux la composition des populations et leurs intérêts respectifs. Des historiens acceptent désormais la tradition orale comme donnée 'scientifique' dans la mesure qu'elle est corroborée par une donnée écrite. D'autre part, d'une certaine façon, l'archéologie ressemble à la tradition orale puisque pour donner un sens à des objets, les archéologues doivent les replacer dans leur contexte le plus vaste qu'il soit.

Finalement, le terme 'histoire' vient du terme 'enquête'. Soulignons ici que l'histoire orale et la tradition orale se préoccupent sûrement davantage de 'transmettre' plutôt que 'd'enquêter'.

Bien que parfois 'fantastiques' et 'sans date', les récits de la tradition orale relatent des véritables faits historiques remontant à plusieurs centaines d'années. Selon Sylvie Vincent : « La lecture attentive des archives permet donc un rapprochement très sérieux entre les dires des tenants de la tradition écrite et ceux des porteurs de la tradition orale. » (Vincent 2002 : 101) Les faits historiques dont il est question ici remontent à 300 ou 400 ans. Des auteurs vont même à établir des liens entre les récits de déluge et d'animaux géants et des faits géologiques très anciens. Par exemple Alexandre Von Gernet (1996 : 20) affirme que la tradition orale de divers peuples autochtones d'Amérique du Nord pourrait relater de véritables 'faits' qui remontent jusqu'en 700 apr. J.-C. Il est possible également que la tradition orale Git-k-san de Colombie-Britannique relate un glissement de terrain qui remonte à 3 500 ans, selon le jugement de la Cour suprême Delgamuukw. J'ai démontré comment la tradition orale des Cris à propos de 'la maison du Caribou' documente à sa façon les phases d'expansion et de réduction extrême de cette population animale, et ceci bien avant que les biologistes aient reconnu que les déclinés périodiques sont liés à des cycles naturels. (Trudel 1985)

Deux des articles de l'anthropologue Sylvie Vincent expliquent et analysent à la fois la nature de la tradition orale des peuples autochtones que sa spécificité par rapport à l'histoire dite scientifique. Il s'agit de *La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger?* (1982) et *Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu.* (2002) Compte tenu de la clarté et de la pertinence de son propos, je vais ici faire usage de nombreux extraits tirés de ces deux articles, ce qui, mon avis, rendra très clair au lecteur le rapport entre Histoire et Tradition orale.

### **Autochtones et 'Blancs' transmettent des récits historiques différents comme les récits scientifiques changent avec le temps...**

*Les manuels d'histoire qui s'écrivaient dans les années 1950, par exemple, ne s'intéressaient pas beaucoup à l'économie, mais beaucoup aux guerres, pas beaucoup aux femmes ou à l'ensemble de la population, mais beaucoup aux chefs politiques. D'une culture à l'autre, cet écart dans les perspectives est encore plus sensible. (Vincent 2002 : 100)*

## **Pour une meilleure compréhension du récit historique d'une société à tradition orale**

*Si l'histoire, dans une société donnée, est véhiculée par la tradition orale, une analyse qui se voudrait « émique » devrait rendre compte de la place de cette histoire dans l'ensemble de ses œuvres orales et en même temps être attentive aux classifications véhiculées par la langue. (Vincent 1982 : 8)*

*C'est à la lumière d'une pluralité de récits, grâce à la compilation des thèmes abordés et à la lecture que font les porteurs de la tradition orale, que l'on peut interpréter ce qui est relaté dans un récit en particulier. Contrairement à un historiographe occidental qui peut concentrer son attention sur une période en particulier, (...) un historiographe innu devrait être en mesure d'embrasser l'ensemble des récits de sa tradition, car aucun d'entre eux ne peut être réellement compris s'il n'est mis en relation avec d'autres. (Vincent 2002 : 103)*

## **Causalité pour l'histoire scientifique; analogie pour la tradition orale**

*Les méthodes utilisées en histoire occidentale laissent supposer que la situation actuelle découle des événements passés selon une série de relations de cause à effet. Parlant de la temporalité dans le mythe et dans l'histoire, Eco rappelle que, « Depuis Aristote [...] le temps implique une idée de succession ». Ensuite, ajoute-t-il, « Kant a établi sans équivoque que cette idée doit être associée à une idée de causalité » (Eco 1993 : 120). La société occidentale appréhende donc désormais le temps comme « l'ordre des chaînes causales »*

*(...)*

*Pour les Innus, hier et aujourd'hui entretiennent moins une relation de succession et de causalité qu'une relation analogique : en écoutant le récit de ce qui s'est passé autrefois, il est plus facile de comprendre ce qui a lieu aujourd'hui et, inversement, la connaissance des événements contemporains permet de mieux saisir ce que vécurent les ancêtres. C'est, en quelque sorte, en s'inspirant des événements actuels que les conteurs organisent leurs matériaux et construisent l'histoire (Vincent 1978). Cela peut être dit de l'histoire écrite également, mais, alors que les historiens occidentaux cherchent, dans le corpus des documents écrits, ceux qui, à leurs yeux, permettent d'identifier les causes de la situation présente, les conteurs innus choisissent, dans le corpus de la tradition orale, les récits qui relatent des situations identiques ou comparables à celle d'aujourd'hui. (Ibidem)*

## **Le temps découpé différemment**

*À l'intérieur de ces grandes périodes, la chronologie ne semble pas avoir d'importance. Les Innus savent, bien sûr, que certains récits relatent des événements antérieurs à d'autres, mais il ne paraît pas essentiel ni productif, pour eux, de les classer en fonction de*

*l'ancienneté de ces événements. Par ailleurs, la tradition orale ne s'embarasse pas d'unités de mesure (années ou autres). La ligne du temps que connaissent les écoliers occidentaux pourrait être remplacée par des plages de temps dans lesquelles la mise en ordre chronologique, sans être absolument exclue ou interdite, ne serait pas particulièrement signifiante (voir Vincent 1991). (Ibidem : 102)*

*Le temps historique, pour les Innus, s'amorce à partir du moment où la terre est habitable, c'est-à-dire après que les héros culturels l'eurent libérée de la majeure partie des êtres anthropophages qui la parcouraient. Ce temps est alors partagé en trois grandes périodes : celle des Anciens, celle des Innus et celle des générations de l'avenir (voir Vincent 1991). (Ibidem : 102)*

*L'alimentation, degré de compréhension [entre peuples], opposition entre côte et intérieur, idée de pouvoir, ce sont là quelques-uns des grands axes qui structurent la pensée montagnaise. Ce sont eux, me semble-t-il, qui donnent un sens plus que chronologique aux expressions servant à définir les «avant» et «après», ce sont eux qui également qui expliquent pourquoi certains événements sont retenus par l'histoire comme pertinents tandis que d'autres restent dans l'oubli. (Vincent 1982 : 25)*

*De la même façon une analyse « émique » de nos cultures occidentales, la mise au jour par exemple de l'opposition que nous faisons entre « sauvage » et « civilisé » ou entre « nature » et « culture » ou du sens que nous donnons à des termes comme « progrès », permettrait sans doute de mieux lire l'histoire telle que nous l'écrivons. (Ibidem : 26)*

### **Des systèmes de pensée cohérents, mais différents**

*J'ai tenté de montrer, (...), que l'histoire telle que la racontent les Innus est construite, entre autres, sur la relativité, la fluidité et l'analogie. Les historiens occidentaux n'ont aucune prise sur ce type de discours. Ils ne peuvent s'y repérer, car la relativité, la fluidité, le mode analogique sont en contradiction radicale avec la façon dont l'histoire occidentale établit ses preuves et ses certitudes et aussi parce que, outre ces différences méthodologiques, n'ayant pas les mêmes préoccupations, l'histoire innue et l'histoire occidentale créent des univers différents. (Vincent 2002 : 104)*

*S'il peut être possible à un individu de passer d'une histoire à l'autre ou d'expliquer aux uns l'histoire des autres, la conciliation des versions de l'histoire semble, elle, impossible. (Ibidem)*

*Il y a tout lieu de croire, en effet, qu'une telle harmonisation consisterait à forcer les versions autochtones dans le cadre de la version occidentale, les privant automatiquement de leurs contradictions, de leur luxuriance, de leurs apparentes incertitudes, des questions auxquelles elles répondent, de leurs modes d'explication, de leurs symboles, bref de leur nature même et, par là, de leur sens. (Ibidem)*

Toujours selon les travaux de Sylvie Vincent, je reproduis en l'annexe 4 une comparaison entre le contenu de la tradition orale sur la 'fondation de Québec' et le récit dit scientifique issu de données écrites. Au-delà des différences culturelles quant au mode de construction d'une mémoire collective, la comparaison entre récits autochtones et allochtones sur la fondation de Québec touche directement des enjeux politiques et territoriaux bien actuels qui opposent les deux sociétés.

L'exercice de comparaison pourrait éventuellement être repris quant à tradition orale mohawk et la région de Montréal. Le toponyme *Uepishtikuiaw* désignant la ville de Québec a servi de point de départ de la recherche de Vincent, il pourrait en être de même avec le terme mohawk *Tiohtia'ke* désignant Montréal. Également, le compte rendu de Gerald Taiaiake Alfred (1999) du livre de José Antonio Brandao, qui traite des rapports entre Iroquois et Français, donne un excellent aperçu de comment la tradition orale mohawk rejoint celle des Innus quant à leur discours sur le territoire. Citons, par exemple, un extrait du livre de Brandao relevé par Alfred :

« L'article V reconnaît que les Iroquois conservent le droit d'allouer ou d'empêcher l'allocation de terres à d'éventuels colons français. L'effet combiné des deux clauses (...) est de reconnaître la continuité des droits de propriété des Iroquois sur leur territoire malgré l'acquisition putative de la souveraineté par la France. » (cité dans Alfred 1999 : 96)

En s'appuyant sur le livre de Brandao, Alfred remet en question l'histoire officielle de la Nouvelle-France de la même façon que Vincent le fait pour la fondation de Québec au moyen de récits innus.

## 5- Tradition orale et éducation

Plutôt qu'analyser les récits de la tradition orale selon la conception du monde qu'ils transmettent ou selon les événements du passé qu'ils font connaître, d'autres anthropologues ont porté une attention plus particulière sur le lien entre la tradition orale et l'éducation des enfants et des jeunes. Au moyen du concept de la 'transmission des savoirs', des anthropologues ont cerné plus précisément comment ces récits, dont des 'récits de vie' – plus personnels, mais qui entrent dans la catégorie des récits dits historiques -, transmettaient des 'savoir-faire' et des 'savoir-être', comme le font tous les systèmes d'éducation. « Derrière ces histoires anecdotiques qui portent souvent sur les animaux, mais aussi sur la vie dans les communautés, on apprend la débrouillardise, les choses à faire ou à ne pas faire en forêt, bref la vie dans le bois. » (Ly 2010 : 83). L'archéologue Ly qui a effectué des fouilles en 2005 avec des Atikamekw, et qui communiquait quotidiennement avec eux, a rendu compte de la 'pédagogie' atikamekw. L'auteur souligne que ce qu'elle a observé chez les Atikamekw a été également observé dans d'autres nations autochtones. Chez les Athapaskans, l'anthropologue Julie Cruikshank témoigne du fait que les récits des femmes autochtones « sont bien plus qu'un divertissement, ils constituent un système de savoirs. » (Ly 2010 : 71). L'anthropologue québécoise Ly écrit que « L'expérience acquise au fil du temps sur le terrain a permis à Cruikshank (1990) de comprendre que lorsque les femmes lui racontaient des récits, c'était « to explain something else » (Ly 2010 :16). « À ses débuts, la chercheuse leur posait des questions pour le moins précises et à chaque fois, elle obtenait des réponses très vagues. Ces femmes préféraient lui raconter une histoire... » (Ibid. :71). Toujours selon Cruikshank, citée par Ly, les récits de vie autochtone « tell us as much about the present as about the past, as much about ideas of community as about individual expérience ; they call our attention to the diverse ways humans formulate such linkages. » (Ibid. :72). Ces récits sont imprégnés de symboles forgeant l'identité culturelle et font en sorte que les individus sont replacés dans les réseaux de parenté, qui eux sont resitués dans une entité plus vaste qu'est la communauté.

Toujours chez les Atikamekw, l'anthropologue Lavoie (1999) a constaté le même phénomène : « De fait, une jeune fille me disait en entrevue que sa grand-mère ne lui interdisait jamais rien. Seulement, à certains moments, elle lui racontait régulièrement comment cela se passait « dans son temps ». En fait, la recommandation était transmise à l'aide d'une histoire plutôt que d'une remarque qui pourrait se révéler désagréable. La jeune fille devait comprendre par elle-même. » (Lavoie 1999 :52). Il est connu que plusieurs cultures des Premières Nations font grand usage de la communication indirecte, celle-ci constituant une façon traditionnelle de maintenir l'harmonie dans le groupe. Faire usage de récits plutôt que de directives directes, comme mode pédagogique, semble suivre la même logique.

L'expert en science de l'éducation, François Larose, qui séjourna chez les Algonquins du Lac Simon, écrit, quant à lui, qu'il a identifié trois catégories de récits. « If, as it seems,

legends play an important role as educational devices, or didactic instruments', it would seem that they are most useful for two 'subjects'.» (Larose 1991 : 5). Il s'agit de la connaissance des animaux et de leur comportement et, ensuite, de « about 'history and law' », les lois étant les règles sociales et comportementales que les enfants doivent intégrées afin d'assurer la stabilité et l'unité d'un groupe de production de chasseurs. «According to some studies (c.g., Darnell, 1979) it seems that listening to legends is a self-determine practice. It appears, then, that the locus of control on the learning process would be internal (from the learner's point of view). It seems that elders are the main storytellers. Because elders and kids in bush-oriented groups tended to stay close to the base camp, many of the interactions between these individuals might be involved in the process of storytelling. » (Ibidem :5). Ainsi, les récits seraient une source importante de savoirs sur le comportement des animaux (savoir-faire), mais aussi sur le comportement à adopter pour s'intégrer au groupe (savoir-être).

« By listening and remembering hunting stories, for instance, the child and later the young hunter was integrating a set of descriptive sequences of appropriate behaviours, she or he was then able to generate cognitive rules (general concepts) that might be reorganised in specific situations, and would then be able to generate adequate sets of behaviours in order to deal with novel situations. (ibidem : 6)

Il ajoute que l'usage traditionnel du porte-bébé, le 'takinagan', favorise le développement de la capacité d'écoute, habilité centrale dans ce mode d'éducation. « In such a situation, the child received a high level of visual and auditory stimulation. The child had no opportunity to escape from these stimuli» (ibidem : 3).

Si des récits de conflits suscitent le développement d'une l'identité collective en mettant en scène des conflits avec d'autres Premières Nations (Trudel 1987), certains récits de monstre cannibale auraient plutôt comme fonction un « savoir-être » individuel dans le cadre de la socialisation: «Somme toute, les histoires mettant en scène Kokoice sont ainsi racontées dans l'intention d'inculquer aux enfants certaines valeurs dont le contrôle de soi, la pratique d'une imagination active et la recherche de solutions lorsque se présente une situation problématique. En fait, à travers ces récits effrayants, l'enfant apprend à être responsable<sup>9</sup>, à contenir ses émotions et à reconnaître les dynamiques sociales (le bien et le mal, les valeurs à respecter, les qualités personnelles qui amènent le respect d'autrui, les personnes à éviter, les personnes à consulter ... ) qui forment son quotidien et ce, au fil des jours.» (Lavoie 1999 :81).

L'anthropologue Lavoie relève les facultés didactiques des mythes qui assurent la transmission de divers types de savoirs. (Ibidem : 50). Elle a constaté que les récits font

---

<sup>9</sup> Le célèbre psychologue Bruno Bettelheim a promu l'idée de ne pas retirer des récits pour enfants la composante 'peur' parce qu'elle remplissait une fonction importante dans le développement de l'enfant.

systematiquement appel à l'humour qui constitue un aspect central dans la pédagogie autochtone (ibidem :85).

## 6- Territoire et tradition orale

La tradition orale et le territoire sont intimement liés. De nombreux lieux constituent en quelque sorte des musées qui servent à l'éducation et à la transmission des savoirs. Ils renvoient à des mythes ou tout simplement à l'expérience passée d'individus.

La transmission des savoirs se réalisait bien entendu au cours des longues soirées d'hiver, comme l'a observé Savard en février 1971 sur la Côte-Nord. Mais, selon Lavoie, certains lieux sur le territoire et la saison estivale constituaient des occasions de raconter et d'expliquer. Puisque les activités de chasse et de trappe diminuent considérablement l'été : « Somme toute, à l'été, un peu comme on le faisait au temps des anciens, on s'occupe à raconter et tout événement devient l'occasion d'une histoire. » (Lavoie 1999 :50). Notons cependant que chez les Wendats, les informateurs auraient mentionné que la règle était de « ne pas raconter de récits pendant l'été. » (Barbeau 2017 : 4).

Les générations d'autochtones ont nommé le territoire aux moyens de milliers de toponymes. J'ai eu l'occasion d'en récolter des centaines sur le territoire des Cris de Whapmagoostui (Trudel 1981). Comme Lavoie et Ly, j'ai remarqué que les aînés ne pouvaient s'empêcher de raconter l'origine des toponymes ou à quoi ils référaient. Se trouver sur les lieux rendait encore plus impératif de raconter des récits, selon Lavoie : « Les toponymes par exemple se transmettent rarement par un simple récit ; les gens de Wemotaci vont plutôt se rendre sur le territoire et à la vue des différents lieux, ils racontent alors les histoires les concernant. » (Lavoie 1999 :60).

« Lorsque l'on accompagne les Atikamekw sur leur territoire, ils ne cessent de le raconter. De la simple anecdote au mythe le plus complexe, il n'est d'emplacement qui ne renferme pas de récit. Les lieux racontent, à qui sait les regarder, l'histoire de ce peuple. Les différents sites qui peuplent le territoire sont donc d'une grande importance aux yeux des Atikamekw Iriniwok, en eux repose une part de l'essence atikamekw. A. Tanner écrivait à propos des Cris que l'ensemble des toponymes formait une sorte de carte mentale d'un territoire occupé (1992 :90). » (Ibidem :60)

Ainsi, de façon intégrée, les récits de la tradition orale des Premières Nations participent à la transmission d'un ensemble de savoirs qui renvoie à la fois à l'identité culturelle, à l'approfondissement de la langue, à l'apprentissage des règles sociales et comportementales valorisées et acceptées. Également, les récits transmettent un ensemble indispensable de données scientifiques reliées à la connaissance et à l'exploitation des territoires et qui renvoient à la technologie, à la biologie, à l'éthologie et la géographie.

Larose rapporte que des aînés trouvent « ennuyant » le fait de raconter les récits dans une salle de classe plutôt qu'à certains moments particuliers ou dans des lieux plus appropriés à leurs yeux (Larose 1988)

## 7- Les aînés dans la tradition orale

Les aînés constituent des acteurs importants dans l'éducation traditionnelle en maîtrisant et en transmettant les récits qui eux-mêmes illustrent le rôle des aînés. Toujours selon Lavoie : « En somme, la sphère d'influence des aîné(e)s déborde les liens familiaux. L'ensemble de la communauté de Wemotaci voue énormément de respect aux plus âgés et ce, parce que celui ou celle qui parvient à un certain âge a su dépasser maintes difficultés que la vie réserve à tous et a ainsi acquis de multiples connaissances et valeurs fondamentales qui lui ont permis d'en arriver à cet âge vénérable. À entendre la tradition orale, on se rend rapidement à l'évidence que maintes histoires font état du savoir des plus âgés. » (Lavoie 1999 : 94)

« En somme, en ce qui a trait à la tradition orale, les aîné(e)s sont ceux qui racontent. Par conséquent, en leur présence, il est rare que les plus jeunes jouent le rôle de celui ou de celle qui sait et qui raconte. Ce rôle ne leur revient pas et c'est à l'aîné(e) de prendre la parole pour partager un récit ou un mythe » (ibidem :104)

Vaillancourt (1975) a constaté le même comportement chez les Cris et établi un lien entre l'étymologie du terme « vieux » en cri, qui signifie « être complet », et le comportement culturel envers les aînés. Dans son article, il relate son observation : devant un orateur 'Blanc' qui interrogeait un public cri, tous gardaient le silence, attendant que l'aîné se prononce.

## 8- Conclusion :

En se penchant sur la définition du concept de tradition orale, ce texte a montré que malgré le terme 'tradition' dans 'tradition orale', celle-ci est loin de se limiter au passé. Elle englobe l'ensemble de la culture; il s'agit d'un 'fait culturel total'. Bien entendu, elle participe à la construction de la mémoire collective d'un peuple, on a vu qu'elle transmet des événements qui remontent à plusieurs centaines d'années. Pour les locuteurs, soit ceux et celles qui la rendent 'vivante', selon l'expression de Mircea Eliade, la tradition orale attribue un sens particulier aux événements passés et sert de leçons pour la vie. D'ailleurs, plutôt qu'un objet d'étude, avant tout, pour de nombreux membres des Premières Nations, c'est le rôle éducatif de ces récits qui domine. En être imprégné, sans trop se poser de questions, constitue le principe qui guide le regard sur la tradition orale; tandis que pour l'histoire et les sciences sociales, on a vu que le principe de base consiste à ne pas isoler un récit et de le comprendre en le replaçant dans un ensemble plus vaste de récits.

Les historiens allochtones peuvent-ils puiser dans la tradition orale des Premières Nations pour construire 'l'histoire scientifique'? Depuis Vansina, plusieurs tentent de développer des méthodes afin d'évaluer ces récits comme des 'données historiques', comme le font d'ailleurs, depuis Delgamuukw, les cours de justice canadiennes.

Toby Morantz avance l'idée qu'on peut y puiser des informations essentielles à la reconstitution du passé, tout en avançant qu'il est impossible pour les historiens non autochtones de posséder les outils linguistiques et analytiques propres à interpréter les récits de manière à en conserver l'intégrité et la signification culturelle. (Morantz 2002 : 1) On a vu que pour Sylvie Vincent, c'est plus clair : c'est la juxtaposition des récits autochtone et allochtone sur le passé qui assure le respect de la cohérence de la tradition orale des Premières Nations.

Il importe de relever en terminant qu'une meilleure connaissance de la tradition orale mohawk de la région de Montréal contribue à faire reculer les préjugés sur les Mohawks trop souvent présents dans les médias, voire même dans les manuels d'histoire. Cette Première Nation est trop souvent perçue par les Québécois comme un 'ennemi héréditaire' depuis l'époque de la Nouvelle-France! Faire connaître la diversité des récits de la tradition orale mohawk de la région de Montréal contribue à mieux les connaître leurs points de vue sur leurs liens historiques avec la région de Montréal.

## 9- Suggestions pour la suite:

- 1- Faire l'inventaire des éléments de la tradition orale mohawks de la région de Montréal dans les archives historiques, et les études anthropologiques.
- 2- Dresser un portrait des toponymes à Kahnawake et dans la région de Montréal; identifier le sens de ces toponymes et les récits qui pourraient y être associés.
- 3- Dresser un portrait de la diversité des récits mohawks comme l'a fait Barbeau pour les Hurons-Wendat (voir annexe 1) au début du siècle dernier. Relever les éléments spécifiques à la tradition mohawk. Distinguer entre les récits anciens et plus récents de la tradition orale.
- 4- Explorer des liens entre motifs sur des artefacts archéologiques de la région de Montréal et des éléments de la tradition orale, comme l'a fait Wonderly. Il écrit que «... oral narrative projected appropriately into the past tells us things about ancient religion and politics we did not previously suspect and could not discover through other means. » (Wouderly 2009: xxxi)
- 5- Recueillir des récits chez les aînés et chez des traditionalistes détenteurs de la tradition orale. Enquêter auprès de l'équipe qui a produit le manuel scolaire *Seven Generations* à savoir si des récits ont alors été récoltés ou retrouvés dans des archives. Consulter les enseignants des écoles de Kahnawake à savoir s'ils ont recueilli au cours de leur carrière des récits pour leurs cours ou leurs élèves.
- 6- Consulter le centre culturel Kanien'keháka Onkwawén:na Raotitióhkwa
- 7- Créer des événements où librement des Mohawks peuvent 'raconter' devant un public, et ce, dans un contexte ludique.
- 8- Recueillir des récits sur les Mohawks, ou transmis par des Mohawks, auprès d'aînés autochtones dont les familles sont implantées dans la région depuis plusieurs générations.

## 10- Annexes:

- 1- Résumé de la tradition orale iroquoise
- 2- Récit mohawk de l'origine de la confédération Haudenosaunee
- 3- Le récit de la 'Chute aux Iroquois' : comment l'expliquer?
- 4- Deux 'Histoires' de la 'fondation' de Québec.

**Annexe 1, 2 et 3: Voir fichiers pdf**

### **Annexe 4 : Les deux 'Histoires' de la fondation de Québec**

Ce qui est soutenu ici par Vincent est que l'oralité transmet les mêmes événements historiques que l'écrit. Il est aussi expliqué avec certains détails comment les deux traditions historiques s'y prennent pour donner une signification différente aux mêmes faits historiques qu'ont retenu, de façon indépendante, les deux peuples. Il est aussi établi qu'une minorité d'historiens 'Blancs' découvrent dans des données écrites les mêmes faits transmis par l'oralité. L'Histoire écrite par d'autres historiens finit cependant par donner un sens dominant qui occulte les faits transmis par l'oralité, et par certains historiens. Plutôt que déformer la tradition orale, Vincent propose de faire coexister les versions divergentes dans un même manuel, ce qui aiderait les contemporains à comprendre les points de vue politiques différents sur le territoire.

**Extraits tirés de : Vincent, Sylvie, 2002, Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, no. 2.**

*Or, d'après les Innus, et ils sont formels à cet égard, seule la région de Québec a été offerte aux Français. Cependant ceux-ci en ont rapidement débordé pour empiéter de plus en plus sur le territoire innu.*

*La mise en parallèle, à l'intérieur d'un même volume, d'interprétations qui ne sont pas forcément réconciliables éclairerait les prises de position politiques contemporaines et*

*permettrait peut-être aux interlocuteurs des Innus de comprendre d'où ceux-ci tiennent leurs points de vue (quand ils ne sont pas tout simplement influencés par l'évolution du droit national et international) et vice-versa.*

*On voit ici se heurter deux interprétations : celle des aînés qui, chez les Innus, se fient à leur tradition orale et estiment que l'ensemble du territoire du Québec relève toujours de la responsabilité des Autochtones hormis la région de la ville de Québec, et celle des autres habitants du Québec qui estiment que l'ensemble du territoire leur a été offert et que seules les réserves mises à la disposition des Autochtones peuvent être considérées comme des terres sur lesquelles quelques juridictions leur ont été concédées*

*Une synthèse des récits recueillis à Natashquan et à La Romaine permet de résumer la version des Innus de la Côte Nord en la ramenant à quatre temps 3 : 1 - avant l'arrivée des Français la région de Québec était un lieu de rassemblement innu ; 2 - lorsque les Français sont arrivés, voyant que la terre des Innus était belle et semblait fertile, ils ont demandé à s'y installer, promettant qu'en retour ils fourniraient aux Innus une aide économique ; 3 - les relations entre Innus et Français se sont détériorées et, comme la population française augmentait sans cesse, la situation des Innus est devenue intolérable ; 4 - ils ont donc délaissé la région de Québec et choisi d'autres endroits, plus à l'est, pour leurs séjours sur la côte.*

*Voyons ce qu'écrivent les historiens à ce sujet. L'histoire consignée dans les manuels scolaires ou dans les synthèses sur l'histoire du Québec et du Canada s'intéresse peu à une éventuelle entente entre les Français et les Innus sinon pour dire que Champlain, en s'alliant aux Autochtones rencontrés à Tadoussac, puis à Québec, s'engageait automatiquement dans des guerres avec les Iroquois (voir, par exemple, Vaugeois et Lacoursière 1976 : 54). Les recherches effectuées, au cours des dix ou quinze dernières années, par les spécialistes de l'histoire des Autochtones, par contre, permettent de joindre l'éclairage des archives à celui de la tradition orale.*

*Reprenons les quatre points.*

*1 - Le fait que la région de Québec ait été au XVII<sup>e</sup> siècle un lieu de rassemblement contrôlé par les Montagnais ne semble pas faire de doute pour Parent qui écrit : « L'influence des Montagnais s'étend [...] jusqu'à Montréal [par le biais de la coalition laurentienne]. Cependant ils considèrent la région de Québec comme le début [occidental] de leur pays. Un grand nombre d'informations confirment ce fait. » (Parent 1985 : 239)*

*Parmi ces informations, Parent retient, notamment, le fait qu'en 1624 les Montagnais voulaient imposer un droit de passage aux Hurons qui venaient à Québec et l'attestation que le gouverneur Montmagny, en 1637, ne pouvait interdire l'accès de Québec aux Abénaquis qui faisaient du commerce avec les Anglais sans demander aux Montagnais d'intervenir, ce que fit l'un de leurs chefs en fermant symboliquement la rivière Chaudière qui était la voie empruntée par les Abénaquis pour se rendre à Québec. Parent écrit*

*également que, pour le père Vimont, les Montagnais « sont ceux qui ont leur pays près de Kébec » (Parent 1985 : 239, 241).*

*2 - L'idée qu'il y ait eu une entente entre les Français et les Montagnais au tout début du XVIIe siècle et que les Français aient demandé à ces derniers l'autorisation de s'installer sur le bord du fleuve a été examinée par des historiens du Groupe de recherche sur l'histoire (Chicoutimi). Reprenant les points de vue de plusieurs auteurs depuis Benjamin Sulte en 1882 jusqu'à Bruce Trigger en 1992 et Olive-Patricia Dickason en 1993, Girard et Gagné démontrent qu'il y eut une réelle « alliance » entre, d'une part, Gravé Du Pont, représentant du roi de France, et Champlain, et d'autre part, des Montagnais, Etchemins et Algonquins représentés par Anadabijou, chef montagnais de Tadoussac (Girard et Gagné 1995). Cette alliance fut conclue à Tadoussac en 1603 et se prolongea dans les faits après l'établissement des Français à Québec en 1608. De nature politique, militaire et commerciale, elle permettait l'installation des Français en territoire montagnais.*

*3 - Que les relations entre les Montagnais et les Français se soient ensuite détériorées semble aussi admis. Il est question d'assassinats de Français par des Montagnais, d'un émoi créé à Québec lorsqu'un Montagnais affirma que les pères jésuites voulaient l'empoisonner (1626), du fait que ce fut un Montagnais qui pilota les frères Kirke de Tadoussac à Québec, en 1629, permettant ainsi aux Anglais de se saisir de Québec, du fait que les Français ne voulaient pas fournir de fusils aux Montagnais (la tradition orale innue dit aussi que les Français avaient peur que les Innus reprennent Québec), du fait que les Montagnais interdisaient leurs rivières aux Français, etc. (Parent 1985 : 239, 241).*

*4 - Enfin, le départ des Montagnais de la région de Sillery et de Québec semble également attesté par les archives. Parent met cet exode sur le compte de différends commerciaux entre Montagnais et Français et l'attribue également à la crainte que les Montagnais avaient des Iroquois et des épidémies.*

*La lecture attentive des archives permet donc un rapprochement très sérieux entre les dires des tenants de la tradition écrite et ceux des porteurs de la tradition orale. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe plus d'obstacle à la réconciliation des deux versions de l'histoire. En effet, si les sources semblent renvoyer aux mêmes événements, l'interprétation de ces sources, et donc le sens qui est donné à ces événements pour la compréhension de la situation actuelle, ne sont pas les mêmes. Examinons, à titre d'exemple, quelques divergences.*

*Certains historiens estiment qu'en 1603 les Français ont reçu l'autorisation d'habiter la vallée du Saint-Laurent ou même l'ensemble du pays (sans que l'étendue de ce pays soit bien définie). Mgr Victor Tremblay, par exemple, insiste sur ce qu'il perçoit être le respect des droits des Montagnais :*

*Et ce fut en vertu de ce traité que les Français purent de plein droit venir s'établir dans la vallée du Saint-Laurent. Alors qu'ailleurs, les Espagnols, les Portugais, les Anglais*

*s'imposèrent et s'installèrent sans beaucoup s'occuper des droits des peuples indigènes, ici on a procédé selon l'ordre juridique et on s'est établi à titre d'allié et d'invité des habitants de ce pays en vertu de ce traité. (Tremblay 1963 : 28, cité dans Girard et Gagné 1995 : 7, je souligne)*

*Et Marcel Trudel affirme, dans son Histoire de la Nouvelle-France : « Les Français reçoivent, au cours d'une assemblée solennelle, l'autorisation générale d'habiter ce pays. Il n'y a pas eu spoliation de l'indigène. » (Trudel 1963 : 268, cité dans Girard et Gagné 1995 : 7, je souligne)*

*Or, d'après les Innus, et ils sont formels à cet égard, seule la région de Québec a été offerte aux Français. Cependant ceux-ci en ont rapidement débordé pour empiéter de plus en plus sur le territoire innu.*

*Les Innus n'ont concédé que Uepishtikiuaiu [site de l'actuelle ville de Québec] mais eux [les nouveaux venus], veulent s'accaparer l'ensemble de la terre innue. (Charles Kaltush 1993 : 1Bc-15)*

*Au début, les Français n'ont cultivé qu'un petit lopin de terre] Les premiers temps, leur jardin n'était pas bien grand, ils ne semaient pas beaucoup. [...] Ils ne devaient faire pousser que ce dont ils avaient besoin pour se nourrir. [...] Ils ont dû entourer leur jardin d'une clôture de bois. [...] Puis, tandis que les Innus n'étaient pas là, tandis qu'ils étaient partis dans l'arrière-pays, [...] ils ont dû agrandir la terre sur laquelle ils feraient pousser leur blé. [...] C'est avec leur agriculture qu'ils ont dû réussir à repousser les Innus, ils ont dû élargir leur clôture en fonction de ce qu'ils faisaient pousser. Ils ont dû l'agrandir de plus en plus et les Innus, eux, ont dû finir par quitter leur terre. [...] C'est de cette façon que les Français ont pu les repousser. (Jean-Baptiste Bellefleur 1993 : 1Bc-1)*

*À l'arrivée des Français, il y eut un combat entre eux et les Innus] Après que les Français aient cessé de se battre avec les Innus, ces derniers leur ont demandé de ne pas s'approprier l'intérieur des terres. Ils ne leur ont alloué que le bord de la mer. Aujourd'hui les Canadiens veulent accaparer tout l'arrière-pays. Il n'était pas prévu [que les Innus seraient cantonnés à la côte tandis que les Canadiens bénéficieraient des ressources de l'intérieur]. (William-Mathieu Mark 1996 : 1Ac-1)*

*On voit ici se heurter deux interprétations : celle des aînés qui, chez les Innus, se fient à leur tradition orale et estiment que l'ensemble du territoire du Québec relève toujours de la responsabilité des Autochtones hormis la région de la ville de Québec, et celle des autres habitants du Québec qui estiment que l'ensemble du territoire leur a été offert et que seules les réserves mises à la disposition des Autochtones peuvent être considérées comme des terres sur lesquelles quelques juridictions leur ont été concédées.*

*Autre interprétation divergente : les Innus disent qu'on leur a promis une aide économique qui, en fin de compte, n'a pas été vraiment donnée et qui devait durer tant et aussi*

*longtemps que les Européens utiliseraient leurs terres. Les porteurs de la tradition écrite estiment que c'est une aide militaire surtout qui a été promise et qu'elle a été fournie en temps et lieu 6. Il en résulte, dans la tradition orale, l'idée que l'entente n'a pas été respectée et que les interlocuteurs des Innus étaient – et restent – des menteurs et des voleurs. Pour les historiens non autochtones, par contre, les Français ont rempli leurs obligations à l'égard des Innus.*

*Troisième divergence : les interprètes des écrits de Champlain ne semblent pas disposés à prendre beaucoup de recul par rapport à ces écrits. Ils montrent les Montagnais comme pleinement consentants à la demande des Français de peupler leur terre. Les auteurs d'un manuel scolaire ont même inversé les rôles et laissé entendre que ce sont les Montagnais qui ont demandé aux Français de venir s'établir chez eux (Vaugois et Lacoursière 1976 : 461). Dans la version de la tradition orale, les Montagnais sont au contraire montrés comme hésitants, méfiants, peu enclins à acquiescer à l'établissement des Français, tandis que ceux-ci sont décrits comme insistants, déterminés.*

*Le chef français arrivait de l'est quand il demanda aux Innus de lui donner Uepishtikuiiau [site de l'actuelle ville de Québec]. Mais ceux-ci ne le lui ont pas donné. C'est lorsqu'il le leur a demandé une deuxième fois qu'ils le lui ont remis. Après l'avoir demandé une première fois, les Français semèrent un peu de blé et c'est après qu'un peu de blé eut poussé qu'ils leur ont demandé leur terre de nouveau [leur promettant qu'en retour, ils leur fourniraient en tout temps de l'aide alimentaire]. (Mathieu Menikapu 1971-1, cité dans Vincent 1992 : 23)*

*Après avoir mis pied à terre, le chef des Français a demandé leur terre aux Innus] On dit que c'est lui qui a fait une requête auprès des Innus, c'est leur terre qu'il a sollicitée. Après que le Français eut formulé sa demande, l'Innu lui aurait dit : « Je vais te laisser ma terre mais, en contrepartie, il ne faudra en aucun cas que tu me refuses quoi que ce soit si je te sollicite à mon tour ». Aujourd'hui [le Canadien français] ne fait rien de ce qu'il avait promis, il leur a vraiment menti, il a menti en ce qui a trait à ses engagements. (Madeleine Wapistan-Kaltush 1993 : 2Bc-2)*

*Comme nous l'avons vu plus haut, certains mentionnent même qu'en tout premier lieu, les Innus s'opposèrent par la force aux Français :*

*Les Français ne pouvaient pas descendre de leur navire car les Innus leur faisaient la guerre. Cela a pris du temps avant qu'ils débarquent. [...] Les Innus étaient cachés, si bien que les Français ne savaient pas d'où venaient leurs flèches. Ils n'entendaient rien. Tandis que les Innus pouvaient entendre les coups de fusils des Français. [...] C'est pourquoi cela a pris du temps avant que ces derniers puissent débarquer. (William-Mathieu Mark 1993 : 1Ac-2)*

*Ce bref aperçu des divergences qui peuvent surgir entre les porteurs de la tradition écrite et ceux de la tradition orale souligne le fait que les lectures effectuées par les uns et les*

*autres partent de points de vue opposés. Toby Morantz, rapportant deux versions – l'une crie, l'autre britannique – de la première rencontre entre Cris et Anglais à l'embouchure de la rivière Rupert, conclut : « Bien que ces deux versions des premiers contacts à la Baie James décrivent ce que l'on peut reconnaître comme étant la même rencontre, il est évident que chacune fait montre d'une perspective différente. » (Morantz 2001 : 49, ma traduction).*

*La mise en parallèle, à l'intérieur d'un même volume, d'interprétations qui ne sont pas forcément réconciliables éclairerait les prises de position politiques contemporaines et permettrait peut-être aux interlocuteurs des Innus de comprendre d'où ceux-ci tiennent leurs points de vue (quand ils ne sont pas tout simplement influencés par l'évolution du droit national et international) et vice-versa.*

## 11- Références

Alfred, Taiaiake Gerald, 1999, Compte rendu du livre «Your Fyre Shall Burn No More»: Iroquois Policy toward New France and Its Native Allies to 1701, in *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXIX, no. 2. P. 95-99.

Barbeau, Charles Marius, 2017, *Mythologie huronne et wyandotte*, Les Presses de l'Université de Montréal.

Beauvais, Johnny, Kahnawake, 2010, *Une vision mohawk du Canada. Les aventures de Big John Canadian*, Khanata Industries Reg'd.

Blanchard, David, 1980, *Seven Generation : A history of the Kanienkehaka*, Kahnawake, Survival School,

Blanchard, David, 1982, ...To the Other Side of the Sky: Catholicism at Kahnawake, 1667-1770, *Anthropologica*, XXXIV, p. 77-102.

Boivin, Aurélien, 2001, *Les meilleurs contes fantastiques Québécois du XIXe siècle*, Fides.

CLASTRES, Pierre 1974, *La Société contre l'État*. Paris: Éditions de Minuit.

Cruikshanks, Julie, 1994, Notes and Comments. Oral Tradition and Oral History: Reviewing some Issues, *Canadian Historical Review*, LXXV, 3.

Eliade, Mircea, 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard.

Gabriel, Brenda et Arlette Kawanatatie Van den Hende, 2010, *À l'Orée des Bois. Une anthologie de l'Histoire du Peuple de Kanehsatà :ke*, Édit. Tsi Ronterihwanonhnha Ne Kanien'kéha Language and Cultural Centre.

Larose, François, 1991, Learning Processes and Knowledge Transfer in a Native Bush-oriented Society: Implications for Schooling., *Canadian Journal of Native Education*, XVII (1), p. 81-91.

Lavoie, Kathia, 1999, *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci Iriniwok (Haute-Mauricie)*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître es arts (MA). Québec.

Ly, Yvonne Thuy-Vy, 2010, *À la convergence des savoirs : la transmission des connaissances entre des Atikamekw et des archéologues.*, Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal.

Mauss, Marcel, 1923-24, Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques, *L'année sociologique, nouvelle série*, tome 1., p. 140.

Morantz, Toby, 2002, Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie, *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, nos. 2-3, p. 23-43.

Preston, R. J., 2002, *Cree Narrative. Expressing the Personal Meaning of Events*. Montréal et Kingston, McGill-Queens University Press.

Savard, Rémi, 1985 : *La Voix des autres*. Collection « Positions anthropologiques », L'Hexagone, Montréal.

Savard, Rémi, 2004, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Boréal.

Tehanetorens (Ray Fadden), 2003, Légendes iroquoises, édit. Point de Fuite, coll. Aux quatre points.

Trudel, Pierre, 1981, *Contribution à l'ethnohistoire des Cris de Poste-de-la-Baleine*. Mémoire de Maîtrise en anthropologie, Faculté des Arts et des Sciences de l'Université de Montréal.

Trudel, Pierre, 1985, Feux de forêt et chasse abusive : le rôle imputé aux Autochtones dans le déclin du caribou au Nouveau-Québec vers 1880-1920. *Recherches amérindiennes au Québec*, 15(3) : 21-38.

Trudel, Pierre, 1986, Les Indiens ont-ils peur des Iroquois ? Réflexion sur la xénophobie chez les Algonquiens. *Recherches amérindiennes au Québec*, 16(4) : 91-96.

Trudel, Pierre, 1991, Les Mohawks ont-ils découvert Jacques Cartier ? *Recherches amérindiennes au Québec*, 19 (1-2) : 53-58.

Trudel, Pierre, 1992, On découvre toujours l'Amérique, L'arrivée des Européens selon des récits cris de Whapmagoostui. *Recherches amérindiennes au Québec*, 22 (2-3) : 63-72.

Vaillancourt, Louis-Philippe, 1975, *Relation entre langue et culture chez les Indiens cris québécois*, Thèse présentée à l'École des Études supérieures de l'Université d'Ottawa, en vue de l'obtention de la maîtrise es arts (Linguistique appliquée)

Vincent, Sylvie, 1982, La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger? *Cahiers de Clio*, no. 70, 5-26.

Vincent, Sylvie, 2002, Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu. *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, no. 2.

Von Gernet, Alexandre, 1996, *Oral narratives and Aboriginal pasts: an interdisciplinary review of the literature on oral traditions and oral histories*, Indians and Northern Affairs, Canada, Policy and Strategic Direction, Research and Analysis Directorate.

Weinman, L. Paul, A Bibliography of the Iroquoian Literature, New York State Museum, Bulletin no. 411, Décembre 1969.

Wonderly, Anthony, 2004, *Oneida Iroquois Folklore, Myth, and History*, Syracuse University Press.

Wonderly, Anthony, 2009, *At the Front of the Marvelous*, Syracuse University Press.

being the day on which they were first received into the Catholic Church, soon after they first met with the French Colony at Detroit.

At this anniversary, the yet unnamed children of the tribes were named. Occasionally, adults wishing to lay aside their old name can have a new one given them on that day. Also children of adults of another tribe or nation, lately adopted into the Wyandott tribe, were named.

Other kinds of feasts were kept up and held at certain times the year round. Once a year a night feast was held, in memory of the departed. On such occasions, dancing was dispensed with, but all joined in a condolence with some lately bereaved family of the tribe—a tribute of respect to the dead.<sup>1</sup>

Chief Splitlog was one among the last in Canada who kept up the customs of their forefathers. One day, a few years before he died, and after the last council "wigwam" (wigwam or we-go-wam, is a Chippewa name for any kind of house), in which they held their feast and dancing, had been demolished, and the ground on which it stood was ploughed up, he called together at his residence the few who still adhered to the ancient custom of their tribe. It was his last feast, and the last dance-song<sup>2</sup> of this feast sounded mournfully in the ears of the distant passer-by who knew what it was. But the joyous feeling at such a feast as in former times was wanting. It was the departure of the custom of his forefathers, never to return.<sup>3</sup>

1. pp. 148, 149.

2. Two Indians, each with a whole snapping-turtle-shell, having some round and hard substance inside to make a rattling sound, sit on the ground with two folded deer skins (pelt side out) between them, on which they beat with their turtle-shells while singing for the dance. The neck of the turtle is stretched out to its utmost extension and stiffened with some hard substance for a handle. After the dance the two Indians are allowed to walk off with the deer skins as their compensation.—P. D. Clarke.

3. p. 149.

## Résumés

### I. MYTHES COSMOGONIQUES ET SOCIOLOGIQUES

#### (A) MYTHES COSMOLOGIQUES

*I. L'origine du monde.* Le monde du ciel. La fille du chef est malade. L'arbre est déraciné. La jeune femme tombe dans le monde de l'eau inférieur et est sauvée par les cygnes et Grande Tortue. Les bons plongeurs ne réussissent pas à rapporter de la terre du fond de la mer et le Crapaud y parvient. L'île construite sur le dos de Grande Tortue devient la demeure de la femme; on y trouve une «grand-mère».

Petite Tortue crée le Soleil et la Lune et leur attribue leurs devoirs respectifs. Elle crée le passage sous la terre. Querelle entre le Soleil et la Lune. Comment elle se termine. Petite Tortue est nommée gardienne du ciel. Cerf monte au ciel avec l'aide d'Arc-en-ciel. Le conseil des animaux. Cerf et Petite Tortue manquent à l'appel. Les animaux montent au ciel avec l'aide d'Arc-en-ciel.

Naissance des Jumeaux. Comment ils se querellent à leur naissance. Comment ils sont élevés. L'un est mauvais et l'autre bon. Comment ils préparent le monde pour la venue des hommes. Ils travaillent chacun leur tour. Leurs actions. Le bon crée les bonnes choses et son frère les gâte. Le mauvais s'en va à l'ouest. Lutte entre les frères. Le mauvais est tué. Le bon crée les être humains. Les hommes sont conduits jusqu'au monde par l'ouverture d'une grotte. Apparition du Tonnerre. Comment ils se répartissent à la surface de la terre.

*II. Mythe d'origine (première version).* Le peuple du ciel. Une jeune femme détruit la récolte de maïs et ses frères la jettent dans le monde inférieur. Elle est sauvée par les oies et Grande Tortue. Le Crapaud plonge chercher de la terre et les graines des céréales. La Terre est construite sur le dos de Grande Tortue. La femme trouve des Jumeaux. L'un

est bon et l'autre mauvais. Leurs actions. Le bon crée les êtres humains. Épisode biblique. Le fruit défendu et l'origine du péché. Le châtement.

III. *Mythe d'origine (seconde version)*. Une famille habite dans le ciel. Leur parcelle de maïs. La jeune femme est jetée dans le monde inférieur. Des oies et des tortues la sauvent. Le Crapaud plonge chercher de la terre et des graines de céréales. La Terre est construite sur le dos de Grande Tortue. Naissance des Jumeaux. Leur travail.

IV. *Le Tonnerre*. Le Tonnerre, un frère parmi sept. Les effets désastreux de sa force. Ses frères l'abandonnent sur une île éloignée après l'avoir trompé. Sa conversation avec son frère. Il reste sur l'île pour toujours. On entend sa voix puissante de temps en temps. Il dort pendant l'hiver.

V. *L'origine des averses de beau temps*. Une jeune femme dédaigne ses prétendants. Elle finit par épouser un serpent métamorphosé qui la conduit chez sa mère. Elle découvre que son mari est un serpent. Elle s'enfuit sur les conseils de la mère de celui-ci. Son mari la pourchasse. Les Faiseurs-de-tonnerre lui viennent en aide et tuent Serpent. Ils la conduisent dans le monde du ciel et elle épouse l'un d'entre eux. Plus tard, elle est reconduite chez sa mère avec son enfant. L'enfant se dispute. Son père le ramène au ciel, d'où il cause les averses de beau temps.

VI. *Les origines des Pléiades*. Un jeune homme jeûne dans un lieu retiré. Sept jeunes filles apparaissent sur la plage d'un lac et se mettent à chanter et à danser. Effrayées, elles montent dans un grand panier du ciel et disparaissent dans les airs. Les soirs suivants, elles reviennent à la plage. Le jeune homme capture la plus ravissante des jeunes filles. Il va au ciel avec elles pendant un temps et épouse la jeune Étoile qu'il a capturée.

VII. *Les origines des sept étoiles*. Sept garçons jouent et dansent ensemble. Leur mère leur refuse de la nourriture. Ils montent graduellement au ciel tout en dansant et deviennent les Sept Étoiles.

## (B) LES GÉANTS ET LES NAINS

VIII. *Skadawati et la géante*. La géante cannibale ou géante de pierre. Comment elle traque les gens. Les doigts de victimes humaines servent à découvrir les gens. La géante pourchasse un homme à travers la rivière. L'homme fait plusieurs traversées avec son canot pour l'éviter. Il oublie sa hache sur le rivage. La géante la rend magique en crachant dessus et réduit un rocher en poussière avec, puis elle s'enfuit terrorisée.

IX. *La géante et l'Indien*. Une géante surprend des Indiens en train de fabriquer un canot. Un homme traverse la rivière à la pagaie sans avoir l'air de s'en faire. La géante traverse à pied. Les remarques humoristiques de l'homme. Elle fait voler un rocher en éclats avec la hache de l'homme et prend la fuite.

X. *La géante de pierre*. Les habitants d'un village s'enfuient dans les bois et une géante les pourchasse. Deux hommes voyagent en canot sur un lac. Comment son souffle provoque des rides sur l'eau. Ils trouvent une géante endormie sur le rivage. Les gens sont prévenus. Un groupe de guerriers est désigné pour la tuer. Ils la détruisent avec des oreillers de tilleul et la berge du lac est recouverte des écailles de pierre qui recouvraient son corps.

XI. *Les nains*. Trois Hurons rencontrent trois petits hommes qui voyagent dans leur canot de pierre. Leur conversation.

XII. *Les deux cousins géants et la vieille sorcière*. Deux cousins habitent ensemble. Une vieille sorcière envoie ses filles l'une après l'autre faire l'amour à l'un d'eux. Le frère de ce dernier les découvre, les tue et les mange. La troisième fille de la sorcière devient amie avec le cannibale et n'est pas tuée. Ils s'enfuient tous pour éviter la vieille sorcière. Ils rencontrent des ennemis et les détruisent. Ils finissent par aller vivre avec la vieille sorcière. Les incantations de la vieille sorcière. Son gendre la traque et tue plusieurs animaux blancs qui satisfont les désirs secrets de la sorcière. Le jeune homme et sa femme prennent de nouveau la fuite. Ils emploient des sortilèges pour retarder leur poursuivante. Fuite magique. La sorcière est détruite. Les graines de la jeune femme, qu'elle a emportées de la maison de sa mère, sont à l'origine des céréales.

## (C) AUTRES MYTHES ÉTIOLOGIQUES

XIII. *Le mythe de la Grande Tortue*. Un vieil homme envoie son neveu chercher quelque chose. Découverte de la plume d'aigle. Danger. Convocation d'un conseil auquel seuls les animaux qui courent lentement participent. Chacun explique ce qu'il ferait en cas de danger. Ils grimpent tous dans un grand arbre qui est jeté à terre. Les animaux sont éparpillés et Tortue reste à garder la plume de l'aigle. Porc-épic essaie de camoufler les traces de Tortue, mais les autres animaux la pourchassent et la torturent pour avoir la plume. Tortue est brûlée et fouettée mais prétend y prendre plaisir; elle résiste quand ils veulent la jeter à l'eau et se moque d'eux dès qu'elle est dans son élément. Tortue est pourchassée

dans la rivière par Loutre. Tortue pince Loutre et reste en possession de la plume. Tortue ne peut être vaincue.

*XIV. Le concours entre Grande Tortue, les animaux terrestres et les oiseaux.* Bison désigne Renard pour arbitrer une course. Tortue prend part au concours. Tortue est plus rapide que Bison, Ours, Cerf, Loup, Raton laveur et les oiseaux. Tortue est déclarée vainqueur. Les animaux donnent à Tortue un peu de leur chair en guise de rançon, ce qui explique les différentes sortes de viande que l'on trouve dans Tortue. Tortue garde le premier rang.

*XV. Le petit pic gris et la jeune Indienne.* Pic frotte sur sa tête le pinceau de sa maîtresse et obtient de la sorte deux fines rayures rouges.

*XVI. Les jumeaux et les gens de la grotte.* Des jumeaux se disputent avec leurs parents et partent habiter seuls dans les bois. L'homme chasse pendant que sa sœur entretient la maison. La nourriture disparaît des bols la nuit, le frère monte la garde. Un étranger vient pendant la nuit et se fait prendre. Il mène les jumeaux à un endroit où des gens qui meurent de faim vivent dans une grotte. Les gens, qui appartiennent à différents clans, sortent de la grotte et voyagent dans diverses directions. Une vieille femme est transformée en crapaud et reçoit le nom de « grand-mère ».

*XVII. Les moufettes se liguent contre la variole.* Des Blancs procurent à un Indien une bouteille contenant le microbe de la variole. Il débouche la bouteille au milieu de son peuple et la variole se répand parmi eux. Les moufettes se liguent contre la variole pour protéger les Indiens. Un remède, encore utilisé de nos jours, est inventé.

### (D) MYTHES SOCIOLOGIQUES, OU MYTHES SUR LES ORIGINES DU POUVOIR ET DU STATUT SOCIAL

*XVIII. Origines des phratries.* Plusieurs tribus se rencontrent pour se mettre d'accord sur leurs coutumes de mariage. Des hommes sont désignés pour aller dans la forêt étudier la nature des animaux et choisir ceux qui serviront d'emblèmes aux clans. Divers animaux sont attribués à autant de bandes. Les clans sont répartis en deux phratries ou « côtés du Feu du conseil ». Loup se tient tout seul, comme arbitre. Les relations entre ces groupes. Les règles d'exogamie. Les mêmes règles sont adoptées par d'autres tribus. Le Wendat est leur chef.

*XIX. L'origine du clan du Serpent.* Une jeune fille est isolée dans les bois à sa puberté. Elle jeûne. Serpent lui apparaît. Comme sa grand-

mère refuse de lui donner de la nourriture, elle est transformée en serpent. Elle donne des amulettes à toute sa famille rassemblée et institue une fête annuelle.

*XX. Le mythe fondateur du clan du Serpent.* Une jeune femme est isolée pour jeûner. De nombreux animaux lui apparaissent tour à tour, mais sa grand-mère les refuse. Serpent-à-cornes lui apparaît sous une forme humaine. La fille est métamorphosée en serpent et devient la femme du monstre. Sa famille se rassemble et devient le clan du Serpent.

*XXI. Le clan du Serpent.* Une partie du clan du Cerf devient le clan du Serpent. Une jeune fille est isolée et jeûne. Des animaux lui apparaissent, mais sont rejetés par sa mère. La fille est changée en serpent.

*XXII. Le mythe du clan du Serpent.* L'isolement d'une jeune fille. Serpent-à-Cornes lui apparaît et la prend pour épouse. La famille de la fille se rassemble, obtient une amulette et reçoit des directives pour la danse annuelle du clan.

*XXIII. Le mythe fondateur de la fraternité du Lion.* On trouve Lion dans un lac. Les sept clans se réunissent. Des hommes sont désignés pour vaincre le monstre. Ils échouent. D'autres réussissent. Lion réclame le sacrifice d'une vierge. On tire le sang de Lion avec des flèches neuves et il sert d'amulette. Une fête annuelle est établie.

*XXIV. La loutre blanche et la fête d'Ustura.* Une femme du clan de la Grande Tortue entre en transe. Loutre blanche lui apparaît. Établissement de la fête d'Ustura.

*XXV. L'aigle et le chasseur.* Un chasseur avait l'habitude de tuer des aigles. Le chef des aigles le capture alors qu'il s'est caché dans un tronc creux. Emporté dans le tronc creux à l'aire de l'aigle, il rend les oisillons malades et se voit, de ce fait, reconduit chez lui. Il ne tue plus les aigles. Tabou.

*XXVI. Le chasseur et l'aigle.* Le chasseur se cache dans un tronc creux et Aigle l'emporte jusqu'à son nid. Là, l'homme nourrit les oisillons jusqu'à ce qu'ils soient grands. Il descend de la montagne sur le dos d'un des aiglons. Pendant la nuit, le Vieil Aigle le rattrape et lui donne une amulette qui lui portera chance à la chasse.

*XXVII. Le serpent et le beau-fils du chasseur.* Un chasseur emprisonne son beau-fils dans une grotte et prétend qu'il s'est perdu. Au cours d'un rêve, le garçon voit un grand serpent à cornes. Il reçoit des consignes. Le lendemain matin, il est reconduit chez lui sur le dos du monstre. Il frappe la tête du monstre avec un caillou blanc porte-bonheur pour prévenir celui-ci de l'approche d'un orage. Il devient chanceux par la suite.

*XXVIII. Le loup et le jeune homme.* Le jeune chasseur malchanceux. Des loups se précipitent vers lui. Il feint d'être mort. Alors qu'ils se préparent à le dévorer, il s'enfuit avec le sac magique du chef Loup. La poursuite. Il rend le sac et reçoit de petits os qui lui porteront chance à la chasse. Il laisse aux loups le premier cerf qu'il tue. Il devient un chasseur chanceux. Il ne tue jamais de loups. Tabou.

*XXIX. Le lion et le chasseur.* Après avoir trouvé une petite amulette en forme de cerf, un chasseur devient chanceux à la chasse. Jalousie de ses compagnons qui l'abandonnent sur une île. Son abri dans un arbre. Il ôte une épine logée dans la patte d'un lion et bénéficie alors de la protection de ce dernier, qui lui remet un certain nombre d'amulettes en forme de cerf. Il promet de ne pas dénoncer ses amis et de garder le secret sur son amitié avec le lion. D'autres amis le délivrent et il devient un chasseur encore meilleur.

*XXX. Le lion et le garçon.* Le garçon reclus. Ses visions. Sa mère attend un animal encore plus puissant. Lion finit par apparaître, se lie d'amitié avec lui et lui donne une amulette qui lui porte bonheur à la chasse.

*XXXI. L'érable et la femme.* Une femme, qui est en train de faire du sucre, trouve un morceau de sucre dans un récipient pour l'eau d'érable. Tête-d'arbre-à-sucre lui apparaît, lui donne une amulette et elle peut ensuite faire autant de sucre qu'elle le désire.

*XXXII. Le chasseur et la naine.* Un chasseur malchanceux s'abrite dans un arbre creux au cours d'un orage. Une naine se cache au-dessus de lui. Il lui prend son enfant et l'agace. Leur conversation à propos de l'ancien temps. Qui est l'aîné? La naine n'a pas d'articulation au coude. Elle donne au chasseur une amulette qui lui portera bonheur à la chasse et récupère son enfant. Il faut garder le secret sur l'amulette. Le chasseur a par la suite beaucoup de chance.

*XXXIII. Le castor qui donne des «pouvoirs».* Un chasseur chasse avec sa femme dans la forêt. Pendant la nuit, ses chiens luttent contre un monstre. La mère des chiots le prévient du danger. Ils prennent la fuite. Des sorciers essaient de découvrir où se trouve le monstre. Castor indique le lieu à un garçon obscur qui prend la tête de l'expédition des voyants. Un homme enterré, qui s'est transformé en monstre, est découvert et brûlé. Le garçon méprisé devient par la suite un voyant respecté, grâce à son amulette en dents de castor.

*XXXIV. Comment un pauvre homme devint chaman.* Alors qu'il mange un lapin, un pauvre homme partage son repas avec un hôte invisible. Son hôte lui donne une amulette qui lui porte bonheur à la chasse.

*XXXV. L'ours et le beau-fils du chasseur (première version).* Le beau-fils du chasseur est emprisonné dans une grotte par son beau-père. Un porc-épic géant protège l'enfant. Ils tombent à court de nourriture. Des animaux sont appelés à la rescousse. Ils essaient l'un après l'autre d'ouvrir la grotte. Ours réussit. Mère ourse se voit confier la garde de l'enfant, d'autres animaux sont refusés. Le frère adoptif des oursons devient comme eux. Préparation de la nourriture de mûres. Les ruses des oursons pour voler les mûres. Leur punition. La nourriture des ours l'hiver. L'enfant et les ours passent l'hiver dans un arbre creux. Des chasseurs trouvent l'arbre et tuent tous les ours, sauf l'oursonne. Ils trouvent le garçon. Il se marie. Sa femme l'incite à transgresser son tabou et à tuer une ourse. Il en meurt.

*XXXVI. L'ourse et le beau-fils du chasseur (deuxième version).* Un chasseur enferme son beau-fils dans une grotte. Porc-épic protège l'enfant. Porc-épic appelle d'autres animaux et leur demande d'ouvrir la grotte. Ceci fait, une mère ourse adopte l'enfant. Quand il est grand, elle le reconduit chez ses parents et lui enjoint de ne jamais tuer d'ourses. Il se marie, puis sa femme lui demande de tuer une ourse. Il cède et meurt.

*XXXVII. La mère ourse et le beau-fils (troisième version).* Un homme enferme son beau-fils dans une grotte. Porc-épic prend soin de lui. L'ourse est convoquée afin d'ouvrir la grotte et d'élever l'enfant. Quand il est adulte, Ourse le reconduit chez les siens. Il se marie, tue la mère ourse malgré le tabou et meurt.

*XXXVIII. L'ours et le fils du chasseur.* Une femme enferme son beau-fils dans une grotte et prétend qu'il s'est perdu. On cherche le garçon. Loup, qui l'a trouvé, informe Aigle qui convoque un conseil. Les animaux délibèrent. Ours prend le garçon en charge. Celui-ci devient un ours et passe-tout l'hiver avec Ours dans un arbre creux. Des chasseurs surviennent; Ours est tué et on retrouve le garçon. La belle-mère est tuée en guise de châtiment.

*XXXIX. Le mari maltraité.* Une femme attache son mari, plus jeune qu'elle, à un arbre dans la forêt et le laisse là. Il y reste sans nourriture pendant trente jours. Buse le découvre et informe Aigle qui convoque un conseil des animaux. Ils prennent soin de l'homme et le nourrissent. Au bout de quinze jours, ils le renvoient chez les siens.

*XL. Les sept frères changés en bœufs.* Un sorcier jaloux métamorphose sept jeunes hommes en bœufs. Les bœufs s'enfuient. On consulte des devins. La famille jeune et offre des cadeaux. Une fois satisfaites les conditions qu'il a posées, le devin les renseigne et leur

apprend ce qu'ils doivent faire pour les ramener à leur condition première, à savoir faire couler leur sang au moyen de flèches. Comment on peut les reconnaître. Quand les flèches les frappent, certains des bœufs se changent en hommes, mais d'autres s'échappent. D'autres devins sont consultés. Les bœufs qui restent sont changés en hommes. Le plus jeune des frères devient un guérisseur et un sorcier doué. Tout le monde fait appel à lui et il devient très riche.

### (E) LES AMULETTES PROVENANT DE MONSTRES

*XLII. Le tamia et le lion.* Douze guerriers chassent en forêt. Leurs aventures. L'un d'entre eux a vu un animal étrange. Un groupe se met à la recherche du monstre qui se cache dans un tronc creux. Comment ils attirent l'animal au-dehors. Ils s'enfuient, le monstre les poursuit et les tue. Leur chef s'échappe et un lion le protège. Le combat entre Lion et Tamia. Lion gagne grâce au jeune homme qui verse sur lui de l'eau. Lion donne au jeune homme des conseils et une amulette. D'autres monstres sont détruits et leurs restes calcinés servent à faire d'autres amulettes.

*XLIII. Le tamia et le lion qui vole.* Douze hommes chassent dans les bois. Ils racontent ce qu'ils ont fait. Un d'eux a découvert un monstre et se voit nommer chef de l'expédition qui doit retrouver celui-ci. Tapi dans un arbre creux, le monstre est dérangé. Il poursuit les hommes et les tue. Leur chef s'échappe et reçoit la protection d'un homme amical qui se transforme en Lion blanc et terrasse le monstre. L'homme apprend comment détruire les autres monstres. Un groupe d'hommes les détruit, brûle leurs restes et en tire des amulettes. Chacun exprime ses souhaits en ramassant une amulette. Un homme est puni pour avoir fait un souhait mauvais.

*XLIV. Le lézard monstrueux et le chasseur.* Des terrains de chasse inquiétants. Le comportement bizarre des chiens d'un chasseur. La mère des chiens prévient son maître qu'un monstre en veut à sa vie. Il s'enfuit vers son village et camoufle ses traces. Le monstre tue les chiens. L'homme entre en transe en arrivant chez lui. Des devins le ramènent à la vie. Une expédition part à la recherche du monstre. Leurs préparatifs et leurs transes. Le monstre, qui habite un arbre creux dans un marais, est débusqué et trompé. Les hommes entrent en transe pour trouver une façon de détruire le monstre. Des balles magiques tuent le grand lézard. Ses restes sont brûlés et les hommes font des amulettes avec ses cendres.

*XLV. Le garçon et son serpent familier.* Un garçon élève un monstre déguisé en petit serpent. Il chasse pour son animal familier. Le serpent grandit très vite et finit par dévorer son maître puis tous les habitants du village. Seuls un petit garçon et une petite fille en réchappent. La vision du garçon, au cours de laquelle il apprend comment tuer le serpent. Il tue le serpent en tirant ses flèches dans les points en forme de cœur que celui-ci porte sur les flancs. Les gens des villages alentour apprennent la nouvelle. Ils trouvent des corps humains dans le ventre du serpent et les enterrent. Le corps du serpent est brûlé et ils font des amulettes avec ses cendres. Ils formulent leurs souhaits quand ils ramassent leurs amulettes.

### (F) MAGICIENS ET SORCIÈRES

*XLVI. La sorcière transformée en poule.* Une sorcière rend malade la famille d'un chasseur pendant qu'il campe dans la forêt. Le chasseur étudie la chose et rentre à son village. En chemin, une poule caquette sur son passage. Comme ce comportement l'étonne, le chasseur attrape les ailes de la poule et se retrouve avec une main humaine entre les siennes. Il poignarde la poule et le corps de la sorcière apparaît alors qu'elle meurt. Le chef du village met en garde les malfaisants qui utilisent les mauvais sorts.

*XLVII. La femme aux jumeaux et le sorcier.* Une femme a des jumeaux, un chien et un garçon. Le chien grandit très vite et surveille son frère pendant que leur mère va chercher du bois. Un sorcier les enlève tous les deux. La mère suit leurs traces pendant très longtemps. Elle reçoit en rêve des directives pour retrouver ses enfants. Un jeune chasseur et le chien trouvent leur mère dans un arbre. Les jumeaux presque sorciers. Ils rentrent tous ensemble chez eux et les jumeaux prennent soin de leur mère. Quand le sorcier revient, le chien le tue en l'étranglant.

*XLVIII. Les devins et l'homme enterré dans les bois.* Une femme qui fait partie d'une expédition de chasse dans les bois entre en transe. Des devins entrent en transe pour essayer de découvrir la raison de sa transe. Ils échouent. Un vagabond réussit et se voit nommer chef de l'expédition. Il ordonne à ses hommes de creuser entre les racines d'un arbre. Un cadavre humain récent, dont les yeux roulent dans leurs orbites, est mis au jour. Le chef conseille à son peuple de toujours enterrer leurs morts dans les cimetières habituels.

*XLIX. Les filles de la sorcière et les prétendants.* Les filles d'une sorcière incitent de jeunes hommes à quitter leur village et ils périssent en les suivant. Le fils d'un chef et ses amis apprennent comment capturer

les jeunes femmes. Ils traversent à pied la rivière gelée. Des voix les incitent à se retourner et leurs os ricochent sur la glace. À la fin, seuls restent en vie le fils du chef et un de ses amis. Les épreuves que la sorcière impose aux prétendants. Ils traversent un ravin sur un billot, grimpent dans un arbre et capturent les filles. Ils sont conduits à une cabane dont la porte est gardée par un rideau magique. Le jeune chef réussit à frapper de sa lance Ours blanc qui vit dans l'eau. C'est le mari de la sorcière et c'est de lui qu'elle tient son pouvoir. La sorcière prétend se réjouir de la mort de l'ours. Préparatifs pour un festin. À plusieurs reprises, la sorcière réussit à faire revenir son mari à la vie en se procurant un petit morceau de son corps, mais le fils du chef réussit à le tuer de nouveau à chaque fois. La sorcière est défaite et détruite. Les prétendants repartent chez eux avec leurs épouses. Ils abattent un arbre sur les ossements de leurs amis et les ramènent ainsi à la vie. Comment les hommes, dont les membres ne concordent pas, retrouvent leurs propres os.

*XLIX. Les prétendants.* Deux jeunes hommes consultent des sorcières pour savoir comment obtenir certaines jeunes femmes pour épouses. La vieille sorcière bizarre et les conditions qu'elle pose. La chanson de canot. Les jeunes femmes qui tissent une ceinture dont une extrémité est accrochée au ciel. Leur rival. Ils gagnent.

*L. Comment la fille d'un magicien s'est mariée.* La fille du magicien se sent seule. Son père, un sorcier, fait venir un prétendant grâce à une chanson magique. Un jeune homme arrive, essoufflé, et accepte d'épouser la jeune femme.

*LI. Le chant de canot.* Une jeune femme s'ennuie de son amoureux. Son chant de canot.

*LII. Le sorcier qui faisait griller un cœur humain.* Un homme suit une drôle de piste de souris dans la neige. La piste se termine brusquement. L'homme décrit un demi-cercle, tombe sur des traces de dindon, les suit et décrit un nouveau demi-cercle quand les traces disparaissent. Il trouve un homme en train de faire griller un cœur humain. Le cœur venait d'une tombe.

## II. CONTES POPULAIRES

### (A) LE FRIPON ET LES HÉROS

*LIII. Le fripon et la vieille sorcière (première version).* Fripon a de beaux et longs cheveux. La sorcière veut des cheveux semblables. Sur ses conseils, elle grimpe dans un arbre, attache ses cheveux à une branche,

saute et perd sa chevelure. Une autre fois, Fripon a des rayures de couleur sur le corps. Elle veut les mêmes. Sur ses conseils, elle se roule dans les braises ardentes et manque de mourir. Fripon remplace ensuite ses yeux par des noyaux de prunes sauvages. Elle veut les mêmes. Elle enlève donc ses propres yeux et les remplace par des noyaux de prune sauvage. Quand elle est devenue aveugle, un oiseau arrive et lui rapporte ses yeux. La fois suivante, Fripon échange un semblant de carrosse contre les ornements de la sorcière. Quand un oiseau la réveille, elle est allongée sur les racines d'un arbre en guise de carrosse. La vanité de la sorcière. Fripon répand des nouvelles au village et les gens se querellent entre eux.

*LIV. La sorcière et le fripon (deuxième version).* Fripon porte une perruque et indique à la vieille femme comment s'en procurer une. Elle attache ses cheveux dans un arbre, saute et se tue. Elle revient à la vie quand de jeunes femmes se moquent d'elle. Pour avoir de beaux yeux comme ceux de Fripon, elle arrache les siens et les remplace par des noyaux de prune sauvage. De jeunes femmes se moquent d'elle en découvrant qu'elle est aveugle.

*LV. La sorcière et le fripon (troisième version).* L'épisode des prunes. Fripon échange deux pierres déguisées contre des bébés que la sorcière a volés. La sorcière perd sa chevelure et meurt après avoir attaché ses cheveux en haut d'un arbre et avoir sauté. Elle revient à la vie quand le jeune homme se moque d'elle. Elle saute sur son dos et l'oblige à la porter toujours sur son dos. Il meurt, mais ressuscite ensuite quand la sorcière lui parle.

*LVI. Les deux magiciens et la sorcière.* Deux frères habitent ensemble. Le chasseur ne rapporte jamais rien. Son frère le surveille pendant la nuit, alors qu'il fait grandir son chaudron en le fouettant et qu'il fait cuire à manger dedans. Le lendemain, il fouette lui aussi le chaudron et le rend très grand, à la grande surprise du chasseur. Il suit ensuite son frère dans les bois. Les enfants de la sorcière apparaissent une fois que le chasseur a tué un ours et le lui prennent. Son frère les tue grâce à ses amulettes magiques et ramène chez lui la viande et le chasseur. La vieille sorcière les force à lui donner leur viande. La même chose se reproduit plusieurs fois. Le frère du chasseur finit par tuer la vieille femme et toutes ses filles sauf une, qu'il épargne pour son frère. Le frère de la sorcière, un cannibale, vient le combattre. Ils jouent le jeu des noyaux de pêche, avec leurs vies comme enjeu. Le frère du chasseur reçoit l'aide d'un *uki* et défait le joueur professionnel qui est tué. Sa tête se transforme en nœud d'érable, dont on fait les bols pour jouer aux noyaux.

(B) LES ANIMAUX  
ET LEURS AVENTURES MYTHIQUES

*LVII. Le cycle du renard et du raton laveur.* Renard sort et rencontre Raton laveur, son cousin, qui porte une aiguillée d'écrevisses et lui demande comment il les a attrapées. Raton laveur lui conseille de pêcher les écrevisses en passant sa queue à travers un trou dans la glace. Renard décide d'être meilleur pêcheur que son cousin et laisse sa queue dans le trou jusqu'à ce qu'elle soit prise dans la glace. Castor réussit à libérer la queue de Renard et celui-ci le récompense. Renard se promet de prendre sa revanche sur Raton laveur. Raton laveur va à un bal où l'absence du Renard est remarquée. Raton laveur rencontre des oies en chemin et les appelle autour de lui pour les faire danser les yeux fermés et il leur tord le cou. Raton laveur rencontre Vieille Tortue qui lui donne des nouvelles de Renard. Raton laveur fait rôtir ses oies sous la cendre, met en garde ses veilleurs (son anus et l'arbre), puis s'endort. Renard dérobe les oies et laisse leurs pattes plantées dans la cendre pour tromper son cousin. Raton laveur se prend la main dans un arbre. Ours dégage sa main et le fait descendre. Une fois, Renard voit le reflet de son cousin dans l'eau, se précipite dessus et Raton laveur, perché dans un arbre en surplomb, se moque de lui. Renard fait un feu sous l'arbre, il s'endort et son cousin lui couvre la figure d'excréments avant de s'enfuir. Renard, aveuglé, appelle Pic à sa rescousse pour lui ôter la saleté du visage et le récompense.

*LVIII. Le raton laveur et le renard.* Raton laveur invite les oies à danser, puis leur conseille de fermer les yeux et de danser quand il chante. Il leur tord le cou, les fait rôtir et s'endort après avoir alerté son veilleur, son anus. Renard vole les oies. Raton laveur punit son anus. Il a la main prise dans un arbre. Dès qu'il est libéré, il va pêcher des écrevisses. Tandis qu'il fait semblant d'être mort, les écrevisses lui montent dessus et il les attrape.

*LIX. Le loup et le raton laveur.* L'épisode des écrevisses. Alors que sa queue est prise dans la glace, Loup se fait battre par un Indien. Il oublie la promesse qu'il s'est faite de se venger et il essaie de nouveau d'imiter son cousin; il s'introduit dans une cabane à fumée pour y prendre du lait et du beurre, mange trop, ne peut plus sortir et est battu comme plâtre par les gens. Oubliant sa vengeance, il suit les conseils de son cousin pour se procurer de la viande, s'attache la queue d'un bœuf autour du corps et se fait presque tuer en étant projeté en tous sens. Une fois, Loup voit l'image de Raton laveur dans l'eau, saute dessus et est

très déçu. Pour finir, il l'aperçoit dans un arbre, se promet de ne pas le laisser s'enfuir et s'endort. Raton laveur couvre d'excréments les yeux de son cousin et prend la fuite. Des oiseaux nettoient les yeux de Loup. Raton laveur fait la paix avec Loup grâce à des dindons.

*LX. Le raton laveur et le loup.* Gourmand, Loup essaie de se procurer autant de lait et de beurre que Raton laveur, mais il se fait prendre dans la boucanerie et est battu comme plâtre. Il oublie ses idées de vengeance quand son cousin lui offre de la viande à manger. Celui-ci lui donne des conseils pour se procurer de la viande et Loup s'attache la queue d'un bœuf autour du corps et se fait presque tuer en étant projeté en tous sens. Il oublie encore sa rancœur quand Raton laveur lui offre des écrevisses à manger. En tentant de surpasser son cousin à la pêche aux écrevisses, Loup laisse sa queue dans la glace. Raton laveur s'enfuit et se réfugie dans un arbre. Loup plonge sur son ombre à de nombreuses reprises, mais, quand il découvre qu'il est dans l'arbre, il se promet de ne pas le laisser s'échapper et s'endort. Raton laveur recouvre les yeux de son cousin d'excréments et prend la fuite, puis des oiseaux nettoient les yeux de Loup. Loup se met en chasse et l'attrape. Quand on lui offre des oies, il accepte de vivre en paix avec lui.

*LXI. Le cerf, le hibou et les filles de la vieille femme.* Une vieille femme envoie ses deux filles faire l'amour avec Laineux. Elles rencontrent Hibou qui prétend être Laineux. Hibou conduit les jeunes femmes dans son arbre creux. Quand des messagers l'invitent à une danse, il finit par ordonner à ses femmes de rester à la maison tandis qu'il se rend à la danse. Les jeunes femmes assistent à la danse et se rendent compte que leur mari sert de tapis à danser, résonnant alors comme un tambour. Cerf (le vrai Laineux) emmène les jeunes femmes avec lui. Hibou, de dépit, ne participe plus aux danses. Cerf lui envoie plusieurs messagers pour l'inviter. Il finit par accepter, mais se retrouve bien déçu.

*LXII. Le lièvre et le loup.* Loup appelle Lièvre (un passeur) pour lui faire traverser l'eau. Dans trois chants, il fait des commentaires sur le physique de Lièvre qui lui répond de façon évasive. Pour finir, Loup pourchasse Lièvre qui se réfugie dans un tronc creux, puis s'enfuit sans se faire voir de Loup qui attend très longtemps. Loup pourchasse Lièvre, finit par l'attraper et par le tuer.

*LXIII. L'ours et le lièvre.* Lièvre dit s'appeler Peau épaisse, Ours répond que lui s'appelle Peau mince.

*LXIV. Le vieux rouge-gorge.* Rouge-gorge veut emprunter des semences parce qu'il a tant dansé qu'il n'a pas eu le temps d'en cueillir.

*LXV. Le renard et le coq.* Renard invite Coq à descendre de l'arbre et à devenir son ami. Coq lui dit que des chiens s'en viennent et Renard prend la fuite.

### (C) AVENTURES HUMAINES

*LXVI. Le vieil ours et son neveu.* Un vieil homme envoie toujours son neveu à la chasse pendant qu'il prétend surveiller le jardin. L'uki Cyclone prévient le neveu qu'un concours va avoir lieu et que l'enjeu en sont les filles de la vieille femme, puis il lui conseille de fabriquer des flèches et de se mettre sur les rangs. La nuit venue, et l'oncle et le neveu fabriquent des flèches. Le jeune homme concourt contre son oncle et gagne les jeunes femmes. L'uki conseille au jeune homme de s'enfuir à cause de la jalousie de son oncle. Les choses se passent comme il l'avait dit. Épisode de la fuite magique. Le jeune homme jette un morceau d'ocre rouge et le vieil homme est arrêté par un mur de flammes. Le lendemain, l'oncle est retardé par un éclat de silex qui se transforme en montagne. Le jour suivant, une plume de colombe devient un immense vol de colombes qui l'empêchent de passer. Sa colère. Le jeune homme est protégé par trois ukis : Tête-pleine-de-sommeil, les abeilles et l'ours. L'oncle est terrassé pour toujours.

*LXVII. Le taureau et le beau-fils maltraité.* Une femme maltraite son beau-fils. L'uki Taureau nourrit et protège l'enfant. La femme veut tuer Taureau. Mais c'est l'uki qui tue la femme et s'enfuit avec l'enfant. Sa lutte contre la Famine. Sa mort. Le garçon façonne une ceinture magique avec un morceau de la peau de Taureau. Une vieille femme l'adopte et il combat son voisin malveillant qu'il terrasse. Il va vendre un bœuf au marché et le troque contre un chien, des scarabées bousiers, des souris et un arc à musique, qui servent à divertir les gens. Une seconde fois, il troque un bœuf contre un voile magique qui abat des tas de bois en un rien de temps. Un homme riche l'engage pour couper du bois et lui verse un grosse somme. Taureau continue de le protéger. Il concourt pour la fille d'un chef. L'épreuve consiste à la faire rire et il y parvient grâce à son chien, ses scarabées, ses souris et son violon. Il se marie. Ses ennemis le jettent dans la tanière d'un lion. Grâce à son voile magique, il terrasse le lion, tue ses ennemis et retrouve sa femme. Ses actes généreux. Il succède ensuite à son beau-père comme chef.

*LXVIII. Tawidia et son oncle.* Un vieil homme élève son neveu, Tawidia, qui comprend toujours ses ordres de travers et fait des choses

stupides. Quand il l'envoie en quête de griffes d'ours, il rapporte en fait les griffes au lieu de l'ours. Au lieu de tirer sur l'ours, il tire sur son oncle, puis plante ses flèches dans le sol tout autour de l'ours au lieu de les lui planter dans le corps. Au lieu de la viande, il fait cuire des boules de bois, une hache de silex et le pagne de son oncle. Il comprend de travers les noms des invités à un festin et va inviter les grands arbres, une harde de cerfs et les montagnes, avant de jeter à terre un de ses oncles. Quand les vrais invités arrivent, il les jette dehors. Il va ensuite courtoiser des jeunes femmes. Il passe la nuit dans un sac accroché au toit de leur maison et s'en va avec la porte le lendemain matin. La fois suivante, il dévore tout le maïs des jeunes femmes. Il finit par épouser la plus jeune et ses beaux-frères essaient de le noyer. Sa femme le sauve et il se rend chez son oncle qui commence par le prendre pour le renard rouge, puis lui donne de beaux habits. Tawidia reçoit ensuite des pouvoirs magiques, tue du gibier en grande quantité grâce à un chant magique et fait vivre la famille de sa femme.

*LXIX. Il va au pays du bonheur.* Alors qu'il garde un enfant qui dort, Tawidia frappe l'enfant à la tête au lieu du moustique et le tue. Sa mère, qui le retrouve déguisé en canard, le bannit pour toujours. Une nuit, il se cache dans un arbre et des voleurs s'assoient en dessous de lui. Tawidia tombe parmi eux, ils le prennent pour un démon et s'enfuient en abandonnant leur or. Sa mère l'accueille alors. Un riche voisin apprend sa fortune, mais refuse de croire que Tawidia soit assez rusé pour être un voleur tant qu'il n'a pas satisfait à plusieurs épreuves. Tawidia vole les bœufs de labour de l'homme et fait croire au laboureur qu'un des bœufs a dévoré l'autre. Puis il se montre assez astucieux pour subtiliser l'anneau que l'homme a confié à sa femme. On le met dans un sac pour le noyer au fond d'un lac; mais alors qu'il chante «Je vais au pays du bonheur», le propriétaire d'un troupeau de bétail demande à prendre sa place dans le sac et lui laisse ses bêtes. Tawidia raconte à l'homme riche qu'il est allé dans un pays merveilleux. L'homme veut s'y rendre lui aussi, se fait mettre dans un sac et jeter dans le lac.

*LXX. La jeune fugitive et son amulette-chien.* Une jeune femme s'enfuit de la cabane de son frère quand elle s'aperçoit qu'il mange sa propre chair. Avant de s'enfuir, on lui conseille de ne pas céder aux instances d'une vieille sorcière et on lui donne une petite amulette-chien. La sorcière réussit à l'attirer et à l'enfermer dans une boîte en bois. La jeune femme caresse le chien et il grandit tellement que le couvercle de la boîte saute. Elle réduit alors le chien à sa taille première et prend la fuite. Elle rencontre des ennemis qui essaient de l'attraper. Elle fait grandir son chien et il les dévore tous.

*LXXI. La biche et la belle-sœur maltraitée.* Une femme, jalouse de sa belle-sœur, tue son propre enfant et accuse celle-ci du crime. Le mari coupe les mains de sa sœur et la chasse. Après un long moment, elle s'abrite dans une grotte. Une biche la découvre. Un jour, un jeune homme l'appelle et lui demande de sortir de la grotte. Ses raisons de ne pas sortir. Le jeune homme l'emmène chez sa mère et la prend pour épouse. Le mari s'en va pendant trois ans. Elle met un garçon au monde. De mauvaises gens envoient des fausses nouvelles à son mari.

*LXXII. Les serpents dans la parcelle de canneberges (première version).* Trois femmes, bien qu'on les ait averties du danger, ramassent des canneberges dans un marais. Des serpents mythiques se précipitent sur elles. Deux femmes s'enfuient et la troisième est tuée par les serpents. Un groupe de guerriers combat les serpents après avoir conçu un plan pour les détruire grâce au feu et à des arcs magiques. Grand Serpent, leur chef, est détruit lui aussi.

*LXXIII. Les serpents cornus dans le marais (seconde version).* Mêmes grandes lignes que ci-dessus.

*LXXIV. L'enfant et sa grand-mère.* Le petit-fils d'une femme part à la chasse. Celle-ci croit qu'il s'est perdu et part dans les bois en chantant une chanson pour le retrouver. Après avoir tué un orignal, il rentre chez sa grand-mère et la console. Le géant. Le fameux guerrier Ahasistari.

*LXXV. Le guerrier et les animaux.* Un vieux guerrier réunit les animaux les plus lents pour aller à la guerre avec lui. Il rejette le cerf parce qu'il ne court pas assez vite.

*LXXVI. Le chat sauvage au scalp sanglant.* Rencontrer un chat sauvage qui pleure comme un humain et dont le scalp est sanglant est un présage de malheur à venir. Le père de l'informateur a en fait tué un tel chat sauvage.

*LXXVII. Les chiens et le coton sauvage.* Un homme accroche un sac avec quelque chose dedans. Ses chiens se méprennent sur ce qu'il a dit et comprennent qu'il y a de la viande dans le sac. Ils font tomber le sac, le déchirent et ne trouvent que du coton sauvage.

*LXXVIII. La citrouille et le lièvre.* Un garçon stupide se voit donner une citrouille et on lui dit qu'il s'agit d'un œuf de jument. On lui conseille de porter la citrouille jusqu'à ce qu'elle éclore. De fatigue, il la laisse tomber et elle dévale la colline. Il voit un lièvre s'enfuir et il le poursuit en croyant qu'il s'agit du poulain. Par la suite, des gens lui expliquent que ce n'était pas un œuf de jument.

*LXXIX. À un enfant.* La description détaillée de la venue de la vieille femme. Elle chante en chemin. Sa chanson. Une énigme pour faire peur aux enfants. Le vieux hibou attrape les enfants.

### III. TRADITIONS

#### (A) ANECDOTES

*LXXX. Le Grand Serpent.* Grand Serpent vit dans la rivière près de Lorette, au Québec, et les missionnaires l'exorcisent, puis le chassent. Il traverse le village indien jusqu'au lac en laissant une trace profonde qu'on peut encore voir de nos jours.

*LXXXI. L'enfant et le cerf.* Une enfant trouve un cerf qui s'est noyé dans une mare. Elle prévient ses parents en disant : « Des oreilles dépassent. »

*LXXXII. Le cerf noyé et l'enfant.* Pendant une famine, une jeune enfant trouve un cerf dans de l'eau stagnante et attire l'attention de ses parents en disant : « Des oreilles sortent de l'eau. » On trouve le cerf et on le prépare.

*LXXXIII. Le cerf dépouillé qui s'enfuit.* Un cerf est abattu, puis saigné. Pendant qu'on le dépouille, il s'enfuit en laissant sa peau derrière lui. Un chien lui court après et lui arrache de la viande. Ils courent encore.

*LXXXIV. Le sac en peau de marmotte.* Alors qu'un Weñdat rentre à cheval de la chasse, son cheval marche sur un sac en peau de marmotte rempli de lard qui sort en spirale.

*LXXXV. Comment la famine fut évitée.* Alors que les Potawatomis sont en butte à la famine, un homme réussit à ramener un temps plus doux et le gibier grâce à une danse.

*LXXXVI. Les guérisseurs et le docteur des Blancs.* Une jeune femme jette une hostie dans une mare et tombe malade. Pendant très longtemps, les docteurs blancs sont incapables de la guérir. Un guérisseur indien consulte son *uki* et découvre la cause de la maladie. La mare est asséchée et on trouve l'hostie en la possession d'une grosse grenouille. La jeune fille mange l'hostie et recouvre la santé.

*LXXXVII. La petite amulette en forme de cerf.* Un informateur indien trouve une petite amulette-cerf dans la gorge d'un cerf qu'il a abattu. Il devient très chanceux à la chasse. Il perd l'amulette. D'autres prétendent qu'il l'a jetée, effrayé par ses effets.

*LXXXVIII. Souvenirs personnels d'un vieil Indien.* Comment l'informateur est devenu chasseur alors qu'il vivait en un lieu appelé maintenant Kansas City. Les coutumes ancestrales reliées à la chasse du vieil Indien. Commentaires de l'informateur sur la disparition des coutumes anciennes.

## (B) TRADITIONS HISTORIQUES

LXXXIX. *La prédiction de la venue de l'homme blanc.* L'approche de l'homme blanc avait été annoncée aux Indiens, qui se tenaient le long du rivage quand il apparut.

XC. *L'avènement de l'homme blanc.* Les Wendats étaient les chefs d'une ligue d'Indiens quand l'homme blanc arriva. Le Delaware avait la responsabilité du territoire au bord des Grandes Eaux. Les Blancs gagnent leur amitié en leur faisant des cadeaux et achètent une terre de la taille d'une peau de bœuf. Ils taillent dans la peau une lanière qu'ils emploient pour délimiter une grande pièce de terre. Les Indiens protestent sans succès. Les remarques prophétiques du Wendat. Une guerre s'ensuit. L'homme blanc défait l'Indien grâce à une bouteille contenant le microbe de la variole. Les ennemis en viennent à une entente.

XCI. *La venue de l'homme blanc.* L'épisode de la peau de bœuf. L'homme blanc dupe toujours l'Indien.

XCII. *Les Wyandottes en guerre contre les Sénécas.* Les Sénécas se battent contre les Wyandottes et perdent le combat. Diverses batailles. Le chef des Wyandottes. Un groupe de Sénécas est pris en embuscade et tué grâce à des pieux pointus cachés sous l'eau. La vengeance des Sénécas. Les Wyandottes prennent la fuite. Leur chef arrête le soleil pour favoriser leur fuite. Les Sénécas sont massacrés. La guerre se prolonge pendant des années. Les Wyandottes changent de quartier d'hiver et un groupe attaque les Sénécas. Leur chef de guerre cancale comme un canard quand il s'approche d'eux. Il remporte la victoire. Les fugitifs sénécas. L'exaspération des Wyandottes. Ils attaquent un village sénéca pendant que les ennemis font la danse du chien. Les Sénécas sont soumis définitivement.

XCIII. *Une aventure de guerre wyandotte.* La saison de chasse des Wyandottes. Ils organisent une expédition de guerre pour venger le massacre de femmes et d'enfants. Les danses de guerre des Wyandottes au cours des différentes nuits. Leurs trois guides magiques, ou paquets de guerre, qui les avertissent de la proximité de l'ennemi. La danse de guerre de l'ennemi, au cours de laquelle ils font rôtir un enfant wyandotte. Les ennemis sont tués pendant leur sommeil. Leur chef est capturé vivant et torturé pendant une danse de guerre wendat. La vengeance.

XCIV. *Une expédition des Wyandottes contre les Cherokees.* Un groupe de Wyandottes s'aventure en territoire cherokee et massacre des gens. Ils laissent un Cherokee en vie pour qu'il informe son peuple. Les Cherokees pourchassent les Wyandottes. Les protecteurs magiques, ou

paquets de guerre, des Cherokees et des Wyandottes. Les Cherokees sont trompés par des feux de camp factices et se font tuer.

XCV. *La guerre entre les Wyandottes et les Cherokees.* Un chef mène une expédition de Wyandottes contre les Cherokees. Le Tonnerre lui apparaît au cours de la nuit et lui explique comment vaincre les Cherokees. Les Faiseurs-de-tonnerre aident les Wyandottes, qui remportent la victoire.

XCVI. *En guerre contre les Pawnees.* Les Pawnees et les Wyandottes sont en guerre. Les Wyandottes pourchassent les Pawnees jusque chez eux. La forteresse des Pawnees. Les Wyandottes sont d'abord repoussés au moyen de billots dévalant une pente. La revanche et la victoire des Wyandottes. Ce qu'ils ordonnent aux quelques survivants.

XCVII. *Comment les Blancs combattirent les Wyandottes.* Des soldats blancs capturent deux jeunes Wyandottes. Les tâches des jeunes filles dans le camp des soldats. Leurs frères les suivent et, une nuit, mettent au point leur vengeance. Les jeunes filles attachent les pieds des soldats pendant leur sommeil et leurs frères les massacrent. Une famille est ensuite emprisonnée dans un fort. Fuite et poursuite. Les prisonniers échappent à leurs poursuivants en se cachant dans un tronc creux, puis dans un lac. La jeune fille meurt. Les Wyandottes avaient coutume d'adopter leurs prisonniers. Une forteresse wendate entourée d'une palissade.

XCVIII. *L'homme blanc et l'Indien.* L'homme blanc demande à l'Indien de lui faire de la place pour s'asseoir. L'Indien finit par ne plus avoir nulle part où s'asseoir.

## ANNEXES

## I. Mythes

(A) MYTHES COSMOGONIQUES  
ET ÉTIOLOGIQUES

I. *Traditions huronnes (Paul Ragueneau, S.J.).* Les anciens enseignent les traditions aux jeunes. Un vieil homme raconte les légendes cosmogoniques; il parle de Grande Tortue qui se trouve sous le monde et réprovoque les histoires en français sur ce sujet.

II. *Mythes cosmogoniques (Gabriel Sagard).* Iouskeha et Aataentsic, les créateurs du monde, où ils vivent et comment. Iouskeha est bon et Aataentsic mauvais. D'autres versions. Aataentsic se voit confier la



May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 I'm honoured to introduce

2 Lodonayseeo, Jake Thomas.

3 **JAKE THOMAS:** (Native language).

4 Thanks for all the good words. I  
5 always love that when people boast about me, but I  
6 don't like to boast myself. Maybe some day I'll  
7 be boasting, saying I can do this and I can do  
8 that, and people may want me to do it, and there  
9 I'd be caught and I couldn't do it, and I could  
10 not answer the question.

11 I don't say also to be an expert  
12 because in our culture as Native people called  
13 Onkwehonweh we do not have experts and we do not  
14 have professors either. Of course that was the  
15 way -- when we poked the White Man's way then we  
16 gained a title, to be professor. Many people call  
17 me professor, but I'm not a professor. I'm just  
18 knowledgeable of my own culture, which I should be  
19 -- which everyone should be, every native person  
20 should be.

21 Just like the way it was when I  
22 grew up, maybe even before that, there were  
23 knowledgeable people, and all the knowledgeable  
24 people in those days always helped one another.  
25 That is the reason they call "to help one another"

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 is because we are all going to suffer if we don't  
2 help one another, advice or anything like that.

3 Also, it's the responsibility and  
4 the Hongwayhoway is knowledgeable. If there are  
5 chiefs, the so-called chiefs, we call it  
6 Rudianesso (PH).

7 We gave one example of  
8 translation, how we translate and interpret that  
9 word of Oyanay (PH). Non-natives call us chiefs,  
10 but it's really not the right translation, because  
11 you have a lot of chiefs running around all over,  
12 fire chiefs, constables and also Chiefs of  
13 Ontario. People get confused about who is the  
14 chief, so we call them the hereditary chiefs. We  
15 call them Rudianesso, meaning that they practice  
16 the good things, and they had to be noble I guess  
17 is what I can say, close to be good. That's why we  
18 call them Rudianesso.

19 Royanay (PH) is one person, and  
20 that Royanay's responsibility is as an advisor to  
21 his people as well as his own nation and his own  
22 family. But it doesn't work that way today.

23 We are so broken up in families  
24 and also nations and clans, and it isn't like the  
25 way it was years ago. Many clans were really a

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 strong unit in a confederacy.

2 We have inter-marriage into  
3 another clan, because we're not supposed to marry  
4 within our own clan, no matter what nation. That  
5 is the reason, because when you inter-marry in  
6 another clan you learn their traditions and also  
7 that tradition is kept, or any history, or any  
8 stories, or anything pertaining to their knowledge  
9 is passed on to the younger generation and also to  
10 the clan from your father's side as well as on  
11 your own mother's side because we call that  
12 matrilineal bloodline in your mother's side.  
13 That's what we follow, that's our identity.

14 We also have on the father's side,  
15 on the paternal, we don't follow the paternal.  
16 It's our native way. We follow the women. That's  
17 why I always follow the women around.

18 Getting down to what I was  
19 supposed to do, it's very hard for me to speak in  
20 English because I never learned really, I'm still  
21 learning how to speak English, because my first  
22 language, I call it first language, it's my own  
23 nation, Cayuga, which I learned when I was a kid,  
24 as well as on my father's side I learned the  
25 Onondaga. So I learned two as I was growing up,

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 as well as Mohawk. My grandmother spoke Mohawk  
2 and my dad spoke Mohawk, so I already gained three  
3 languages as I was growing up.

4 Then we had friends who would come  
5 to the house and they would speak Seneca, and stay  
6 for a while -- they didn't just stay for one hour.  
7 When they visit, they really visit, maybe for a  
8 month. But now we don't that. That's the reason  
9 why knowledge was never lost, because they  
10 communicated between one another when they had  
11 time. There was no television in them days.

12 That is how I learned the  
13 different languages, Seneca and also learned  
14 Oneida, because Oneida and other languages are  
15 very similar languages, Mohawk, they're very  
16 similar, and also the Cayuga and the Seneca are  
17 very similar. So it's not a hard thing to learn.  
18 If you learn Mohawk you should be able to  
19 understand all languages, if you only really  
20 watch.

21 As I say, I'm not really  
22 comfortable when I use English because at least --  
23 I can say this much, that English does not have  
24 any translation, I don't care what languages, I've  
25 been told, even Ojibway, Cree. They tell me that

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 there's no word that we can use in English to  
2 explain anything in Native language. You can't  
3 compare anything.

4 This is where we have a problem,  
5 and I think that's why we have a problem with  
6 misunderstanding. But one thing I would say, when  
7 we teach our children, we teach them the truth. We  
8 never ever keep anything back to our people. So  
9 they know actually what happened a long time ago,  
10 not like the history that we read today, English  
11 history or French history, or whatever.

12 Children only learn the good part  
13 of the history, but they learn what it was like a  
14 way before, and that's what we're going to be  
15 talking about, what we call Ganoshonay-gayha (PH),  
16 which means, I guess you would say the Longhouse  
17 way. The people of the Longhouse.

18 When the Peacemaker came, He was  
19 the one who erected what we call Niganoshoni (PH).  
20 So we never ever keep our history back, so that  
21 children will learn what it was like at that time  
22 because in those days we had warring amongst all  
23 nations. At times there will be wars, killings.  
24 We never had scalping, but we had killing.

25 We also had cannibalism,

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 cannibals, in them days. That's what I'm talking  
2 about. We never ever hide those stories, what  
3 happened in those days, so our children will learn  
4 how our people were way, way back. But English  
5 history, they never talk about they were like in  
6 them days. They probably were cannibals too in  
7 the early history. So we're no different.  
8 Nobody's perfect.

9 This is what the story is about,  
10 how it came about. We always tell that in our  
11 story, from the beginning of time of warring  
12 amongst nations. We always had problems with what  
13 we call young people, as I was told by Elders. We  
14 always had problems, right from the beginning of  
15 time.

16 It was the young people always  
17 making trouble for other nations. There's not  
18 much that the older people can do. They tell  
19 them, but they can't make them. So then they come  
20 back, and that's what started the war. They  
21 retreat, and the killing went on for the longest  
22 time.

23 Since the time of Creation the  
24 population of the Hongwayhoway, the Native people,  
25 they were also instructed, that's why we always go

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 back to the time of Creation, we were always  
2 instructed from the time where did we come from,  
3 and what's our purpose of being here, and how did  
4 that tradition come about? We talk about the clan  
5 system. That's where it originated, from the time  
6 of the Creation.

7 Our story about the Peacemaker is  
8 like a web. It talks about, just like what was  
9 put through by this young person. We started  
10 talking about the Creation, from that time as we  
11 as people here come together we live in this  
12 Turtle Island. We are grateful, we are thankful  
13 that we're still here. We talk about all of  
14 Nature, everything.

15 We always do that because that is  
16 important to know what is at the time of Creation.  
17 We must never ever forget to be grateful every  
18 day. We have to judge ourselves. Native people  
19 never judge anybody else. You are only to judge  
20 yourself, what you are. Don't judge anybody else.  
21 If you find faults with yourself then you  
22 shouldn't judge anybody else.

23 This is what was happening at the  
24 time the Creator made mankind. He put him on  
25 earth to get along. He gave us love. He gave us

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 respect, appreciation, generosity. (Native  
2 language). That's the true thing. We are to  
3 appreciate and have great respect for one another,  
4 because we're all human.

5 That is the way the Creator gave  
6 us from the beginning of time, when he put the two  
7 people on earth, the man and the woman, from the  
8 time they came to populate this is what will go  
9 on, love, caring, sharing with one another. But  
10 for the longest time it didn't work. Maybe it  
11 worked for a while, but then people begin to  
12 forget what they were instructed. (Native  
13 language).

14 The Creator, we call him, the  
15 Creator for all things. He instructed us this is  
16 the way we should be, but we forget. Then we  
17 start things that we're not supposed to do on  
18 earth, go against one another. That's what was  
19 happening. Fighting. Killing one another. And  
20 it was not supposed to be.

21 So the time when the Creator was  
22 looking down on people, the way He created, He was  
23 pretty sad about it, looking at people. There was  
24 bloodshed. And the way they describe it, that He  
25 saw so much blood flowing, just like rivers and

StenoTran

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 streams, because there was so much killing, he saw  
2 there was bloodshed, that blood which he gave us.  
3 It was not supposed to be that way.

4 They're cutting off the Creation,  
5 the Creator's Creation. When He put mankind in  
6 this world He was the one to call him back, but it  
7 was not us to destroy one another. As I was told  
8 (Native language), which means that is the most  
9 sinful thing to do, to kill. It talks about that  
10 in our Great Law in the Condolence Ceremony.

11 There's nothing in the Great Law  
12 that doesn't have an explanation. But as I say,  
13 when the Creator was watching all the things that  
14 were happening on earth, he began to send a  
15 messenger, a prophet they sometimes call it. He  
16 came here. (Native language). It means this man  
17 that was sent, and He was born to what we call a  
18 virgin mother.

19 At that time over the Great Lakes,  
20 what we call (Native language), Lake Ontario, on  
21 the north side was the villages in those days, as  
22 they call the Huron Village. But now it's called  
23 Tyendinaga. Now is where our history begins, the  
24 Creator's sacred place for our own people. And  
25 that is where our history was born, or sometimes

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 they call it the Bay of Quinte, or Desoronto.

2                   There were villages at that time,  
3 Huron villages. And that is where this big  
4 village, there was warring, all nations killing.  
5 This old lady and her daughter, she didn't like  
6 the idea of what was going on. So they moved away  
7 and they settled somewhere, now called Tyendinaga.  
8 That is where they settled. She made a shelter  
9 for her daughter, where nobody travels about. And  
10 that is where as a young girl she was hiding under  
11 the husk, that's what we call it. She was a  
12 virgin.

13                   A certain time came when that girl  
14 comes into her womanhood. And that was a time  
15 that something had happened. The grandmother  
16 noticed that her daughter was pregnant and  
17 wondered how could she be pregnant when there's no  
18 man around.

19                   She kept asking her daughter "how  
20 did this come about?", and she said "I don't  
21 know". He mother began to suspect maybe she's  
22 trying to tell her a lie, she wasn't telling the  
23 truth.

24                   It went on for days, as the girl  
25 became larger and larger. So the next time she

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 asked her again. She said, "I want you to tell me  
2 the truth", so she asked her again and the girl  
3 said "I still don't know". She cried. It seemed  
4 like now the mother was beginning to disown her  
5 daughter, because she thought she wasn't telling  
6 her the truth.

7 The time came when the boy was  
8 born. She thought about how she would get rid of  
9 that child, because she doesn't know how it came  
10 about, and she didn't anybody else to know if the  
11 word ever got around about the strange thing that  
12 happened to her daughter.

13 When the boy was born he was born  
14 what we call a fatherless child, and that  
15 fatherless child, from the time he was a baby she  
16 tried to get rid of him. The first thing was --  
17 at that time they said the river was frozen with  
18 ice.

19 She began to make a little hole in  
20 the ice. Then she took the baby and she put him  
21 in the water. (Native language). When she put  
22 the baby in and she saw that the current water  
23 took his body away she says "I'll never see it  
24 again".

25 She went back where they live. In

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 the distance away coming she heard the baby crying  
2 the direction she was going. She came back to the  
3 house, and that is where she saw her grandchild  
4 laying by his mother. She was so surprised that  
5 it never ever happened that way before. She never  
6 heard of --

7 So the next time what she was  
8 going to do, she made up her mind, she's going to  
9 make another hole in the ground and bury him  
10 alive. So the next morning she began to make  
11 preparations. She went after the baby in the  
12 morning, then she buried alive.

13 After she finished she went back.  
14 The same thing happened again. She got back to  
15 the house and here is her grandson laying by his  
16 mother. And now she got more confused, wondering  
17 what was happening.

18 Now the tradition is, this is part  
19 of our tradition, you have to do things three  
20 times. Never only do it two; three times and  
21 you'll be successful.

22 This time now she still was not  
23 satisfied what had happened. The next morning,  
24 the third morning, she gathered a lot of wood in  
25 the woods and she thought she would make a big

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 fire. So she started the fire not too far from  
2 where they lived, and she went after the baby, her  
3 grandson.

4 Then they came back, and she threw  
5 him in the fire. She stood there and watched the  
6 baby. It seemed like it disappeared in the fire.  
7 She thought "I finished what I am supposed to do.  
8 I'll never see him again. I've never, ever heard  
9 in my lifetime anybody who survived in a fire."  
10 So she went back.

11 When she arrived at home again,  
12 here was the baby laying by his mother. Now, she  
13 said, I've done everything. I don't know what to  
14 do now, because I tried everything. He must have  
15 power, more power, maybe not just a common,  
16 ordinary boy. So he already proved to her that he  
17 had power.

18 So that night came and she had a  
19 visitor. A man came to the house. He knocked at  
20 the door, and she told him to come in. So he came  
21 in. He said, "the reason why I stopped over here  
22 was to let you know what you have done. I know  
23 all about it. You tried to get rid of your  
24 grandson three times. And he survived every time.  
25 And you also tried to disown your daughter because

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 she was telling you the truth when you asked her  
2 how did this come about, for her to be pregnant.  
3 She was telling you the truth."

4 He said, "so I want you to make  
5 up with your daughter, because it's not your duty  
6 to disown your daughter. That's the reason why I  
7 stopped over, to tell you, but you'll never ever  
8 get rid of that child, because he has power. He  
9 was sent by the Creator. He is a prophet."  
10 (Native language). That mean the Creator was sent  
11 and given that kind of power.

12 So, he said, all you can do is  
13 give him all kinds of loving, caring, to make him  
14 grow.

15 So she began to make up with her  
16 daughter. The next morning she told the story of  
17 what this man told her. At the same time he said  
18 "that boy will have a name. Nobody else will use  
19 that name any more. That name will be powerful.  
20 His name will be Denonawida. That's what you will  
21 call him. When he finishes his mission in this  
22 world, his name shall never be used, or even be  
23 mentioned just every day, just like our name. It  
24 should not be mentioned. The only time it will be  
25 mentioned is any time when the Great Law is

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 recited, or Condolence Ceremony. It's a very  
2 sacred name."

3 After she told her daughter what  
4 they must do, and she also made up with her  
5 daughter that she disowned her, everything went  
6 well from there on.

7 Around that time when the boy was  
8 looked after, well brought up, and he grew very  
9 rapidly. It seems like in only a few days he was  
10 already a big boy, because he was sent for a  
11 certain purpose.

12 He began to talk about things and  
13 his grandmother wondered how come -- she never,  
14 ever heard things that he was talking about. He  
15 talks about -- as a little boy he says "is there  
16 other people living somewhere like us?", and the  
17 grandmother says "yes, actually we came from the  
18 original village, the Huron village, and that is  
19 where we are from originally. But we are here  
20 because there was warring. My people are warring.  
21 There's war going on, killing, and also  
22 cannibalism. Cannibalism was practised.  
23 Witchcraft."

24 So Degonawida says: I would like  
25 to speak to those people. I have a message to

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 tell them. So the grandmother says: In a few  
2 days we will go on a journey back to where we came  
3 from. So she went back.

4 Now is the time, then, she was  
5 welcomed back by the chief of that village. At  
6 that time they had what we call war chiefs and his  
7 assistant. He was the one who gave all the  
8 instructions. If there were to be war, he was the  
9 one that said so, and also his assistant.

10 The grandmother told everything  
11 what happened, told the story about how her  
12 daughter became pregnant, told everything. And  
13 the chief himself said "that's very interesting.  
14 I'd like to call on the people of the village, and  
15 we should assemble. Everybody should know and hear  
16 about this great news."

17 Then he called all the people to  
18 assemble. When they came, and that was the time  
19 that the grandmother related her message to the  
20 people of what had happened, everybody was so  
21 shocked on what they heard. (Native language).  
22 It was a great, important message that they had  
23 heard.

24 So at that time, then, when they  
25 all heard, then that Great War Chief and his

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 assistant and also the people suggested maybe they  
2 should also ask the boy what he has to say. So  
3 they let him speak. And that's what he told them  
4 at the assembly, "I'm here. I bring three things  
5 for you people. I bring peace, power, and  
6 righteousness." So people began to wonder what is  
7 peace, power, and righteousness, because they  
8 don't know what it is. They don't know the  
9 meaning of it, because it never existed.

10 So the elders, the war chief, all  
11 the young warriors, they began to listen to what  
12 he had to say. And they also questioned what all  
13 the three things mean. He began to explain, and  
14 this is what he said: "Now that I am here with  
15 you, I will describe, it's like now, the sun is  
16 coming up now. As it gets brighter and brighter  
17 every day, when you will hear all this message  
18 then your mind will get brighter and brighter",  
19 because they didn't know anything about anything.  
20 The way they were practising, it was all evil.

21 He said: "All the past will be  
22 forgotten. This is a new day. It's going to be a  
23 new day now. And that sun is just about rising.  
24 When that sun rises and it's going to take shape,  
25 and I guess that's what they call that our people

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 will get civilized."

2                   So Native people already had  
3 civilization. They were civilized before  
4 Europeans came here. According to the way they  
5 were taught in school, that European civilized  
6 Native people, that is not so. We already had  
7 that, because that is who civilized us,  
8 Degonawida, the Peacemaker, who brought all those  
9 things, how we are supposed to -- What it meant  
10 was peace to have in our mind, in your heart. No  
11 matter where you go, you'll be peaceful with  
12 everybody. There's no danger, no fear, of going  
13 anywhere.

14                   Also that peace of mind, a good  
15 mind, will work, and everybody will carry that.  
16 And that is where the power will come from, the  
17 power of the good mind. Everybody will carry that  
18 good power of mind. Also friendship. You love  
19 yourself and you love other people just as much as  
20 you love yourself.

21                   That peace is supposed to work. So  
22 Gonigolio (PH), that's what they call it, peace.  
23 (Native language), good mind, and also peace. It  
24 worked together. (Native language), meaning  
25 power. Now today young people think power is

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 something -- they think that this is the power.  
2 It's not. It's the power of the words of the  
3 Creator where it came from, of unity, having that  
4 same mind, a good mind and peace. That's what  
5 makes power.

6 We have righteousness and (Native  
7 language), which means that everybody will be  
8 happy, and that's why I said that is one of Native  
9 values, respect, to respect one another,  
10 appreciate one another, sharing, love one another,  
11 care for one another. That is the biggest part of  
12 it. That was what he related, that message that  
13 explained what those three things meant.

14 From that time, when they all  
15 heard the Great War Chief, he stood up and said:  
16 The greatest things that I heard today, now I  
17 change my way. You call me a war chief. I'll  
18 never be a war chief, because there's no more war.

19 That's what the purpose also was.  
20 The Peacemaker wants to stop that warring and  
21 bloodshed. That's why the Great War Chief gave it  
22 up, because there's no more war chief, and no more  
23 warriors.

24 Warring will be replaced by what  
25 we call love, caring, respect, and also

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 generosity, be generous to one another. That is  
2 the role of the younger people, to be generous to  
3 one another. That's why in the olden days we had  
4 what we call mutual aid, or sometimes they call it  
5 "be" (PH).

6 All the young men got together.  
7 If there was somebody sick, maybe they have no  
8 wood or whatever, even had to build Longhouses,  
9 all the young men went over there because they had  
10 a lot of power, a lot of energy. They have a lot  
11 of energy to burn. That is where their energy  
12 will go, to help one another, but to go against  
13 one another. That was the purpose of Degonawida  
14 when he came.

15 So now it's true what he said,  
16 that's day one. Now the sun is beginning to come  
17 up, because all the people in the assembly now  
18 accepted the great message of peace.

19 So from that time on -- it's  
20 really a long story. If I told that we'd be  
21 sitting here maybe three days. But just to sort  
22 of highlight --

23 To go on, a the boy and his  
24 grandmother went back to the village where they  
25 came from, that is where he left. He told his

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 grandmother that now he's going to go on a  
2 mission, the same as what he has talked about. He  
3 says there are people living, (Native language).  
4 That means that there are people living, other  
5 people, Native people, that he has to talk to,  
6 pass on the message.

7 So that is the time, then, all the  
8 time when he was a boy, he built himself a canoe,  
9 what they call a stone canoe, and that is another  
10 one again that he proved to his grandmother and  
11 his mother. He took them to where he made the  
12 canoe. Right away the grandmother thought "how is  
13 that going to float?". She was really eager to  
14 see it, because she had never ever heard anything  
15 like that.

16 It's always been like whatever  
17 he's doing, it seems like it makes for wonder.  
18 But he has to prove that he does have the power.

19 When they saw that they both  
20 thought, his mother and his grandmother, how is it  
21 going to float? It's just like talking to him.  
22 He already knew what they were thinking. He  
23 said, "I know what you're thinking. That's why I  
24 brought you here. If that boat that I made, that  
25 canoe, if it sinks, then that means that my work

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 is not going to work. But I've been sent on a  
2 mission. I may go with it. I may perish. I may  
3 drown. But to prove to you, that's why I brought  
4 you here."

5 So the day came for their  
6 departure. They saw him leave. He had a paddle,  
7 a stone paddle, and every time he'd take a stroke  
8 it seemed like it went so fast, in a very short  
9 time he was out of sight. Then they went home.  
10 The mother and the grandmother went home.

11 It's a long story which she put  
12 together, and she went back again to the village.  
13 Now they went back, because there's no fear any  
14 more, no warring, so that's why they went back to  
15 their own village, to live. They also related all  
16 the message of what had happened, what they saw  
17 again.

18 At that time when she related the  
19 message to all the people and also to the head man  
20 -- he's not a war chief any more, but he also was  
21 a head man. He's changed his title because of the  
22 Peacemaker. So he was the head man, and that's  
23 what they call (Native language). It means he's  
24 not a war chief any more, he doesn't fight any  
25 more, doesn't give any orders about wars, but he's

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 now just a leader, a common leader for his people.

2 So they went back and relayed the  
3 message. They all assembled again and he told the  
4 assembly, "there's a great story of what happened.  
5 All the people assembled here, it's our  
6 responsibility as old people to pass it on to our  
7 younger generation." (Native language) It's up  
8 to us to pass our knowledge to the younger people.  
9 It's a very important thing, what had happened,  
10 the birth of who they call Degonawida, the  
11 Peacemaker.

12 Then he went on from there, after  
13 they departed. That is where he first came to the  
14 cannibal and also to the woman called Jaykoneses.  
15 He met her too. He also met this man that came  
16 from Kanien'kehaka, People of the Flint Nation.  
17 That was also the reason why he met him there on  
18 the north shore of Lake Ontario, where he met this  
19 man. His family and his wife also ran away from  
20 Mohawk Kanien-kehaka, because there was a lot of  
21 warring going on too. That's why he asked him,  
22 when he met him, "what's your purpose of being  
23 here?"

24 He said, "my family over here  
25 lived. I just want to save my family so they

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 won't get killed, or my children should not learn  
2 anything about killing. I don't like what's going  
3 on. There's always a fear of getting killed.  
4 That's why we ran away from our own home village,  
5 Kanien-kehaka. So we live here."

6 Now the Peacemaker says, when he  
7 asked him where he came from, this man that was  
8 asked where he came from, he said "I came from the  
9 west. I am called Degonawida, and I am carrying  
10 the good message of peace, doing away with all the  
11 wars. Also, all the cannibals. I will do away  
12 with that, so that only peace will exist in this  
13 world. That's the way the Creator wants it to be,  
14 everybody to get along and live in peace."

15 "What I am going to do, I am going  
16 to send you back to Kanien'kehaka. You relay that  
17 message. There is a man who's going to come there  
18 some day. Relay the message. He's coming. So  
19 tell them to be patient about it when he comes."

20 So that was the time it started,  
21 this man of the village. He was also notified at  
22 that time when this young man that related the  
23 message to Kanien'kehaka people. He told the  
24 people that this great man was coming from the  
25 north to tell the people. So they waited and

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 waited.

2 This man waited all the time, he  
3 was awake all the time. He never hardly sleeps,  
4 because he's always waiting, to hear what message  
5 he's carrying. (Native language) -- for many  
6 nights, many days. (Native language)

7 Before he went to Kanien'kehaka he  
8 went to visit these people, the cannibals, and  
9 also that woman he relayed the message to. He  
10 told them about peace. So that woman accepted it.  
11 And he told that woman, he said: "That is your  
12 responsibility since you're the first woman who  
13 accepted the Great Peace. So I will make you --  
14 it will follow the women's responsibility. You  
15 will be the Mother of all Nations. That's what it  
16 means." (Native language). That's where the word  
17 comes from. They are the mothers of all nations.  
18 That's where it originated. That's why we call it  
19 (Native language).

20 All the nations' women are highly  
21 regarded in their role, if they only follow their  
22 role. But how many women know their role today?  
23 The same way with chiefs. And that's very hard to  
24 deal with, what I say, Royanay (PH). That means to  
25 be good.

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1                   A chief is supposed to set an  
2                   example for his own people. The same way with a  
3                   can mother. Her role is to also set an example of  
4                   her nation or her family, her clan, that she  
5                   should be a good, noble person. (Native  
6                   language).

7                   Even a chief's role (Native  
8                   language). A chief is supposed to be a good  
9                   person -- doesn't discriminate anybody, advise the  
10                  people on whatever they want, help any way he can.  
11                  That is his role. And not supposed to do all the  
12                  wrong things. (Native language), which means he's  
13                  not supposed to practice any bad habits.

14                  But when I look at the Great Law,  
15                  what I'm supposed to do as a chief, it's a very  
16                  boring life to be a chief. There are so many  
17                  temptations. We walk out of the house, you're  
18                  already tempted to do things that you're not  
19                  supposed to do. Even just to lie, that was not  
20                  right. But you lost that trust. People don't  
21                  trust you. That was what it was all about, the  
22                  Great Law -- trust. Trust in one another.

23                  Your word stands, what you say and  
24                  what comes out. You don't have to have a contract  
25                  and say "hey, this is what you said". You must

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 remember what you said. That's what we call  
2 trust. And that's what we follow all the time.

3 At this time, as I say, that's  
4 where it came from that women are highly regarded  
5 in their role. The women were given to follow  
6 that in their matrilineal bloodline. They were  
7 the ones to elevate chiefs and also they will have  
8 the responsibility to nominate anybody in their  
9 own nation, their own family, their own clan. And  
10 who is the most knowledgeable?

11 It's not easy to be a chief,  
12 because you get all kinds of criticism,  
13 accusation. That's all you hear every day, to be  
14 a chief. I think many chiefs of all sorts know  
15 that, that that's the way it is. You never  
16 satisfy people. So that is a hard role, even to  
17 be a clan mother. It's not an easy role either.  
18 It's costly, and it's hard to have a good mind,  
19 and women are all equal in nations, whether  
20 Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca. Women  
21 are all equal. There's no other woman any higher  
22 than another woman. That's the way the law is.

23 The same way with chiefs. There  
24 is no higher chiefs. They are equal. The  
25 position they hold, that's only what makes a

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 difference. But it doesn't mean they have the  
2 power, but what power is, is what we call  
3 consensus. That is the main thing in our  
4 government -- consensus.

5           It starts from the family, nation,  
6 clan. You reach consensus from the clan to the  
7 other clan. When they all reach that same  
8 consensus, say like Mohawks of the three different  
9 clans, they reached that same consensus pertaining  
10 to their own nation. Whatever problems, they  
11 always have consensus.

12           Then it will go to the whole  
13 nation. Then it will go to the Confederacy, the  
14 Grand Council, all the consensus. That is the way  
15 it's supposed to work. But it doesn't work that  
16 way any more.

17           We have never walked away from our  
18 way of -- that's part of our life, of the Great  
19 Law. That is the role. I could talk more about  
20 it, but it doesn't give me enough time. People  
21 think you can do it in one hour. You cover a lot  
22 of things, but no.

23           I've sat for, you might as well  
24 say for 50 years, to gain my knowledge, not just  
25 one hour. So that's the difference. You cannot

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 relate anything, because they all work together.  
2 They're all interesting to know.

3 As I was saying also, He also met  
4 the cannibals. When Degonawida was on top the  
5 Longhouse looking down, because he knew this man  
6 was away. He only understands that this man was  
7 away, so he climbed on the roof and he could see  
8 this man whenever he comes home, through the smoke  
9 hole.

10 Very shortly that man came back,  
11 the cannibal. He was carrying a body. A human  
12 body. He started cutting the meat up -- must be  
13 good steaks, I guess. Good to eat. So he started  
14 cooking.

15 When he started cooking for so  
16 long he thought, well, I guess it's cooked now.  
17 So he began to take the pot off the fire to cool  
18 off. He poured it to one side to cool off and  
19 he's sitting down. When it got cooled off enough,  
20 then he says "I'm going to start to eat".

21 He went to get some meat to eat,  
22 and he looked down the pot. He saw a man's face  
23 appear, and that kind of scared him. It never  
24 ever happened before. The man was looking at him  
25 from the pot. He had a beautiful face according

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 to the way he saw it. (Native language).

2 That's the time then that he  
3 thought "what a handsome face I have. I wonder  
4 why I'm eating human flesh. If I have such a  
5 pretty face, I shouldn't be eating." Now already  
6 that good mind begins to come in his mind. That's  
7 the power.

8 Degonawida didn't say "you did  
9 this, and you did that. You have to give up now,  
10 or I'll put you to jail, or I'll threaten you, and  
11 I'm going to kill you." He didn't say that. He  
12 gave his mind time to work.

13 That's not the way we are today.  
14 We changed that. "If you don't do it, I'm going  
15 to make you do it." That's not the way with  
16 Native people. Nobody makes anybody do -- even  
17 the Great Law. Nobody makes anybody do -- another  
18 chief can't make me do what I don't want to do.  
19 No chief can order me around, and I can't do that  
20 with another chief, I don't care where he comes  
21 from. That's not what he's for.

22 As I say, everything is a  
23 unanimous decision on what they do. And that's  
24 how everything is done.

25 So when he saw this man looking

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 from the pot it got him thinking. Right away that  
2 good mind entered his mind "maybe I shouldn't be  
3 eating that. I wonder what's gone wrong?" So he  
4 sat down again and started wondering what happened  
5 to him. It had never happened before.

6 The next time he stood up again,  
7 "maybe I'm only seeing things. Maybe it's my  
8 eyes."

9 The second time he stood up he  
10 looked again. Still his face appeared. Now he  
11 said to himself "I'm going to quit eating human  
12 flesh". So he picks up the pot, goes down the  
13 hill, and where the tree had fallen over there was  
14 a little cavern there. He dumps all the meat  
15 there and he only brings back the pot that he's  
16 going to use. So he comes back.

17 That's the time then the  
18 Peacemaker was sitting on top of the roof he'd  
19 come down. That's where they met. And he asked  
20 him "what did you put down there?". Even though  
21 he knew, he asked him "what did you put in there?"  
22 He says "I put human flesh in there. That was my  
23 meal, but I changed my mind. Now I quit killing  
24 people. I no longer will eat human flesh any  
25 more."

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1                   The Peacemaker says "just mark  
2 your word, what you said. Never, ever, forget  
3 what you promised. There's a Creator up there.  
4 He heard what you said. Don't lie to the Creator,  
5 because he's looking at you."

6                   So the Peacemaker and the cannibal  
7 -- the cannibal says "we'll go back to the house  
8 and we'll talk more", and they got back to the  
9 house.

10                  Then the Peacemaker, Degonawida,  
11 says "I'll go hunting. We'll eat together before  
12 I leave." So, he says "I'll go hunting and you  
13 prepare, get water and start the fire." So the  
14 Peacemaker went out to hunt. It just seemed like  
15 he just went away, and pretty soon he appeared  
16 again with a deer on his back. This cannibal  
17 never, ever saw such a good hunter in his life.

18                  So he brings back this deer. And  
19 that's the time then, when he brought this deer,  
20 and he told this cannibal, he says "now we work  
21 together. We've got to skin that animal, and  
22 we've got to save the deer antlers. We'll put it  
23 to one side because we're going to use that some  
24 day. That's what we will use to crown the chiefs  
25 when we elevate the chiefs. That means a symbol

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 of power." So he says "that's what we'll do".

2 "The reason we work together is to  
3 skin the animal. That's the way it's going to be,  
4 because when we elevate the chiefs some day they  
5 will always have to work together. That's why we  
6 will work together. Besides, this is the kind of  
7 animal that the Creator gave you to eat, not human  
8 flesh."

9 After they talked about how it's  
10 going to come about. At that time the Peacemaker  
11 says "we're going to built what we call  
12 Gaunashonay (PH). We will build a Longhouse."  
13 (Native language). We will try. These are the  
14 symbols we're going to use. We're going to use  
15 symbols. This Longhouse, we will call it Longhouse  
16 one-family, from the east to the west, and all the  
17 clans will stay in this Longhouse. They will be  
18 bound together. That's what they will call a  
19 Longhouse one-family. And the women will be the  
20 backbone of (Native language). They will be the  
21 ones. (Native language)"

22 It means we will elevate the  
23 women. They will be given the right to elevate  
24 chiefs as well as also to depose their chiefs.  
25 That's the kind of power. They will be the

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 backbone of the Great Law. That's the way it's  
2 going to be.

3 So he left, and he says, "I'm  
4 going to leave now". And the cannibal says, "You  
5 have to watch yourself as you go. Your life is in  
6 danger because you can be killed any time.  
7 There's a lot of warriors walking around. A lot  
8 of things to take your life. And witchcraft, all  
9 kinds of things."

10 And the Peacemaker says, "That's  
11 the kind of people I want to see so that the Great  
12 Law will work. If I don't clear all that, then  
13 the Great Law won't work. I've got to go see an  
14 important man, one of the most powerful...", what  
15 we call Adodaho (PH).

16 "He sits way up the (Native  
17 language). He sits way up high on a hill, he has  
18 so much power. But we will also try hard. It's  
19 one of the hardest things to do, for him to be  
20 persuaded and take hold of the Great Law, of the  
21 Good Message."

22 So now he began a path and clear  
23 all the bad things, all the evil practices, then  
24 he went back. That's the time that he went to  
25 Konyonguay. And when he arrived at Konyonguay

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 they were glad for him, and the man that was  
2 waiting for him all this time, he was glad to see  
3 him.

4 So even when he related the  
5 message to Konyonguay, Konyoungway people did not  
6 believe in him. They wanted him to show some  
7 proof of what he was talking about, if he did have  
8 the power. They didn't seem to trust him.

9 So the war chiefs and all the  
10 warriors asked if he would volunteer to sit on the  
11 branch of a tree which lies over the falls. And  
12 that's what they call the Mohawk River. They used  
13 to describe years ago, now today I guess they call  
14 it Kohoss (PH) Falls. That is where the big  
15 history happened.

16 Where he was tried, he volunteered  
17 to do so to prove what he was talking about. And  
18 when he did, then the people from there began to  
19 accept his message. Then when they did accept the  
20 message the war chief also gave up his title. The  
21 Peacemaker took away his title. He elevated three  
22 chiefs.

23 The first thing, the man who was  
24 waiting for many nights waiting for him, he did  
25 not sleep. He says, "Since you did not sleep, so

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 your name will be Hiawatha (PH)." That means he  
2 never sleeps, he's always awake.

3 And since they were having a  
4 divided mind, these two, and one sort of kind of  
5 respected it, but still he didn't really approve  
6 what the Peacemaker was talking about. So he  
7 says, "I will call you, since you have two minds,  
8 when I came you didn't know which one to believe,  
9 whether it was false or is it the truth what I'm  
10 talking about. So I will call you Degalayhoga  
11 (PH). That's what you will carry from here on."

12 "And you, that you kind of  
13 respected my message, you will be named  
14 Shadokariwateh."

15 So now he elevated three chiefs of  
16 the Mohawk Nation. They were the first chiefs to  
17 be elevated, and they are made to be what they  
18 call the Defenders of the Eastern Door:  
19 Degalayhoga, Hiawatha and Shadokariwateh.

20 When they finished off at  
21 Onondaga, that is the time they filled in the six  
22 other chiefs.

23 Then they went on into Oneida.  
24 That was also a long story, what had happened from  
25 there. But he elevated the three chiefs also,

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 what we call Nayoutahaga (PH). But the white man  
2 was never able to say Nayoutahaga, so he said  
3 Oneida.

4 And he elevated three Chiefs  
5 (Native language). So that now begins what the  
6 Peacemaker said at that time, that the sun is now  
7 beginning to rise. That was the time when the  
8 Mohawk Nation were allocated. They began now a  
9 new day, and as it went on the power began to  
10 work. That's what he meant, power.

11 The Mohawks accepted the Great  
12 Peace, and now the power began to work, and that's  
13 what he meant by power of mind. Power went to the  
14 Oneidas. The Oneidas accepted the Great Peace.  
15 Then the power began to grow more and more.

16 One problem they had was that the  
17 Seneca country were the western door keepers. The  
18 western door, they had war chiefs and they say  
19 that this great war chief had the greatest power  
20 of all men, he gave all the orders. So they were  
21 afraid of him too. That is where they had  
22 problems again, for those two to accept that Great  
23 Peace.

24 He had his own people of this  
25 Great War Chief who supported him. The other

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 people, Skinadario (PH), (Native language) of the  
2 Seneca Nation, which the Peacemaker elevated, was  
3 the first settlement of the Wahaka (PH). There is  
4 still a landmark today. They call it the Big  
5 Mountain. That's why we call them the Big  
6 Mountain People, or the Big Hill People, called  
7 the Seneca.

8 As the other people of the Great  
9 Warrior Chief he had his own, and there was not a  
10 village from there to there. Actually we saw  
11 that, because I think some people might have  
12 visited that place -- I guess it really means  
13 "it's a white town" in English.

14 The reason why they call it a  
15 white village was because they say in those days  
16 there were a lot of flowers that grew just white  
17 around that mountain, and that's why they call it  
18 the white village.

19 That was when they had a real  
20 problem, as I say, to convince the war chief of  
21 that time. That was one of the first councils  
22 that they ever had, the first time that he said  
23 how are the councils supposed to work? That was a  
24 test at that time, because it was a very touchy  
25 thing that they had to deal with. If they made a

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 mistake, that's what the Peacemaker says, "If we  
2 make a mistake, there's going to be another war.  
3 The war is going to break out again. We've got to  
4 be very careful how we talk to that war chief.

5 So finally they decided that  
6 they'll change the title of this war chief as a  
7 war chief. And that's what they call (Native  
8 language) in Mohawk, the Great War Chief. And  
9 (Native language) is his assistant.

10 How are we going to make them  
11 accept it? By that time they already now had all  
12 the four nations to hold council. So they did  
13 hold council, one of the first councils, told them  
14 how to make decisions, and so they did. They all  
15 agreed, a unanimous decision, with all nations.  
16 And it worked.

17 And they were able to change, so  
18 they decided they will change the name of war  
19 chief to door-keeper, and that chief thought that  
20 was a great thing, to be door-keeper of the  
21 western door. He will watch a door that nothing  
22 comes in to disturb the people. If anybody came,  
23 he is to ask questions, what you come there for.  
24 Are you for good, or up to no good? So they were  
25 responsible.

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1                   There were two chiefs that got  
2                   elevated at that time, called (Native language).  
3                   It means the door is opened. Those are the two  
4                   chiefs that always stand watching the door, the  
5                   door-keepers. So they accepted that title, given  
6                   that name. They still had the power, but they  
7                   took away the weapons of war.

8                   Every nation that came, and the  
9                   young people since the nations had done away with  
10                  wars, so they took away all the weapons of war.  
11                  That's why when they uprooted the Great Tree of  
12                  Peace, and that is where they took any weapon.  
13                  (Native language).

14                  So when they were able to convince  
15                  them to take that, now they went. The next thing  
16                  was to convince Adedaho of the Onondaga Nation,  
17                  because Hiawatha was working with the Onandagas.  
18                  The reason why he was working with them, according  
19                  to the Elders, there was a little mix-up about  
20                  people of the Mohawks and also the Onondagas.

21                  Today they don't quite understand,  
22                  because some say that Hiawatha was an Onondaga,  
23                  how come he became a Mohawk Chief? It's not  
24                  really because they're following the paternal  
25                  side. They used to say that Hiawatha's father was

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 an Onondaga and Hiawatha's mother was Mohawk. So  
2 there was nothing wrong with it, because that  
3 follows the matrilineal bloodline. (Native  
4 language). It does not follow. It's not  
5 hereditary through your father. It's through your  
6 mother. That's the way the Great Law is laid out  
7 for people to follow.

8 . What happened at that time but the  
9 formation of the League. As I say, it's a long  
10 story. But they ended up -- they were able to  
11 convince also Odeda (PH). And Jaykonsel, that  
12 first woman to accept the Great Peace. She was  
13 the one that crowned Odadaho as he became the  
14 chief.

15 He didn't want to take that  
16 (Native language) either. He liked what he was  
17 doing. So again at that time another council was  
18 held. Now they were able to convince to take hold  
19 of the Great Law of Peace.

20 Odadaho of the Onondaga, when he  
21 did accept that peace and they made him to be the  
22 keepers -- when they're going to make the fire  
23 they call the principal fire or the capital fire  
24 of the Five Nations, and he will be the one who is  
25 going to look after it.

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1                   Also when they plant the symbolic  
2 tree at Onondaga, it will be the central part, and  
3 that is where it is the responsibility of his  
4 colleagues to look after the tree and also the  
5 fire. The fire will never ever go out, and that  
6 tree will never fall. And so that's where they  
7 ended up at Onondaga.

8                   They were able to form what they  
9 call a Five Nations, and he told them that is what  
10 they have to follow, the Great Law.

11                   There were many different symbols  
12 that were used in making the Law. There were  
13 symbols that what the Creator (Native language).  
14 What the Peacemaker says, what we established  
15 ourselves now, is to be called Haudenosaunee.  
16 That's when he brought the Mohawk Nation together  
17 at Onondaga. Mohawk, that's what it means, that  
18 they accepted the Great Peace.

19                   From the east, where it links  
20 together, Mohawks, Oneidas, the good mind. Here I  
21 will mention where he planted the Great Tree of  
22 Peace. Right here. That is the Onondaga Nation.  
23 That is also where the fire is. And that is also  
24 where they buried their hatchets, the weapons of  
25 war. Now it's a central park where they were to

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 hold their concert, of the Haudenosaunee.

2                   Next is the Cayuga Nation. The  
3 Cayuga Nation had two fires, one from the lower  
4 and also the upper Cayuga. Now I guess today  
5 that's called Cornell. They put a university  
6 there. That's where I come from. I come from the  
7 University. My people came from that place they  
8 call the Cayuga. That's what we are called,  
9 Cayugas, but you say Hagas (PH). That's the kind  
10 of people we are.

11                   These are the people who joined  
12 the Cayuga Nation. Joining in was also what we  
13 call the Seneca Nation. There still is a link  
14 there. I was told what it means is that as the  
15 time changes, any nation shall come. They can  
16 still add -- It was any nation as long as it's  
17 Hongwayhoway, or what Ojibway called Anasnopyy  
18 (PH). People from all over this land have the  
19 right to come under the protection of the Great  
20 Law.

21                   So this is what made unity with  
22 the 35 nations. Under the Great Tree of Peace,  
23 which stood -- the Great Tree of Peace stood with  
24 the white roots pointing different directions: to  
25 the east, to the north, to the west, to the south,

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 four directions. That means that roots go there  
2 and anybody can trace their roots that come under  
3 the Great Tree of Peace. They have just as much  
4 rights because they are Hongwayhoway, they are  
5 Native people. They have a right to live under  
6 that. And the Iroquois people cannot turn them  
7 away.

8 This is one of the first early  
9 self-government. They all talk about what is self-  
10 government? This is what our self-government is.  
11 It existed from way at the beginning of time, but  
12 we don't know. They never ever said the date. We  
13 don't know the date, but it was long here before  
14 any European ever came here.

15 There were many other nations, as  
16 I said, that followed that White Tree of Peace.  
17 The first thing was the Tuscarora, who came and  
18 joined the Confederacy. So that made them the 6th  
19 nation. There was also Kudlos (PH) that branched  
20 off from the Sioux nation to join the Iroquois,  
21 the Nanticokes, the Miamis, Tobacco Nation, the  
22 Erie, and all these people that joined. So they  
23 became what they call adoptive nations, and today  
24 became one of their protection.

25 Also, we have name they use. They

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 call it (Native language). They can use that  
2 Iroquois name but when they come to Iroquois  
3 country they don't have a name. They call them an  
4 Indian name, Native name. You can be given by the  
5 Iroquois people, but they call it -- it's only  
6 like a necklace. (Native language)

7 One thing I'd like to finish off  
8 on. One point about this is very important  
9 because when he united all the people, it means  
10 territories. (Native language), where they live,  
11 Mohawk, the territory where they live, but it  
12 means that they don't own the land.

13 Oneidas, Onondagas, Cayugas,  
14 Senecas, they can live there, but they don't own  
15 it, not only because it was made by the Creator.  
16 We have no right to own, we have no ownership to  
17 the land. We can use it as long as we live, and  
18 that is the reason --

19 Now they decided, they said  
20 "What's going to happen? All our young men and  
21 other people walk on this land that we live in."  
22 (Native language) "What's going to happen? We  
23 live on animals, deer, moose, buffalo, all kinds  
24 of small game. What are we going to do about that  
25 with people coming? There may be bloodshed from

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 that. What we will do is a symbol. We will have  
2 a dish and we will put a beaver's tail in there.  
3 That will be symbolic as a game. We all have  
4 rights to the game. Nobody can say that's mine,  
5 you can't touch it. That belongs to the Creator  
6 too."

7 "You have the right to hunt,  
8 because that's your livelihood. You have the  
9 right to kill, but you kill when it's time, when  
10 that moment strikes."

11 While people think we live off  
12 fish all the time, people think we live off  
13 venison all the time. No, it's not. It's just  
14 certain times of the year we change our diet. We  
15 have closing season, we have opening season, and  
16 the fall when we hunted.

17 Around about December you see some  
18 cold, so that nature will build up again what was  
19 hunted. That is the purpose. So that's why the  
20 hunting right was in the right of the land. We  
21 all had rights to it to hunt. Nobody can stop me,  
22 nobody can stop you to fish, for that is the way  
23 you live. The Creator gave it to you to live on  
24 that.

25 As I mentioned, He planted the

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 Great Tree of Peace, the Peacemaker. That was the  
2 symbol that was also used. You said this tree is  
3 young, just the same as what he said, the day is  
4 young. When we finish the Great Law, that's the  
5 time that tree will grow, will become a full tree.  
6 But it's going to branch out, way out, so that  
7 people can be protected under the leaves.

8                   When you see those pine cones --  
9 you don't see a young tree bear pine cones. As  
10 soon as you see that pine cone on that tree, now  
11 it's complete, and that means peace. It's full  
12 now, in peace. So that's what means the Great Law.

13                   The Great Tree of Peace -- He said  
14 we will sit the great word, we call the Eagle.  
15 The Eagle will always look around. That will be  
16 our protection. It can see far away. It has a  
17 good eye, and anything that comes, trouble, that's  
18 what it means, that the Eagle will give a loud  
19 noise. It will howler to notify.

20                   It all has symbolic meaning which  
21 a lot of people don't realize. That's why I say  
22 when you use Native language into English, it  
23 loses a lot of its contents. What it really means  
24 is that an Eagle sitting up -- one person asked  
25 me: "I've been waiting all these years, since I

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 was young I've been hearing about that. I've been  
2 wondering when that eagle is going to howler. I  
3 never heard it yet." I said, "You must have a  
4 different understanding. That tree where the  
5 eagle sits, that's symbolic."

6 The reason why we have Kastoa (PH)  
7 -- Kastoa is where people sit -- We also have the  
8 chiefs who have the deer antlers. The deer is a  
9 very wise animal. The eagle is only used as  
10 symbolic.

11 It means that if there is --  
12 Adadahno, the Chief of the Onondaga Nation and his  
13 colleagues, if they see anything coming, it's  
14 Adadahno who's supposed to howler. That's what that  
15 means. What it means to that Great Tree of Peace,  
16 that is the heart of (Native language). It  
17 symbolizes the unity of the clan nations. The  
18 cluster of the pine needles -- it always has five.  
19 You take a look at the pine tree. It has five  
20 needles, and it only comes from one -- That's how  
21 well the clan nations are united in the early  
22 days.

23 Another symbolic is when the  
24 Peacemaker said: "We have called ourselves  
25 Haudenosaunee, after five nations. To make it

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 stronger, we will use the power, because it has  
2 power. That's what we use for our livelihood,  
3 this bow and arrow.

4 Every nation has that. Everybody  
5 has that, because that is their livelihood. So I  
6 want every nation to come and bring one arrow, one  
7 nation."

8 So Hyawatha and his nation brought  
9 one arrow. And he laid it before, gave it to the  
10 Peacemaker. He says: "Now I want one from the  
11 Oneida." So (Native language) brings one too.

12 The next was Onondaga. So Onadaho  
13 brings one too. The next one was what we call  
14 (Native language). They bring one too. So we  
15 have four.

16 The Senaca nation, that was the  
17 one that (Native language) and (Native language).  
18 And now the Cayuga also what they call (Native  
19 language). I guess really what they really mean  
20 in those days, because what it means -- (Native  
21 language) really is the full word, but we have  
22 changed so much in our modern language that we  
23 call it (Native language) means he heard about the  
24 Great Law coming, that's why he was given this  
25 title of the Cayuga nation. So now he gives one

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 arrow, him and his colleagues.

2 So now, he says, I will  
3 demonstrate to all you people that giving this  
4 arrow what it will symbolize is power and unity.  
5 He put the arrows together and he says "We will  
6 use the strength", that will symbolize also  
7 strength of power. It's the tendons from the  
8 deer. (Native language). That means that's where  
9 the power will always be.

10 But, he says, if I were to pull  
11 only one arrow I could easily break one arrow.  
12 That means that one nation can be conquered no  
13 matter what. But if you have it will take a lot  
14 more power to break that. That's why Iroquois  
15 stood, unity in the strongest.

16 For years our ancestors, because  
17 they supported one another, but it was also that  
18 the Peacemaker predicted that a time will come  
19 when somebody's going to try to loosen that. When  
20 it becomes loose, then they're going to start to  
21 pull one arrow out. That's what he predicted...

22 It seems to me like that's what's  
23 happened today, that the nations are pulling out.  
24 That's the way I see it. (Native language). They  
25 never come to councils any more. They want to

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 govern themselves now. It's just following the  
2 prediction. It has to be fulfilled, but when we  
3 see that, and that's what it says in the Law.  
4 (Native language).

5 Our purpose as chiefs and as  
6 people, our purpose is to look at those people  
7 right there, and also the coming faces that aren't  
8 born. That is the work of the Clan Mother and the  
9 Chief, to work -- that they can be happy when they  
10 are born here and have their Native rights. Live  
11 in peace.

12 Many things today have changed the  
13 predictions. It's also been predicted (Native  
14 language). The Great Law, people are going to  
15 walk away after a while. You'll say that is not  
16 of today, that's too old. I've heard that many  
17 times. It's too old now to follow that old way.  
18 But we must not forget that is one of the first  
19 self-government.

20 They're trying to give us a self-  
21 government from the governments themselves which  
22 we don't even know of, what kind of snake, what  
23 does it look like. Maybe it's another snake that  
24 is going to eat us up again, the same as the  
25 Indian Act. They say when the Indian Act came

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 in, that was the time that little snake came in,  
2 because that Indian Act was so crooked, and snakes  
3 travel like this, never like this.

4 When that snake grows up, that's  
5 what they call the Indian Act. It's going to eat  
6 the people up. Generations. That's why the Great  
7 Law says (Native language).

8 That's about all I think I can go.  
9 We're out of time, but there's a lot more to it.  
10 We want to know about the treaties that's  
11 connected with the Great Law. Also you see this  
12 one here. Some call it Magna Carta, but we call it  
13 a covenant. That's what we call the joined hands  
14 with all nations. That's what makes the unity.

15 All their loss, their language,  
16 their culture -- If any day you want to alienate  
17 yourself, that's up to you. Maybe you want to move  
18 away from the Iroquois country. That's what that  
19 means. Follow another. Maybe another  
20 constitution. We have our own Five Nations  
21 constitution, connected with what it says here.  
22 the Two Row Wampum Treaty. All treaties talk  
23 about its connected really close, what we talk  
24 about, the Great Law.

25 That's about all I think I'll have

May 3, 1993

Royal Commission on  
Aboriginal Peoples

1 to say. If I'd done it in sequence, some times I  
2 don't know what to say because I'm just sort of  
3 like poking here and there, just like I'm poking a  
4 horse in the belly, here and there. That's what  
5 culture is.

6 I think that's about all I'll say  
7 for now, unless you want me to say something else  
8 later.

9 **GRAND CHIEF MIKE MITCHELL:** When  
10 Jake Thomas recites the Great Law, the Great Law  
11 Reading, he can go on three or four days. Just  
12 him speaking this morning, two hours, and he told  
13 me he was just going to touch on the highlights.  
14 So the Commission would have had to sit for many  
15 days to receive the whole story, and he gave you  
16 the highlights.

17 We're going to have an early lunch  
18 break, because you've sat through quite a bit. We  
19 have another speaker who will address you this  
20 afternoon when he goes back to the Wampum Belts,  
21 specifically some of the Treaty Belts. That  
22 speaker is going to be one of the leaders of the  
23 Onondage Nation near Syracuse, New York, Oren  
24 Lyons, who just came in, who I understand had some  
25 car trouble and was stranded somewhere, but

**NOTE DE RECHERCHE****LES INDIENS  
ONT-ILS PEUR  
DES IROQUOIS?****RÉFLEXION SUR LA  
XÉNOPHOBIE CHEZ LES  
ALGONQUIENS****PIERRE TRUDEL***Cégep de Sorel-Tracy*(Source: J.-C. Taché, *Le Sagamo du Kapuskokuk*, Fides 1961, p. 31)

**D**ans ce texte, j'explorerai certaines pistes d'analyse de la xénophobie chez les groupes algonquiens du Nord-Est américain. Plus précisément, il s'agit de leur crainte à l'égard des Iroquois. Après avoir décrit certaines de ces manifestations, je m'interrogerai sur les places respectives que prennent les explications de type historique et sociologique dans l'effort de compréhension du phénomène. Autrement dit, cette crainte des Iroquois tire-t-elle son origine dans l'histoire des relations entre Iroquois et Algonquiens, ou exprime-t-elle plutôt une conception du monde, une représentation de l'autre. L'examen d'un récit-type intitulé «La Chute aux Iroquois», ainsi qu'un aperçu de la conception du monde chez les Montagnais, permettront de favoriser l'une des pistes d'analyse de la crainte des Iroquois chez les Algonquiens.

**LA CRAINTE DES IROQUOIS**

**D**ans un article publié en 1948, «La crainte des Iroquois chez les Mistassins», Madeleine et Jacques Rousseau nous décrivent un comportement xénophobe chez une population crie du Nord québécois. Les auteurs rapportent que cette crainte est si vive qu'elle poussait certains cris, dans les années 40, à quitter la réserve et à se réfugier en forêt sur la simple rumeur de la présence de Mohawks (Rousseau et Rousseau 1948: 10). Il est aussi étonnant d'apprendre que cette crainte des Iroquois se retrouve aussi loin au nord que Kuujuaaraapik (Poste-de-la-Baleine), à la baie d'Hudson.

En 1952, Smith observe le même phénomène, cette fois-ci bien loin de la baie d'Hudson, à Peter Dana's Point, dans l'État du Maine, aux États-Unis.

Afin d'observer sa réaction face aux Mohawks, je dis un matin à Sabattus que j'avais recueilli un Mohawk faisant de l'auto-stop et que je l'avais laissé avant la route qui mène à la réserve. Sabattus réagit immédiatement. Il était très préoccupé et me questionna à propos de ce Mohawk, puis il sortit de sa maison et en fit le tour, regardant et écoutant dans toutes les directions. À toutes les dix ou quinze minutes, il recommença ce manège.

(Smith 1983: 49, notre trad.)

Plus de deux siècles et demi séparent les conflits réels entre Algonquiens et Iroquois, de l'époque où Rousseau et Rousseau, ainsi que Smith, observèrent des manifestations de la même crainte. Il va sans dire que celle-ci est étroitement liée non seulement à la tradition orale algonquienne, mais aussi à la toponymie. Selon Hind, géologue-explorateur du siècle dernier:

Dans l'est du Canada, les noms de plusieurs rapides et chutes, ou encore de quelques-unes des plus grandes rivières, tirent leur origine des traîtres meurtriers commis par cette féroce et conquérante race.

(cité dans Rousseau et Rousseau 1948: 10, notre trad.)

En ce qui a trait à la tradition orale algonquienne, précisons que plusieurs récits rapportent des conflits avec des Iroquois – ou du moins avec ce que les ethnologues croient être des Iroquois.

Il y aurait dans la tradition orale algonquienne deux grandes catégories de récits: les récits mythiques sur l'origine du monde et des règles sociales, et les récits historiques. Ces derniers se distinguent par le fait qu'ils rapportent les témoignages d'individus, soit à d'autres époques, soit aujourd'hui (Vincent 1976: 5). Or les conflits mettant en scène les Iroquois appartiennent à la catégorie des récits dits historiques.

Sans prétendre résumer l'essentiel de ces récits, j'ajouterai qu'ils opposent les ancêtres du conteur et un groupe d'Iroquois qui envahit le territoire algonquien. Les conflits sont parfois sanglants et se terminent souvent par l'élimination totale des ennemis iroquois. Dans d'autres récits, le conflit prend la forme d'un duel entre le pouvoir magique des chefs à la tête des deux groupes ethniques. Ici, soit que ce pouvoir magique empêche l'introduction du groupe iroquois en territoire ennemi, soit qu'il provoque sa perte totale. En d'autres occasions, des individus sont kidnappés, le plus souvent des femmes et des enfants.

Selon des données recueillies par Vincent (1978: 86), ces récits ne se terminent pas toujours dans un bain de sang. Ils racontent parfois comment on en était venu à régler pacifiquement les conflits, ou encore comment on envoya un jour un ambassadeur chez le groupe ennemi afin de réduire l'animosité (Vincent 1978: 87). Il semblerait que dans le savoir algonquien, on retrouve là aussi, juxtaposés, des discours pacifistes et militaristes.

Mais on ne peut nier le fait que ces récits ont suscité chez le locuteur algonquien une crainte, une xénopho-

bie, et ceci même si son groupe d'appartenance s'en sort toujours vainqueur. Probablement que ce sentiment de crainte précède même les récits de conflits et qu'il est étroitement lié à la signification du terme désignant les Iroquois, ou des ennemis. La crainte des Iroquois chez les Algonquiens n'est plus aussi importante que dans le passé, et d'ailleurs, jusqu'au milieu de ce siècle, les Algonquiens ne devaient pas tous partager cette crainte, comme l'ont observé Rousseau et Rousseau (1948) et Smith (1983). Aujourd'hui les communautés amérindiennes sont moins isolées les unes des autres, ce qui minimise l'importance de cette xénophobie traditionnelle.

## **APPROCHE HISTORIQUE VERSUS APPROCHE SOCIOLOGIQUE**

**P**our certains auteurs, ces récits de conflits tirent leur origine dans l'impact dramatique provoqué par les attaques des Iroquois au XVII<sup>e</sup> siècle lors de leur expansion territoriale reliée au commerce des fourrures (Rousseau et Rousseau 1948; Hadlock 1947; Francis 1976).

Pour Smith, ces récits ont plutôt une fonction sociale, puisque les ancêtres du groupe algonquien sont toujours vainqueurs: «La tradition donne aux Wabanaki un esprit patriotique, un sentiment d'accomplissement, et un héritage historique» (Smith 1983: 55, notre trad.).

Établissons dès maintenant que la plupart du temps les auteurs font conjointement appel à ces deux approches – historique et sociologique – pour avancer une explication sur le contenu des récits. Ils se distinguent plutôt par l'importance qu'ils accordent à chacune d'elles. Les plus anciennes analyses semblent privilégier l'approche historique tandis que les plus contemporaines ajoutent la fonction sociale à l'explication historique, ou encore mettent la fonction sociale au tout premier plan. Rien de surprenant dans cette situation, puisque ces récits – comme tous les récits dits historiques – nous renvoient à la fois à une situation historique et à une idéologie reliée à des groupes sociaux contemporains.

Dans la perspective historique, et à la lecture des Relations des Jésuites (notamment 1972, [1662], VII: 18), il est difficile de ne pas établir de rapprochement entre des faits historiques et ces récits toujours transmis dans les communautés algonquiennes. Par ailleurs, *L'Histoire dans la tradition orale montagnaise*, de Vincent (1976), établit clairement le lien entre ces récits et des contextes historiques qui remontent parfois jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle.

De plus, le commerce des fourrures exacerba l'intensité des conflits traditionnels, ce qui provoqua, avec les épidémies, le déclin de certains groupes algonquiens –

et ceci au profit des Iroquois. C'est donc en faisant référence à ce contexte historique précis, ainsi qu'à la férocité des attaques iroquoises, que des auteurs s'expliquent ce secteur de la tradition orale algonquienne, ainsi que la crainte des Iroquois.

D'autre part, l'explication sociologique de la fonction actuelle de ces récits pourrait bien se rapprocher de celle avancée par Delâge quant au rôle de la guerre entre les populations amérindiennes avant le contact.

La guerre en tant qu'antagonisme n'est-elle pas structurante? L'autre, l'étranger, l'ennemi, n'est-il pas indispensable à la définition, à la création d'un nous collectif. Se poser en s'opposant. La guerre comme ciment social. La guerre pour entretenir, vivifier le tissu social.

(Delâge 1985: 75)

À l'instar des conflits pré-contact, les récits de conflits participeraient donc encore aujourd'hui à la définition du groupe. Autrement dit, les Iroquois joueraient dans la tradition orale algonquienne un rôle semblable à celui qu'ils joueront encore – eux-mêmes ou l'Amérindien en général – dans nos manuels d'Histoire du Canada. Vincent et Arcand (1979) ont bien illustré comment ce secteur de cette «tradition écrite» renvoyait avant tout à la définition d'une entité nationale plutôt qu'à la véracité historique.

L'examen d'un des récits les plus célèbres dans le Nord-Est américain, intitulé «La Chute aux Iroquois», ainsi qu'un regard sur la conception du monde chez les Montagnais, nous permettra maintenant de privilégier cette dernière approche quant à l'analyse de la xénophobie observée par Rousseau et Rousseau et par Smith dans les années 40 et 50.

## **LA CHUTE AUX IROQUOIS**

**É**tablissons les faits. Dans le nord-est de l'Amérique du Nord, plusieurs chutes sont nommées par les Amérindiens «Chute aux Iroquois». (D'ailleurs cette réalité s'est reflétée sur la toponymie euro-canadienne. On n'a qu'à penser à Iroquois Falls en Ontario, ou encore au camping «La Chute aux Iroquois» le long de la rivière Rouge, près de Labelle dans le nord de Montréal.) Plus précisément, selon les auteurs consultés, des variantes de ce même récit se retrouvent chez les Micmacs, les Malécites, les Penobscots, les Attikameks, les Objibways, les Abénaquis, les Passamaquoddy et les Montagnais (Speck 1915: 26-27; Mechling 1914: 129-133; Rand 1894: 342-344; Davidson 1928; Hadlock 1947). Sa répartition géographique indique clairement qu'il est bien implanté dans cette aire culturelle et ce, depuis fort longtemps.

Le récit type (voir encadré) peut se résumer ainsi. Lors d'une expédition guerrière, des Iroquois s'attaquent à un petit groupe. Après avoir massacré quelques

individus, ils forcent une femme algonquienne à les guider sur le territoire ennemi qu'ils ne connaissent pas. Par ruse, celle-ci en arrive à précipiter le groupe d'Iroquois en canots dans des chutes où tous périront. Selon l'origine du conteur, le lieu de cet exploit change, ainsi que certains détails du récit.

Mais s'agit-il d'un fait historique véritable? Dans un article traitant de la guerre chez les Algonquiens du Nord-Est, Hadlock (1947) soutient, dans un premier temps, que les récits de conflits ne reflètent pas un esprit guerrier propre à la culture algonquienne traditionnelle. Il croit plutôt qu'ils découlent de conflits engendrés par l'expansion territoriale des Iroquois vers le nord, expansion causée par une pression démographique à la suite du développement de l'agriculture, mais plus particulièrement par l'introduction du commerce des fourrures. Quant au récit type de «La Chute aux Iroquois», l'auteur croit que, dans ce contexte historique, un événement aurait engendré une légende qui se serait rapidement diffusée chez la plupart des groupes algonquiens du Nord-Est, plus précisément après la venue de Cartier (Hadlock 1947: 218). Ces groupes auraient alors adapté le récit à leur région, le modifiant quelque peu, ce qui donne l'impression aujourd'hui d'être en présence de plusieurs faits historiques qui contribuent à tort, selon l'auteur, à créer une image «guerrière» de l'Amérindien. Tout en affirmant que les légendes se diffusent et «s'embellissent» d'un groupe à l'autre, J. et M. Rousseau adoptent la même approche. Ils tentent même, 300 ans plus tard, d'établir une relation entre un autre récit, entendu à Mistassini, et un fait rapporté dans les Relations des Jésuites de 1661-1662, traitant de cette région. On retrouve en effet dans les deux sources le même événement, soit l'histoire d'un individu kidnappé par les Iroquois et qui réussit à fuir grâce à sa performance à la course.

## **AU-DELÀ DE L'HISTOIRE, UNE CONCEPTION DU MONDE**

**D**es données plus récentes provenant de groupes algonquiens nordiques tendent à minimiser l'importance du lien que l'on peut établir entre le récit de «La Chute aux Iroquois» et le contexte historique d'expansion territoriale des Iroquois dans le commerce des fourrures, tel que défini par les historiens occidentaux. Par exemple, les premières chutes de la Grande rivière de la Baleine à la Baie d'Hudson ont été nommées «la chute aux Pwat» par les Cris. Selon mon informateur (à ce sujet, voir Archéotoc 1978), ces Pwat sont des Blancs, les premiers à être venus dans la région, et ils kidnappaient des femmes indiennes. Il est intéressant de noter que, pour les Cris de Chisasibi, à la Baie James, ces mêmes Pwat sont plutôt des Indiens du ver-

## LA LÉGENDE DE LA CHUTE AUX IROQUOIS

(version attikamek – source: Davidson 1928, notre trad.)

Lorsque les Iroquois envahissent le territoire des «Indiens», ils ont l'habitude d'obliger une de nos vieilles femmes à leur servir de guide. C'est elle qui leur indique quels rapides ils peuvent traverser en canot et à quels endroits il est préférable de faire du portage.

Un jour – c'était après que les «Indiens» eurent compris que les Iroquois étaient leurs ennemis – un groupe important d'Iroquois forcèrent une vieille femme à les accompagner pour les guider. Ils descendirent une rivière étrange. À chaque rapide, ils demandaient: «Est-ce que les vôtres traversent ces rapides en canot?» «Oui, pouvait répondre la vieille femme, ils ne sont pas dangereux.» Ou bien sa réponse pouvait être: «Non, faites un portage ici. Le courant est rapide et les rochers sont nombreux.»

Finalement, ils s'approchèrent d'un endroit où la rivière se transformait en une terrible chute de plus de cent pieds. La chute se trouvait immédiatement après les rapides mais elle était cachée par un tournant que prenait la rivière, et la précipitation et l'éclaboussement des rapides noyaient le puissant grondement de la chute. «Est-ce que les vôtres traversent ces rapides?» demanda le leader iroquois. «Oh! oui, répondit la vieille femme. Ils ne sont pas trop compliqués à traverser mais, attention, ils sont peu profonds. Je vais sortir du canot pour l'alléger. Je courrai par le sentier de portage et je vous indi-

querai où arrêter vos canots à la sortie des rapides.» Alors la vieille femme sortit du canot et prit le sentier de portage. Tous les Iroquois demeurèrent dans leurs canots. Les canots commencèrent à descendre les rapides et se retrouvèrent bientôt au milieu d'un fort courant. Les canots effleurèrent alors de grosses roches et, soudainement, le courant poussa le premier d'entre eux dans le tournant de la rivière. Là, juste en face d'eux, se trouvait le terrible saut de la chute. Les Iroquois du premier canot tentèrent avec frénésie de rejoindre la rive tout en hurlant afin de prévenir les autres canots. Mais de toute façon il était trop tard pour retourner en arrière et ils ne purent s'échapper. Chacun des canots, un après l'autre, tomba dans la chute.

De l'autre côté de la chute, la vieille femme attendait sur la rive. Les canots fracassés et les débris remontèrent graduellement à la surface et passèrent devant elle. Quelques Iroquois avaient survécu au plongeon dans la chute et, blessés et affaiblis, ils tentaient de rejoindre la rive. La vieille femme les attendait et, chaque fois qu'un Iroquois s'approchait de la rive, elle lui brisait le crâne avec sa hache. De tous les Iroquois qui faisaient partie de ce groupe, aucun ne retourna raconter cette histoire. La chute – appelée aujourd'hui la «Chute aux Iroquois» – et la vieille femme ont fait leur devoir.

sant ouest de la Baie James, soit de Moose. Le terme signifie «ennemi» en proto-algonquien, et «Sioux» chez les Cris de l'Ouest (Aubin et Lee 1968). Un toponyme rappellerait donc qu'eux aussi, les Pwat, périrent dans les premières chutes de la Grande rivière de la Baleine. Par contre, dans ce récit, brièvement raconté par mon informateur, c'est le pouvoir magique d'un chaman et non pas la ruse d'une femme guidant les ennemis en territoire algonquien qui provoque la noyade de ceux-ci.

L'ambiguïté touchant l'identité des ennemis évoqués ci-haut se retrouve encore dans d'autres récits de conflits entre les Cris et les Nottaway, qui sont présumément des Iroquois:

Dans ses journaux de voyage, Old Muxon dit que Nodway veut dire «Esquimau», mais il n'a pas dû bien comprendre son informateur (1931: 301). Peut-être les gens de la Baie James utilisent-ils ce terme pour désigner à la fois «les Esquimaux» et «les Iroquois», mais il fut probablement appli-

qué plutôt aux Iroquois puisque le terme «Eskimo» est un épithète signifiant «mangeur de viande crue».

(Francis 1976: 7, notre trad.)

Il importe de rappeler ici que José Mailhot a soutenu récemment que le terme «esquimau» désigne parfois les Inuit, parfois les Micmacs, et ne veut pas dire «mangeurs de viande crue» (Mailhot 1978). D'autres sources non publiées, provenant de la Baie James, confirment le fait que le mot Nottaway ne signifie pas nécessairement Iroquois, ni Inuit. Des propos enregistrés par le Cree Way Project (1975) illustrent clairement cette ambiguïté touchant l'identité des Nottaway.

Du côté des Montagnais, Vincent (1976, 1978) a recueilli une série de récits qui donnent un excellent aperçu de la tradition orale. L'auteure s'est intéressée particulièrement à la catégorie – peu étudiée – des récits historiques. À l'intérieur de ceux-ci on retrouve, bien sûr, les conflits avec des ennemis. Il est intéressant



Illustration du récit de la Chute aux Iroquois (tiré de J.-C. Taché, *Le Sagamo du Kapskouk*, Fides 1961).

de constater que là aussi on peut s'interroger sur l'identité précise de ceux qui menacent les Montagnais. Historiquement, les Montagnais ont été en conflit avec les Inuit, les Micmacs et les Iroquois. Or, différentes versions d'un même récit recueilli sur la Côte-Nord mettent en scène soit les Inuit soit les Micmacs. Un conteur affirme aussi que les deux groupes Micmacs et Inuit s'associent pour attaquer les Montagnais (Vincent 1976: 17). La tradition orale rappelle que ces derniers ont combattu d'autres ennemis, plus ou moins humains,<sup>1</sup> et qui étaient anthropophages: ce sont les Nepuatet et les Kamitshetit, et les Matshinnut, ce dernier terme désignant les Iroquois (selon Mailhot et Lescop 1977: 12, cité dans Vincent 1978). Encore là, un conteur affirme que ces trois termes sont équivalents et désignent les Iroquois, mais Vincent doute qu'il en soit de même pour tous les Montagnais (Vincent 1978: 87).

Au-delà de l'ambiguïté sur l'identité des ennemis en question, ces récits montagnais possèdent des éléments communs avec ceux mettant en scène des Iroquois dans d'autres aires culturelles.<sup>2</sup> Ainsi, le toponyme d'une chute située sur la rivière Natasquan rappelle un conflit avec les Micmacs où femmes et enfants furent kidnappés (Vincent 1976: 21). Par ailleurs, un récit raconte comment une femme montagnaise, qui vivait avec les Matshinnut – ceux que l'on croit être les Iroquois – réussit à sauver son groupe d'origine. Selon ce récit, ces Matshinnut observent du haut d'une falaise, la nuit, pour repérer les campements montagnais, et ils placent un bâton en terre pour en indiquer la direction, puis ils retournent à leur camp. Le lendemain matin, ils reviennent en haut de la falaise où, grâce au bâton, ils sauront quelle direction prendre pour rejoindre et attaquer les Montagnais. Or la Montagnaise a déplacé le bâton pendant la nuit, ce qui amène les Matshinnut à prendre la direction opposée (Vincent 1978: 93). On retrouve donc ici un élément commun entre le récit de «La Chute aux Iroquois» et ce récit montagnais, soit le contexte de conflit où une femme appartenant au groupe du conteur et se trouvant parmi les ennemis, utilise la ruse pour sauver son groupe.

De plus, la situation des groupes dans l'espace suggère un certain rapprochement; soit que les ennemis tombent du haut d'une chute, ou encore qu'ils observent du haut d'une falaise. Dans un autre récit recueilli par Vincent (1978: 32) et opposant cette fois-ci Inuit et Micmacs contre des Montagnais, le campement ennemi se situe encore sur une falaise. Au pied de la falaise se trouve le rétrécissement d'une rivière, et c'est lorsqu'un des ennemis s'y engage en canot qu'il est abattu par les Montagnais. Les chutes, les rapides, les décharges des lacs et les rétrécissements des rivières, semblent être un lieu géographique propice où se déroulent souvent les conflits entre Algonquiens et leurs ennemis. L'emplacement des ennemis et des Algonquiens, impliquant l'opposition haut/bas, ainsi que le rétrécissement des rivières, se-

raient-ils des éléments symboliques significatifs en rapport avec une représentation plus vaste du monde?

Cette mise en perspective de certains éléments structuraux des récits de conflits en provenance d'aires culturelles différentes, demeure fragile. La démarche reste à faire. Pour le moment, sauf pour ce qui est du récit type de «La Chute aux Iroquois», seuls quelques indices tendent à confirmer que se répète aussi, d'une aire culturelle à l'autre, une même représentation du monde qui établirait un lien significatif avec le contenu symbolique du récit type ou de ceux qui s'en rapprochent.

Quiconque est à la recherche de «faits historiques», voire de contextes historiques, se retrouve maintenant devant beaucoup de confusion... Nous avons vu comment les divers groupes algonquiens du Nord-Est s'approprient successivement l'exploit d'avoir vaincu des Iroquois en les noyant dans une chute toujours située sur leurs territoires respectifs. Chez les Cris de la Baie James, les Iroquois deviennent parfois des Blancs ou encore des Inuit. L'ambiguïté sur l'identité des ennemis est aussi clairement présente chez les Montagnais. De plus, entre ces récits on retrouve des éléments communs.

Tout laisse croire que ce que transmettent depuis des siècles les Amérindiens ressemble davantage à une «structure» qu'à des faits historiques, structure à l'intérieur de laquelle s'interchangent attaquants et attaqués, ou encore des contextes historiques. (Lors de la cueillette du récit type «La Chute aux Iroquois», on a peut-être conclu trop rapidement qu'il s'agissait précisément des Iroquois.)

Ainsi en plus de favoriser la consolidation d'un *nous* collectif, les récits de conflits seraient par le fait même étroitement liés à une conception du monde dans laquelle on fait évoluer des rapports conflictuels. Dans le cas des Algonquiens du Nord-Est, sur le plan de la pensée de l'individu, l'«éternelle» xénophobie serait générée par une conception du monde commune à partir de laquelle on se définit, tout en définissant les autres, et ceci au cours d'événements et dans des espaces qui se ressemblent.

Pour illustrer davantage ce dont il est question ici, rappelons brièvement les données de Vincent (1978) sur la représentation géo-mythique du monde chez les Montagnais, c'est-à-dire le contexte culturel plus vaste dans lequel s'inscrivent les récits de conflits. Bien sûr, reste à vérifier dans quelle mesure cette représentation du monde est partagée par les divers groupes algonquiens.

Brièvement, le monde consisterait premièrement en un territoire où vivent les Montagnais. Il s'agirait d'une petite presqu'île dont on connaîtrait les limites, reliée par une étroite bande de terre à un autre territoire qui lui, serait infini et que l'on nomme Tshistashkamuk. Sur cette terre vivent les êtres mythiques – faute de meilleur terme – qui étaient présents à l'origine du monde, et les êtres hostiles et anthropophages dont il a été ques-

tion plus haut. Bien que la communication soit possible entre les deux territoires, certains obstacles, telle la présence d'êtres protecteurs – les Natapuanut – ou encore du chien de garde géant Mistatum, empêchent la venue d'ennemis.

Cette conception géo-mythique du monde permettrait aux Montagnais de définir leurs voisins. Selon Vincent, les plus proches partagent les mêmes habitudes alimentaires et sont chasseurs comme eux. D'autres, plus éloignés, sont définis comme des tueurs, c'est-à-dire comme des anthropophages. Certains d'entre eux habitent très loin sur la terre humaine, tandis que d'autres vivent à Tshistashkamuk et, parfois, menacent les Montagnais en passant d'un territoire à l'autre. Les récits de conflits rappelleraient donc ces invasions. Leur analyse consisterait donc à voir ce qui vient expliquer, en relation avec cette conception du monde, l'utilisation de certains symboles, telle la chute, ou encore celui d'une femme algonquienne guidant les Iroquois en territoire ennemi.

## CONCLUSION

Il a été question dans ce texte de démontrer que «La Chute aux Iroquois» ainsi que la catégorie dans laquelle se trouve ce récit, permettait aux groupes algonquiens de s'appropriier un espace, de le défendre, et ceci selon une certaine représentation culturelle du monde. À cet égard, revenons à l'article de J. et M. Rousseau qui, par un exemple, nous illustre ce mode culturel d'appropriation du territoire. Constatant que les Abénaquis ont en Mauricie des toponymes relatant des conflits avec les Iroquois, les auteurs avancent qu'il s'agit «probablement d'une transposition des luttes anciennes dans leur territoire de chasse du Maine, avant de venir se réfugier vers 1700 dans le voisinage de Pierreville» (1948: 12).

En poursuivant jusqu'au bout ce raisonnement qui met au premier plan la nécessité de définir l'espace territorial et ses limites, ainsi que le «nous» collectif et ceux qui s'y opposent, soit les ennemis, on pourrait même supposer que, s'il n'y avait pas eu de «guerre iroquoise» reliée au commerce des fourrures telle que définie par les historiens occidentaux, trois cents ans plus tard les anthropologues auraient enregistré des récits très semblables, sinon identiques. Xénophobie oblige.

Mais puisqu'il n'est plus permis de nos jours d'être dogmatique... terminons en apportant de l'eau au moulin de l'approche historique, ainsi qu'aux tenants de l'idée de la férocité des attaques iroquoises. Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, au cœur de l'expansion territoriale iroquoise et de la guerre des fourrures, les Jésuites nous décrivent des faits relatifs aux conflits inter-ethniques. Plutôt que d'y voir un découpage culturel à l'œuvre de-

puis des siècles, ces écrits confirmeraient des faits, soit l'importance stratégique et historique des chutes ou des rapides comme lieu de conflit, ainsi que la pratique de kidnapper des femmes pour les faire servir de guide en territoire ennemi. Au lieu d'être des éléments «structurés», le contenu de ces récits nous renverrait à une lointaine réalité historique:

Dès l'an passé, les Agnieronnons et les Onneiochronnons, qui, des cinq nations iroquoises sont les plus superbes, firent un party de cent hommes, pour aller dresser les embusches aux Outaouïak qui sont nos algonquins supérieurs, et les surprendre dans l'embarras de quelque sault.

(Relations des Jésuites, année 1663, IV: 10)

Ces trente [Iroquois], commandez par deux Chefs après avoir tué en deux endroits cinq hommes, et fait vne femme prisonnière, comme ils ne sçavoient pas bien le païs, s'en firent faire la description par cette femme captive.

(Relations des Jésuites, année 1665, VII: 16)

## NOTES

<sup>1</sup> Il ne faut pas conclure que les Amérindiens étaient davantage racistes que les Occidentaux, car ils classaient les étrangers comme étant plus ou moins humains, autrement dit hors de la catégorie biologique que représente l'«espèce» humaine. Ils auraient ainsi été «spécistes» plutôt que «racistes»... L'écart entre la distance établie par les Occidentaux entre eux et des étrangers, par rapport à celle que mettent en pareil cas des Amérindiens, reste à évaluer.

<sup>2</sup> Selon Speck, le récit de «La Chute aux Iroquois» se retrouve aussi chez les Montagnais (Speck 1915: 27).

## OUVRAGES CITÉS

ARCHÉOTEC, 1978: *Étude de l'utilisation préhistorique, historique et contemporaine du territoire de Poste-de-la-Baleine*, Montréal.

AUBIN, George F., et Hong Bae LEE, 1968: *An Etymological Word List of Reconstructed Proto-Algonkian*. Providence, Rhode Island, Department of Linguistics, Brown University.

CREE WAY PROJECT, 1975: «Description of the Shaptawn». Compte rendu historique oral recueilli, transcrit et traduit à Rupert House, ms., ministère des Affaires culturelles, Service d'archéologie et d'ethnologie, Québec.

DAVIDSON, D.S., 1928: «Some Tête de Boule Tales». *Journal of American Folklore* 4: 262-274.

DELÂGE, Denys, 1985: *Le Pays renversé – Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*. Boréal Express, Montréal.

FRANCIS, Daniel, 1976: «Cree-Iroquois Conflict in the Seventeenth Century». James Bay History Program, Direction d'archéologie et d'ethnologie, ministère des Affaires culturelles, Québec.

HADLOCK, Wendell S., 1947: «War among the Northeastern Woodland Indians». *American Anthropology* 49: 204-221.

JARVENPA, Robert, 1982: «Symbolism and Inter-Ethnic Relations Among Hunter-Gatherers Chipewyan Conflict Lore». *Anthropologica* XXIV: 43-76.

MAILHOT, José, 1978: «L'étymologie de 'Esquimaux' revue et corrigée». *Études Inuit/Studies* 2(2): 59-67.

MECHLING, W.H., 1914: *Malecite Tales*. Memoir 49, Geological Survey, Ottawa.

RAND, S.T., 1894: *Legends of the Micmacs*. New York et London.

RELATIONS DES JÉSUITES, 1972: Montréal, Éditions du Jour, 6 vol.

ROUSSEAU, J., et M. ROUSSEAU, 1948: «La crainte des Iroquois chez les Mistassins». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 2(1): 13-26.

SMITH, N., 1983: «The Wabanaki-Mohawk Conflict: A Folk History Tradition». In W. Cowan (ed.), *Actes du 14<sup>e</sup> Congrès des Algonquiniens*, Carleton University, Ottawa, pp. 49-56.

SPECK, F., 1915: *Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timigami Ojibwa*. Anthropological Series 9, Memoir of the Canadian Geological Survey 71: 1-27, Ottawa.

VINCENT, S., 1976: «L'histoire dans la tradition orale montagnaise». Ms., Ottawa, Musée national de l'Homme.

—, 1978: «Récit de la terre montagnaise». Ms., Québec, ministère des Affaires culturelles, Service d'archéologie et d'ethnologie.

VINCENT, S., et B. ARCAND, 1979: *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*. Montréal, Hurtubise HMH, Coll. Cultures amérindiennes.

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier les personnes qui ont lu et commenté ce texte: Sylvie Vincent, Sylvie Loslier et Jean-René Proulx. Je demeure le seul responsable des opinions émises.

## Pour en savoir plus...

### Louise Chicoine

Voici une liste (non exhaustive) d'organismes gouvernementaux et non gouvernementaux s'intéressant de diverses façons à la discrimination, au racisme et aux relations inter-ethniques.

#### Centre d'amitié autochtone de Montréal inc.

3730, chemin de la Côte-des-Neiges  
Montréal (Québec)  
H3H 1V6  
(514) 937-5338

#### Centre de recherche-action sur les relations raciales (CRARR)

1650, rue Berri, Bureau 295  
Montréal (Québec)  
H2L 4E4  
(514) 843-3892

#### Centre interculturel Monchanin

4917, rue Saint-Urbain  
Montréal (Québec)  
H2T 2W1  
(514) 288-7229

#### Commission canadienne des droits de la personne

2021, avenue Union, Pièce 1115  
Montréal (Québec)  
H3A 2S9  
(514) 283-5218

#### Commission des droits de la personne du Québec

360, rue Saint-Jacques  
Montréal (Québec)  
H2Y 1P5  
(514) 873-5146

#### Ligue des droits et libertés

1825, rue de Champlain  
Montréal (Québec)  
H2L 2S9  
(514) 527-8551

#### Mouvement québécois pour combattre le racisme

1415, rue Jarry Est  
Montréal (Québec)  
H2E 1A7  
(514) 374-6660

#### Services parajudiciaires autochtones du Québec

3465, chemin de la Côte-des-Neiges, Suite 50  
Montréal (Québec)  
H3H 1T7  
(514) 933-3638

#### S.O.S. Racisme

Boîte postale 51, Succ. Beaubien  
Montréal (Québec)  
H2G 3C8  
(514) 842-9189

Pour avoir une liste plus complète d'organismes, vous pouvez vous adresser au Centre interculturel Monchanin pour obtenir leur **Répertoire ethnoculturel du Québec 1986**.