

LE LOUP-GAROU VAGABOND: DU QUÉBEC AU XIXE SIÈCLE AU FAR-QUEST FRANCO-MÉTIS AU XXE SIÈCLE

Pamela V. Sing

Université d'Alberta, Campus St-Jean

60 Dans son analyse de la mémoire collective Maurice Halbwachs souligne que le lien entre la mémoire et l'identité découle de ce que la première permet d'établir un rapport avec le passé. Plus précisément, elle actualise une image du passé dans le présent et ce, moins parce qu'elle a conservé tel quel le passé, que parce qu'elle le reconstruit à l'aide de données empruntées au présent. Dans cette perspective, l'image est un indice de celui que l'on est en tant que sujet singulier et de la place qu'on occupe dans le monde.

Halbwachs fait ressortir l'influence du social sur l'activité mémorielle en précisant que le souvenir existe en relation avec la collectivité à laquelle appartient le sujet remémorant. Lorsque nous évoquons un passé, c'est celui que nous avons partagé avec d'autres membres de la communauté dont nous faisons partie ou bien, c'est un passé qui intéresse cette communauté ou bien encore, nous situons le passé en rapport avec la communauté, c'est-à-dire en le configurant et en lui conférant une signification tel que d'autres membres de la communauté le feraient, comme si nous étions à leur place.

Un tel caractère social suggère que la mémoire définit les communalités d'un groupe et ce qui le différencie des autres. Autrement dit, elle fonde et renforce les sentiments d'appartenance et les frontières socioculturelles. De plus, la mémoire de l'individu n'est pas exclusivement constituée par des souvenirs personnels. Elle est aussi constituée des événements, images et traits dont nous n'avons pas témoigné directement, mais que nous avons appris, qu'on nous a transmis. Notre rôle à nous consiste à nous positionner par rapport à ces souvenirs, car ils concernent le ou les groupe(s) pour lequel ou pour lesquels nous ressentons une appartenance. Cette communicabilité de la mémoire et notre réceptivité du souvenir appris ou transmis assurent au groupe une certaine cohérence et stabilité même après la disparition de ses premiers mem-

bres. Une certaine cohérence et stabilité, dis-je, puisque les représentations élaborées par une collectivité ne demeurent pas les mêmes. Comme le souligne Halbwachs, "si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe" (94) Il en résulte différentes remémorations d'un «même» passé, mais il n'en reste pas moins que "chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective" (94). Du reste, il s'avère que le nombre de variations est limité. Le sociologue et historien Michael Pollak nous informe que l'existence d'un noyau dur ou fil conducteur, une sorte de leitmotiv en somme, suggère que la reconstruction *a posteriori* d'une existence est motivée par un souci d'ordre identitaire. "Tout se passe, précise-t-il, comme si cohérence et continuité étaient communément admises comme les signes distinctifs d'une mémoire crédible et d'un sens de l'identité assurés" (1985, 37).

Or, pour les Métis qui, dans un même siècle, le XIXe, sont passés de la croyance de constituer la "Nouvelle Nation" (Dickason, 1982) au sentiment de devoir "disparaître" et ce, jusqu'aux trois-quarts du XXe siècle, le point crucial en matière mnémonique réside dans la difficulté de réaliser cette continuité. Les suites des événements de 1885–la défaite des Métis à la bataille de Batoche et la condamnation à mort de leur chef politique, Louis Riel, pour haute trahison–les a marqués tous. Lorsqu'ils sont revenus sur la scène publique aux années 1970, ils étaient devenus "le peuple oublié du Canada" (Sealey et Lussier, *The Métis: Canada's Forgotten People*), et bien des choses avaient changé. "La" communauté s'était dispersée partout sur le continent nord-américain. Certains étaient demeurés parmi les leurs dans des espaces variablement petits allant des fameux "road allowances" ou accotements jusqu'aux rares villages tel que Saint-Laurent au Manitoba, qui, choisi en 2004 par la Smithsonian Institution pour représenter les Métis, fait partie depuis lors de l'exposition permanente du Musée national des Autochtones américains. Plusieurs s'étaient ré-identifiés, les uns en tant que Premières nations, d'autres, en tant que Canadiens français, tandis qu'encre d'autres avaient essayé de passer pour des Canadiens «génériques», en tout cas, non métis. Ceux qui se sont exilés aux États-Unis ont légué à leurs descendants un sort identitaire autrement complexe dans la mesure où les Métis n'y ont jamais eu de statut officiel: nullement reconnus comme un peuple distinct, ils ont dû, et doivent encore, s'identifier en rapport avec l'une des Première nations.

À cet égard, il convient de souligner un certain parallélisme entre les pratiques identitaires discursives des Métis des deux côtés de la frontière Canada-U.S. Les Métis du Canada sont dotés d'un statut officiel depuis 1982, l'année où l'article 35 de la loi constitutionnelle les reconnaît comme l'un des peuples autochtones du pays, mais actuellement, ils ont tendance à définir leur identité presque exclusivement en rapport avec leurs sources ancestrales tribales, c'est-à-dire en faisant abstraction de leurs sources européennes, en l'occurrence françaises, puisque mes recherches s'intéressent aux Métis d'ascendance canadienne-française. Je postule que c'est en partie parce que, ayant perdu leurs langues ancestrales, le cri, l'ojibwa, le mitchif

61

(langue mixte), l'identification avec les ancêtres autochtones leur permet d'affirmer leur différence par rapport aux autres Anglophones et Anglophiles du pays. A aussi joué un rôle l'histoire des rapports complexes entre les Franco-Métis et les Canadiens français: au XIXe siècle, avant la création de la province du Manitoba et sa transformation en espace officiellement unilingue anglophone, les Canadiens français et les Franco-Métis formaient une majorité francophone peu différenciée. Une fois que des différences d'ordre socioéconomique se sont cristallisées au point de scinder la société francophone en une classe élite et une classe démunie, les rapports entre Canadiens français et Métis se sont empreints de tensions dont le caractère souvent fielleux s'explique du moins en partie par la pratique suivante: les Canadiens français ont commencé à considérer le Métis qui avait réussi à atteindre un certain *standing* comme l'un des leurs et ce, peu importe ses pratiques culturelles et traits physiologiques; ceux qui occupaient les rangs inférieurs de l'échelle «restaient» des Métis dont l'altérité étaient fortement marquée, d'autant plus que le discours raciste en vogue à l'époque se prêtait sans difficulté aux circonstances. À un moment donné entre 1850 et 1914, par conséquent, le mot «Métis» est devenu un terme péjoratif. (St-Onge 90) Point n'est besoin de préciser l'effet des clivages qui se sont creusés entre gens qui jusque-là se fréquentaient en tant que voisins et membres d'une famille étendue.

Il n'en demeure pas moins, toutefois, que l'«oubli» volontaire ou involontaire de vastes connaissances et savoirs signifie des liens incertains, voire troublés avec le passé. En plus d'obscurcir les questions identitaires, cela entrave le plein épanouissement de la culture. Dans le domaine littéraire, non seulement est-il difficile d'établir une tradition littéraire, mais en outre, les artistes contemporains se voient privés d'autres couches d'inspiration et leurs œuvres, d'une certaine profondeur historique.

Maintenant que l'écriture des Métis d'ascendance canadienne-française a affirmé sa place sur la scène canadienne—il y a deux décennies, il existait une poignée d'écrivains dont les mieux connus sont Maria Campbell, Béatrice Mosionier et Lee Maracle, mais actuellement, ce ne serait pas exagérer de se référer à une littérature métisse bourgeonnante consistant en une deuxième vague d'écrivains (Marilyn Dumont, Gregory Scofield et Joanne Arnott, pour ne nommer que ceux-là), aussi bien qu'une troisième vague (Rita Bouvier, Joe Welsh et Sharron Proulx-Turner)—il est peut-être temps de faire ressortir les liens entre «la» culture métisse et différentes pratiques culturelles de leurs ancêtres francophones. Je propose de contribuer à ce faire en menant une étude comparative d'un certain nombre de récits québécois, franco-canadiens et métis issus de différentes époques, mais ayant en commun de traiter d'une personne transformée en loup-garou. La mise en rapport de ces corpus servira à rappeler que, d'origine viking-française, ces récits ont voyagé de la France jusqu'à maintes communautés francophones nord-américaines, via le Québec et ce, en grande partie grâce aux voyageurs et coureurs-des-bois qui ont su établir des rapports empreints d'amitié et de respect avec différentes communautés autochtones du continent nord-américain. L'historien, interprète et législateur sang-mêlé William

Warren rappelle ainsi l'amical souvenir que, selon la tradition orale des siens, les premiers ambassadeurs de la francophonie canadienne ont su laisser chez leurs hôtes autochtones:

Les Ojibwas ont appris à aimer le peuple français, car les Français au caractère énormément plastique assimilaient facilement les us et coutumes de leurs frères rouges. Ils respectaient leurs cérémonies et rites religieux, ne se moquaient jamais de leurs croyances superstitieuses ou de leur ignorance. [...] Les Ojibwas n'accueillaient nul autre étranger avec autant de joie, et chaleureux étaient les serremments de mains et étreintes partagés alors entre les fils des forêts, au teint basané, et les Franks, polis et affectueux. (41-43; ma traduction)

Des traces des liens d'amitié historiques qui ont donné naissance aux Franco-Métis sur le continent nord-américain résident dans certaines pratiques culturelles communes aux Franco-Canadiens et aux Franco-Métis dont notamment le folklore: en le soulignant, on saurait peut-être rappeler aux Métis d'ascendance canadienne-française d'aujourd'hui qu'une partie de leur patrimoine est francophone. Si les artistes en particulier y étaient réceptifs et s'en laissaient investir l'imaginaire au point où leur art en portait des traces, le projet aura contribué à revitaliser un personnage emblématique dont l'importance revêt actuellement un caractère plutôt symbolique. Jacques Le Goff a affirmé l'importance de la manipulation de la mémoire collective en tant qu'enjeu dans la lutte des forces sociales pour le pouvoir (107). Les «oublis» de l'histoire découlent de la domination coloniale, autrement dit, et sont révélateurs de cette domination. En contribuant un tant soit peu à «dés-oublier» des récits folkloriques pouvant témoigner d'un patrimoine partagé avec l'ancien Canada français, le genre d'étude dont celle-ci apportera des éléments de réponse à la question de savoir à quoi peut servir actuellement l'étude comparative des littératures du Canada.

LE LOUP-GAROU, UN PERSONNAGE ANCRÉ DANS LA PETITE HISTOIRE

Rappelons avec Marius Barbeau que le loup-garou est un personnage folklorique qui figure non pas dans des contes populaires «qui sont la fiction anonyme d'époques révolues», mais dans des anecdotes populaires qui «se rapprochent de notre époque, tout en s'inspirant de sujets et de thèmes fort anciens»:

[A]yant trait à des péripéties tantôt réelles, tantôt imaginaires, de la vie domestique [et s]e rapportant à des notions, à des croyances, à des institutions, à des coutumes ou des mœurs qui tombent en désuétude, elles prennent la forme de reminiscences personnelles ou de souvenirs communiqués et transmis. Elles sont d'ordinaire réputées véridiques dans le milieu où elles ont pris naissance. Elles sont, en quelque sorte, la petite histoire des événements de chaque jour ou la chronique obscure qui n'a pour dépositaire que la mémoire des foules ou le verbe des illettrés. Pour cette raison elles reflètent davantage [comparées aux contes populaires] la mentalité, le langage ou la tradition indigènes. («Anecdotes» 173)

Le rôle que de tels récits sauraient jouer auprès de Métis “en mal,” pour ainsi dire, de rapports avec leur passé ancestral, c’est-à-dire, qui n’ont pas ou plus la possibilité d’apprendre leur patrimoine ou leur appartenance communautaire à travers les gestes et paroles de parents s’illustre dans le cas de l’historien, activiste et écrivain D’Arcy McNickle (1904-1977).

64 Ayant fait partie de la communauté franco-métisse à St-Laurent en Saskatchewan, les grands-parents maternels de McNickle, Isidore Parenteau et Judith Plante Parenteau, se sont exilés sur la réserve Flathead dans le Montana après la rébellion de 1885. La mère de McNickle, Philomène, avait alors trois ans. Élevée dans la culture métisse de ses parents, entourée d’Autochtones de la tribu Salish et marquée par son séjour à la pension du couvent ursuline où elle avait étudié, Philomène s’est mariée avec le Blanc que ses parents lui avaient choisi. Chose intéressante, pour les Parenteau, il s’agissait là d’un moyen de souligner leur identité métisse et leur différence d’avec les Indiens. Lorsque McNickle avait un an, sa mère a obtenu que ses enfants et elle-même soient adoptés par les Tribus Confédérées des Salish-Kootenai de la réserve Flathead, mais en même temps, elle a élevé son fils «comme un Blanc». Il en découle que pour McNickle, “être Métis” avait une signification ambivalente. Du côté dysphorique, se souvenait-il encore avec amertume à l’âge de soixante-dix ans, “on savait si peu [au sujet de notre héritage] et, ce qu’on en savait, on essayait de l’ignorer, car ce n’était pas une source de fierté. En tant que ‘breeds’ on ne pouvait se reconforter auprès d’une tradition indienne et encore moins auprès de la communauté blanche.”¹

Or, si McNickle avait grandi au sein d’une communauté métisse, son identité d’entre-deux ne lui aurait pas causé tant d’angoisse. Au terme de son étude sur les Métis du Spring Creek dans le Montana du XIXe siècle, Martha Harroun Foster conclut que malgré les définitions ou réidentifications officielles imposées sur les Métis, leurs aînés, avec l’appui constant d’un réseau de parentés, avaient maintenu une identité privée. Le sentiment profond d’une appartenance à la communauté avait rendu possible la reconnaissance continue de leur différence d’avec les groupes indiens aussi bien que ceux, euro-américains (223). Que McNickle en soit devenu singulièrement conscient s’affirme par les efforts qu’il a déployés dans sa vie professionnelle afin de faire comprendre l’importance de traiter l’Autochtone sans menacer son sens de la communauté. C’est cette thèse qui a guidé sa révision d’un essai publié sous le titre de *Native American Tribalism: Indian Survivals and Renewals*. S’il y est parvenu, c’est sans doute en partie parce qu’il avait vu comment les choses se passaient parmi les Salish de «sa» réserve, mais j’avance que c’est principalement grâce aux relations qu’il avait eues avec son grand-père Isidore.

Exclu des Salish parmi lesquels il vivait et par conséquent malheureux en société, témoin des manifestations du désaccord entre ses parents qui ont fini par divorcer lorsqu’il était adolescent et par conséquent peu rassuré, peiné en famille, McNickle devait voir en ses grands-parents une unique et stable source d’affection. Ils allaient régulièrement revoir leurs amis métis dans la Saskatchewan et en revenaient ayant

renouvelé leur répertoire d’anecdotes et d’histoires que, du reste, l’aïeul partageait avec son petit-fils. McNickle adorait son grand-père. Lorsque celui-ci est décédé en 1925, McNickle, jusque-là un étudiant actif, engagé et performant, a négligé ses études au point d’être temporairement exclu de l’université, suite à quoi il a quitté à jamais le Montana et coupé les liens avec sa famille.

La biographe de McNickle affirme que les années que celui-ci était professeur d’anthropologie à l’Université de la Saskatchewan à Regina (de 1965 à 1971), hormis une seule visite aux Archives provinciales de la Saskatchewan situées sur le campus où il enseignait, visite lors de laquelle il a repéré une référence au sujet de son grand-père, McNickle n’a cherché ni à entrer en communication avec des parents à Regina, ni à se renseigner sur ses sources ancestrales (Parker, *Singing* 207-09). Je postule que c’est parce qu’à ce moment-là, McNickle n’éprouvait plus le besoin de se rassurer à l’égard de ses sources métisses, car il avait déjà effectué un voyage jusqu’à elles dans et par l’imaginaire.

Quelques années plus tard, ayant repris ses études universitaires à New York, McNickle a retrouvé “Old Isidore”² à travers les histoires et contes de voyageurs notés dans les journaux des premiers explorateurs en Amérique du Nord. Ces premières lectures l’ont poussé à poursuivre ses recherches et c’est ainsi qu’il a fini par découvrir des tomes entiers de récits folkloriques dont il connaissait déjà un certain nombre pour les avoir entendu raconter par son grand-père. (Parker, “D’Arcy” 100) Selon moi, il s’agissait là de la découverte d’un fonds patrimonial qui, associé à la voix de l’ancêtre conteur aimé, informait le jeune homme de la petite histoire, voire de l’*habitus* des siens. Bref, en recevant ainsi d’importantes informations d’ordre mnémonique, McNickle acquérait des bribes de mémoire collective qui lui permettaient de comprendre sa place dans l’histoire et dans le monde. Cela explique peut-être pourquoi, vers la même époque, il s’est mis à rédiger son premier roman, un ouvrage de facture autobiographique qui allait lui permettre de retourner dans et par l’écriture vers sa mère et le Montana d’avant la disparition du grand-père.

65

LES “GAREUX” FRANÇAIS

Revenons maintenant aux loups-garous folkloriques pour préciser que les loups “gareux” étaient “des espèces de diables ou de sorciers qui se mettaient en toutes sortes de bêtes. Dans la Haute-Bretagne, c’était surtout en vaches et en loups” (Sébillot, *Traditions* 289), tandis que dans Le Maine, en Aquitaine, il s’agissait souvent de bêtes domestiques telles que le mouton, le bouc, le poulain ou le porc (Sébillot, *Le folk-lore* 143). Tantôt, l’individu, le diable ou l’un de ses comparses a voulu la métamorphose, tantôt la métamorphose a été entraînée par l’accomplissement par inadvertance d’un geste particulier ou bien souvent aussi, l’individu est puni pour avoir négligé ses devoirs religieux. Toujours, la métamorphose-punition avait lieu la nuit³ et le personnage devenait une bête inquiétante, assoiffée de sang humain, en

particulier celui des enfants, féroce, rusée, rapide et brutalement puissante. La condition était généralement temporaire, pouvant durer plus ou moins longtemps, mais pouvait aussi être permanente. Une façon d'interrompre le charme avant terme était de blesser la bête au moyen d'une clé, un couteau ou un autre objet dur, de sorte de lui extraire quelques gouttes de sang. Parfois, la blessure ne guérissait pas la victime, mais prolongeait sa métamorphose.

LOUPS-GAROUS "QUÉBÉCOIS"

Dans la conclusion de leur étude sur quelques contes de loups-garous écrits, Lise Gauvin et Jeanne Demers affirment que, si la forme des douze contes (parus entre 1879 et 1967) du corpus de leur étude est variable, le canevas est plutôt "classique": "une personne, généralement un homme, condamnée à 'courir le loup-garou' pour avoir manqué à ses devoirs religieux, négligé de faire ses Pâques, par exemple, est libéré lorsqu'une blessure lui fait perdre quelques gouttes de sang. Il y a donc transgression, châtement et délivrance" (11). Gauvin et Demers précisent que puisque la morale concrétise le projet textuel consistant à enseigner un vice à éviter ou une vertu à pratiquer, elle exclut les traits ludiques dont la présence ailleurs dans le texte est liée à la peur intégrée au thème d'une part et, d'autre part, à la "notion ambiguë de véracité" caractéristique de tout conte. L'exemplarité exige une "vérité totale."

Or, à cet égard, Gauvin et Demers remarquent que "Le dernier loup-garou," signé par Dollard Dubé, constitue une exception. Le personnage éponyme, un "sauvage appelé Naskanawidj" ayant "fait une très mauvaise vie durant sa jeunesse, le Windigo l'avait condamné à courir le loup-garou tous les hivers" (Dubé 22). Un soir qu'il se trouve toujours "sourdement" travaillé par l'esprit maléfique, Naskanawidj sort de la hutte où il vit avec son fils aîné et sa famille, se transforme en loup-garou et parcourt "des milles et des milles" (22) en cherchant à satisfaire sa grande faim. Revenant bredouille et "bien décidé de faire du mal" (22), il cannibalise la femme de son fils et l'un de leurs deux enfants. L'hiver d'après, obligé de se passer de chair humaine, il dévore des caribous. L'année suivante, il part en voyage et, à son retour quatre ans plus tard, recommence à courir le loup-garou. Parmi ses prochaines victimes se trouve l'un de ses autres fils, ce qui décide son fils aîné à s'évader en emmenant avec lui l'enfant qui lui reste. Au dénouement, loin d'être délivré, Naskanawidj se trouve encore possédé par le Windigo, voire comme il avait fait un pacte avec l'esprit, il doit tenir sa parole. "Montre-moi le chemin qu'a suivi mon fils Amisk, dit-il, et après, tu pourras m'emporter" (25). Aussi le conte se termine-t-il ainsi:

"Maintenant, je fais ce que tu m'as dit: Je t'emporte. Marche encore et dans quelques jours tu seras avec moi. Ah! Ah! Ah!"

La voix du Windigo se répercuta longtemps dans l'espace, jusqu'au moment où Naskanawidj s'enfonça dans une mer de feu. (26)

Le point final du texte marque non seulement la fin de l'histoire, mais aussi la mort du thème, concluent Gauvin et Demers, en précisant que l'anomalie de cette version réside dans la "cruauté du traitement accordé au thème" (14). Le conte ne saurait redresser le mal à l'état brut.

Ce que les auteures de l'étude ne soulignent pas, toutefois, est que ce texte est, tel que l'admet ouvertement Dollard Dubé dans l'Avant-propos du recueil, la transcription d'une légende "recueilli[e] auprès des Indiens de Manouan" (7) dans le Haut-St-Maurice et que des trente-quatre familles de la réserve, "plusieurs sont de sang-mêlé" (8) avec des patronymes comme Dubé, St-Pierre et Flamand. Dollard Dubé souligne, du reste, que Charles Flamand et Père Jos Dubé ont dû lui servir d'interprètes, car parmi les Indiens, seulement quelques-uns étaient "capables de s'exprimer un peu en anglais ou en français" (9). Dollard Dubé n'indique pas quels récits appartiennent à qui, mais force est de conclure que "Le dernier loup-garou" est la création d'un imaginaire biculturel, d'où la présence du principal des esprits maléfiques autochtones⁴ à la place du diable chrétien.⁵ Dévoreur de chairs surtout humaines, mais aussi, animalières, le Windigo lâche rarement ses victimes:⁶ le bien de la communauté exige donc sa mise à mort.⁷

Mais qu'en est-il de l'inclusion dans un corpus "québécois" d'un loup-garou amérindien métissé et ce, sans référence à sa provenance? Compte tenu de la manière dont les choses se passent dans les autres contes examinés par Gauvin et Demers, je postule que la réponse se rapporte au fait que dans l'imaginaire québécois d'une certaine époque, il allait de soi qu'une histoire de loup-garou implique un Métis ou un «Sauvage» comme on avait l'habitude de dire au XIXe siècle. Parmi les onze autres contes examinés par Gauvin et Demers, un seul inclut un récit enchâssé qui traite de la parution d'un "vrai" loup-garou au sein d'une communauté canadienne «pure laine».⁸ Dans les autres contes qui ont pour cadre une collectivité homogène, le thème du loup-garou n'apparaît que sous la forme d'une hantise, car le narrateur s'intéresse uniquement à raconter une "histoire à faire peur".⁹ Mais il en va autrement dans les trois contes qui ont pour cadre une communauté hétérogène.

"Le Loup-garou" de Louis Fréchette a pour cadre une partie d'épluchette de blé d'Inde à la campagne. Apprenant qu'une des leurs a l'intention de se marier avec un homme riche, mais "qu'a pas plus de religion, qu'on voit jamais à l'église ni à la confesse et qui courra le loup-garou un de ces jours, certain!" (81), une jeune femme affirme que "C'est pas drôle d'avoir un mari qui se vire en bête tous les soirs pour aller faire le ravaud le long des chemins, dans les bois, on sait pas où. J'aimerais autant avoir affaire au démon tout de suite" (81). Cette mention de la métamorphose-punition évoque un commentaire au sujet de la manière de délivrer un tel démon: "En le blessant, donc: en y piquant le front, en y coupant une oreille, le nez, la queue, n'importe quoi, avec quèque chose de tranchant, de pointu: pourvu qu'on fasse sortir du sang, c'est le principal" (82). Lorsqu'une voix opine alors qu'il s'agit là de «blagues» et de "contes à ma grand-mère" (82), le narrateur observe que même dans le passé lointain et "parmi nos populations illettrées [...ces] vieilles superstitions et légendes du passé

[...] rencontraient des incrédules” (83). C’est alors que “la mère Catherine” prend la parole dans le but de prouver non seulement que «les vieux en savent plus long que les jeunes», mais aussi “qu’on n’est jamais trop craignant Dieu” (84).

Aussi son récit met-il en scène un mécréant canadien, Joachin Crête, et son engagé, un voyageur nommé Hubert Sauvageau, vraisemblablement un Métis, homme un tant soit peu plus irrégulier que son patron. Au sujet du premier, on apprend que:

Il aurait pas trigaudé un chat d’une cope, j’cré ben; y faisait son carême et ses vendredis comme père et mère, à c’qu’on disait. Mais y se rendait à ses dévotions ben juste une fois par année; y faisait des clins d’yeux gouailleurs quand on parlait de la quête de l’Enfant-Jésus devant lui: et pi, dame, il aimait assez la goutte pour se coucher rond tous les samedis au soir, sans s’occuper si son moulin allait marcher sus le dimanche ou sus la semaine. (84)

Quant à son employé voyageur:

68

L’individu avait pas plus de religion qu’un chien, sus vot’ respèque. Jamais on voyait sa corporence à la messe; jamais il ôtait son chapeau devant le Calvaire; c’est toute si y saluait le curé du bout des doigts quand y le rencontrait sus la route. Enfin, c’était un homme qu’était dans les langages, ben gros. (85)

C’est “naturellement” Sauvageau qui devient “un grand chien noir, de la taille d’un homme, avec des crocs longs comme le doigt [...] des yeux flamboyants comme des tisons” (92). Son patron, lui, exécute l’acte de délivrance en essayant de se défendre contre la bête, mais la confrontation lui fait perdre aussitôt la raison, et il meurt dix ans plus tard. Quant à l’engagé, on ne sait s’il se réforme ou non, car le dénouement s’intéresse uniquement au châtement de l’homme pas “ben méchant”, mais pas “assez craignant Dieu” non plus (84).

Chez Louvigny de Montigny, ensuite, l’histoire de loup-garou est prise en charge par un narrateur homodiégétique, Jos. Noël, le “braconnier terrible” qui, pour les “paysans, plus attachés à la terre”, était “un métis, comme qui dirait un commencement de sauvage” (47). À la fin d’une journée de chasse avec des Canadiens à qui il sert de guide, Noël doit expliquer pourquoi il préfère faire un portage de cinq milles ce soir-là au lieu de le faire le lendemain matin, après avoir passé la nuit là où ils se trouvent. Lorsque sa première explication sommaire—“L’loup-garou ravaude toutes les nuits par icite et j’ai pas envie de l’encontrer encore une fois” (51)—ne fait qu’évoquer la curiosité de ses interlocuteurs, il raconte que, sept ou huit années plus tôt, à la fin d’une journée de chasse à l’ours, il a passé la nuit dans un “vieux chanquier” (53) abandonné. Dans la nuit, un “ours” rôde autour de la cabane, puis finit par y entrer: “Ça bite le iable! Que j’dis. [...] La peur, ça m’connait pas, mais [...] j’m trouve tout d’un coup face à face avec une paire de z’yeux d’flammas, qui remuaient, tenez, pareils à des trous d’feu dans une couverte de laine; c’était pas des yeux d’ours, c’est moué qui vous l’dit” (54-55). Noël finit par prendre son fusil et en tirant sur l’animal, voit “une bête effrayante avec un corps d’ours, une grande queue et haut su

pattes comme un veau” (56). L’éclair passé, il entend dans le noir, une voix familière l’interpeler, celle de Ti-Toine Tourteau, “tout c’que vous voudrez d’maudit” (56):

On rencontre pas des églises à tous les pas dans l’bois et pis on n’a pas toujours le temps d’faire ses dévotions *all right*; mais j’veus dis que c’pendard-là nous escandalisait tous et qu’pas un chrétien voulait y parler sans avoir quèque médaille bénite dans l’gousset : un sacreur qui faisait lever les poêles...c’est bien simple, un sorcier qui méritait d’être cruxifié su’ un poteau de télégraphe (56-7).

À ce Métis apparemment “possédé”, Noël ne fait pas que lui extirper une goutte de sang. Toute fatale que soit la blessure, toutefois, elle n’en révèle pas moins l’homme: “Tu m’as tué, Jos. Noël, tu m’as tué, mon Dieu, mon Dieu. Pardon...” (57). Le triste reproche prononcé par l’agonisant étant répété à quatre reprises, restera à jamais gravé dans la mémoire du narrateur: “Fallait inque m’égratigner...une goutte de sang [...] Tu m’as trop fait mal, tu m’as tué...” (58). Le récit terminé, les chasseurs à qui Noël sert de guide lui savent gré de les avoir distraits, mais Noël, lui, s’enferme dans un silence visiblement morne. Certes, il avait débarrassé le paysage d’un pêcheur monstrueux, mais pour ce faire, il lui avait fallu tuer un semblable.

Chez Honoré Beaugrand, finalement, le narrateur du conte de loup-garou, Pierriche Brindamour, s’identifie comme “un sauvage de St-François” (34). Parlant à un groupe de jeunes avocats de la ville, Brindamour fait deux tentatives pour convaincre son public qu’il sait de première main que les loups-garous existent. Sa première anecdote concerne un pique-nique de loups-garous nocturne que lui et son père aperçoivent de leur bateau lors d’une expédition de pêche hivernale. Au loin, sur la rive, ils ont vu le “corps d’un homme couché par terre [...] que quelques maudits étaient en train de découper pour en faire un fricot” (37) tandis que d’autres ricanaient et dansaient autour d’un feu de camp. Face aux railleries incrédules de ses auditeurs, Brindamour sert la pièce de résistance, un récit au sujet de son défunt père et une belle Sauvagesse. Cela arrive pendant la saison de chasse, alors que le père a installé sa tente dans le camp d’un groupe de chasseurs Abénaki. À la première vue de la belle Sauvagesse, le père tombe amoureux d’elle. Elle est réputée d’être la sorcière de la tribu, mais comme le père est un homme “brave” qui, de plus, “parl[e] couramment sauvage” (40), il lui conte fleurette. À ce stade du récit, le narrateur précise que la femme était “une v’limeuse de païenne” (40) qui non seulement n’allait jamais à l’église au village de St-François, mais de plus, n’avait peut-être jamais été baptisée. De fil en aiguille, elle donne rendez-vous au père un dimanche, sur le coup de minuit, à une courte distance du camp. Son désir l’emportant sur sa raison, il s’y rend et fume sa pipe en l’attendant. Soudain, surgit une bête qui le fixe de ses yeux “qui brillaient comme des *fi-follets*” (40). L’homme tire sur elle avec son fusil, mais manque son coup et la bête est aussitôt “sur lui, dressée sur les pattes de derrière et tâchant de l’entourer avec ses pattes de devant. C’était un loup, mais un loup immense” (41). Pensant qu’il s’agit peut-être d’un loup-garou, l’homme sort son couteau de chasse dans le but de lui faire une blessure, dans le front, en forme de croix. Une lutte dangereuse s’ensuit,

69

lors de laquelle ses flancs sont déchirés par les griffes de la bête, mais l'homme réussit enfin à lui couper une patte. "La bête poussa un hurlement qui ressemblait au cri d'une femme qu'on égorge et disparut dans la forêt" (41). L'homme met la patte dans son sac, et rentre au camp soigner ses blessures. Le lendemain, il trouve, à la place de la patte, "une main de sauvagesse, coupée juste au dessus du poignet" (41). Le printemps suivant, ayant appris que la femme était de retour au village, l'homme s'informe d'elle, mais "[l]a scélérate était disparue et courait probablement le farfadet parmi les renégats de sa tribu" (42). "Farfadet"? Il semble bien que la sauvagesse ayant réintégré les siens, sa soif de sang est devenue moins monstrueuse. Certainement, la perte d'une main n'a pas suffi pour qu'elle (re)prenne une forme humaine.

70

Les contes de loups-garous qu'on vient de voir révèlent l'influence de l'idéologie nationaliste sur la littérature du XIX^e siècle. En 1919, l'historien et porte-parole nationaliste Lionel Groulx s'est proposé de démontrer la "parfaite homogénéité [...] ethnique, sociale [et] religieuse" des fondateurs de la Nouvelle-France (*La naissance d'une race* 22). Tout d'abord, "tous ou à peu d'exception près [sont] de race française", prétend Groulx avant d'affirmer le quasi absence d'autres peuples européens dont les Anglais, Portugais et Allemands. D'esclaves noirs, il y en a eu peu, en raison de "la rigueur du climat" et de plus, "cet élément ne s'est guère mêlé à la population canadienne" (24). Quant aux Indiens, les établissements français en comptent "le très petit nombre. Et voilà qui dispose, de ce prétendu métissage des premiers colons de la Nouvelle-France avec les Peaux-Rouges du Canada, métissage dont la légende continue de courir en des milieux fort savants" (24-5). Pour témoigner de ce que "aucune cohabitation des deux races n'a pu vraiment se réaliser", Groulx cite les recherches de Mgr Tanguay qui, "dans l'espace de deux siècles, [...] a relevé 94 mariages entre Français et Indiennes, et quatre alliances exactement jusqu'à l'année 1665. Il y a plus: ces métis n'ont laissé parmi nous aucune descendance, leurs enfants étant tous morts avant la fin du dix-huitième siècle" (27). Les loups-garous écrits dont l'existence dépendait de l'institution littéraire, devaient respecter la vision du monde agriculturiste promue par cette institution et représenter un paysage débarrassé de ces êtres "impurs" qu'étaient les Métis. Que la survie des loups-garous littéraires ait exigé de contredire la vision puriste de Groulx en mettant en scène des personnages métis, voire en faisant parfois entendre le parler particulier de ces personnages devait paraître tolérable parce que leurs créateurs ne faisaient "que" de la littérature...

Les loups-garous de la tradition orale sont nombreux et variés. Les 107 anecdotes de loups-garous québécois ou acadiens dont j'ai pris connaissance sont conservées aux archives de folklore à l'Université Laval ou bien publiées par Marius Barbeau. Racontées par des gens nés entre 1844 et 1918 (hormis une femme), qui racontent des faits qu'ils prenaient pour réels—souvent, il s'agit d'anecdotes vécues par leur grands-parents—, voire dont certains avaient été témoins, toutes se conforment aux modèles traditionnels. Les raisons de la transformation sont plus nombreuses que dans les versions écrites qu'on vient de voir, mais en général, sont liées à un sort ou bien à des attitudes ou comportements considérés comme "peu chrétiens". Ceux qui courent

le loup-garou prennent différentes formes, allant de différents animaux jusqu'à un sac de laine ou un rouleau de laine et s'ils présentent toujours une présence inquiétante, menaçante, ils ne sont pas toujours féroces: fait pendant à celui qui déterre les morts pour les dévorer, celui qui dort pendant que son âme vole autour de lui sous la forme d'une sorte de feu follet ou d'un bourdon. La façon dont les loups-garous sont "déformés" varie moins, allant de l'exorcisme religieux jusqu'au classique coup reçu au front, qui fait couler un peu de sang. Le plus souvent, le coup délivreur s'exécute "par hasard", pendant que le délivreur se défend contre le loup-garou, mais il arrive aussi que, sous sa forme humaine, le loup-garou informe quelqu'un en qui il a confiance de la manière de le délivrer. Curieusement, il s'agit souvent d'une femme. Or, des 107 récits oraux, le seul qui contient l'aspect raciste découvert dans le corpus de Gauvin et Demers fut raconté par une femme née à Québec en 1935, mais son récit est très exactement le conte littéraire de Louis Fréchette, cité plus haut.

En 1920, la même année que Barbeau présentait ses premières recherches sur les anecdotes populaires canadiens, Groulx affirmait que pour faire le portrait des Canadiens, un peuple pour qui "tout se pass[ait] autour de la maison et autour du clocher" (*Chez nos ancêtres* 16), il fallait dépasser les "éternels clichés, ces vénérables oripeaux du trappeur et du coureur de bois. [...] Le paysage unique et invariable du Canadien en raquettes et encapuchonné, sur un fond de forêt où dansent des feux-follets et des fantômes de loups-garous [...] ne conv[enaient] pas à la vérité."¹⁰ Certes, les informations d'ordre sociologique contenues dans le folklore ne disent pas "tout" sur les Canadiens de l'époque, mais il n'en demeure pas moins que, mû par l'idéologie agriculturiste qui visait à construire l'image d'un Canada français clos et stable d'où avait été expulsé toute connotation d'un ailleurs ou de l'altérité, Groulx ne pouvait faire autrement que de désapprouver les voyageurs et coureurs du bois, ces amis des Autochtones et eux-mêmes Métis ou bien pères de Métis, qui étaient si friands de contes et d'anecdotes *amusants*. C'est en grande partie grâce à eux que le loup-garou des métamorphoses s'est lui-même métamorphosé en le Rougarou des Métis.

Par ailleurs, dans l'Ouest canadien, le loup-garou ne semble pas occuper une place très importante dans l'imaginaire des Francophones non-métis, possiblement parce que les Canadiens français venus dans l'Ouest étaient en grande majorité non pas des membres «de la race des voyageurs», mais des "faiseurs de terre", comme l'aurait dit Groulx (*L'histoire du Canada français* 194): non seulement ces derniers semblaient avoir un imaginaire moins marqué par un penchant pour le fantastique, mais de plus, contrairement aux premiers, ils plaçaient une grande importance sur l'éducation, ce qui fait que, à la longue, la tradition orale a fini par peu influencer leurs pratiques culturelles. Quoi qu'il en soit, parmi les récits oraux de loups-garous de mon corpus, un seul a été raconté par un Franco-Canadien. Il s'agit d'un homme qui, né en 1900 au Québec, est arrivé dans le nord albertain en 1908. Son anecdote est l'une que lui avait racontée un voisin, mais l'informateur n'avait pas la moindre idée de l'apparence de "l'affaire".

71

ROUGAROUS FRANCO-MÉTIS

Les Métis d'ascendance canadienne-française d'aujourd'hui savent généralement que le Rougarou est une figure emblématique des contes de leur passé ancestral, mais seulement quelques-uns d'entre eux connaissent ces contes. J'espère modifier cette situation avec la future diffusion des anecdotes de Rougarous que j'ai repérés jusqu'ici, racontés par des Métis d'ascendance française nés depuis 1872. Ici, il s'agira du traitement que le personnage reçoit chez trois écrivains contemporains, Maria Campbell, Joe Welsh et Sharron Proulx-Turner. Comme on le verra, tous trois reprennent le thème en l'intégrant à l'univers personnel et quotidien des personnages et ce faisant, déconstruisent la diabolisation des leurs ou mettent en cause la superstition "classique" du rougarou ainsi que l'autorité de ceux qui y ajoutaient foi, les membres du clergé catholique.

72 La version la plus élaborée des trois, "Rou Garous", un texte que Campbell a transcrit et transposé à partir d'une version orale de sorte de conserver l'accent, le rythme, la grammaire et la syntaxe du parler métis et inclus dans son recueil *Stories of the Road Allowance People*, est à la fois une reprise et une critique du thème. Ceci s'accomplit principalement par l'introduction dans le texte de deux perspectives: celle de la mère du narrateur, féministe, tolérante, respectueuse et, surtout, peu catholique s'oppose au point de vue patriarcal, absolutiste, raciste et misogyne des récits classiques et ce faisant, souligne l'injustice tragique d'un système de croyances qui diabolise la différence. Tandis que l'anecdote classique souligne que le loup-garou est un chrétien, Campbell fait ressortir l'humanité du personnage. En premier lieu, son narrateur affirme que le phénomène peut arriver à tout le monde:

You ever heered about dah Rou Garous? [...]
Well dere humans you know
jus like you an me
but something he happen to dem an dey turn to dogs in dah night.
Dats right!
Some of dem dey even turn into wolfs (28).

En deuxième lieu, il souligne que le personnage possède un trait de caractère qu'il partage avec bien des gens ordinaires: "Dem Rou Garous when dere in dah peoples body / Dey like to play poker. / Dats right / Dey like to play poker" (45).

D'emblée, le narrateur mine l'histoire qu'il se prépare à raconter. Initialement, il avoue que les loups-garous "was bad tings from dah dark side of dah eart" (29), mais c'est pour aussitôt remettre en question, très subtilement, le point de vue du curé: celui-ci "claims dere use to be lots of dem in dah ole days / dat was before all of us become good Catlics" (29). Voici comment cela se passe:

Long time ago I knowed dis ole man [...] Chi Kaw Chee.
He live wit a woman one time an dat woman he was a Rou Garou.
Josephine Jug of Wine dat woman he was called. [...]
I member my Mudder [...]

He say Josephine he don never drink in hees whole life [...]
Jus cause Josephine he don believe on dah Jesus an dah Virgin Mary
Dat don give us dah right to call him a name like dat. [...]
my Mudder he always believe dat we was all getting crazy
from dis Catlic stuff. [...]
dat Josephine he wasen like dah udder womans. [...]
he like to walk around in dah dark by hees ownself. [...]
he was a real good lookin woman.
Tall an well built. [...]
he have different kine of eyes from dah res of dah peoples.
Josephine hees eyes dey was slanted and yellow
an dey was real wile.
You know
dah kine some animals dey gots.
You NEVER can tame dat kine of animal. (30-34)

À l'instigation d'un homme nommé George L'Hirondelle, le regard masculin transforme Josephine en Rougarou et elle est chassée du village. Après son départ, 73 Chi Kaw Chee, "He become jus pitiful" (48). George, quant à lui,

he start going to dah church. [...]
But you know my Mudder
he was real mad [...]
He say dah Prees he win again an he give anudder
woman a bad name
jus to make good Catlics out of dah peoples.
My Mudder he say
Josephine he was a good woman an
George he was jus a stupid man.
An me to
[...] I was gonna end up stupid if I listen to dem kine of stories. [...]
My Mudder you know
he was a good woman an he have dah seeing.
But me
I don know. I jus never know who hees right
My Mudder or dah mans an dah Prees. (48-9)

Jackrabbit Street (2003), de Joe Welsh, un recueil de courts récits que des aînés métis ont confiés à l'auteur et que celui-ci a transcrits en s'inspirant des *Stories of the Road Allowance People* de Campbell, contient une seule référence au Rougarou, mais le rabaissement carnavalesque du curé catholique n'en est pas moins irrévérencieux pour autant. Avant d'examiner la référence en question, rappelons que dans la mémoire de la communauté, le curé était la figure d'autorité qui non seulement dictait les règlements à respecter et souvent par conséquent les plaisirs qu'on devait se refuser, mais aussi, punissait ou faisait punir les élèves qui, au lieu de parler le français «standard», s'exprimait dans l'une des langues hybrides des Métis. Dans "Le chien du père Beaulieu", les pratiques langagières puristes du curé permet que l'on se

moque de lui d'une façon joyeusement et grossièrement scatologique:

Father Beaulieu he come here in 1936. Can talk no English hardly. Not like me an' Janvier. He have a big ugly black dog. Look like a Roo Garoo. Janvier he live right by the church an' one day the dog he have a shit on his yard. Janvier see him an' he come running out his porch an' he kick the dog an' he swear at him. Father Beaulieu come running out the church an' he holler at Janvier, "Pourquoi you kick *mon chien* hon dah hass an' call him Fuck Off!" After that whenever Janvier see the dog he tell him, Come here Fuck Off." (28)

Dans la suite de ce récit, "Janvier makes a picnic", le personnage éponyme appelle le chien par son vrai nom, mais l'usage qu'il en fait afin que lui et son ami puissent déguster leur repas sans être dérangés par les mouches n'en est pas moins scabreux. Toujours est-il que la subversion du représentant de l'ordre établi, accomplie à travers l'exploitation de son chien, est cocasse et uniquement symbolique, ce qui est loin du type de violence exercé sur les personnages métis dans l'imaginaire littéraire québécois examiné plus haut.

Chez Proulx-Turner, en dernier lieu, écrivain qui a découvert son héritage métis en tant que jeune adulte, le Rougarou reçoit un traitement ludique signifiant mais minimal dans son récit-poème, *what the auntys say*. La "partie iii", intitulée "many mother-tongued and too big for that one", inclut une section titrée "le tissage métis", qui traite de la recreation du monde par une vieille Métisse:

red squiggly lines move up from the round brown ground
all around and on those billboards

become a giant egg
one of them freerange grainfed eggs
brown with dinosaurs and fish birds and frogs snakes and bugs
hidden inside in all manner of movement and time

whose slogan
fluorescents edged in black
rougarou and how do you do
it is better to have a hen tomorrow
than an egg today (109)

Composé, entre autres, de slogans de publicité réinventés sur le mode de comptines, ce passage consacre le caractère dynamique de la culture métisse en citant celui, animé, du panneau publicitaire consacré à la promotion de cette culture. La mention de la couleur "noir" motive la parution immédiate du personnage emblématique, rappelant ainsi que, traditionnellement, on l'associe au mal, mais c'est pour aussitôt enchaîner avec une rime enfantine dont la raison d'être me paraît résider principalement dans le plaisir des sonorités, bien que la salutation évoque en même temps une rencontre avec le rougarou, présenté ici sous un jour tout à fait sociable. Le proverbe qui conclut le passage se réfère à un proverbe italien, "*E'meglio l'uovo oggi che la gal-*

lina domani" dont la traduction en anglais, "*It is better to have an egg today than tomorrow a hen*," fut transformée en 1732 par Thomas Fuller afin qu'il exprime non plus le *carpe diem*, mais la prudence: "*It is better to have a hen tomorrow than an egg today*." Le tout hétéroclite déborde d'énergie et est impossible à réduire à un simple thème, mais le rougarou y participe d'une façon ludique, affirmant ainsi sa place dans l'imaginaire métis, bien qu'il ne puisse réclamer un statut plus effroyable que les "dinosaures, poisson oiseaux et grenouilles serpents et bestioles."

Face aux vastes pertes subies pendant le "Grand Silence" qui a duré de l'avant-dernière décennie du XIXe siècle jusqu'au trois-quarts du XXe siècle, les écrivains de la communauté métisse, comme, du reste, ceux de toutes les communautés autochtones en général, se doivent, pour reprendre l'expression de l'écrivain Louise Erdrich, dont les ancêtres maternels figuraient parmi les patriarches Franco-Métis de la réserve de la Montagne de Tortue dans le Dakota du Nord, de "raconter les histoires des survivants contemporains tout en protégeant et célébrant les noyaux culturels qui sont demeurés dans le sillage de la catastrophe" (23).¹¹ Les trois rougarous littéraires que nous venons de voir affirment effectivement que les écrivains métis contemporains n'ont pas oublié ce personnage emblématique de la tradition orale, mais continuent de l'investir de leurs énergies créatives. Or, Campbell et Welsh ont un certain âge et ont grandi parmi les leurs, ce qui explique leur familiarité avec le personnage. Parmi les écrivains des deuxième et troisième vagues, en revanche, des Métis urbains qui, souvent, ont eu à découvrir leur héritage métis, Rita Bouvier est peut-être la seule qui ait grandi en en entendant parler. Aujourd'hui que les études littéraires, voire les écrivains métis d'ascendance (canadienne-)française eux-mêmes tendent à oublier les liens historico-culturels et linguistiques qui rapprochent leurs pratiques culturelles et celles de leurs ancêtres francophones, l'étude comparative des loups-garous littéraires franco-québécois du XIXe siècle et des rougarous littéraires franco-Métis du XXe siècle permet, voire oblige de rappeler ces liens et de constater qu'il s'agit d'une matière patrimoniale qui vaut peut-être la peine de redécouvrir et de se réapproprier.

La majorité des descendants des Franco-Métis du XIXe siècle se servent aujourd'hui de l'anglais pour s'exprimer, mais le souvenir d'avoir eu à «oublier» leurs langues ancestrales, dont le français "mitchif" ou métis, trouble leurs rapports avec la langue hégémonique. C'est vis-à-vis de telles pertes que j'avance la possibilité de voir chez les Métis imaginaires représentés dans certains récits de loups-garous canadiens-français une reconstruction du parler ancestral qui, sans en être une version «fidèle», en donne une idée vraisemblable. Il est à espérer que les quelques rougarous oraux que j'ai l'intention de leur donner l'occasion de découvrir bientôt, accompagné lorsque possible d'un enregistrement et, de toutes les manières, d'une transcription et traduction que je compte réaliser en conservant autant des qualités orales que possibles, donneront une meilleure idée d'une tradition qu'il leur incombe d'intégrer dans la mémoire collective. Appelés à affirmer la vitalité de leurs traditions tandis que la mondialisation n'a pas fini d'affirmer ses influences, les Métis se porteront d'autant

mieux qu'ils auront à leur disponibilité quelques fragments mémoriels de plus parmi lesquels choisir de quoi reconstruire leurs propres pratiques culturelles et identitaires et, par voie de conséquence, leur communauté aussi.

OUVRAGES CITÉS

- Barbeau, C.-Marius. "Contes populaires canadiens." *The American Journal of American Folk-Lore* 22.111 (1916): 1-154.
- _____. "Contes populaires canadiens, Seconde Série." *The American Journal of American Folk-Lore* 30.115 (1917): 1-159.
- _____. "Anecdotes populaires du Canada (Première série): Anecdotes de Gaspé, de la Beauce et de Témiscouata." *The Journal of American Folk-Lore* 33.129 (1920): 173-297.
- Beaugrand, Honoré. "Le loup-garou." *La chasse-galerie: légendes canadiennes*. Montréal: Fides, 1973.
- Bird, Louis. *Telling Our Stories: Omushkego Legends and Histories from Hudson Bay*. Ed. Jennifer S.H. Brown, Paul W. DePasquale, and Mark F. Rumi. Peterborough: Broadview P, 2005.
- Campbell, Maria. *Stories of the Road Allowance People*. Penticton: Theytus, 1995.
- Dick, V.-E. *Légendes et Revenants. Première Série*. Québec: L'Imprimerie Nationale, 1918.
- Dickason, Olive P. "From 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A Look at the Emergence of the Métis." *American Indian Culture and Research Journal* 6.2 (1982): 1-21.
- Dubé, Dollard. "Le dernier des loups-garous." *Légendes indiennes du St-Maurice*. Trois-Rivières: Imprimerie Saint-Joseph, 1933.
- Erdrich, Louise. "Where I Ought to Be: A Writer's Sense of Place." *New York Times Book Review* 1 (1985): 23-24.
- Foster, Martha Harroun. *We Know Who We Are: Métis Identity in a Montana Community*. Norman: U of Oklahoma P, 2006.
- Fréchette, Louis-Honoré. "Le Loup-Garou." *Almanach du Peuple* 31 (1900): 104-32. Repris dans *La Bibliothèque électronique du Québec*, coll. *Littérature québécoise*, vol. 116, version 1.6, www.ibiblio.org/beq/pdf/contes-loups-garous.pdf: 79-96.
- Gauvin, Lise et Jeanne Demers. "Frontières du conte écrit: quelques loups-garous québécois." *Littérature. Les contes: oral/écrit, théorie/pratique* 45 (1982): 5-23.

- Groulx, Lionel. *La naissance d'une race*. Montréal: Bibliothèque de l'Action française, 1919.
- _____. *Chez nos ancêtres*. Montréal: Bibliothèque de l'Action française, 1920.
- _____. *L'histoire du Canada français depuis la découverte*. 1952. Montréal: L'Action Nationale, 1954.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective: Édition critique*. Ed. Gérard Namer. 1950. Paris: Albin Michel, 1997.
- Hans, Birgit, ed. *D'Arcy McNickle's THE HUNGRY GENERATIONS: The Evolution of a Novel*. Albuquerque: U of New Mexico P, 2007.
- Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.
- McNickle, D'Arcy. *Native American Tribalism: Indian Survivals and Renewals*. New York & London: Oxford UP, 1973.
- Montigny, Louvigny de. "Une histoire de loup-garou/Pour les grands enfants qui commencent mal le carême." *La Presse* XV.89 (1899): 7. Repris dans *La Bibliothèque électronique du Québec*, coll. *Littérature québécoise*, vol. 116, version 1.6, www.ibiblio.org/beq/pdf/contes-loups-garous.pdf: 47-59.
- Parker, Dorothy R. *Singing an Indian Song: A Biography of D'Arcy McNickle*. Lincoln and London: U of Nebraska P, 1992.
- _____. "D'Arcy McNickle, Métis-Flathead." *The New Warriors: Native American Leaders Since 1900*. Ed. R. David Edmunds. Lincoln and London: U of Nebraska P, 2004. 97-121.
- Pollak, Michael. "Encadrement et silence: le travail et la mémoire." *Pénélope* 12 (1985): 35-45.
- Proulx-Turner, Sharron. *what the auntys say*. Toronto: McGilligan, 2002.
- Produchny, Carolyn. "Werewolves and Windigos: Narratives of Cannibal Monsters in French-Canadian Voyageur Oral Tradition." *Ethnohistory* 15.4 (2004): 677-700.
- Sealey, D. Bruce, et Antoine Lussier. *The Métis: Canada's Forgotten People*. Winnipeg: Manitoba Métis Federation P, 1975.
- Sébillot, Paul. *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne, T. I*. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1882.
- _____. *Le folk-lore de France, T. III*. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1968.
- Seeseewatum, William. "The Winter Witigo, told by William Seeseewatum." *Kayas: The People, Little Red River Reading Project*. Edmonton: Little Red River Reading Society, Minister of Alberta Education, 1981.
- St-Onge, Nicole. *Saint-Laurent, Manitoba: Evolving Métis Identities, 1850-1914*. Regina: Canadian Plains Research Centre, U of Regina, 2004.

Warren, William. "History of the Ojibway Nation." 1885. *Touchwood: A Collection of Ojibway Prose*. Ed. Gerald Vizenor. Minneapolis: New Rivers P, 1987. 10-43.

Welsh, Joe. *Jackrabbit Street*. Saskatoon: Thistledown, 2003.

NOTES

- 78
1. Ma traduction. L'original se lit ainsi: "we knew so little and tried to ignore what we did know since it was not a source of pride. As 'breeds' we could not turn for reassurance to an Indian tradition, and certainly not to the white community." (Lettre datée le 15 octobre 1974 et adressée à Karen C. Fenton, Collection McNickle, de la Bibliothèque Newberry à Chicago, citée dans Hans 7).
 2. Il s'agit du titre du poème que McNickle a écrit en guise d'adieu au grand-père, et que le journal le *Missoula Missoulian* a publié dans son numéro du 21 juin 1925.
 3. Au milieu du XIXe siècle, les loups-garous bourbonnais perdaient la forme humaine à minuit pour ensuite conduire à travers la campagne des meutes de loups qu'ils faisaient danser autour d'un grand feu. Ce motif est repris dans l'une des versions québécoises dont il sera question plus loin.
 4. Bird précise que "Wih-ti-go" ou "Wee-thi-go" signifient "autre qu'humain" ou bien "humain déshonorable" (25).
 5. Carolyn Podruchny conclut à une pratique interculturelle de contes amérindiens et canadiens-français, qui témoigne des conditions physiques de la vie dure menée au pays d'en haut (677-700).
 6. "The Winter Wetigo, told by William Seeseewatum" raconte une rare guérison au moyen d'un tambour: "The old men cured the Wetigo through the use of a drum. There were 8 pieces of ice in his back, however, but he was still alive and the water finally drained out of him. 'You will still breathe,' the old men said to him. 'It is finished now.' (17-8).
 7. Dans "Le vieux Méchif et le Windigo" de Laurier Gareau il s'agit de la critique du Métis éponyme qui, paralysé par sa ferme croyance en le conte du Windigo, a commis un acte que le protagoniste trouve impossible à pardonner. La nouvelle valorise le don de conteur possédé par le père du protagoniste, "un des meilleurs conteurs à la rivière Rouge" (228) et permet de raconter le principe du Windigo, mais condamne ceux qui ne savent pas distinguer entre la fiction et la réalité: "À cause d'une histoire semblable, le vieux Charette avait laissé sa femme mourir sans l'aide du curé. À cause de ce conte, Anne avait dû passer ses dernières heures dans une terrible agonie" (229).
 8. Il s'agit de "Une histoire de Loup Garou" de Wenceslas-Eugène Dick (1879). La référence métonymique servant à caractériser les personnages présents dans le récit principal inclut la mention de «calumets», mais le récit enchâssé semble traiter de deux Canadiens français, Jean Plante et son jeune frère, Thomas. C'est Jean, le meunier ivrogne, coléreux, violent et peu charitable, qui se trouve en présence d'un "grand chien à poil roux, haut de trois pieds au moins [et aux] gros yeux qui brillaient comme des charbons enflammés" qui, à la fin d'une semaine remplie d'événements effroyables, vient le menacer deux soirs de suite. En se défendant contre la bête, le meunier lui enlève le bout d'une oreille. Le chien disparaît, mais à sa place l'homme découvre son frère cadet: "Jean se baissa et ramassa par terre un bout d'oreille de chien encore saignant. 'C'était donc toi!' murmura-t-il. Et portant la main à son front, il éclata de rire. Jean Plante était fou!" (68).
 9. Il s'agit des loups-garous représentés par Charles-Marie Ducharme (1887), Benjamin Sulte (1892), Pamphile LeMay (1896), Edmond Grignon (1930). Ajoutons qu'un cinquième texte, "Le loup-garou" de Pierre-Georges Roy, parle du loup-garou canonique en France et au Canada français pour ensuite préciser que dans les campagnes du Canada du XVIIIe siècle, on semblait encore croire à la "superstition" du loup-garou; voir *Les Cahiers des dix*, 50-2.

10. "Quand à quelques-uns l'on parle des ancêtres, des vieux Canadiens, 'Ah! Oui', nous disent-ils, avec un air entendu, 'ah! Oui, le capot d'étoffe à capuchon, la ceinture fléchée, les feux-follets, les loups-garous!' J'espère vous démontrer que notre petite histoire contient quelque autre chose que ces éternels clichés..." (Groulx, *Chez nos ancêtres* 16-7).
11. Le texte original se lit ainsi: "In the light of enormous loss, they [Native American authors] must tell the stories of contemporary survivors, while protecting and celebrating the cores of cultures left in the wake of the catastrophe" (23).