

LE CENTRE DE RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE AMERINDIENNE
UNIVERSITE D'OTTAWA

ANTHROPOLOGICA

N. 1 - 1955

THE RESEARCH CENTER FOR AMERINDIAN ANTHROPOLOGY
UNIVERSITY OF OTTAWA

LE CENTRE DE RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE AMERINDIENNE
UNIVERSITE D'OTTAWA

ANTHROPOLOGICA

N. 1 - 1955

THE RESEARCH CENTER FOR AMERINDIAN ANTHROPOLOGY
UNIVERSITY OF OTTAWA

TABLE DES MATIERES

TABLE OF CONTENTS

	Pages
INTRODUCTION	
CANADIAN INDIAN RELIGION, Diamond Jenness	1
NOTES AUTOBIOGRAPHIQUES D'UN IROQUOIS CAYUGA, Marcel Rioux	18
FOLKTALES OF THE SLAVE INDIANS, June Helm MacNeish	37
CONTACT CULTUREL:LE CAS DES ESQUIMAUX DES ILES BELCHER, Claude Desgoffe	45
ANTHROPOLOGICAL STRUCTURE OF 101 ESKIMO, Pierre Radwanski	72
REMARQUES SUR L'ETUDE DES VALEURS EN ANTHROPOLOGIE CULTURELLE, Asen Balikci	84
CLASSIFICATION DE LA FAMILLE LINGUISTIQUE ALGONQUIN-RITWAN, J.-P. Vinay	103
SLAVE INDIAN LEGENDS, Robert G. Williamson	119
LE JOURNAL QUOTIDIEN D'UN ESQUIMAU DE SOUTHAMPTON, Arthur Thibert, O.M.I....	144
NOTES ON THE ABORIGENES OF THE PROVINCE OF QUEBEC, Gontran Laviolette, O.M.I.....	198
NOTES ET COMMUNICATIONS, Jacques Rousseau	212
NOTICE NECROLOGIQUE:CLAUDE DESGOFFE June Helm MacNeish et A. Balikci	218
COMPTE RENDUS, Marcel Rioux	220

INTRODUCTION

The publication of our first issue of Anthropologica marks an important forward step in the development of the Research Center for Amerindian Anthropology.

The Center came into being when Father J.E. Champagne, o.m.i., invited a few anthropologists and other individuals interested in that discipline to meet at the Missionary Institute of Ottawa University on December 8th, 1952; the aim of this meeting was to organize a body through which they could work in concert with men whose profession brings them into prolonged contact with the indigenous Canadian peoples. The anthropologists were particularly anxious to benefit from the missionaries' wide experience in Indian and Eskimo territory and they looked forward to collecting the broadest possible information with the help of questionnaires. The meeting decided, further, that active members should contribute at least one study every year.

In order to stimulate the interest of active and corresponding members, it seemed desirable to set up a publication which would embody their studies. Anthropologica was conceived as an outlet for studies in cultural anthropology and linguistics which otherwise might never be published, due to the lack of specialized publications in Canada. Anthropologica is primarily the organ of the Research Center for Amerindian Anthropology but it welcomes outside contributions which are of interest to anthropologists. Its articles will appear in either French or English, whichever of the two languages their authors use.

The Research Center for Amerindian Anthropology warmly thanks the National Museum of Canada for its co-operation. The work of the Center complements that of the Anthropological Division of the National Museum and both organizations are working together in the interests of furthering anthropological sciences in Canada.

Marcel Rioux, Director,
Research Center for Amerindian Anthropology.

LE CENTRE DE RECHERCHES
D'ANTHROPOLOGIE AMÉRINDIENNE

Le Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne est un organisme de l'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa. Il groupe des savants, des spécialistes et des missionnaires activement adonnés à l'étude des Amérindiens et de leur milieu. ANTHROPOLOGICA se présente comme l'organe de ce Centre.

Cette nouvelle publication réunit pour les offrir au public les travaux des membres du Centre et certains autres documents, notes ou études d'un intérêt particulier pour la connaissance des Amérindiens.

Les Indiens et les Esquimaux du Canada présentent une variété fort intéressante de types d'hommes, de langues ou de dialectes, et de cultures. Malheureusement les études dans ce domaine sont loin d'avoir été suffisamment poussées. Nos populations indigènes sont, en somme, assez mal connues. Il faut cependant ajouter que, depuis quelques années surtout, les questions indiennes et esquimaudes suscitent de toutes parts un nouvel intérêt. On le constate aussi bien dans la littérature que dans les efforts concrets pour améliorer les conditions de vie de ces aborigènes, voire pour les orienter d'une façon toute nouvelle. Qui ne voit comment tout cela requiert une étude de plus en plus approfondie du sujet et du milieu en question? Et en effet, toute intervention en ce sens doit respecter les droits acquis, toute tentative d'orientation nouvelle d'une population doit tenir compte des nombreux facteurs impliqués: milieu, mentalité, culture, etc., etc.

Le Centre de Recherches, et donc aussi ANTHROPOLOGICA, ambitionne de fournir, pour une part, les données qui aideront, stimuleront et guideront les entreprises de relèvement social. Ses travaux, nous l'espérons, serviront aussi la cause des missions. L'apostolat missionnaire, en effet, reste, dans une certaine mesure, conditionné par les particularités du milieu géographique et humain.

J. E. Champagne, O.M.I., Président du
Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne.

CANADIAN INDIAN RELIGION

by

Diamond Jenness

At a time like the present, when what we have hitherto regarded as the very foundations of civilized society are being questioned in so many parts of the world, when the Christian religion, as we have interpreted it for centuries, is being openly attacked and in some countries rejected, when men's bodies, and not only their bodies but their thoughts, are being regimented and directed towards increasing the majesty and power of a new, a strange and to some of us a monstrous divinity, the state, it is appropriate that we should consider for a few minutes what were the thoughts of a certain non-Christian people, our Indians, on the subject of what is really man's place and purpose in the universe of which he seems a part. For religion, whatever its ultimate origin, has been one of the most potent forces in human history, capable of overriding all barriers of environment, custom, speech, and, if we may use the term, race; and nowhere was this more apparent than in Canada, a half-continent inhabited, before European settlement, by at least fifty Indian tribes that differed widely in speech, in customs, and in the outward forms of religious observances, but that were nevertheless remarkably uniform in the inner beliefs on which those observances were founded.

The basic doctrine throughout the country was the kinship of man with nature. Europeans tend to set man apart from the outside world: they consider him a special creation of the Deity, endowed with a soul and aspirations that mark him off from everything else. Moreover, they sharply contrast animate with inanimate nature, things that live and move from those that appear to have no life. The Canadian Indian recognized no such distinctions. To him all nature was one in kind; the rocks on the hillside, the trees of the forests, the animals on land, in the sea and in the sky, even the stars in the distant heavens, all were endowed with different outward forms, but all alike possessed personalities similar in kind to those of the Indians themselves. Their outward forms were transitory and impermanent, since even the hard rock must finally crumble into dust; sometimes, indeed, as with the shape of running water, they were as transitory as the clothes to which the Indians often likened them; but their personalities, their souls, remained as constant and unchanged

as human souls. Thus the little universes of the Indians, the tiny sections of earth and sky that represented the bounds of their sight and knowledge, became filled with spiritual entities all of which claimed the Indians as their kin.

Just as human beings, however, are not all gifted alike, but some excel in one thing, some in another, so likewise was there variation in the external world. Not only have birds the gift of flight which is denied to human beings, but the eagle soars higher than other birds and surpasses them in strength. So, too, in the animal world, the buffalo and the moose excel in strength, the fox, the wolf, and the wolverine in cunning, the deer in fleetness, while the squirrel is equally at home on the ground and in the trees. A blow that would crush a man makes no impression on hard granite. In the eyes of the Indian these 'qualities' inherent in external things were the outward manifestations of spiritual forces. Consequently everything in his cosmos glowed in greater or less degree with some spiritual force that might be either friendly or hostile.

Observation revealed no definite grading in this cosmos, no orderly subjection of certain powers to others. Yet clearly some were far mightier, more free and more far-reaching in their influence. Who, for example, could check the forces inherent in the winds, the thunder, mother earth, and the light - and life-giving sun? These awed the Indians with a sense of mystery; and throughout the whole of Canada man held them in special veneration.

A few tribes in the north of Canada lingered at this stage of thought. Their universe was a playground for spiritual forces that differed in might from one another, but one and all acted independently. It was like an army of soldiers with no officers in command, and no common foe to inspire concerted action.

Such a conception of the universe could not satisfy the majority of the Indians. Just as they demanded order and discipline in their societies, so they found the universe unintelligible unless it was organized on a similar pattern. For every species of plant and animal, therefore, they postulated a ruler or chief with magnified powers, and these in turn they subordinated to still higher powers. The latter were generally vague and nameless, but in some regions the Indians defined them more clearly and gave them such names as the "Rulers of the Four Quarters of the Sky." Above these again, in

the belief of many, ruled the sun deity, associated with, but ranking higher than the moon; and the sun himself was but the visible manifestation, the first deputy, of a still mightier power, the true ruler of the cosmos, known variously as the Great Spirit, the Master of Life, the Lord of the Shining Heavens, and He-Who-Dwells-Above.

In this way the Indians arrived at the conception of a Supreme Being. Manifestly, their conception of him hardly coincided with the Christian conception. He was not the Great Creator who fashioned the world and directs its course for some divine destiny beyond the intelligence of mortal minds. Neither was He that Supreme Intelligence or Guiding Spirit pervading all matter and all space that the Roman poet Vergil contemplated when he wrote

Spiritus intus alit et magno se corpore miscet.

Rather he was the ultimate source of all the power or force in the universe, power that was single and yet divisible, like the radiation of the sun; power that actually was divided, not only among lesser deities, but among all the objects of nature, including man himself.

Christianity, which makes God the fount of all power, makes him also the fount of all goodness. Some of its adherents hold the problem of evil insoluble. Others dispose of it in one of two ways: either they deny its real existence, asserting that what appears evil to human eyes is simply God's way of working and inevitably results in good; or, if they cannot convince themselves that evil is unreal, they postulate a duality in the universe, a God of Light and Goodness perpetually struggling against a God of Darkness and Evil. A few tribes in eastern Canada that pondered over the same problem arrived at the second solution, that the world was governed by two Great Spirits, one good and one evil; but they too failed to resolve the contradiction this doctrine entails.

The majority of the Canadian Indians ignored the problem altogether. Possessing neither the desire nor the talent for metaphysical speculations on the origin and purpose of the universe, or the nature of good and evil, they accepted without question the existence of evil, and concerned themselves not with its explanation, but its avoidance. Most of them thought that even the Great Spirit was too remote to trouble himself greatly about human affairs; and while they rendered him lip service, and occasionally approached him in prayer, they directed most of their thoughts to those lesser powers -- the spirits

of birds and animals, and of the sun, the winds and the thunder, that seemed to exert a more immediate influence on their daily lives.

These powers, as we have seen, might be either friendly or hostile. Whether they were friendly or merely neutral, the Indian might unwittingly arouse their hostility through his own actions. To avoid this calamity, every tribe evolved in the course of centuries innumerable regulations and taboos that were handed down from one generation to another. In the far north no Eskimo woman would make new caribou-skin clothing during the winter months when the sun was absent, lest the spirits that controlled the weather should release the storm-winds from their prison in the sky; and, in the south of British Columbia, no parents of twins might bathe in the sea or in the rivers until their children were able to walk, lest the salmon refuse to migrate at the proper seasons.

It was natural that the most important regulations and taboos should relate to the food supply, since the hunter who offended the spirits of the game animals could hardly hope for success in the chase. Thus in British Columbia every Carrier Indian who killed a bear chanted a prayer over its dying body to please its departing spirit; and for the same reason, the Eskimo of the Arctic threw away a portion of every caribou's liver. In the woodlands of eastern Canada the traveller may still come upon a tall pole strung with animal skulls, deliberately suspended there by the Indians lest their defilement by dogs should offend the animal's spirits and bring the hunters ill-luck.

Any violation of these regulations and taboos was sin, and sin inevitably brought punishment on the wrongdoer and his kin unless the unseen powers turned a merciful ear to their prayers and entreaties. Certain tribes in eastern and northern Canada believed that public confession would absolve them from all supernatural penalties. The tribes in southern Ontario, on the other hand, found the road of escape through a scape-goat; they ceremoniously cast their sins on a pure white dog, which they then strangled and burnt as a sacrifice.

Sacrifices were common from the Atlantic to the Pacific, but only rarely did they involve the killing of animals or of human beings. Before attempting to run a dangerous rapid, or to cross a perilous defile in the mountains, the Indians would throw a little tobacco into the water, or add a stick to a pile already raised by previous travellers, in the hope that the supernatural

power dwelling in the neighbourhood (fairy, if you wish to give it that name) would grant them safe passage. Many, when in trouble or danger, lifted up their hands in prayer to the Great Spirit or the Sun-god, and threw a little fat, tobacco, or sweetgrass into a fire. Before eating, again, some Indians habitually threw away a few crumbs of food as an offering to any spirits or shades of the dead that might be lurking in the vicinity.

Sacrifice, however, was never more than an adjunct to prayer, in which the Indians found the true key, as they believed, that would unlock the gate to the supernatural world. As he crossed the threshold of the house to begin his hunting, a Vancouver Indian would pray:

"O Thou who Dwellst Above, Holy One, Thou hast made the trees and the animals. Thou seest that I am poor. Thou knowest that I have obeyed the rules Thou didst ordain for my ancestors and for those who should come after them. Grant me now the power to kill a deer; help me to obtain food for my family."

Even to this day, when the warm air of summer entices the prairie Indians to desert their frame houses and erect their old-time tipis, one may occasionally see an old man climb a neighbouring hill at sunrise, and from its summit pray the sun-father to bless his people in the tents below. Regulations and taboos, the Indians thought, might ward off the hostility of the supernatural world, but prayer alone could elicit its active help.

There is a world-wide tendency for prayer to become stereotyped, to degenerate into incantations of meaningless or half-meaningless phrases. This rarely happened in Canada, and then mainly in those districts where certain religious rites became the function of a regular priesthood. The daily prayers of the Indian issued from him spontaneously. The supernatural world seemed too real and omnipresent for him to place any trust in unintelligible formulae: he felt constrained to address it from his heart.

He did, however, believe that prayer could be powerfully reinforced by fasting (itself a major sacrifice), especially at the age of adolescence, when the physical and psychological changes in human beings brought them into closer relationship with the unseen forces all around. Throughout most of Canada, boys (and sometimes girls) of tender years fasted and prayed in solitude in the hope of a visitation from the supernatural

world. Each tribe had its own notion of the form the visitation would take. A voice might address the suppliant from the sky, a bear might seem to lie down at his side, or his soul might wander away to a mysterious mountain cave resonant with singing and drumming. Whatever the form the vision assumed, the suppliant was firmly convinced that he had acquired a supernatural guardian whom he could summon to his aid in any dire emergency; and ever afterwards, in compliance with his dream, he carried on his person a dried animal skin, a feather, or perhaps merely a wisp of hair, as an ever-present assurance of his "blessing."

In this way the Indian, inheriting the doctrine of his spiritual kinship with nature, sought to enlist its forces for his own protection and welfare. By his prayers and fasting he forged a mystic link between himself and the supernatural - or, as he himself regarded it, - the natural world, a link so mystic and holy that he rarely dared to reveal the vision that created it, through fear that the link would be broken. Nor did he strain the link needlessly by invoking his guardian spirit on every occasion of distress or difficulty. Too frequent a summons would "wear out the blessing," and the link might be snapped when perhaps it was most needed. Hence he called on his guardian spirit only in the greatest crises, frequently only once or twice in a lifetime. Nevertheless, it was a never-failing source of strength and confidence. The Indian who faithfully cherished his vision, and obeyed whatever instructions his guardian spirit had then imparted to him, felt, as it were, protecting wings around him that would shelter him in any dire emergency.

Not all the amulets that the Indian wore on his clothing or around his neck symbolized his guardian spirit. Some had a purely magical intention. Just as Europeans have been known to conceal "lucky" coins in their pockets, so certain Indians carried curiously-shaped stones (some of them fossils) to bring them good-fortune in their hunting. Amulets of this kind contained their own magical powers, and could be bought and sold without losing their supposed efficacy. The amulet symbolizing the guardian spirit, on the other hand, possessed no more intrinsic value than the crucifix worn by a Christian priest. It was a token of its owner's relationship with the spiritual world, a relationship established by his vision; and it could possess no meaning or value to another Indian whose vision was certainly different. Hence the warrior who

stripped a fallen enemy of his amulets regarded them simply as trophies, since their real significance had perished with their owner.

Many Indians, however, found it difficult to dissociate all virtue from the guardian-spirit amulet, especially when its owner was unusually successful in life. Those who lived on the plains finally adopted the fiction that the "blessing" could be transferred with the symbol provided the new owner acquired also a knowledge of the vision and of the songs that went along with it. In that area the buying and selling of visions became an established ritual, and a few amulets were enlarged into complex "bundles" associated with important tribal activities. Their owners in consequence enjoyed great prestige and ranked among the leading men in their communities.

Dreams of every kind possessed deep significance to the Indians because they seemed to free the soul from its bodily shackles and to permit its association with other spiritual forces. Often a man would abandon an important enterprise merely because a dream had seemed to presage ill-luck. Just what distinguished the vision from an ordinary dream is not quite clear, unless, perhaps, its vividness and intensity. Certain Indians were more prone to visions than others; in the eyes of their countrymen they were especially favored by the supernatural powers, which might appear to them unsolicited even in broad daylight and bestow on them faculties not granted to ordinary individuals. These persons then became medicine-men in their communities, credited with power to divine the future and to cause and cure diseases. The majority of the medicine-men, however, were normal individuals who developed a professional technique by training under other medicine-men, and deliberately induced their visions by long-continued prayer and fasting. They were not quacks (with rare exceptions), for they genuinely believed in their mission and their ability to commune with the unseen world. Some of them, indeed, underwent fearful privations in childhood to equip themselves for their profession, privations similar to those endured by adolescents seeking their guardian spirits, but far more intense.

The experience of an old medicine-man who died near Vancouver just a few years ago vividly illumines this point:

"When I was only three years old my mother, who was herself a medicine-woman, made me bathe in the river and scrub my limbs with spruce boughs before breakfast, even though there was ice on the water; and one morning after I had scrubbed myself -- I was still only three -- she clothed me with her blessing or power, what we call in our language swi-em. Every living creature, you know, possesses its special strength or power, something invisible to normal eyes that dwells inside it, and yet can issue from it, giving it power to do the things it wishes to do. Well, that morning she clothed me with her power; she passed her hands over my body, from head to feet, draping her strength over me to shield and fortify me for the trials that she projected for me later. Thereafter she would never allow me to creep into her bed on cold dark mornings, or to receive food from any one who might be ceremonially unclean. Every night I slept alone in my own little bed, and every morning I bathed and scrubbed myself with spruce boughs that I might be pure and without taint in both mind and body. By day I played with the other children, and I helped my kinsmen at home and in our hunting camps. My uncles (for my father was dead) taught me to handle a fish-net, to trap small animals, and sometimes to fire off their guns; yet always I felt that I was different from other children, though in what way I could not understand.

"Thus I grew to the age of about eight. Then at intervals throughout one winter my mother called in three of her oldest and best informed relatives to teach me the ancient history of our people and the commandments which He-Who-Dwells-Above had imposed upon us when he established us upon this earth. I still bathed night and morning, winter and summer; but so also did other boys of my own age, and many of the men.

"Two more years passed uneventfully by, and I reached the age of ten. Then one morning my mother roused me from my bed and said:

"Pierre, it is time now that you trained to become a medicine-man. Go back into the woods, but be careful that no one sees you. Whenever you come to a pool bathe and rub yourself with spruce boughs, then walk on again. Stay out as long as you can. Remember that He-Who-Dwells-Above has given you power. Pray to Him as you walk along; ask His help; plead with Him to strengthen you for the trials you must now undergo.

Don't be afraid, or imagine that you will die. Be of strong mind."

"I dressed and stole away into the woods. No one except my mother knew where I had gone, or that I was training to be a medicine-man. I was hungry and cold, for there was snow on the ground and she had sent me away without breakfast; but I remembered what she had told me, and I prayed to Him-Who-Dwells-Above for strength. Twice when I came to pools of water I bathed, rubbed my shivering limbs with spruce boughs and hurried on again. But by noon I could bear the cold and the solitude no longer. My mind became weak, my feet turned uncontrollably homeward, and I ran as fast as I could to the house.

"It was afternoon when I entered, but my mother paid no attention to me; neither then nor at supper-time did she offer me any food. I crept into my bed, worn out with fatigue and hunger, and fell sound asleep.

"At daybreak she woke me again and said:

"Pierre, you must go back to the woods. Go farther than you went yesterday, and don't come back so early. You are hungry; drink all the water you wish, but don't nibble anything, not even a blade of grass. And remember to keep praying to Him-Who-Dwells-Above."

"I cried bitterly and thought that she was terribly cruel to me, but it was no use; I had to go. I don't remember how far I walked that day, or how many times I bathed; but it was late in the afternoon when I reached home. Although I was famishing, my mother gave me very little to eat and immediately sent me to lie down. Then at dawn she drove me back into the woods, without breakfast, and with orders to stay away longer even than the day before.

"That third day it was almost dark when I returned. I thought that now she would surely give me a full supper; but she sent me to bed fasting, and drove me, still fasting, into the woods again the next morning. This time I did not return until it was really dark. Then she gave me a scanty supper; but half an hour after I had eaten she handed me a feather, saying:

"Go and bathe in the river; and, after you have bathed, tickle your throat with this feather so that you

give the water what you have eaten. For the river is holy; it journeys day and night, coming no one knows whence, and travelling no one knows whither. Pray to it. Tell it that you are striving to become a medicine-man, that for a long time yet you are going to fast; and ask it to help you. Then come back into the house."

"I obeyed her instructions and went back into the house. She led me to one side so that no one might overhear us and said:

"Tomorrow morning you must go back into the woods and stay away as many days as you can. Be sure not to nibble at any of the shrubs or trees, but bathe often and rub yourself with the boughs of evergreens. Drink copiously from the pools in which you swim, then give back the water by tickling your throat with fine twigs of the vine maple. Remember that when you are pure in mind and body, and lie down to sleep, you will hear voices singing. Pay no attention to them; they are the voices of the evil medicine-men who live around us, medicine-men who bewitch their fellow-men and cause sickness and death. Do not listen to them; put their songs out of your mind because, if you think of them, they will stay with you for ever and you will become an evil medicine-man such as they are. Think always of Him-Who-Dwells-Above and pray continually 'I would help the people when they are ill; I would gain power to heal sickness.' Now lie down and sleep."

"In the morning she examined me to see that I was warmly clad, gave me some matches but no blankets, and sent me out to continue my fast. I do not remember how many days and nights I stayed away on that occasion, only that before darkness descended I would kindle a fire and gather branches for a bed; but when I did return home, weak and exhausted, my mother fed me very sparingly and sent me out again as soon as I seemed able to endure another trial. So I continued all through the winter. Each time I went out my sufferings seemed a little less, until after the first hour of walking I felt light and vigorous, and was conscious of neither hunger nor thirst.

"Spring came, and my mother said to me:

"Stop fasting now, Pierre. The sweet briars are budding, and the berries will soon be ripening. They would tempt you to eat, and you could not resist the temptation. Bathe in the woods as often as you wish

and scrub yourself with fir boughs, but do not try to fast."

So from spring to autumn I fished and hunted and played with the other boys of the village. But when winter came again I resumed my fasting; I roamed the woods, bathed in its icy pools, rubbed myself with the boughs of the evergreen trees, ate nothing, but drank water copiously and gave it up again. After each bath I prayed to Him-Who-Dwells-Above, and I danced until I fell to the ground exhausted; then at night I slept on beds of branches or in the hollow of some tree. Gradually my skin became hard like the bark of the trees with which I scrubbed it. No cold could penetrate it; the rain and the snow that fell on me seemed warm.

"I remember well how I returned to my home one morning, exhausted by many days of fasting, and stretched myself out on my bed; and how an old priest, one of my early teachers, came up to me thinking that I had lain there all night, and said in a voice of scorn:

"My boy, you will become a wonderful medicine-man, lying there with your head covered by your blankets, pampering your miserable flesh. If you cannot endure fasting in the woods take some meat and tea with you; and if you can't bear to scrub your body with branches and stones rub it with soft flour."

"So he taunted me until I rose from my bed and said bitterly:

"You wish me to die. Well, I will die. I will go farther into the woods than I have ever gone before. I will stay away longer than ever."

"Then I walked out of the door and stayed in the woods for three weeks.

"Four winters I endured this penance. Then at last my mind and body became really clean. My eyes were opened, and I beheld the whole universe.

"I had been dancing, and had fallen to the ground exhausted. As I lay there, sleeping, I heard a medicine-man singing far far away, and my mind travelled toward the voice. Evil medicine-men seemed to swarm around me, but always there was some one behind me who whispered, "Pay no attention to them, for they are evil."

And I prayed constantly to Him-Who-Dwells-Above, asking for power to heal the sick, not to cause sickness as did these evil ones.

"I reached the place where the medicine-man was singing, a house unlike any that I had ever seen before. He who was behind me whispered:

"Go inside. This is he for whom you are seeking, the true medicine-man for whom you have undergone penance all these years."

"I entered. The medicine-man was kneeling on the floor, and beside him was his water, in some mystic vessel that was neither a dish nor a basket. He turned and looked at me.

"Poor boy," he said. "So you have come at last. Kneel down beside me."

"I knelt beside him. In front of us appeared every sickness that afflicts mankind, concentrated in a single human being.

"Wash your hands and wrists in this water."

"I washed them. He grasped them in his own and massaged them, giving them power.

"Now lay your hands on that sickness and remove it."

"I laid my hands to the patient and cupped his sickness out with them. He rose to his feet, cured.

"That is how you shall remove every sickness. You shall chant the song you have heard me sing and cup out the sickness with your hands. Now go."

"My mind returned to my body and I awoke; but now in my hands and wrists I felt power. I rose up and danced until I fell exhausted again and my mind left me once more. Now I travelled to a huge tree -- the father of all trees, invisible to mortal eyes; and always behind me moved the same person as before, though I could not see him. As I stood before the mighty trunk he said:

"Listen. The tree will speak to you."

"For a long time I stood there, waiting. Finally the tree spoke:"

"O, poor boy. No living soul has ever seen me before. Here I stand, watching all the trees and all the people throughout this world, and no one knows me. One power, and one only, shall I grant you. When you are treating the sick you shall see over the whole world; when the soul of your patient is lost you shall see and recapture it. Remain here for a while till some one comes with a noise like the rushing of a great wind -- some one who always rests on top of this tree. Do not look until I bid you."

"I waited. There came a sound as of a great wind at the top of the tree.

"Now look," said the tree.

"I looked. On its summit stood a great white horse. Its hoofs were red, and two persons sat on its back.

"That horse flies all over the world," said the tree. "I shall not give you its power, for you would not live long."

"My mind returned to my body; I awoke and bathed again in the pool at my side. After my bath I drank copiously of its water, and tickled my throat with a twig of maple. Then I prayed to Him-Who-Dwells-Above; and I danced till I fell to the ground and lost consciousness. My mind travelled forth again over a beautiful prairie until something tripped me, something hard like stone, and a voice said to me:

"Poor soul, go no farther. This is the leader of all things that are upon this earth. You are the first who has come here."

"The being who had tripped me stood up and chanted a song.

"Take this stone that I used for a pillow," he said. "Hold it in your two hands and kneel down. For a long time I have been watching you, watching your struggles."

"As I knelt down, holding the rock in my hands -- it was different from all other rocks -- the being mounted on the back of my head and rubbed my jaw.

"You shall heal the sick. Place your lips to that rock and suck it. Suck it once only, but suck it hard."

"I laid my lips to it and sucked. It became soft like flesh, and something -- it was blood -- issued from it and entered my mouth.

"Don't eject it on to the ground, but swallow some of it and rub the rest on your hands."

"He came down from the back of my head and took the rock from me.

"That is how you shall heal the sick. That is how you shall suck away their illnesses. Now go."

"I awoke, and found myself lying on the ground. Now I had power, power in my hands and wrists to draw out sickness, power in my mouth to swallow it, and power to see all over the world and to recover souls that had strayed from their bodily homes. I was a medicine-man; I could heal the sick, I could banish their diseases, even as my mother had foretold me. But not always. Whenever He-Who-Dwells-Above should decide to take away some one's soul I could do nothing. This also my mother had told me.

"I rose from the ground and returned home. My years of fasting were ended. I think my mother knew what had happened, for she asked no questions, nor did she urge me to stay in the woods again. So I remained at home, and as soon as I recovered my strength joined my uncles in the fishing and hunting."

There were regional variations in the training that medicine-men underwent and in the methods that they employed, but nearly everywhere they pursued their profession in complete independence of one another. Only in Ontario, and in parts of British Columbia, were some of them organized into societies, and even in those places they could not usurp the religious leadership or modify to any appreciable extent the prevailing beliefs and practices. In British Columbia they had to subordinate themselves to a clan organization based on a

system of castes, while the Ontario tribes were too democratic even to submit unquestioningly to their elected political officers, much less to tolerate a domination of the religious field by any special group. So although medicine-men often attained considerable influence, especially in the more primitive tribes, nowhere did the Indians evolve a powerful priesthood to direct their religious life, as have other nations both of the Old World and the New. In many of their religious festivals, indeed, the presiding officers were not medicine-men at all, but laymen, either leaders in civil life or officials directly appointed by the people.

The absence of organized priesthoods, and the fluidity of Indian religion, exercised a profound influence on the mythology. Within certain limits, each native had to make his own adjustments to his spiritual world, and thereby develop his own individual tenets and practices. No tribe, therefore, formulated for itself a coherent body of myths or legends that it handed down generation after generation. It is true that there were coherent bodies of myths on the Pacific coast, but these were the property, not of a tribe, but of individual families, by the same rights of tenure as the houses and the totem-poles; and they were of little concern to other families that cherished their own special myths. Likewise, on the plains, certain myths were individual possessions because they were associated with 'medicine' objects, and could not be related except on special occasions, and then only by the owners of those objects. Elsewhere myths were the common property of entire tribes; but because there was no authority to standardize or teach them, the repertory of the average Indian was small and his versions seldom agreed with those of his fellow-tribesmen.

Characteristic of Canadian Indian mythology is the lack of any clear distinction between myths properly so called, quasi-historical traditions, and common folk-tales. This again was a direct outcome of the religion, or rather of that spiritual interpretation of nature on which the religion rested. The Indian believed that the powers of the supernatural world interfered in human affairs just as actively in his own day as in the days of his remote ancestors, and he attributed to their agency any and every event that he was unable to explain on purely physical grounds. His historical traditions, therefore, often blended fact and fancy inextricably, even when they related to events within his own lifetime; and the world of the supernatural ran like a warp

through many everyday folk-tales.

He did, however, make one distinction, one that stands out fairly sharply in the tales of nearly all tribes. It is a distinction between events he attributed to a heroic age before the world assumed its present form, and events he assigned to the world as he knew it in his daily life. In the heroic age, he believed, man could freely communicate with animals and birds, many of which, indeed, were human beings at that time, or else commonly appeared in human garb and were swayed by human thoughts and emotions. The many nature tales, similar to those we find in other lands, hark back to this earlier period. So also does another group of tales more distinctive of the Canadian Indians and of the Indians to the southward, tales of a mighty Trickster and a mighty Transformer, who are sometimes combined into a single character. In these stories the Trickster travels over the world playing pranks on men and birds and animals, but often catching himself in his own toils; while the Transformer, like another St. Andrew, destroys or transforms the monsters that ravage mankind, creates new animals for man's benefit, and gives to the land and the waters their present forms.

It is rather surprising, therefore, to find in Canada none of those creation myths that are so common in other parts of the world, myths that ascribe to the will of one great power the genesis of light and darkness, earth and sky. There are myths that purport to explain the origin of the moon and Milky Way, of certain lakes and rivers, of the caribou and the salmon, and of man himself; but the notion of a First Cause for everything, of a Great Spirit that created ex nihilo, as it were, everything that lives or moves or has its being, seems never to have entered the Indian's mind, even in those regions where he acknowledged the existence of a Supreme Being. He premised, perhaps unconsciously, that nature's greatest phenomena had always coexisted with the Great Spirit, and that to both alike there was neither beginning nor end.

None of his myths, again, are frankly didactic, deliberately designed to inculcate the prevailing morality. It is true that they actually served that purpose in certain regions, and that the moral of a tale was reinforced at times by an explicit epilogue. Yet this seems to have been a mere after-thought, for the whole character of Indian mythology belies its ethical

intention. There is no effort, for example, to elevate right above wrong, to encourage the strong to protect the weak, or to represent that the evil-doer will meet with his just reward, either in this life or in the life hereafter.

*

In the character of the Canadian Indian realism and mysticism blended strangely. Beneath the semblances of external things he pictured beings animated with thoughts and emotions similar to his own, beings that struggled as he did to maintain their places in the arena of life. He did not hesitate to destroy their outward forms, to shoot down the buffalo with his arrow, or to tear up the plant from its native soil; but he extended to all things a certain measure of reverence, as befitted one who himself played a rôle in the same amphitheatre. The why and the wherefore of the struggle he did not ask, nor did he concern himself greatly with its ultimate outcome. It sufficed for him that he too had been stationed in the arena, and all that he demanded from his religion was assistance to play his part successfully. until old age or other forces beyond his control put an end to the struggle. Whether he prayed to the spirit world around him, or turned his eyes upward to the sky god above, he asked for earthly blessings only, health and long life, a loving wife and children, and prosperity for himself and his kin. Not for one moment did he believe that death put an end to all existence; but so dense a fog obscured the after-life, so conflicting were the opinions about it, that he planned his course for an earthly existence only and blindly resigned himself to whatever fate awaited him hereafter.

National Museum of Canada,
Ottawa.

NOTES AUTOBIOGRAPHIQUES D'UN IROQUOIS CAYUGA

par

Marcel Rioux

Au cours d'une enquête ethnographique, le choix des informateurs ne se fait pas toujours selon des critères absolument objectifs; en principe, ce choix devrait se faire après que l'enquêteur a connu un grand nombre d'individus de la communauté à l'étude et qu'il a pu se rendre compte des possibilités de chacun. Bientôt, toutefois, apparaissent des facteurs limitatifs: certains individus qui seraient de bons informateurs n'ont que très peu de temps à consacrer à l'ethnologue; d'autres sont trop timides et ne peuvent exprimer ce qu'ils savent; d'autres, enfin, pour une raison ou pour une autre, ne veulent pas devenir informateurs. Aussi, la plupart du temps, le choix se fait-il sans trop de raisonnements: l'ethnologue rencontre un individu qui aime parler et dont la personnalité lui agréée; c'est le début peut-être de quelques mois de conversation intense.

Pat, l'informateur Cayuga dont je veux présenter quelques aspects de la vie n'a pas été choisi autrement. C'est un homme qui avait beaucoup de loisirs à cause de l'état précaire de sa santé, qui est assez vieux pour avoir connu et vu beaucoup de choses, qui parle bien l'anglais et le cayuga, qui a occupé de hautes fonctions dans le gouvernement de sa tribu et qui, par-dessus tout, n'éprouvait aucune timidité avec moi. Pendant environ trois mois, je le vis presque tous les jours. Nos rencontres avaient lieu soit chez lui, soit dans l'école primaire de son arrondissement où je logeais pendant l'enquête.

Pat est Cayuga, c'est-à-dire qu'il est membre d'une des six nations iroquoises qui sont représentées aujourd'hui à la réserve Six-Nations de Brantford: Mohawk, Onondaga, Oneida, Seneca, Tuscarora et Cayuga. Sur cette réserve vivent à peu près 5000 Iroquois dont 1000 Cayugas environ. Les Cayugas sont divisés en deux groupes: Hauts et Bas Cayugas selon qu'ils habitent le haut ou le bas de la réserve. Chaque groupe cayuga possède un endroit cultuel, une Grande Cabane. Les Hauts Cayugas sont moins nombreux que les autres et leur Grande Cabane a tendance à être moins fréquentée que celle des Bas Cayugas. Les tenants de la religion de Skaniadario,

(réformateur religieux qui, à la fin du XVIII^e siècle, prêcha à ses compatriotes iroquois une nouvelle religion formée de certains éléments chrétiens et de religion iroquoise, voir: Parker, Arthur C. "The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet," New York State Museum Bulletin 163, Albany 1913), se recrutent surtout parmi les Cayugas; des 1200 adeptes de cette religion, 900 à peu près sont Cayugas, dont 650 à peu près sont Bas Cayugas. Il y a deux autres Grandes Cabanes sur la Réserve, l'une pour les Onondagas et l'autre pour les Senecas. Les Mohawks, les Oneidas et Tuscaroras sont à peu près tous chrétiens. On peut donc dire qu'à la réserve Six-Nations il y a 1200 adeptes de Skaniadario et 3800 chrétiens.

"Mon père s'appelait Sam Longboat, du clan de la tortue. Ma mère dont je ne me souviens pas du nom mourut alors que j'avais un an et mon père quand j'en avais cinq." Je lui demande de faire un effort pour retrouver le nom de sa mère. "C'est une chose assez curieuse que je ne puisse pas retrouver le nom de ma mère. Quand elle est morte, j'étais tellement jeune que je ne l'ai pas connue et que je ne me suis jamais informé de son nom." C'est un peu plus tard que j'appris que sa mère était fille illégitime, ce qu'il n'avait pas voulu m'avouer au début. Sa grand'mère était la matronne, "head woman," de sa famille maternelle du clan de la tortue, chez les Bas Cayugas. Son père était un fermier assez pauvre; il possédait une terre de cinquante acres dont il ne s'occupait pas beaucoup; il cultivait surtout le maïs et la pomme de terre.

Sa mère mourut alors qu'il n'avait qu'un an; son père, qui jusque là, avait été un cultivateur qui gagnait sa vie et celle de sa famille, se mit à boire et fut obligé de se séparer de ses enfants; les trois plus vieux furent envoyés au Mohawk Institute de Brantford et Pat fut placé chez une de ses tantes, la soeur de son père. Quand Pat se joignit à cette nouvelle famille il y avait déjà deux enfants, un garçon et une fille. Aussi loin que Pat peut se souvenir, il a toujours été heureux dans cette famille; sa tante aimait les enfants et faisait tout en son possible pour leur donner assez à manger et leur rendre la vie agréable. "Mon oncle, dit-il, me montra tous les travaux de la ferme; il m'initia à tous ces menus travaux qu'un jeune garçon peut accomplir; il était très doux et très patient avec moi; il m'enseignait tout ce qu'il savait. Vers l'âge de 10 ans, je l'accompagnais toujours dans les champs et dans les bois pour l'aider. Après l'école, ma tante m'envoyait retrouver

mon oncle aux champs. Là, j'apprenais le métier. Je m'occupais des vaches et des cochons. Mon oncle me donnait de sages conseils sur ce qu'il fallait faire et ne pas faire; il me disait que si je me mettais à faire usage d'alcool, je deviendrais très pauvre; "un jour, quand tu seras vieux, tu comprendras pourquoi je te dis ces choses."

Un beau jour, ses parents adoptifs allèrent visiter le père de Pat, et ne le trouvèrent pas dans sa maison; le lendemain, ils ne le trouvèrent pas non plus. "J'étais bien jeune moi-même et ne savais pas trop ce qui se passait." Au bout de quelques jours, on commença à s'inquiéter et on s'en informa à droite et à gauche. Des personnes l'avaient vu ivre, sur la route de Calédonia. A quelque temps de là, on le ramassa ivre près de Hamilton. On l'enferma à l'asile de Moostock où il mourut quinze jours plus tard; il fut enterré sur la réserve, dans le cimetière Cayuga.

Après la mort du père de Pat, les trois oncles -- frères de son père -- prétendirent que la terre leur revenait parce que le défunt n'en avait pas la nue propriété. Le conseil iroquois accorda trois acres à chacun des quatre enfants et les trois oncles se partagèrent le reste. Pat ajoute: "Pourtant, on m'a dit par la suite que la mère de mon père avait donné à chacun de ses enfants une propriété; chacun aurait dû être satisfait et nous aurions dû garder la terre de mon père; c'est mon père qui avait gardé sa mère et c'est lui qui l'a enterrée; il avait été très bon pour elle. Quand la soeur de Pat mourut, sa part de terre fut divisée entre Pat et ses deux frères. Quand un frère mourut, sa part fut divisée entre Pat et son autre frère. Pat racheta ensuite la part de ce frère. C'est ainsi qu'il devint propriétaire de la terre qu'il occupe aujourd'hui.

"Mon père adoptif parlait l'anglais; sa femme et ses enfants ne parlaient que la langue indienne. Tout le monde parlait Cayuga à la maison. Le fils de ma tante qui était plus âgé que moi me faisait quelquefois des remontrances quand je me conduisais pas bien; ma mère adoptive m'a quelques fois donné du fouet; mon oncle ne s'occupait pas beaucoup de moi; il ne me grondait jamais ni ne me punissait. Mon cousin ne montrait à chanter et à danser; il m'avait fabriqué un costume iroquois et une petite crécelle. Un peu plus tard, on me donna un meilleur habit et de meilleurs objets cérémoniaux. La tante encourageait toutes ces leçons et m'enjoignait

fortement de toujours aller à la Grande Cabane parce que, disait-elle, c'est là que nous, Indiens, devons aller. La première danse à laquelle je participai fut la danse de la Longue Plume. Par la suite, ce devait être la danse que j'exécuterais le plus souvent. Pendant 50 ans, ce fut moi, qui, à la Grande Cabane, dansai cette danse. A chaque fois qu'il y avait une cérémonie, ma tante me disait d'y aller et je m'y rendais. C'est à peu près la chose la plus importante que ma tante m'a apprise: aller à la Grande Cabane, danser et chanter. Elle me disait aussi: quand tu vas à la Grande Cabane écoute bien ce qui se raconte et surtout, écoute bien les plus vieux qui prennent la parole; ce sont eux qui savent les "choses" et c'est d'eux que tu dois les apprendre; ils possèdent la vérité.

Nous mangions beaucoup de soupe de maïs, du pain de maïs, des légumes, du lait et du beurre; nous ne mangions pas de viande très souvent. Mon oncle travaillait souvent pour les Blancs et rapportait fidèlement sa paie à sa femme. Il ne buvait pas. Ma tante travaillait aux champs et s'occupait du foyer. Leur fils, de dix ans mon aîné, passa sa vie à cueillir des fruits pour les Blancs dans la région de Jordan, à chasser et à pêcher. Il n'est jamais allé à l'école et ne parlait pas l'anglais.

Les meubles de la maison de ma tante n'étaient pas très dispendieux. La maison n'était pas divisée; en bas, il y avait une table, des chaises, un poêle, une armoire et un lit pour les vieux. En haut, il y avait deux lits et un grabat de feuilles de maïs sur lequel je couchais, mon cousin et ma cousine couchaient dans les deux lits." Pendant les années que ses frères et soeurs passèrent au Mohawk Institute Pat ne les vit pas souvent.

Quand Pat eut environ 12 ans, sa tante mourut. "Je quittai aussitôt l'école car je considérais que je venais d'acquérir ma liberté. Il n'y avait plus personne pour me dire quoi faire; mon oncle ne s'occupait pas de ces choses-là. C'est ma tante qui s'est occupé de mon éducation: c'était elle qui dans les affaires de la maison avait la main haute. Avant de mourir, ma tante qui était elle-même propriétaire de la terre sur laquelle nous vivions nous réunit un beau jour, en présence d'un vieillard de notre parenté et nous dit qu'étant bien malade, elle devait songer à faire son testament. "Cette terre de 40 acres, dit-elle, m'appartient et je veux qu'après ma mort, Pat et mes deux enfants vous continuiez de vivre ici car cette terre vous appartient. Il ne

faut pas partir et c'est ici que vous devriez finir vos jours. Soyez bons les uns pour les autres. Il vous faudra garder et faire vivre mon mari jusqu'à sa mort." "Quelque temps après sa mort, sa fille se maria et déménagea. Le père mourut peu après; le fils infirme s'amouracha d'une vieille veuve avec laquelle il voulut vivre comme mari et femme. Je suppose que mon cousin, qui était infirme, voulait une femme comme les autres. La seule qu'il eut jamais, ce fut celle-là; il fut bien obligé de s'en contenter. Cette veuve ne m'aimait pas et était très autoritaire; elle ne voulait pas que je mange à sa table. C'est alors que je déménageai chez ma cousine qui venait de se marier. La brouille s'établit alors dans notre famille, à cause de cette veuve." Le mari de cette cousine chez laquelle Pat demeurait voulut alors chasser cette veuve qui habitait dans la maison où sa femme était née. "Vous n'êtes pas mariée, lui dit-il, et vous semez la discorde dans cette famille." La veuve fut obligée de partir mais en emmenant avec elle son amoureux. Ils vécurent ensemble dans une petite maison abandonnée. Mes oncles se mirent alors en frais de régler cette affaire de famille: ils conseillèrent à mon cousin et à ma cousine de diviser la terre et la maison en deux et d'en prendre chacun une moitié. Dans cette transaction, il ne fut pas question de moi, bien que chacun fût au courant de ce qu'avait dit ma tante avant de mourir. Ce qui fut dit fut fait. Mon cousin prit sa part de maison et la transporta ailleurs; ma cousine vendit sa part. Quant à moi, j'étais jeune et laissais les choses aller à leur gré sans tenter d'intervenir.

La veuve de mon cousin mourut la première; peu de temps après le cousin mourut à son tour. Puis ce fut le mari de ma cousine qui mourut. Ma cousine restait donc seule après avoir hérité des biens de son frère, dont elle avait pris soin. Un jour elle me dit; "Je ne suis pas très bien et je ne crois pas que je ne vivrai pas beaucoup plus avant. Je veux te céder les 20 acres que j'ai hérités de ma mère. Va chercher Alex B. et Jos. L.; je veux faire un testament en ta faveur. J'allai chercher ces deux chefs-là et Annie fit un testament qu'elle cacha sous son lit.

À quelque temps de là, ma cousine, quoique percluse, épousa un MacLeod, un dépensier et un coureur de jupons. Cet homme était chrétien; Annie qui avait toujours été de la religion de la Grande Cabane consentit à l'épouser devant le ministre protestant. Un an après ce mariage, je dis à ma cousine Annie: je vais

apporter le testament chez moi. Elle me demanda de regarder sous le matelas où elle avait caché le document. Il n'était plus là. Ma cousine qui ne se levait pas de son lit à cause de ses rhumatismes fut fort surprise d'apprendre que le testament avait disparu. Nous commençâmes à soupçonner son mari, MacLeod. Nous avertîmes les gendarmes de venir faire enquête. Ils vinrent un jour que MacLeod travaillait près de la rivière; ils allèrent le chercher à dos de cheval et lui demandèrent s'il avait vu le testament en question. Il se contenta de répondre: "Je ne sais pas." Annie fit un autre testament que j'apportai chez moi, cette fois-là." A quelque temps de là, Pat voulut faire homologuer ce testament par le conseil des chefs. Ce furent de longues procédures; le conseil refusa d'accepter le testament en soutenant que Pat l'avait extorqué à sa cousine mourante et qu'il n'en avait pas pris soin jusqu'à sa mort. MacLeod vendit la maison d'Annie, dépensa l'argent et mourut à quelque temps de là. Annie, seule et malade, alla vivre chez des parents; ceux-ci moururent ensemble, dans l'espace de six heures; elle alla vivre chez un autre couple. Quand la femme mourut Annie revint chez elle et me fit savoir qu'elle voulait me voir. J'y allai; elle me dit alors combien elle était seule; elle me demanda de prendre soin d'elle et qu'en retour elle me donnerait la terre où elle vivait. Ma femme et moi allâmes vivre avec elle. A quelque temps de là elle mourut. Nous héritâmes de sa terre en 1937. Je la vendis 1,300 dollars. Je transportai tout ce qu'il y avait de bois sur cette terre et je me bâtis une maison, celle que j'habite maintenant."

Ce récit anticipe sur les événements qui vont suivre. Pat alla vivre chez Annie: il passait l'hiver là et l'été, il allait cueillir des fruits pour les gros propriétaires de la région du Jordan. Tous les printemps, un certain nombre d'Indiens quittent la réserve soit seuls soit avec toute leur famille pour aller cueillir des fruits. Ils demeurent dans de vieilles cabanes que les propriétaires ont construit il y a longtemps, et qu'ils habitent pendant cette période. Les cueilleurs sont payés à tant du vaisseau de fruits qu'ils cueillent. Quelques-uns partent le printemps et reviennent à la fin de l'automne. Toute la famille travaille à la cueillette et souvent elle peut amasser une somme assez rondelette. Un peu plus tard, Pat fut embauché par un vieux fermier de Calédonia qui n'avait pas d'enfant et vivait seul avec sa femme. "Je passais la semaine chez ce fermier et revenais passer le dimanche sur la réserve. Je faisais là l'ouvrage d'un fermier. Je gagnais dix dollars par mois; j'étais

nourri, logé et lavé. De plus, le fermier me donnait souvent des choses que je ne pouvais pas me procurer à cause de mon manque d'argent. L'été, nous travaillions assez fort alors qu'en hiver nous avions passablement de temps de libre. Quelques fois, j'allais travailler aussi pour des voisins parce que c'était la coutume chez eux de se prêter des journées de travail. Mon patron m'avait acheté une bicyclette d'occasion dont je me servais pour aller à la réserve en fin de semaine et pour me promener le soir.

J'étais extrêmement timide et un peu honteux de ma condition. Je pouvais quelquefois parler aux Blancs que je rencontrais mais je n'étais pas ami avec eux; jamais le soir je n'aurais pensé à aller les visiter; je restais à la maison chez les cultivateurs qui m'embauchaient. Je restais tranquille et ne sortais jamais de mon trou. De mon temps les enfants qui voyaient des Blancs aller dans leur famille se cachaient pour ne pas les voir. Nous avions pourtant coutume d'en voir car plusieurs faisaient paître leurs animaux sur la réserve et les amenaient le matin et les ramenaient le soir. Mais les enfants restaient très gênés devant eux."

Entre temps ses frères et sa soeur étaient sortis du Mohawk Institute; un de ses frères et sa soeur revinrent à la religion de la Grande Cabane, alors que son autre frère resta chrétien; épileptique de naissance, il mourut très jeune sans laisser de postérité.

"Je restai deux ans chez le fermier blanc; je le quittai parce que j'étais devenu assez grand et que d'autres plus vieux me mirent dans la tête que je serais mieux si je le quittais. Mon salaire était bas et même si mon patron l'avait augmenté, je ne crois pas que je serais resté là. On me convainquit que je serais mieux de cueillir des fruits que de travailler à salaire. Plus jeune, j'avais cueilli avec la famille de ma tante, et je ne pouvais faire tout ce que je voulais. Ma tante me disait quoi faire et je le faisais. Elle me disait que si j'en ramassais beaucoup, je pourrais garder l'argent et l'employer comme je le voudrais, c'est-à-dire pour m'acheter les vêtements que je voudrais où je voudrais. Nous allions travailler près de Ste-Catherines; toute la famille allait s'installer là: mon oncle, ma tante, ses deux enfants et moi-même; une cousine mariée venait aussi habiter avec nous. Tout ce monde demeurait dans une maison, pas loin de la ferme des patrons. Mon oncle travaillait à la journée chez les fermiers; nous, nous

ramassions des fruits. Nous étions payé un sou pour chaque récipient de fraises, dont la grandeur tenait entre la chopine et la pinte; pour les framboises, les cassis et les mûres, deux sous.

Vers l'âge de 19 ans, je fus très malade. Je demeurais chez ma cousine Annie. Un jour que j'étais près du poêle en proie à une grosse fièvre, la concubine de John Smoke entra et me demanda si j'étais malade. Elle me demanda de l'attendre, qu'elle viendrait me soigner. Au bout de quelques minutes elle revint avec des racines jaunes qu'elle ébouillanta; elle me fit boire le jus et mit à l'endroit douloureux de mon dos une pâte qu'elle avait fabriquée avec ces racines. Je suivis ce traitement; après deux semaines j'étais guéri.

Un été, alors que j'avais 21 ans, j'allai aux fruits et revint avec la somme de soixante dollars; j'allai passer l'hiver chez ma cousine Annie. Jusqu'à ce moment-là, je ne m'étais pas beaucoup occupé des femmes. Un beau jour, vers le début de janvier, je me mis à m'intéresser à une fille que je connaissais depuis toujours. Pendant un mois, j'allai chez elle régulièrement pendant le jour; je travaillais avec le père de cette fille et nous causions tous ensemble; jamais je n'allai la voir le soir et jamais je ne sortis avec elle; je la visitais toujours pendant le jour. Un mois après avoir commencé de la fréquenter, au début de février, alors que le festival de la Nouvelle Année battait son plein j'allai chez elle le matin; comme je me dirigeais vers sa maison, elle vint me rencontrer dans la route. Elle devait avoir 20 ans à peu près. Je lui demande alors si elle voulait m'épouser. Elle me répondit: "I don't mind" mais je ne sais pas ce que mes parents vont penser de cela." "Allons leur demander tout de suite," dis-je. Nous entrâmes dans la maison et demandâmes la permission aux parents qui donnèrent facilement leur consentement. Nous partîmes tout de suite et allâmes chez Abraham Charles, ministre du mariage. Celui-ci nous maria sur le champ et nous dit d'aller voir Austin Bill, un chef civil qui aurait à parapher le document que lui, Charles, avait rempli. Nous retournâmes déjeuner chez les parents de ma femme, des Onondagas, lui, du clan du loup et elle, du clan de la tortue. Après le déjeuner, nous allâmes chez Austin Bill qui signa le document. Et nous étions bien mariés! Nous retournâmes chez les parents de ma femme et je demandai à son frère de venir nous reconduire chez Annie, ma cousine. Il acquiesça et vers le soir nous arrivâmes chez Annie pour y demeurer. Nous y passâmes le reste de l'hiver.

J'avais à ce moment vingt-cinq dollars ou trente pour passer l'hiver; j'aidai le mari d'Annie dans les travaux de ferme.

Le premier avril suivant, nous partîmes tous les deux pour Jordan à la cueillette des fruits. Nous revînmes en octobre avec deux cent dix dollars. Je commençai alors, à me bâtir une maison; à un moment donné, je n'eus pas assez d'argent et décidai d'aller hiverner chez mes beaux-parents. Pendant l'hiver, je coupai du bois. Le printemps suivant, nous allâmes encore à Jordan pour n'en revenir qu'à l'automne. Cette année-là, nous gagnâmes deux cent dix dollars. Je finis de construire la maison et nous y passâmes l'hiver. Ma femme eut alors son premier enfant; au bout d'un mois il mourut.

Je n'étais pas chez moi quand ce premier bébé mourut. Après sa naissance, au début de janvier 1906, il fallait absolument que je travaille; je m'étais marié sans maison et sans argent et il fallait que je travaille. Bob Smoke vint alors me demander si je n'irais pas travailler à faire du bois de papier près de Burford. Ma femme était bien chez ses parents et ça m'a décidé de partir. Nous étions environ 25 Indiens qui travaillions là. Le jeudi de la deuxième semaine que nous étions là, j'ai reçu un télégramme à Burford que mon enfant était mort. Le patron me régla ce qu'il me devait et je pris le train de Burford à Calédonia. De la gare jusque chez mon beau-père, je fis le trajet avec Bill Williams. Quand j'arrivai, je trouvai l'enfant mort. Le lendemain, les funérailles eurent lieu; il fut enterré à la Grande Cabane Onondaga; le soir précédent, il y avait eu une veillée; dix jours plus tard on fit une autre fête à laquelle j'assistai avant de retourner bûcher du bois. Toutes les deux semaines, je venais visiter ma femme pour voir si tout allait bien. Si j'avais suivi mon idée, ma femme serait venue demeurer avec moi à Burford, mais le patron s'y objectait à cause de l'espace limité dont les bûcherons disposaient. Quand j'allais chez mes beaux-parents, je coupais du bois pour quinze jours, afin que ma femme ne souffrît pas du froid. Je gagnais à peu près un dollar par jour et tout ce que je gagnais, je le donnais à ma femme. La nourriture était bonne au chantier et nous ne travaillions pas le dimanche. Nous allâmes encore à Jordan l'année suivante. À notre retour, ma femme accoucha à la maison d'un autre enfant, de Sam, celui qui a maintenant 43 ans. J'avais 22 ans et ma femme 20. Ma belle mère vint nous prêter main forte à la naissance de l'enfant; nous ne célébrions ni la Noël

ni le jour de l'An des Blancs. Je ne me souviens pas si on lui donna son nom au festival de la Nouvelle Année ou à la Danse du maïs vert; cette question de noms, c'est une chose dont les hommes ne s'occupent pas beaucoup; c'est une fonction réservée aux femmes. Il faut que la gardienne des noms fasse savoir aux parents quels noms sont libres pour une famille donnée; il n'y a qu'un nombre limité de noms dans chaque famille. (Le petit-fils de Pat eut à prendre le nom d'un individu de Syracuse parce que, justement à ce moment-là, il n'y avait que ce nom là de libre).

Entre 15 et 25 ans, je fis usage d'alcool; des jeunes gens plus âgés que moi m'y incitèrent; c'était le samedi soir surtout que nous buvions et jouions à l'argent. À cette époque-là, nous ne pouvions boire dans les endroits publics. Nous revenions à la réserve en emportant, malgré la défense qui nous en était faite, de quoi boire et nous buvions et jouions jusqu'au lendemain. Vers l'âge de 25 ans, je cessai complètement de boire et de jouer; les jeux que nous jouions étaient le poker, le yuker et le seven-up. Nous n'avions pas le droit de jouer les jeux cérémoniaux que nous jouions à la Grande Cabane et nous nous en abstenions. En ce temps-là, les gens buvaient autant qu'aujourd'hui; certains boivent de la lotion à barbe; d'autres extraient le jus de confitures gâtées. Les femmes se sont émancipées très vite pendant les quarante dernières années. De mon temps, elles ne parlaient pas l'anglais et restaient presque toujours à la maison. C'étaient les hommes qui allaient parmi les Blancs et qui apprenaient l'anglais. Maintenant les femmes ont beaucoup de toupet; elles sortent beaucoup et parlent anglais. Les naissances illégitimes se multiplient; les Blancs des alentours ne sont pas étrangers à plusieurs d'entre elles.

L'hiver qui suivit la naissance de Sam, je travaillai encore en dehors à la coupe du bois. Nous demeurions là où je demeure aujourd'hui, mais dans une autre maison. C'était une maison en bois rond qui mesurait à peu près 22 pieds sur 26. À ce moment-là, nous n'avions pas d'animaux de ferme. Annie, ma cousine, demeurait près de la rivière et j'allais la visiter assez souvent. J'avais un bon ami dans la personne de Nick Cayuga, marié et père de plusieurs enfants; il était lui-même un peu plus vieux que moi. Quand j'étais mal pris, j'allais le voir et il me prêtait de l'argent. Avec Annie et son mari, c'était les seules personnes que nous visitions. Bien que j'aie salué tout le monde, je n'étais pas très ami avec

personne d'autre que ceux que j'ai mentionnés. Je voyageais soir et matin pour aller et revenir de mon ouvrage. Le soir, en passant par Calédonia, j'achetais des provisions que je rapportais dans un sac de jute. Je ne visitais pas beaucoup mes beaux-parents; j'avais l'esprit plus tourné du côté de Calédonia que du côté de mes grands-parents. De plus, je ne connaissais presque personne là où ils demeuraient et je n'avais pas beaucoup d'inclination à aller de ce côté-là. J'avais aussi de bons amis chez des Blancs qui habitaient en bordure de Calédonia; je leur empruntais de l'argent et les visitais quelquefois. J'avais du crédit chez un marchand des environs.

A ce moment-là, je n'avais absolument rien de côté; tout l'argent que je possédais, je l'avais dans ma poche. Je prenais de l'alcool et jouais à l'argent presque à tous les samedis; je ne buvais pas beaucoup ni ne jouais beaucoup, mais je dépensais quelques dollars de paie toutes les semaines.

Dans ce temps-là, on faisait beaucoup plus de cuisine qu'aujourd'hui; ma femme faisait souvent du pain de maïs, de la soupe au maïs et aux haricots. Je n'avais jamais que deux, trois ou quatre dollars d'avance, jamais dix ou quinze. Je participais à toutes les cérémonies de la Grande Cabane."

Après la naissance de Sam, leur premier enfant, la femme de Pat donna naissance à deux enfants se suivant de très près: Huron et Rose. Huron mourut tuberculeux à l'âge de 19 ans; Rose se maria à 16 ans. Elle eut un enfant; elle mourut peu après, tuberculeuse elle aussi. Son enfant mourut aussi quelque temps plus tard à l'hôpital. Rose mourut chez Pat parce qu'elle ne vivait plus avec son mari. La femme de Pat ne voulut jamais prendre l'herbe qui rend stérile. "Une femme qui prend cette herbe, dit Pat, fait clairement entendre qu'elle ne veut pas d'enfant du tout et qu'elle veut être libre de tout travail. Dieu ne pardonne pas à une femme qui fait un tel geste."

"En 1911, alors que nous avions Sam, Huron et Rose, nous allâmes cueillir des fruits à Grimsby. Toute ma famille vint avec moi. Nous habitions là une maison où il n'y avait ni eau ni électricité. Nous n'en revînmes qu'à l'automne. Ma femme m'aidait à cueillir les fruits. L'hiver, je travaillai à la coupe du bois parmi les Blancs. En 1914, Curtis naquit; il a aujourd'hui 36 ans. Bientôt la guerre vint. Au début,

personne ici ne pensait à la guerre comme à une malédiction. Nous ne pensions pas que ce serait une longue guerre. Ce n'est que plus tard que nous nous rendîmes un peu compte de ce que c'était. Parce que j'avais plusieurs enfants, je ne fus pas appelé sous les drapeaux. Quoi qu'il en soit, la guerre ne nous déranger pas beaucoup; je continuai à travailler comme auparavant; les salaires devinrent plus élevés et c'est tout.

J'ai commencé à jouer dans une équipe de crosse à l'âge de 18 ans; je faisais partie de l'équipe Cayuga; nous jouions contre les Onondagas, les Mohawks, les Hauts Cayugas, contre les Iroquois américains de Tonawanda et de Cattaraugus; nous avons aussi joué contre des équipes de Blancs, de Dunnville et de Fort Érié. Je me suis toujours bien entendu avec les joueurs de mon équipe. J'ai joué pendant 20 ans.

L'enfant qui suivit fut Marie, aujourd'hui âgée de 35 ans et qui a épousé Joe Henry le fils illégitime d'Edward Henry; ils vivent à Burlington, et appartiennent toujours à la religion de la Grande Cabane et reviennent toujours pour la danse de la Nouvelle Année et celle du Mais Vert. Ils ont maintenant quatre garçons et trois filles: la famille continue de parler Cayuga, bien que tout le monde sache parler anglais."

Harrisson naquit en 1918 et mourut du croup deux ans plus tard. "Nous n'eûmes ni le temps ni les moyens d'appeler le médecin ou le devin. Il fut enterré chez Huron Skye où il y a un cimetière indien; il y eut deux veillées mortuaires ainsi que la cérémonie du dixième jour. Cleveland naquit en 1919 et Alton, le dernier enfant qui survit, vit le jour en 1920. La femme de Pat eut ensuite trois enfants qui moururent tous quelques minutes après leur naissance.

Rose se maria la première à 16 ans; c'est Pat, devenu ministre du mariage, qui la maria. Marie se maria la deuxième à l'âge de 18 ans. Curtis se maria à 20 ans et alla vivre à Burlington. Pat ne put les marier parce que la femme de Curtis avait déjà été mariée et ne vivait plus avec son mari. Alton se maria à l'âge de 16 ans à une fille âgée de 15 ans; c'est Pat qui les a uni. Sam, l'aîné des enfants de Pat, se maria, passée la trentaine, à une Indienne de Cattaraugus dont il se sépara; ils eurent un enfant qui mourut à Buffalo. Maintenant, il vit ici, avec une autre femme.

En 1918, alors que j'étais aux champs, un soir, j'appris que la guerre était finie; j'entendis le bruit des réjouissances à Calédonia. Je cultivais à peu près 15 acres de terre, dont 5 en avoine et 10 en orge. L'année suivante, je semai du blé. Tout allait assez bien quand un de mes chevaux se cassa la jambe; j'en achetai un autre pour quatre-vingts dix dollars et vendis l'autre pour la peau, au prix de neuf dollars. En 1920, un soir, je dis à Huron d'aller faire boire le cheval à la rivière où nous avions pratiqué un trou dans la glace. Le cheval s'enfonça les pattes dans l'eau glacée et prit froid; il mourut le printemps suivant; je décidai alors de ne plus faire d'agriculture parce que nous n'étions pas équipés pour cela. Je vendis tout ce que je possédais d'instruments aratoires et décidai d'aller cueillir des fraises. Je n'ai pas fait d'agriculture depuis ce jour. Depuis 1921, jusqu'en 1937, je continuai de cueillir des fruits le printemps et l'été et de travailler en forêt et un peu partout pendant l'hiver.

En 1937, j'héritai la propriété de ma cousine Annie; nous déménageâmes et nous nous mîmes à cultiver des fraises et des framboises. Je continuai à pratiquer cette culture jusqu'en 1945 alors que je tombai malade et que j'eus à discontinuer. Avec ces fruits, je me faisais à peu près sept cents dollars par année; je n'avais pas besoin de travailler l'hiver parce que cet argent suffisait à nous faire vivre tout au long de l'année.

Aux alentours de 1920, je fus élu second chef du clan de la tortue en remplacement de Dob Fishcarrier qui avait quitté le conseil des chefs à cause d'une dispute. Le premier chef, étant malade, n'allait pas au conseil souvent; c'est moi qui le remplaçais. En 1924, le gouvernement canadien déposa le conseil des chefs et le remplaça par un conseil électif, qui ressemble à un conseil de village chez les Blancs. Le conseil des chefs continua de se réunir clandestinement et j'assistais aux séances. Un jour, Joe Jacobs, le premier chef, mourut. Je m'attendais à le remplacer. À la séance suivante, j'allai donc au conseil et pris ma place habituelle. Tout à coup, quelqu'un vint s'asseoir près de moi. - Que fais-tu ici? lui demandai-je. - Je remplace le premier chef, me dit-il. Il me dit qu'il était chef et que c'était pour cela qu'il était assis où il était. Ce geste des matrones qui l'avaient choisi sans penser à moi me fâcha tellement que je quittai le conseil sur le champ et que je n'y mis plus jamais les pieds. Mon fils Huron mourut à quelque temps de là.

En 1936, je fus élu au conseil électif; l'année suivante je me fis battre; plusieurs chefs ne votent pas à ces élections, surtout les Onondagas chez qui se tiennent les réunions de l'ancien conseil des chefs; les Cayugas votent maintenant beaucoup plus qu'auparavant.

Selon Pat, l'ennemi s'est introduit dans la Grande Cabane, à l'intérieur de la ligue des nations sous la forme des chrétiens. Les chefs ont failli à leur devoir en laissant les chrétiens faire des adeptes parmi eux. Malheureusement, dit Pat, je n'ai pas été assez longtemps dans le conseil pour savoir tout ce qui a trait au gouvernement indien. Avant d'être chef j'étais trop jeune pour me soucier d'apprendre tout cela. Quand le gouvernement a déposé le conseil héréditaire des chefs nous nous sommes dits: à quoi bon?

Je peux dire, dit Pat, qu'à venir jusqu'à l'âge de 54 ans, j'ai mené une vie heureuse. Mes années d'école furent heureuses; j'aimais à courir, à me baigner, à apprendre mes leçons, à manger. Plus tard je me mariaï et là encore je fus heureux. J'étais heureux d'avoir des enfants; toute ma vie, j'ai été heureux d'avoir des enfants à mes côtés. Quelquefois, ça été dur mais nous avons toujours fini par passer à travers nos difficultés. Quand je ne gagnais qu'un dollar et qu'il nous fallait tout acheter, c'était très dur. Mais le printemps arrivait et la vie redevenait belle; nous partions cueillir des fruits et au soleil et à la chaleur; tout finissait par s'arranger.

Il y a 27 ans, je fus malade tout l'hiver mais nous n'eûmes pas trop de difficulté parce que j'avais des pommes de terre en abondance et un gros cochon. Nous ne souffrîmes pas trop, à cause de ces provisions et du secours que le conseil nous a donné. Nous passâmes l'hiver assez bien; nous fîmes une corvée; dans la même journée, les gens coupèrent 15 cordes de bois. Ce qui nous suffisait amplement pour l'hiver. Le docteur Davis vint me voir et me dit de faire attention à ma santé; il me donna des toniques à prendre. Tous les jours, mes enfants me portaient dehors comme le médecin l'avait prescrit; on me disait que l'air pur était bon pour moi. Ce n'est que depuis cinq ans que j'ai recommencé à être malade pour de bon; je souffre maintenant d'hypertension.

Depuis quelque temps déjà, je savais que Pat ne vivait plus avec sa femme et qu'il vivait avec une autre. De lui-même il ne m'a rien dit. Vers la fin de

l'enquête, je lui posai la question à brûle-pourpoint. Il n'eut pas l'air de se troubler et me répondit qu'il s'était séparé de sa femme en 1924. "C'est elle qui m'a quitté pour aller vivre avec un autre homme, dit-il. Nous ne nous sommes pas querellés du tout. Le printemps précédent, comme j'étais encore trop malade pour aller à la cueillette des fruits, ma femme me dit qu'elle irait elle-même; ce qu'elle fit. Pendant qu'elle était là, elle vécut avec un Jacobs; j'entendis vaguement parler de cela; je pris des renseignements et petit à petit je fus assuré de ce fait. Je lui dis donc, l'année suivante, que si elle voulait mener une telle vie, libre à elle, mais qu'elle ne devrait pas mener cette vie-là, ici; je lui dis que si telle était son intention, elle devrait partir. - Oui, dit-elle, c'est ce que je vais faire. - Et elle partit. Je ne l'ai pas revue depuis ce temps-là; je ne lui ai pas adressé la parole. Ce départ ne me fit rien; je ne courus pas après elle; je ne la priai pas de revenir. Au début, ce fut évidemment difficile à cause des enfants, mais nous réussîmes à passer à travers nos difficultés.

Quand ma femme m'a quitté, mes deux filles étaient assez grandes à ce moment-là pour prendre soin des autres enfants et de moi-même; je continuai à faire la même vie qu'auparavant. Je ne voulais pas du tout me séparer de mes enfants parce que, élever une famille, c'est ce qui compte dans la vie. Je ne voulais pas non plus entendre parler du Mohawk Institute parce que les enfants qui en sortent sont toujours plus ou moins anglicisés; je croyais que ça suffisait de les envoyer à l'école ici.

Ma femme vécut ensuite avec quatre hommes; elle est maintenant avec un Fishcarrier. Ce n'est pas un cas isolé, dit Pat, nous voyons beaucoup de ces choses-là sur la réserve." Pat voit là l'influence de certaines femmes qui en incitent d'autres à quitter leur mari: "Vous ne devriez pas tant peiner, leur disent-elles, regardez-moi, j'ai beaucoup de plaisir, je ne travaille pas autant que vous, je mange toujours à ma faim et ne me fatigue jamais. "I have a big time." Pat croit que dans cette affaire c'est lui qui a raison et que c'est pourquoi il n'a pas supplié sa femme de revenir à la maison; pendant dix ans il a patienté, élevé ses enfants et ce n'est qu'au bout de ce temps qu'il a décidé de prendre une autre femme. Selon lui il n'aurait pris cette femme que parce qu'elle était pauvre et sans foyer avec une petite fille sur les bras; il aurait attendu la mort du mari de cette

femme pour vivre avec elle. Or, le mari, je l'apparis plus tard, mourut en 1947 et Pat vivait avec la femme depuis 1935.

En conclusion, Pat dit que ça ne sert à rien de se révolter, il faut prendre ce que l'on a. C'est notre sort, humains, de travailler et de "manger de la misère."

Depuis un certain nombre d'années, Pat est malade et se plaint énormément de ses maux; il m'a souvent dit qu'il se pourrait qu'il fût ensorcelé. Quelques fois, il y croit réellement et d'autres fois il croit que son mal est physique et que la médecine des Blancs peut le sauver. Ces jours-ci (août 1950) après avoir fait l'essai d'un remède qui devait le sauver, ses doutes l'ont repris. Hier, il a raconté sa maladie à Bill Johnson, un chef Cayuga, qui lui a dit avoir subi les mêmes symptômes; ce chef est allé voir une vieille femme qui lui a dit qu'il était ensorcelé. Là-dessus, Johnson est allé voir un autre sorcier plus puissant pour faire disparaître son ensorcellement; depuis ce temps il est mieux. Pat se demande donc si ce n'est pas la même chose qui lui est arrivé. Il veut aller voir la même personne et se faire dire son mal. Pat croit connaître la personne qui l'a ensorcelé; un jour qu'il jouait au croquet avec un Harris, il se disputa avec lui. Harris lui dit: "Tu ne seras pas toujours aussi fort; fais attention à toi." "C'est probablement lui qui m'a ensorcelé alors," de dire Pat. "D'ailleurs, j'ai déjà entendu dire que ce Harris est sorcier. Harris voulut un jour acheter un camion d'une personne qui refusa de lui vendre parce qu'il n'avait pas d'argent. Le camion fut alors vendu à une autre personne, mais, deux jours après, il brûla. C'est Harris qui l'avait ensorcelé." Mais en y pensant bien, Pat se dit qu'après tout ce n'est peut-être pas Harris; en effet, la partie de croquet en question eut lieu il n'y a que trois ans et sa maladie a commencé il y a cinq ans.

"S'il y a quelqu'un qui m'a ensorcelé, c'est plutôt le couple Jamieson," dit Pat. "Sa femme est "bad" et connaît sans doute bien des choses au sujet de la magie; chaque fois qu'il y a quelque chose qui ne va entre un homme et une femme, cette femme Jamieson va trouver un des conjoints et s'offre à lui procurer un philtre d'amour pour faire revenir l'amoureux refroidi. Un jour, "my Mrs." qui était malade rendit visite à une tireuse de cartes qui lui dit: "Je vois que vous n'êtes

pas bien; votre mari non plus n'est pas bien; il a été ensorcelé par des personnes de vos relations." "Depuis ce temps, ajoute Pat, nous cherchons qui aurait bien pu nous faire cela; ce sont évidemment des gens qui nous en veulent. Après bien des hésitations, je crois bien maintenant que ce sont ces Jamieson. Voici pourquoi: un Silversmith vivait dans les environs et il était marié; sa fille, mariée, elle aussi, habitait chez lui. Silversmith avant de mourir, donna l'usufruit de sa propriété à sa femme et la propriété elle-même à ses deux petits-enfants, les enfants de la fille qui vivait avec lui. Cette fille devait prendre soin de la ferme de Silversmith. Il mourut. Sa fille continua de demeurer avec sa veuve et tout alla bien jusqu'à ce que la fille meure à son tour. Le gendre ne put s'entendre avec sa belle-mère, laissa là ses deux enfants et partit avec une autre femme. Comme la veuve de Silversmith ne pouvait pas faire vivre les deux enfants de sa fille décédée, elle appela son autre fille, qui avait épousé un Jamieson et le couple vint vivre avec elle et les deux enfants. La chicane prit vite. Madame Jamieson aurait voulu que sa mère lui léguât toute la terre; celle-ci refusait; elle voulait plutôt lui donner la moitié de la terre et l'autre moitié aux deux enfants de sa fille décédée. Comme Pat avait fait fonction de témoin au premier testament de Silversmith, on vint lui demander son avis; il répondit que la veuve Silversmith ne pouvait rien léguer puisqu'elle n'avait que l'usufruit de la propriété. Les Jamieson n'aimèrent pas beaucoup cette réponse qui n'allait pas dans leur sens et se fâchèrent contre Pat.

Peu de temps après, une troisième fille de Silversmith vint enlever la veuve de Silversmith, sa mère, et l'amena chez elle. Cette fille fit faire un testament à sa mère; dans l'intervalle, le conseil indien avait annulé le premier testament de Silversmith et accordé la propriété à la veuve. Pat rédigea le testament. La vieille mourut; elle léguait la moitié de la terre à celle de ses filles qui l'avait enlevée aux Jamieson et l'autre moitié aux deux enfants de sa fille décédée. Les Jamieson n'eurent rien et durent quitter la maison qu'ils habitaient. Ils se trouvèrent une autre maison, près de celle de Pat. Jamieson avait un cheval qui venait manger le foin de Pat; ce dernier l'avertit d'empêcher le cheval de manger ce foin. Jamieson ne bougea point. Pat saisit le cheval et le renferma dans son étable; il avertit Jamieson qu'il ne pourrait ravoit son cheval que s'il payait le foin. Jamieson ne fit rien. Pat fit venir les gendarmes; ils obligèrent Jamieson à vendre son

cheval dix dollars pour payer le foin de Pat. Depuis ce temps, dit Pat, les Jamieson sont fâchés contre ma femme et moi. Bien qu'ils aient continué à nous parler, on peut voir qu'ils nous portent rancune, qu'ils ont quelque chose contre nous. Il est probable que ce soit la Jamieson qui m'ait ensorcelé." Pat tomba malade deux ans après l'incident du cheval, ce qui ne semble pas le gêner. Il essaie de trouver un sorcier plus puissant que la Jamieson et qui puisse le désensorceler.

Un jour, je demandai à Pat s'il connaissait l'histoire du Grand Serpent. "Dans ma jeunesse, dit-il, j'ai entendu beaucoup d'histoires mais depuis, je ne les ai pas réentendues; je ne crois pas qu'il y ait personne qui les redise aujourd'hui. D'ailleurs, ce sont des superstitions, des mensonges que j'aurais honte de raconter à qui que ce soit. Les gens d'aujourd'hui ont autre chose à faire que de se raconter des légendes; quand nos vieux sont morts, ces histoires sont mortes avec eux. Ces gens-là étaient des naifs, des gens qui croyaient tout ce qu'on leur racontait; ils n'étaient ni plus ni moins que des sauvages. A mes enfants, moi, je raconte des choses du passé qui sont réellement arrivées. Mes petits-enfants lisent les "comics" et autres choses de ce genre. D'ailleurs, les légendes du temps passé, ce sont des "comics;" "superman," c'est quelque chose qui n'est pas arrivé, les contes du temps passé, c'est la même chose. Voici le début d'un de ces contes: un jour, il y avait une pauvre vieille qui vivait avec son petit-fils; elle lui demande d'aller chasser quelque chose à manger; le garçon part avec un arc et une flèche. Il voit dans le lointain une petite maison dont il aperçoit la fumée de la cheminée; en un bond, il est rendu à la maison; il voit un vieillard et le tue d'une flèche. Revenu chez lui, il dit à sa mère qu'il ne s'est rien passé mais tout se découvre un peu plus tard..." "C'était des contes comme celui-là qu'on nous racontait... imaginez sauter des milles et des milles d'un seul bond..."

Un autre jour Pat me dit: "aujourd'hui, je vais bénir un mariage; ça me prendra à peu près quinze minutes. Je vais marier Anderson Bill qui a vécu avec la femme qu'il épouse depuis 30 ans. Ils sont devenus mieux pour les deux; lui est rhumatisant et elle asthmatique; ils ont tous les deux peur que s'ils meurent avant de se marier, le survivant sera dépossédé des biens que l'autre lui aura laissés en mourant. Il y a plusieurs cas semblables."

Pat chanta pour moi les chants qu'il a exécutés pendant sa vie aux cérémonies religieuses de la Grande Cabane. Un jour qu'il allait chanter au magnétophone, j'annonce sa chanson et je fais entendre ce que j'ai enregistré pour être bien sûr que l'appareil fonctionne bien. Quand Pat eut chanté je voulus lui faire entendre ce qu'il avait chanté mais rien n'était enregistré à cause d'un oubli de ma part; c'est alors qu'il dit que peut-être, après tout, il devrait pas chanté ce rituel en dehors de la Grande Cabane parce qu'il pouvait lui arriver malheur. Il ne voulut pas revenir là-dessus et refusa de chanter par la suite.

Service d'anthropologie,
Musée national,
Ottawa.

FOLKTALLS OF THE SLAVE INDIANS

collected by

June Helm MacNeish

These tales were recounted in English by an educated young Slave Indian now residing in Fort Simpson, N.W.T., who had heard them told by the "old people" of the region. Unfortunately, they were recorded during the course of a canoe trip, a circumstance that made interrogation and full recording difficult. So I must offer my apologies to the informant and to the reader for presenting the tales in less detailed and complete form than they were told. There is, however, such a paucity of published material on Slavey folklore that the presentation of these admittedly fragmentary accounts seems justified.

In speaking English, Slave Indians refer to other aborigines by tribal names, i.e., "Cree," "Chipewyan," etc., but call themselves simply "Indians" (their translation of the Slave term dene, "the people," "the men."). I have followed this usage in the text - where "Indians" are spoken of, the reference is to the Slave Indians.

THE CROW AND THE LOON

The birds used to paint one another. They painted each other all nice colours. The last two were the crow (i.e., the large northern raven) and the loon. They got mad at each other. The crow told the loon that he would paint him real nice. When the loon came out of the water, the crow threw black paint at him. Since then, the loon has had a black head.

The birds got mad at the crow. They threw him in the ashes. The crow almost choked and he flew away choking on the ashes, crying "Caa, Caa" because he was choking. That is how the crow got his cry.

FRAGMENTS OF THE SAGA OF EHTSONTSIE

The informant explained that the word "Ehtsontsie" means "like intestines." The radical tson within the word means "faeces."

Ehtsontsie was called by this name because he was like a man of rock. He did not have to go into the bush (i.e., for purposes of elimination) but once a month. When he was a child, the Indians were afraid that if the Cree heard of such a man of rock, they would come and kill him, so he was hidden until he was grown.

In the early days, the Cree came into this country taking scalps from the Indians. The Cree had muzzle loaders but the Indians had only bows and arrows. The Whites once asked the Cree what kind of fur these scalps were. The Cree told the White men that they got this fur from animals swimming in the ocean. One time, many Indians were camped in the Horn Mountains. There were so many people camped that a crow flew by and dropped dead, choked to death by the smoke of the many camp fires. The Cree came upon the Indians and started shooting them. The Indians had no rifles. The Indians got into a bunch to try to stop the bullets. They got into a line of ten trying to stop the bullets, but that way one bullet went through ten Indians and killed all ten. The Cree used up all their bullets, then they scalped the Indians and sold the scalps to the Whites.

Ehtsontsie was a tough guy and he defended the Indians here against the Crees. One time, when Ehtsontsie was a little boy, he went out to set rabbit snares. He wore a little club to kill rabbits, such as people carried in the old days. His brother-in-law followed him in the bush and whistled to scare Ehtsontsie, that is, he whistled to make the little boy think that a nakan (a nakan is a mysterious bush prowler that steals women and children) was whistling at him. The boy grabbed his rabbit club and hit his brother-in-law. He killed him. The boy did not know it was his brother-in-law when he struck. He was very sorry and would not eat for a long time. The hero was very mad at himself because he had killed his brother-in-law. It was autumn and the waves of the river were making ice. The boy took his blanket, covered his head with it and threw himself in the water. Soon he was covered with ice and he remained covered with ice most of the winter. His father was very sorry and he stayed by the hero. In the middle of the winter, people heard the ice cracking and the hero, Ehtsontsie, broke through the ice. He shook the ice from his head and went back to his father's place. Only then did he eat.

Not long after Ehtsontsie had killed his brother-in-law, a war party was made up against the Cree.

It was in the winter. The boy's father wouldn't let him go with the war party against the Cree because he was too young. Forty warriors were going against the Cree. The boy cried because he wanted to go too, so he followed the party. As the party was nearing the Cree camp the Indians saw a fire. They crept up to it, but the fire had been made by the boy. His father was angry to find that the boy had followed them. Then the boy saw some fires in the distance and asked who made them. His father scolded him. "Warriors don't ask questions." The men made a reconnaissance. The boy asked if he could watch from behind the tree. Pretty soon the firing started. Ehtsontsie said; "Why are you throwing spruce cones at me?" The things he thought were spruce cones were really bullets. Then Ehtsontsie rushed out and bashed in the heads of all the Cree. Afterwards he shook out his shirt and flattened bullets fell out from it.

Another time, Ehtsontsie went across a lake to take revenge on the Cree. He brought back six Cree women, hauling three sleighs all loaded. Two women pulled each sleigh. The man Ehtsontsie walked ahead. When they reached the camp of the Indians, he unloaded all the knives, guns, silk and beads that he had taken from the Cree. He passed these things around to the Indians so the Indians could now defend themselves against the Cree. Then that night he killed all six Cree women with a club.

People say that Ehtsontsie was so tough that his voice sounded like thunder. They say that Ehtsontsie died about one hundred years ago. His grandson, the third Ehtsontsie, died not very long ago.

FRAGMENTS OF THE SAGA OF THE TWO BROTHERS¹

There were two brothers. Their mother went out to gather berries. The brothers stayed with their grandfather. Their grandfather told them to look for lice in his hair. The brothers did not like that. So when their grandfather went to sleep, the brothers cut off the top of his head and put hot rocks in the hole. When their father and mother came back from berrying and saw what the brothers had done, they got mad. The brothers took a carving knife and left home. They went to a mountain and climbed to the top of it. With the carving knife, they cut pointed sticks. People came after them to the mountain. The brothers threw the pointed sticks down the mountain at the people and killed all of them.

The brothers did not know which way to go. One brother, the youngest, wanted to go to hot country. The other one, wanted to go to cold country. Before they parted, they split up a red fox and made belts out of it.

In his travels, one brother met little, short people about three feet high. He went into their camp and saw a little boy going out to visit the nets. He asked the little boy: "Where are you going?" Then he and the little boy started fighting. The little boy threw the man down on the ice. The big one got up very surprised and went into the camp. He thought the little boy was going out to visit the nets. The man broke the biggest tree he could find with his hands. Then the little boy came back. The little boy looked at the tree and said: "I don't make fire with such a little piece of hay." Then the little boy went out and brought back much bigger wood with which to make fire.

During his travels, one of the brothers killed lots of big animals of all kinds. One time when he was travelling on the Mackenzie River, he came near the Cameron Hills. It was getting late. He thought he was getting close to a mountain. Suddenly, quills started flying all around him. It was getting late so he camped for the night to keep from being killed by the quills. When day came, he saw that what he had thought was the mountain was a big porcupine. That was where the quills had come from. He killed that porcupine. Where he thought there had been a little hill, he now saw that was a little porcupine. He killed it. People say that these hills in the Cameron Hills look like two porcupines.

THE TINY PEOPLE

While the informant was telling the story of the brother who met the little people three feet high, he was reminded of other stories about very tiny people. Thus he stopped the story of the two brothers and proceeded to tell about the tiny people. This is part of the story. Not all of the details were recorded.

When the earth was young, there were really small people. These little birds we have here in the North, that stay in the North all winter, are those little people. These little birds are called tzitzakien. These tiny people used to live under leaves. They were so tiny that they used the leaves just like a tent. A big guy

like one of us came to their camps. The big guy wanted to know what the tiny people ate. The tiny people were going out to hunt. He followed them. They were so tiny they travelled under the leaves and he could hardly see to follow them. They had snares set for rabbits but they didn't get anything. They told the big guy to wait. They told him they were going to hunt a moose and they would drive the moose towards him. They made a turn around a big tree and found an owl and chased it out. They thought the owl was a moose. The owl came past the big guy who stood waiting for the moose. Then the little people appeared and they asked the big guy: "Did you see our game? Did you see our moose?" "No," he said. "I just saw an owl." The tiny people got mad.

The big guy camped with an old man of the tiny people. The tiny people left a little girl by his camp to be his wife. The big guy went out hunting and he killed a moose. He gave the fat to the old man. He gave the moose meat to the tiny people. The tiny people could not believe their eyes. They had never seen anything as big as that moose. The little girl wanted to show her mother part of the moose, so she carried two moose hairs to show her mother. She was so tiny that she could hardly pack the hairs. The little people went with the big guy to skin the moose. The big guy found that the little people were running through the moose's eyes, his nose, through everywhere - they were that tiny. One little guy fell in the moose track and the big fellow had to pull him out.

THE GIANT-KILLER

an adaptation of European motifs

The informant explained that this final story "must be a white man's story because it has a king in it. It is, indeed, obviously of recent European derivation, having the introductory motif of that tale known as "The Brave Little Tailor" or "Seven at One Blow."² Its main interest in the present instance is in the adaptation of the events to the environment of the northern forest, and, especially, in the 'twist' ending wherein the 'success story' conclusion, so typical of European tales, is rejected.

An Indian came to a village. He went to a big house where a king stayed. This Indian was a smart fellow. He would trick people by telling lies. The

Indian sat down near the palace where they threw out the trash. There were lots of flies around the garbage. The Indian smashed flies with his belt. Pretty soon a king's man came out and he said to the Indian: "Why are you here? There is a giant around here. You should not be outside the fence." The Indian said: "I can't die. Nobody can kill me." The king's man said: "Prove that." The Indian showed the man the flies on his belt and said: "I have killed as many giants as there are flies here." Then the king's man took him to the king. When the king heard this story, he offered his daughter and half of his money if the Indian would kill the giant. The Indian said: "O.K., but you will have to give me a little piece of bear skin." So the king gave the Indian a piece of bear skin. Then the Indian went into the bush.

He found the giant's trail and began to follow it. Pretty soon it grew late. The Indian made a fire. He could hear the giant coming, carrying a big club. The Indian cut a piece of spruce wood. He threw it near the fireplace and covered it with a blanket so it looked like someone sleeping under a blanket. He put the bear skin at one end and fixed it to look like the hair of the sleeper. Then the Indian hid in the bush holding his bow and arrow. The giant came up to the camp fire. He hit the sleeper with his club. "Don't move," the giant said to the dead man, "I'll pick you up when I come back." Then the giant went on. He killed a moose. Meanwhile, the Indian came out of the bush and threw the spruce log and the piece of bear skin into the fire. Then he went to a big spruce tree and made a hole in the spruce tree, big enough for his fist to go through. Pretty soon he could hear the giant coming back. The Indian lay down by the fire in place of the spruce log and covered himself with his blanket. When the giant came near, the Indian pretended that he had just awakened. The giant said: "I thought I killed you." The Indian said: "That's the kind of a guy I am. Kill me, I come alive again. Nobody can kill me." The giant got scared. The Indian called the giant "Grandfather," (elhtsie, a term commonly used to an older person.) The Indian said: "Grandfather, let's test our strength. I'm so tough, I can't die. I can do anything. Come on over to this tree. Let's see who can hit it the hardest." The giant was scared. He banged his hand as hard as he could against the tree. He hurt his hand and said: "I can't do any more." Then the Indian said: "I'll try," and he hit a tree. It was the tree he had made a hole in and his hand went right through the hole. Then the

Indian turned to the giant saying: "That's how tough I am. I can't die. Nothing can kill me." The giant was scared.

The giant had people in his sleigh, tied up. He was going to eat them later. The giant said to the Indian: "My wife is sleeping there in the sleigh. Let's eat some moose." But the Indian could see feet in the sleigh so he knew the giant had someone tied up there. The giant took the moose he had killed, over to the fire and skinned it. He cooked the whole moose. The giant said: "I'm so hungry, I can eat a whole moose." The Indian said: "I'm not very hungry, I can't eat much." Both started eating. The Indian said: "I can't eat much when people watch me eat or when I watch another person eat. Let's turn our backs on each other so we can't see each other eat." So they turned their backs to one another. When the giant's back was turned, the Indian took the moose guts and put them into a little bag that he had hung around his neck. The giant ate so much, he could hardly move. He took the moose hide and filled it with water and drank all the water. The Indian said: "Grandfather, I ate so much I can hardly move. I think I am going to die. Have you got a knife? When I eat too much, I cut open my stomach. That makes me feel better. Watch me." He took the giant's knife and slashed at himself, cutting open the bag full of moose guts that he had hung around his neck. When he cut the bag, all the guts that he had put into it came falling out. He rubbed blood on his skin as if he had cut himself open. Then he said: "See Grandfather, I am all mended all ready. I mended myself by rubbing the cut with my thumb. Since you ate too much, you do the same thing. You cut yourself open and I will mend you with my thumb." So the giant took the knife and cut himself open and he died. Then the Indian cut his head off.

In the morning, the Indian took the giant's head and went back to the king. When the king saw the giant's head, he said: "Good, now I will give you my daughter and money for your reward." But the Indian said "No," and ran away.

Carleton College,
Ottawa.

NOTES

1. Other adventures of the Two Brothers have been previously published. See J.H. MacNeish, "Contemporary Folk Beliefs of a Slave Indian Band" in Journal of American Folklore, vol. 67, no. 264, 1954, pp. 195-196.
2. For the use of this motif and others in the Tale by Other American Indians, see Stith Thompson on "The Lucky Boaster," pp. 430-433 in European Tales Among the North American Indians, Colorado College Publication, Language Series, vol. II, no. 34, 1919.

CONTACT CULTUREL:

LE CAS DES ESQUIMAUX DES ILES BELCHER (1)

par

Claude Desgoffe

Introduction

A la fin de juillet 1954, un groupe de techniciens travaillant pour le compte d'une compagnie minière, vint s'installer dans l'archipel des Belcher (Baie d'Hudson) et entreprit durant deux mois des forages dans les couches de minerai de fer s'étendant sur l'une des îles. Douze Esquimaux furent engagés dans ces travaux.

Cette initiative provoqua l'intervention des services gouvernementaux qui, soucieux des intérêts de la population locale envoyèrent un policier (RCMP) surveiller les rapports entre indigènes et Blancs. Désireuse également d'assurer de nouvelles ressources économiques aux indigènes qui, ces dernières années, avaient été très affectés par les famines et par une épidémie (2), l'administration chargea un fonctionnaire (3) d'organiser dans cette région l'artisanat des sculptures de stéatite.

La compagnie de traite, de son côté, consciente des nouvelles possibilités commerciales qui s'ouvraient dans l'archipel, réorganisa son comptoir (4) sous la direction d'un jeune employé blanc qui, plus tard au cours de la saison fut relayé par un autre employé, métis, venu de Richmond Gulf.

De ce fait, les Esquimaux des îles Belcher qui, jusqu'en 1954, vivaient dans un isolement plus ou moins grand furent impliqués dans une situation de contact culturel intense, et se trouvèrent placés au centre d'un faisceau de circonstances créées par l'action directe ou indirecte, des trois agents d'acculturation: a) la compagnie minière, b) l'administration, c) la compagnie commerciale.

C'est cette situation que nous voudrions analyser ici après avoir indiqué quel fut le sens de l'évolution de cette communauté au cours des années de contact avec les Blancs, antérieures à 1954. Il est

certes encore trop tôt et notre séjour fut trop bref pour que nous puissions évaluer toutes les incidences de la situation en termes de totalité culturelle; et bien que nous ne soyons pas sans ignorer toute la dynamique culturelle mise en jeu par l'acculturation, seuls certains changements d'ordre socio-économiques seront ici esquissés.

Toute culture évolue et lorsque nous parlons de l'isolement du groupe esquimau des îles Belcher, cela ne sous-entend nullement que jusqu'en 1954, ces indigènes aient conservé dans un moule rigide un contexte culturel hérité fidèlement de génération en génération; l'isolement géographique avait retardé les transformations; mais bien que moins nombreux que dans d'autres régions de l'arctique et de moins longue durée, des contacts avaient eu lieu, des influences s'étaient faites sentir qui déjà avaient imprimé à la culture locale une nouvelle orientation. Aussi ne doit-on pas voir dans les événements de l'été '54 des éléments révolutionnaires mais plutôt des facteurs qui accélèrent l'évolution d'une situation dont les germes préexistaient déjà.

La situation avant l'établissement du poste

La population des îles qui compte actuellement 161 âmes (5), s'est lentement formée depuis deux ou trois siècles par l'apport de familles venues du continent. Il y eut jusqu'au début de ce siècle un va-et-vient relativement fréquent de familles se rendant dans les îles pour y vivre et profiter des riches terrains de chasse de mammifères marins, ou s'en retournant sur le continent, attirées de nouveau par la chasse au caribou et par de plus grandes possibilités de trappe. Vers le début du siècle, le caribou et le gibier marin devenant moins abondant sur le continent, la population des îles se stabilisa et les mouvements de familles se firent davantage dans le sens continent-îles Belcher que l'inverse. L'origine continentale récente des insulaires semble être corroborée, par ailleurs, par une tradition selon laquelle l'île aurait été occupée pour la première fois par un groupe d'Esquimaux de l'Ungava, hivernant du côté de Great Whale River et qui pour fuir une attaque des Indiens se seraient réfugiés dans les îles. Cet épisode se serait passé à une époque où les traiteurs Blancs étaient déjà à pied d'oeuvre sur la côte est (6). Il est ainsi permis de considérer la culture des insulaires comme étroitement apparentée à celle des Esquimaux de la côte est et d'une manière

plus générale à la culture esquimaude du Labrador. Les traits culturels particuliers aux insulaires sont dûs aux conditions géographiques locales et peut-être aussi à l'héritage légué par la première population ayant occupé les îles (Esquimaux de la culture du Thulé) (7).

Il serait vain de vouloir rechercher le "point zéro" symbolisant la culture dans son état "pur" et auquel nous pourrions nous reporter pour apprécier dans son ensemble le processus d'acculturation. Cette reconstruction fondée sur des informations orales incomplètes en l'absence d'observations directes, ne pourrait rendre compte de la réalité culturelle globale de cette époque. Qu'il nous suffise d'indiquer - d'après notre propre enquête - l'orientation générale de la culture des Esquimaux des Belcher au début du 20^{ème} siècle, à une époque où les indigènes avaient été encore peu affectés par les contacts avec les Blancs, lesquels étaient intermittents et de courte durée. Il y avait alors dans les Belcher deux groupes (8) de familles, l'un dans le nord, l'autre dans le sud; les familles de chacun de ces groupes étaient unies par des liens de parenté, résultat de fréquents intermariages et se déplaçaient dans les îles à l'intérieur d'une périphérie fixe établie par la coutume; un anthropologue (9) pense qu'il s'agissait peut-être là de groupements de parenté qui faisaient fonction de clan, et qu'il existaient peut-être, parmi ces indigènes des droits de chasse familiaux; en fait, les Belcher, à cause de leur vaste superficie et de leurs terrains de chasse relativement riches permettaient aisément la coexistence de deux groupes à chacune des extrémités de l'archipel. La zone de déplacement pouvait être plus circonscrite en raison même de l'abondance du gibier, et ces limites apparentes n'impliquaient, en fait, aucun monopole sur les terrains de parcours; rien n'aurait empêché, par exemple, des familles du camp sud de passer dans le camp nord et vice versa et cela se produisait parfois. L'enquête de cet été n'a, en fait révélé, aucun indice de droits coutumiers de chasse. D'ailleurs, quand de nouvelles familles venaient s'installer sur les îles, elles se joignaient à l'un ou l'autre camp sans éveiller l'hostilité des insulaires et chassaient où bon leur semblait. Lorsqu'une famine frappait l'un des camps, il y avait migration massive dans les territoires des voisins. Cette souplesse dans l'exploitation des ressources avait comme arrière-plan une organisation sociale tout aussi lâche marquée a) par l'absence d'autorité formellement reconnue. La notion de chef au sens où nous l'entendons dans

notre société s'accordait peu avec le comportement individualiste des familles. L'influence d'un père de famille ne dépassait guère son entourage immédiat; cependant dans le cas d'un bon chasseur cette influence pouvait s'étendre à un groupe de deux ou trois familles. Parfois une "forte personnalité" était amenée à prendre une décision intéressant l'ensemble de la communauté, mais l'individu n'était pas tenu par l'obligation de s'y conformer; s'il lui arrivait cependant d'accepter à contre-cœur la décision c'était, semble-t-il, pour s'accorder avec l'opinion publique. Ce jeu subtil qui amenait les volontés adverses à s'harmoniser et qui réduisait au minimum les points de friction entre individus, à l'intérieur de la communauté, pourrait, à notre sens, s'expliquer par une tendance très forte à la sociabilité (10).

- b) par l'absence d'associations fondées sur des formes spéciales de parenté.

La famille nucléaire était en fait l'unité économique de base, se suffisant à elle-même; cela ne signifie d'ailleurs pas que chacun vivait pour soi; au contraire, la coopération la plus grande régnait au niveau de la consommation, ce qui en un sens permettait de pallier aux aléas de la chasse (11). Ce principe du partage était sans doute la norme culturelle la plus stricte. Ces familles s'agrégeaient, ou se détachaient les unes des autres selon les impératifs des processus d'adaptation (dispersion pour une plus grande prise sur le gibier) ou d'ajustement au milieu humain (concentration par besoin d'une vie sociale plus intense) (12). C'est ce jeu qu'exprimait le rythme des migrations saisonnières. Il semble bien que dans le cas des Belcher ces deux tendances s'opposent, contrairement à ce qui se passe dans d'autres communautés esquimaudes où la phase d'intensité sociale n'est pas forcément en discordance avec les nécessités géo-économiques. Peu de régions, en effet, se prêteraient moins à la concentration que les îles Belcher;

- a) d'abord les techniques de chasse étaient (et sont restées) purement individualistes: chasse au trou de respiration, chasse en kayak, chasse aux oiseaux, pêche à l'hameçon; il n'y avait pas ici de grandes chasses à la baleine qui, comme en Alaska, auraient pu amener le développement de la coopération au niveau de la production (13);
- b) ensuite les conditions de la glace (14), (en hiver possibilités de chasse au trou de respiration, mais

- c) aussi en eau libre, ou au bord de la glace);
enfin il y a la nature géographique des îles (nombreux petits fjords, îlots, petites criques, petits lacs).

Tout incite, ici, à la dispersion et toute concentration semble contraire aux intérêts économiques des indigènes. Il semble donc que l'équilibre culturel ait largement dépendu de la combinaison harmonieuse de ces tendances contraires qui d'ailleurs ne s'excluaient pas entièrement l'une l'autre: en hiver, par exemple, où la dispersion était maximum, le groupe ne se fractionnait jamais en cellules d'une seule famille, mais par deux ou trois unités. En été, où les impératifs économiques se relâchaient et où les facteurs sociaux atteignaient leur maximum d'intensité, la concentration ne dépassait guère le chiffre de quatorze familles et durait rarement plus de six semaines, car la fonction d'adaptation, bien que faible, était toujours présente et ramenait vite l'indigène à une vie dispersée. Il va de soi que dans une communauté où les phases d'intensité croissante ou décroissante des déplacements saisonniers correspondent à des tendances aussi tranchées, l'équilibre établi reste précaire et qu'un rien risque de perturber l'ensemble.

L'économie naturelle des insulaires n'était pas encore, au début du siècle réellement affectée par la présence des postes de traite sur le continent. Le premier comptoir avait été créé à Richmond Gulf en 1749, puis ce furent les postes de Little Whale River et de Great Whale River (1756). Chaque année, profitant du pont de glace reliant les îles au continent, des indigènes se rendaient pour quelques semaines au comptoir afin d'y échanger les produits de la trappe, mais surtout le surplus de leur production de subsistance, sous forme de peaux de phoque, de bottes en peau et de graisse. Les Belcher étaient, en effet, un pauvre territoire de trappe et la présence du comptoir à Little Whale River donnait une plus grande impulsion à des activités naturelles (chasse au phoque) qu'elle ne perturbait le genre de vie habituel comme il aurait pu arriver avec le développement systématique de la trappe. Les biens de production des Blancs: armes de chasse, outils, étaient vite intégrés dans le contexte culturel car ils n'apportaient aucun changement capital mais donnaient seulement plus d'efficacité à des activités préexistantes. D'ailleurs, leur nombre réduit et, dans le cas des fusils, l'absence fréquente de munitions limitaient beaucoup la signification de ces acquisitions. Enfin, le caractère

intermittent de ces échanges - le pont de glace peut ne pas se former et les indigènes se trouvent alors isolés deux années de suite dans les îles - empêchait vraiment que de nouveaux goûts et de nouvelles habitudes s'implantent. L'attrait des riches terrains de chasse des Belcher l'emportait sur celui que pouvait présenter le poste; s'il en avait été autrement, la population entière aurait probablement abandonné les îles pour se rapprocher du poste, comme cela faillit se passer en 1943 lorsque la compagnie décida de fermer provisoirement le comptoir de l'archipel (15). Ainsi nous pouvons considérer que jusqu'en 1928, date de l'installation du premier comptoir dans les îles, les indigènes furent peu affectés par la pénétration blanche sur la côte est de la Baie. Pour nous résumer, l'orientation générale de la culture de cette époque se ramène aux traits suivants:

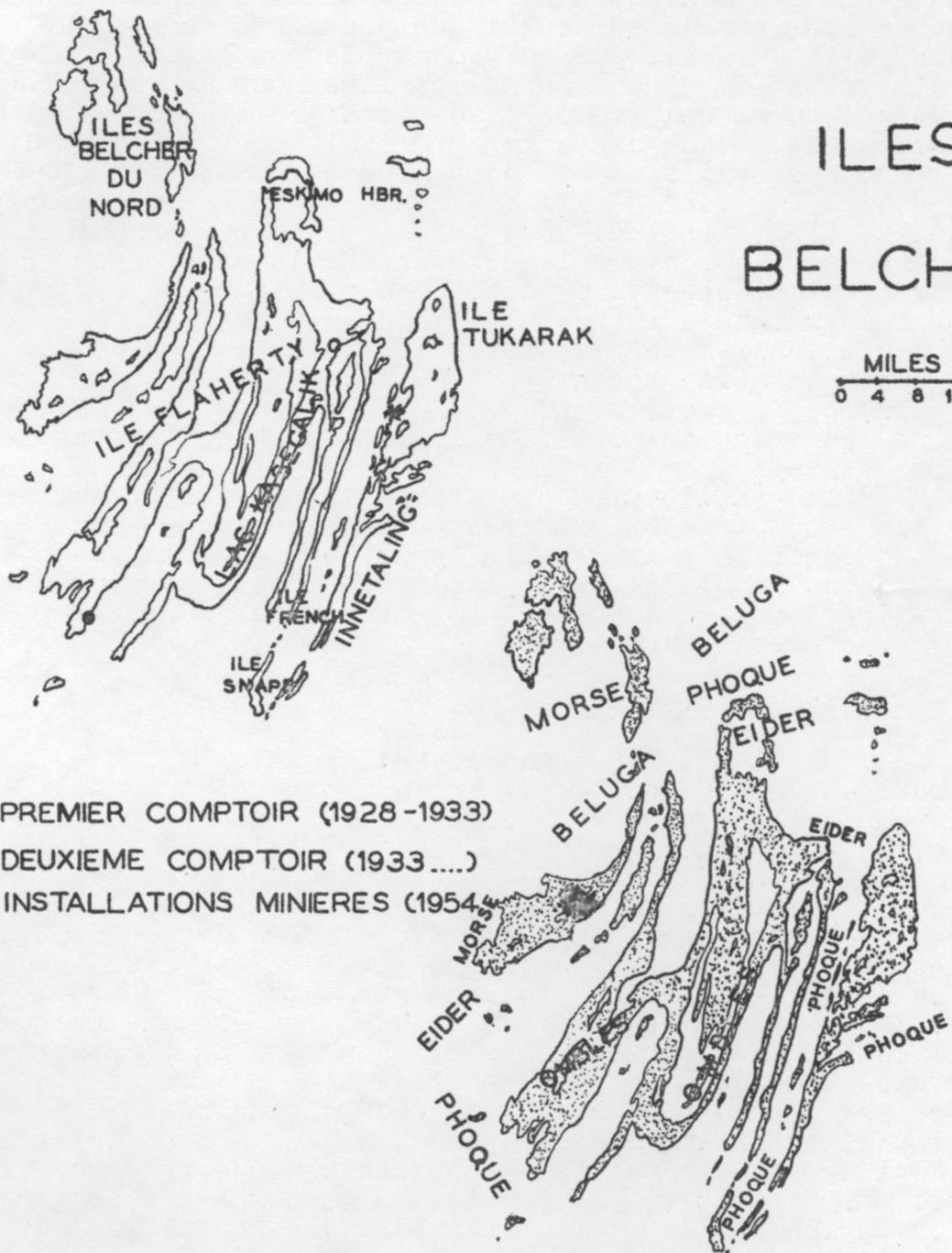
- a) individualisme au niveau de la production et dans l'organisation sociale;
- b) absence de chef;
- c) co-opération au niveau de la consommation (partage de biens);
- d) mobilité (celle-ci étant la résultante du jeu entre les facteurs sociaux et les nécessités économiques sans qu'il n'y ait jamais hypertrophie de la concentration au détriment de la dispersion). Nous allons voir comment l'acculturation va oeuvrer sur cette structure culturelle.

La situation depuis 1928

En 1928, la Compagnie Commerciale installe dans l'archipel, un comptoir provisoire (outpost) qui, en 1933, est remplacé par un poste permanent. Il nous est difficile, en l'absence d'informations sûres d'évaluer quel fut l'effet immédiat de la création du poste, entre 1928 et 1933; mais nous pensons qu'il y eut relativement peu de changements, en dehors d'un usage accru de marchandises blanches. En 1928, le poste fut en effet établi au sud-ouest de l'île Flaherty (16), c'est-à-dire au centre même des terrains de parcours du camp sud et dans un emplacement facilement accessible aux gens du camp nord; les déplacements habituels des indigènes en furent peu affectés; d'autant plus que les occupations restaient essentiellement les mêmes: poursuite du gibier marin et à plume, tandis que la trappe était toujours d'un aussi maigre apport. Il semble que la compagnie se soit méprise sur le sens de cette faible production qui, pour elle, aurait été due non à la pauvreté effective des bandes de renards mais plutôt à l'incapacité du

ILES BELCHER

MILES
0 4 8 12



- PREMIER COMPTOIR (1928-1933)
- * DEUXIEME COMPTOIR (1933.....)
- INSTALLATIONS MINIERES (1954)

traiteur indigène à organiser sérieusement la trappe. Cela conduisit en 1933 la compagnie à envoyer dans l'île un de ses employés blancs pour prendre en charge un nouveau poste, permanent cette fois. Mais, pour des raisons de convenances géographiques, semble-t-il, on changea d'emplacement et l'on installa les bâtiments sur l'île de Tukarak, à l'est de l'archipel (17). Or, si les Belcher, considérées dans leur ensemble sont un territoire de chasse relativement bon, Tukarak et la région adjacente sont la partie la plus déshéritée de l'archipel (18) et étaient, de ce fait, peu visités par les indigènes jusqu'à l'installation du comptoir. Celui-ci va susciter une nouvelle orientation dans les déplacements, et peu à peu, des familles vont se séparer des camps sud et nord pour former, à proximité du poste un troisième camp que nous appellerons le camp central. Pour l'indigène tout un corpus d'associations affectives s'agglomère autour de l'idée du poste et en constitue l'attrait:

- a) le poste est la source des marchandises blanches auxquelles l'indigène attache de plus en plus de valeur (thé et tabac avant tout);
- b) c'est l'endroit où le besoin de contact humain (qui nous semble être une déterminante très forte du comportement de ces Esquimaux) se satisfait au maximum, car là se retrouvent les familles des divers camps venues faire leur provision;
- c) enfin, c'est une zone de sécurité en cas de famine (le traiteur vient en aide; et même lorsqu'il est absent, c'est là que parviennent de l'extérieur, les premiers secours).

Camp central

Toutefois, les indigènes qui cèdent à cet attrait pour s'installer dans l'est vont se trouver dans une situation plus défavorable que leurs congénères des autres camps car leurs terrains de chasse sont maintenant très pauvres. Cette situation, ainsi que le fait d'accorder une plus grande valeur aux marchandises blanches (fréquentes visites au magasin, nombreux contacts avec les Blancs de passage) les amènent à se consacrer davantage à la trappe que les autres indigènes; mais cette activité parallèle, ne représente pas, à perte de temps égale, un apport plus grand que la chasse au phoque, le renard n'étant pas plus abondant que le phoque.

Afin de pallier à cette situation, c'est-à-dire, afin de s'assurer une production de subsistance normale, mais également un surplus capable d'être échangé contre les nouvelles marchandises dont il ne peut plus se passer, l'indigène devrait multiplier ses parcours et étendre considérablement ses terrains de chasse et de trappe; or il n'a ni les moyens adéquats pour effectuer de tels déplacements et pour accroître d'une façon sensible son efficacité (ses techniques et ses outils parfaitement adaptés à la nature arctique, sont désuets quand on les considère sous l'angle de la nouvelle économie) ni l'énergie nécessaire pour fournir cet effort supplémentaire (régime alimentaire mal équilibré; déficience psycho-physique manifeste en l'absence de thé et de tabac) (19); et il se produit finalement l'effet contraire: une véritable sclérose des déplacements et une perte de contact grandissante avec le milieu physique, d'où découlent une moins grande confiance dans les ressources animales de l'archipel (20) et une anxiété croissante de l'indigène qui se sent maintenant à la merci de toutes les famines. Apparemment le rythme des migrations reste le même: dispersion maxima en hiver, tendance au regroupement au printemps, concentration en été, puis relâchement en automne. Mais les déplacements sont maintenant courts, moins fréquents, et peu variés le poste étant devenu le lieu géométrique par lequel passe une grande partie des parcours.

Le mécanisme de résorption des déplacements qui a pour point de départ l'apparition de nouvelles valeurs économiques que l'indigène est incapable de satisfaire - aboutit donc à la perte de contact avec le milieu naturel, laquelle réagit à son tour (ici d'autres facteurs peuvent se greffer, comme nous le verrons plus bas), et crée une hyper-concentration. Autrement dit, on a tout un ensemble de facteurs qui réagissent les uns sur les autres et sont tour à tour cause et effet; le mécanisme mis en marche se met finalement à opérer, indépendamment de la présence même du poste. C'est ainsi que:

- a) bien que le poste ait été converti en 1943 en "outpost" et qu'à partir de cette date il se soit trouvé vide de provision, du mois d'avril au mois d'août, cela n'a nullement réduit la concentration estivale; les indigènes savent parfaitement que le bateau n'arrivera pas avant le mois d'août; ils se rencontrent néanmoins dès juin;
- b) cette concentration n'a pas toujours lieu (pour le camp central) au poste. Elle se fait souvent par groupes de quatre ou cinq familles, à une distance

- de quatre à huit milles du comptoir.
- c) enfin il y a également concentration de longue durée dans les camps sud et nord qui, tous deux, sont relativement éloignés du poste.

Camp sud

Contrairement au camp central, les camps sud et nord ont l'avantage, en hiver, de se déplacer dans des terrains où le gibier est relativement abondant ce qui permet des parcours moins étendus et rend de ce fait les techniques et les armes de chasse traditionnelles moins désuètes. Mais au printemps, les indigènes, tout au moins ceux du sud, commencent à opérer leurs mouvements vers l'est (direction du poste) c'est-à-dire vers les régions peu giboyeuses; ce mouvement s'opère dès mars ou avril, avant la débacle, quand il est encore possible de se déplacer facilement en traîneau et d'amener avec soi tout son attirail, y compris les chiens; si elles laissent passer ce moment les familles risquent d'être bloquées dans l'ouest par la débacle et ne peuvent parvenir que tard dans la saison aux quartiers d'été. Dans ce cas, d'une part le transport en kayak réduit de beaucoup le volume des objets que l'on peut emporter, d'autre part, la période de contact avec les Blancs et avec les autres indigènes dans les parages du poste se trouve considérablement réduite. Aussi l'indigène fait-il son possible pour quitter tôt dans la saison les régions de l'ouest. Au lieu des mouvements souples d'autrefois, il se forme une canalisation des déplacements et chaque année les familles repassent par les mêmes étapes qui aboutissent aux îles du sud-est: Snape island et French island. C'est là que le camp sud se rassemble à la fin du printemps et au cours de l'été; la concentration peut durer quatre mois; or, ici aussi les faibles ressources de la région nécessiteraient, au contraire, une grande dispersion en été, ce qui alors signifierait pour ces Esquimaux une dispersion permanente, été comme hiver; mais l'indigène répugne à cette situation bien qu'il n'ignore pas qu'ailleurs se trouvent de bons terrains. Les tendances sociales, la perte de contact avec le milieu naturel, l'anxiété de la famine, autant de facteurs qu'il est impossible d'isoler, qui réagissent les uns sur les autres, se déterminent mutuellement et aboutissent, dans le cas de French island ou de Snape island à une concentration "anormale" de plusieurs mois.

Camp nord

Des trois camps, c'est celui du nord qui est encore le plus privilégié parce qu'il se meut dans des terrains relativement bons et que les conditions de la glace et la géographie du terrain, ne l'oblige pas à commencer dès le printemps sa migration vers l'est. Ce n'est qu'à partir de juillet que, petit à petit, le camp nord se rapproche de la région de Tukarak. Il est intéressant de noter que la concentration des familles a lieu dès le mois de mai, aux alentours de Eskimo Harbour (au nord de l'île Flaherty) et que là aussi - pour les raisons notées plus haut - elle est manifestement sans relation avec le poste lui-même qui se trouve à 40 milles de là et qui alors est vide de marchandises.

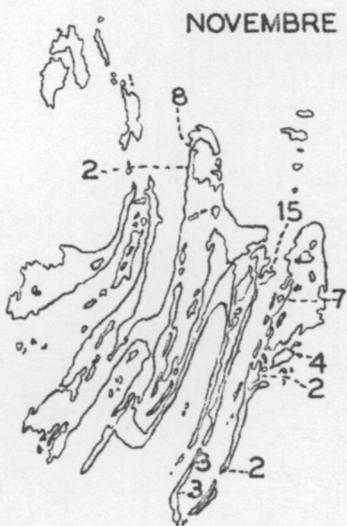
L'année 1953 - 1954

Quand nous arrivons dans l'archipel, en juin 1954, il semble bien que ce soit dans la morphologie des migrations saisonnières que s'observe, de la façon la plus apparente, l'influence du contact avec les Blancs. Les déplacements se font beaucoup plus par rapport à la position du poste que par rapport aux possibilités de chasse (21) et l'on note conjointement, une tendance de plus en plus forte à la concentration et à la sédentarisation.

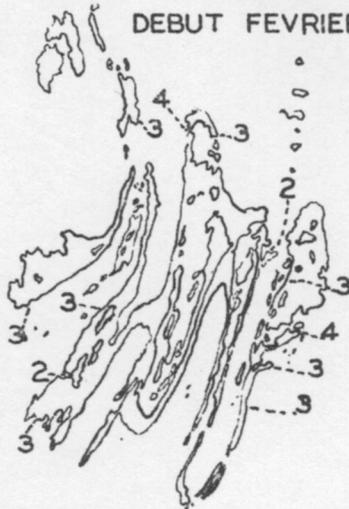
La culture technique, de son côté, révèle une grande dépendance vis-à-vis de l'économie blanche: le fusil domine, le harpon à tête de fer a remplacé l'ancien harpon en ivoire de morse; les pièges, les hameçons et les couteaux de femme provenant du magasin sont également employés; les vêtements d'été, à l'exception des bottes, sont d'origine blanche; la tente est maintenant en toile et le feu est entretenu en été dans un chaudron; les revenus qui permettent aux indigènes d'acquérir ces marchandises ont pour source (par ordre d'importance): les allocations familiales et de secours aux incapables, la vente des bottes, des fourrures de renards et des peaux de phoque. La culture traditionnelle, d'autre part, se conserve dans les habits d'hiver en peau de phoque et en plumage d'eider, dans le kayak, la maison de neige, la lampe à huile de phoque employée en hiver pour le chauffage et l'éclairage et dans les techniques de chasse et de pêche qui, malgré l'introduction de nouveaux instruments, le fusil, par exemple, sont restées les mêmes, c'est-à-dire tout aussi empreintes d'individualisme. Cet individualisme pénètre toujours,

DEPLACEMENTS DES ESQUIMAUX DES ILES BELCHER AU COURS DE L'ANNEE 1953-1954. NOUS DETAILLONS D'AVANTAGE LA PERIODE ESTIVALE QUI EST CELLE DU CONTACT AVEC LES BLANCS ET QUE NOUS AVONS OBSERVE DIRECTEMENT.

NOVEMBRE 1953



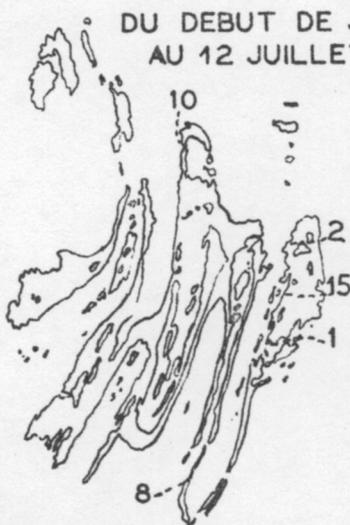
DEBUT FEVRIER 1954



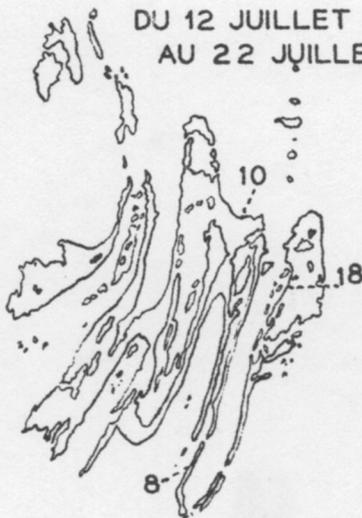
MAI 1954



DU DEBUT DE JUIN AU 12 JUILLET



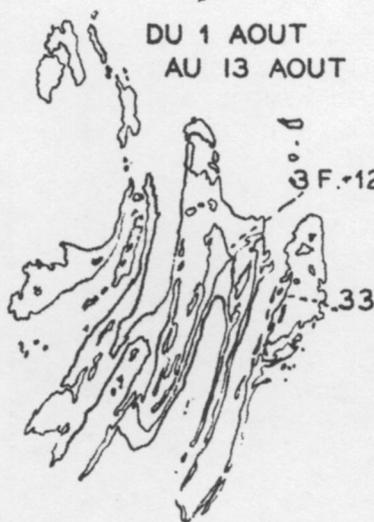
DU 12 JUILLET AU 22 JUILLET



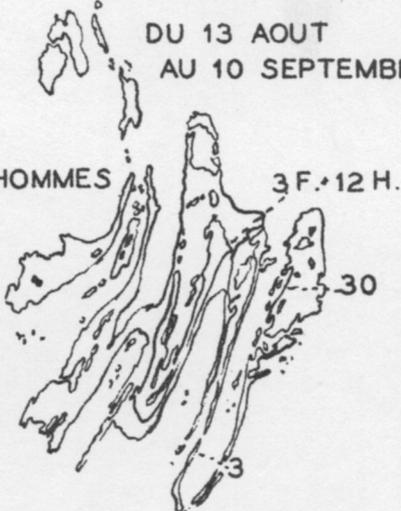
DU 22 JUILLET AU 1 AOUT



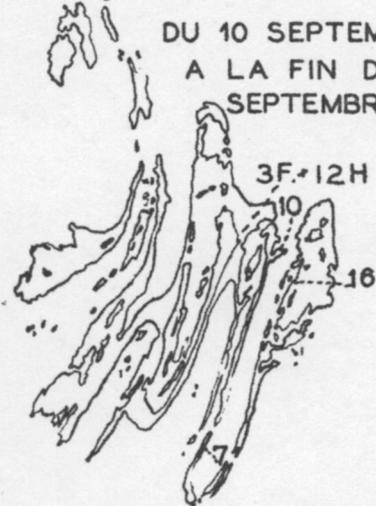
DU 1 AOUT AU 13 AOUT



DU 13 AOUT AU 10 SEPTEMBRE



DU 10 SEPTEMBRE A LA FIN DE SEPTEMBRE 1954



3 F. 12 HOMMES

3 F. 12 H.

3 F. 12 H.

à un degré très grand, l'organisation sociale; mais l'on note parallèlement à la concentration, aux famines, aux épidémies, un esprit de communauté très fort qui s'exprime, entre autres choses, par l'entraide la plus totale et que l'on pourrait considérer comme étant l'auto-réaction des indigènes au déséquilibre économique. Tout se passe comme si l'inadaptation au milieu naturel entraîne dans le cas des Belcher un ajustement toujours plus grand des hommes entre eux, sans lequel ce serait l'existence même de la communauté qui serait en péril (22). La concentration et les contacts plus fréquents avec les Blancs déterminent d'autre part, l'apparition d'individualités qui jouent le rôle d'intermédiaires entre leurs congénères et les Blancs et qui se trouvent revêtus par ceux-ci de prérogatives qu'aucune personne n'avait originellement dans la communauté esquimaude. Néanmoins il est encore difficile de parler d'une direction organisée, consciente, car les indigènes gardent un comportement toujours très libre. Ces soi-disant "chefs" sont naturellement du camp central qui est le groupe le plus acculturé de l'île et qui lui-même fait fonction d'intermédiaire avec les autres camps.

A partir de la fin de juillet 1954, les Blancs arrivent nombreux dans l'archipel; il s'en suit une intense activité qui, sur le plan monétaire, se traduit pour les indigènes par des avantages immédiats; ceux-ci sont d'autant plus importants qu'ils s'ajoutent aux fruits d'une saison de trappe exceptionnelle. Le revenu global des insulaires pour l'année 1953-54 se détaille comme suit:

- 1) produit de la trappe: \$9386. - somme considérable, comparée aux chiffres des années précédentes: \$1593. (1952-53); \$881. (1951-52); \$563. (1950-51);
 - 2) salaires reçus de la compagnie minière (12 Esquimaux embauchés à \$5. par jour / nourriture / tabac): \$2800. (somme approximative);
 - 3) allocations familiales et de secours aux incapables: \$1600. (somme approximative);
 - 4) produit de l'artisanat: \$1000. (cette somme a été versée en deux tranches de \$500.);
 - 5) salaires reçus des autres Blancs (policier, anthropologue, docteur): \$200. (somme approximative);
 - 6) produit de la vente des bottes et des peaux de phoque: \$1000. (somme approximative);
 - 7) indemnité payée par le docteur aux gens des camps sud et nord pour leur déplacement lors de la visite médicale: \$162.10 (versée sous forme de ration).
- Il ressort que le revenu annuel d'une famille aux îles

Belcher a été d'environ \$500. pour l'année 1953-54 (septembre à septembre) alors que les années précédentes il variait entre \$103.20 et \$152.90. Il est encore difficile de savoir où cet argent s'est écoulé car tout n'était pas dépensé quand nous avons quitté les îles; mais à l'examen des reçus qui étaient entre les mains des indigènes nous avons noté que sur des sommes de \$60. entre \$38. et \$40. étaient consacrés aux achats de nourriture; le reste allait aux munitions et aux tissus; la même proportion avec de légères variantes se retrouvait pour des achats de \$30., \$40. Il semble qu'à la suite de la disette du printemps, la première démarche des indigènes ait été de s'assurer, dès le réapprovisionnement du poste, d'une quantité maximum de biens de consommation et de se libérer ainsi de l'anxiété de la famine. La présence des Blancs s'est donc traduite par l'amélioration immédiate - pour une courte durée - du standard de vie; mais cela n'implique aucune amélioration de la situation économique générale, le gonflement trop brusque du revenu ne s'étant pas capitalisé en biens de production (en dehors des munitions, il a été acheté, seulement, un filet) et la tendance déjà très forte chez les indigènes à se concentrer et à se fixer - tendance qui est néfaste à leur genre de vie fondé sur la chasse a été favorisée inconsciemment par les Blancs.

Examinons de plus près l'évolution qui prend place parallèlement à la nouvelle situation monétaire et souvent en relation avec elle

- 1) dans les déplacements et la concentration des groupes: le camp nord se rapproche du poste et en même temps des installations de la mine situées à environ 16 milles de l'île de Tukarak; une partie du camp sud va se joindre aux autres familles du camp central établies pour la plupart au poste; deux des familles du centre se trouvent à proximité des installations minières ainsi que 12 hommes du même camp qui sont engagés par les techniciens; le poste et la mine constituent les deux pôles d'attraction, mais indépendamment de ce fait, tout un concours de circonstances favorisent l'immobilité de la communauté pendant plusieurs semaines:
 - a) à un moment où certains Esquimaux, (ceux du sud) étaient prêts à reprendre une certaine activité nomade, le policier donne l'ordre d'un rassemblement général au poste en vue de la visite du médecin (les années précédentes le docteur se rendait dans les différents camps).

- b) immédiatement après le passage du docteur, arrive le représentant de l'Artisanat canadien et au lieu d'une dispersion générale tant souhaitable, les indigènes demeurent autour du poste et occupent leurs journées, à sculpter, abandonnant toute activité de chasse et de pêche.
- c) enfin vers la même époque le nouveau traiteur venu de Richmond Gulf introduit un ballon de foot-ball et c'est chaque soir autour du comptoir l'occasion de matchs auxquels participent toute la communauté. Le poste devient alors vraiment l'endroit où le besoin de contact humain se satisfait au maximum. Les indigènes viennent au magasin même quand ils n'ont rien à acheter, simplement parce que les autres y sont - ou bien passent leur journée en groupe, dans les tentes ou en plein air, à sculpter ou à ne rien faire. Autant de faits qui font se détacher de plus en plus l'indigène du milieu naturel, et encouragent sa tendance à la grégation et à l'immobilité.
- 2) dans la diète: pendant ces deux mois de contact avec les Blancs aucun mammifère marin n'a été capturé; les seuls produits naturels consommés ont été des poissons et des oiseaux en petit nombre; à part cela la nourriture est essentiellement à base de farine, de flocons d'avoine et de sucre (23); c'est ainsi que l'argent gagné avec la vente des sculptures se trouve surtout converti en nourriture blanche, en thé et tabac.
- 3) dans la configuration sociale: avec le passage des Blancs le degré d'acculturation du camp central s'est accentué par rapport aux autres groupes; tous les travailleurs esquimaux ont été recrutés dans ce camp et ils se sont trouvés impliqués dans une situation qui leur a procuré maints avantages matériels: bons salaires; connaissances techniques nouvelles; acquisition de biens de toute sorte; quand les Blancs quittent l'île les anciens travailleurs sont en possession d'une très grande quantité d'objets: montres, ciseaux, jeux de cartes; fourneaux, fusils, etc. Deux individus surtout apparaissent très favorisés: ce sont l'ancien traiteur et un autre Esquimau, tous deux, "personnalités fortes" qui déjà avant l'été '54 se chargeaient de prendre certaines décisions pour la communauté et étaient revêtus d'un certain prestige sans pour cela occuper de statut formel; mais cette fonction très fluide de "chef" prend une forme plus définie lorsque le policier, dans ses rapports avec la communauté,

considère l'un et l'autre vraiment comme les représentants de celle-ci. Le mot stratification est sans doute beaucoup trop fort, mais on commence à noter, semble-t-il, un embryon de différenciation sociale.

- 4) dans le principe du partage: la multiplication des objets de toute sorte, maintenant aux mains des indigènes du camp central, commence à éveiller chez ceux-ci un certain sens de la propriété; par ailleurs, le nouveau traiteur métis ne montre guère de sympathie à l'égard des insulaires qu'il considère comme étant des gens paresseux, encore "plus mauvais que les Indiens." Ce traiteur, S.C., a une fille qui est mariée à un des indigènes de Pt-Harrison installés aux Belcher; par ce biais il se crée peu à peu entre S.C. et les gens de Pt-Harrison un échange accru de biens et de services qui est indépendant du circuit d'échange prévalant parmi les insulaires. Tous ces faits pourraient bien constituer des germes de destruction pour le principe du partage qui demeure, chez ces Esquimaux, un trait culturel très fort.

Conclusion

Ces changements, survenus au cours de l'été '54, ne sont peut-être, après tout, qu'apparents; mais peut-être aussi sont-ils vraiment les indices de "l'éclatement" social de cette communauté qui était restée jusque là très homogène et, qui, peu à peu, va se structurer (apparition d'une hiérarchie sociale et d'une certaine division du travail) et devenir moins coopérative dans la consommation. Quoi qu'il en soit, une telle évolution correspondrait bien au processus qui se développe chaque fois qu'une société simple, non différenciée se trouve en contact avec l'appareil complexe de la société occidentale. Cette évolution n'est pas d'ailleurs forcément synonyme de désintégration; tout dépend des modalités du contact et de la façon dont les caractéristiques économiques, sociales et culturelles - originelles - sont mises à profit (au lieu d'être ignoré) par les agents d'acculturation. Dans le cas des Esquimaux - qui sont un peuple nomade vivant en relation symbiotique avec le gibier et dont la faible marge de subsistance est strictement déterminée et limitée par un milieu naturel autorisant un minimum de variantes culturelles - toute influence extérieure qui ne tient pas scrupuleusement compte des données naturelles et humaines, risque de rompre l'équilibre géo-humain, très précaire, et entraîner de ce fait le déséquilibre de toute la culture.

La première innovation d'importance dans l'arctique canadien fut l'introduction de la trappe du renard et conjointement des postes de traite. La discussion s'est engagée à ce propos: certains prétendant que l'indigène s'était trouvé frustré et avait perdu toute indépendance, d'autres répondant qu'au contraire la trappe était une activité parallèle qui ne contredisait nullement le genre de vie nomade et permettait à l'Esquimau de surmonter les difficultés économiques. La discussion a peut-être été menée en termes trop absolus; le problème semblerait se nuancer davantage selon qu'il s'agit des Esquimaux des îles Belcher, ou de ceux de Ft Chimo, ou de ceux de Frobisher Bay, etc. La trappe a sûrement été, dans certaines régions, un succès, soit que la création du poste coïncida avec l'épuisement du gibier marin, soit qu'en raison de données locales (répartition des ressources naturelles, emplacement du poste, attitude du traiteur, etc.) et d'aptitudes psychologiques inhérentes à leur personnalité, les indigènes aient été à même de faire l'intégration des nouveaux facteurs introduits par l'économie monétaire. Ailleurs, la création du poste fut moins heureuse, par exemple, aux îles Belcher où la situation se présente sous un jour différent: ici le gibier marin - bien que sa répartition fut très inégale à l'intérieur du vaste archipel - n'avait jamais fait défaut, et d'autre part, les renards n'y étaient pas abondants. Aussi, la création du poste dans la partie la plus pauvre des îles bouleversa-t-elle la configuration des migrations saisonnières et eut pour résultat l'inadaptation grandissante de la population au milieu naturel ainsi qu'un phénomène d'hyper-concentration. Ce déséquilibre géo-humain ne pouvait pas être compensé par l'acquisition de moyens de production (bateau à moteur et filet) et de techniques de chasse, modernes, répondant aux besoins de la nouvelle économie monétaire, car les bénéfices de la trappe étaient insignifiants. De là s'en suivit une série de disettes qui, lorsqu'on considère l'ensemble des Belcher apparaissent comme un contre-sens. Il est probable que si la compagnie avait été avertie de cette situation écologique, le poste n'aurait pas été transféré sur Tukarak, mais serait resté dans l'ouest de l'archipel, là où il avait été installé en 1928. Il aurait naturellement fallu entreprendre, au préalable, une exploration sérieuse du terrain, ou même seulement connaître l'avis des indigènes. Il ressort finalement qu'une disette aux îles Belcher, due à la mauvaise exploitation de ressources naturelles abondantes n'est pas de même nature qu'une disette dans un autre secteur de l'arctique - sur le détroit d'Hudson, par exemple - où le gibier marin semble s'être vraiment raréfié.

Manquant d'informations sur l'évolution de la situation aux îles Belcher, mais sachant seulement que des gens y mouraient de faim et de maladie, l'administration décida d'introduire dans l'archipel, l'artisanat des sculptures. Cela, espérait-on, améliorerait la condition économique de l'indigène, en augmentant son pouvoir d'achat. Or, ce pouvoir d'achat en 1954 avait déjà été considérablement gonflé par le revenu d'une trappe exceptionnelle et par les salaires payés par la compagnie minière. Aussi l'amélioration apportée par l'artisanat ne devait être que superflue. Pouvait-on s'attendre à ce qu'une population sortant d'une famine prolongée et n'ayant jamais eu un sens de la prévoyance très poussé ait un comportement "rationnel" devant les étalages bien fournis du magasin. Les motivations des acheteurs - en l'absence de toute directive - furent, cela va de soi, purement émotionnelles. Sans doute, l'administration et la compagnie commerciale eurent-elles conscience de ce problème, mais il reste le fait que sur le terrain, aux Belcher mêmes, la plus grande partie de l'argent gagné fut dépensée, dans un bref délai, en biens de consommation.

Mais, d'autre part, et ce qui à notre sens est plus sérieux - la tendance à la sédentarisation et à la concentration, déjà très forte, s'est encore accentuée au point de paralyser complètement pendant plusieurs semaines les déplacements habituels des indigènes. Une telle situation était prévisible avec le développement du programme d'exploration minière et avec la reprise des activités du poste. La première mesure de toute administration, désireuse de contrôler cette situation de contact culturel eut donc été d'essayer de contrebalancer ces nouveaux facteurs de déséquilibre en favorisant au maximum la décongestion de la population. Or, ignorant presque tout de la situation locale mais tenant compte de ce qui s'était passé ailleurs, on introduisit l'artisanat et cela eut pour effet de rendre encore plus complète la paralysie des déplacements. Au lieu de rester une activité complémentaire, la sculpture devint, en effet, immédiatement, une activité prépondérante, au dépens de la chasse et de la pêche.

Le cas des Esquimaux des îles Belcher - indépendamment de l'intérêt général que présente cette forme d'acculturation - est un exemple de la situation qui se crée chaque fois que des institutions responsables, ignorant tout le détail de l'évolution socio-économique d'une certaine communauté, tentent d'introduire dans cette même communauté des innovations ayant pour but l'amélioration des conditions de vie de l'indigène.

De telles innovations se font, en général, par référence à ce qui se passe dans d'autres communautés, semblant présenter les mêmes problèmes. En fait, derrière cette apparente analogie il y a toute la complexité des relations socio-économiques qui font de chacun des termes de la comparaison un cas d'espèce bien particulier. Toute innovation introduite sur ce plan, se révèle en général inopportune et génératrice de déséquilibre culturel (24).

Ministère du Nord canadien
et des Ressources nationales,
Ottawa, Canada.

NOTES

- (1) Notre voyage aux îles Belcher a été financé par la Fondation Carnegie et patroné par l'Arctic Institute of North America et l'Université McGill.
- (2) Vers la fin de l'hiver 1953-54, pendant une période de disette, une épidémie de grippe tua 13 indigènes.
- (3) Ce fonctionnaire était également le représentant du Canadian Handicraft Guild Incorporated.
- (4) Depuis 1926 la compagnie tient comptoir dans l'archipel. De 1926 à 1933, il fut pris en charge comme "outpost" ou "camp trade" (c'est-à-dire ouvert seulement en hiver à l'époque de la trappe) par un employé indigène. De 1933 à 1943, le comptoir devint un "post" avec des employés blancs; ce fut la période de plus grande activité. Au cours de l'hiver 1942-43, le poste fut fermé, puis de nouveau ouvert l'été 1943, avec le statut de "camp trade". A partir de cette date et jusqu'en 1954, des employés indigènes s'en occupèrent. Depuis 1954, la compagnie semble avoir reconverti le comptoir en poste.
- (5) Nous ne comptons pas dans ce chiffre, les 20 Esquimaux de Ft-Harrison, venus s'installer aux Belcher. Pour un recensement plus détaillé, voir Desgoffe.
- (6) Voir Twomey, pp. 196-197.
- (7) Ces Esquimaux de la culture de Thulé ont laissé de nombreuses traces archéologiques dans les îles. Les indigènes actuels qui ont une culture matérielle différente (en particulier maison de neige au lieu de maison de pierre) ne les considèrent pas comme leurs ancêtres mais comme un groupe humain à part. Il est probable qu'il y a eu contact sur les îles entre les nouveaux arrivés et les Esquimaux du Thulé; il est, en effet, difficile de mettre au compte d'une évolution locale de courte durée la prononciation particulière des insulaires; la diffusion culturelle d'un groupe à l'autre serait l'explication la plus probable.

- (8) Les termes groupe ou camp que nous employons désignent l'ensemble des familles se déplaçant dans des districts fixes, indépendamment de toute idée de dispersion ou de concentration.
- (9) Cf. une lettre que m'adressait le Dr. G. Gimby, le 4 janvier 1954.
- (10) Nous n'avons pas ici la place de reporter tous les faits observés qui pourraient être interprétés comme étant les signes d'un grand esprit de conciliation, tendant à minimiser les conflits et à favoriser la sociabilité. Cependant nous signalerons le fait suivant: en 1941, plusieurs mois s'écoulèrent entre la série de crimes commis par quelques Esquimaux des îles et l'arrivée de la police. Nous nous sommes préoccupés de savoir qu'elles avaient été les relations entre Peter Sala, le principal responsable, et le reste de la communauté. Les réponses de nos informateurs peuvent se résumer à ceci: "il savait bien qu'il avait mal agi; pourquoi le lui aurions-nous dit et pourquoi lui aurions-nous défendu de camper avec nous; il avait menacer les autres mais pas nous personnellement; il n'y avait pas de raison de le craindre."
- (11) D'après nos informateurs, les grandes famines, du genre de celles qui se produisent fréquemment de nos jours, semblent avoir été inconnues par le passé. Il y avait de courtes disettes dues surtout au mauvais temps ou aux conditions de la glace qui empêchaient d'accéder au gibier.
- (12) Voir Konigman, p. 51. "Adaptation is used with reference to the physical environment, while adjustment is directed to the social, supernatural and psychological environment." Il est possible que l'obligation de se conformer aux normes socioculturelles ne suffise pas à expliquer l'intensité du phénomène de concentration; mais qu'il faille vraiment prendre en considération le besoin de sociabilité, très fort chez ces Esquimaux, lequel ne serait plus seulement une tendance naturelle, instinctive mais un facteur positif, une force distincte qui déterminerait le comportement des individus et nous permettrait de rendre compte, concurremment avec l'explication économique, de la morphologie des déplacements saisonniers. Nous avons cru remarquer (exemple cité plus haut) les

signes d'une grande harmonie qui pourrait s'expliquer par un esprit de conciliation favorisant au maximum les relations humaines. Il n'est pas impossible que les grosses concentrations survenant au cours de la période de contact, aient pour cause - entre autres - des facteurs favorisant la sociabilité et dont l'action rencontre chez ces Esquimaux un terrain beaucoup plus favorable que dans d'autres communautés. Naturellement, tout ce que nous avançons ici reste du domaine des hypothèses, mais nous croyons que dans le cas de ces Esquimaux il serait utile d'approfondir cette notion de sociabilité sur laquelle Rioux a déjà attiré l'attention: (voir Rioux, pp. 61-73).

- (13) Le nord-ouest de l'archipel est l'habitat d'importants troupeaux de morses; mais l'indigène n'en entreprend pas l'exploitation systématique, faute de larges embarcations. Le morse est chassé plus ou moins individuellement, au bord de la glace ou sur les plages.
- (14) La culture des Esquimaux des îles Belcher peut être considérée comme étant arctique. Elle est cependant influencée par des conditions sub-arctiques. La chasse en kayak en eau libre est ainsi possible pendant environ huit mois; en hiver tout l'intérieur de l'archipel est complètement pris par la glace mais les alentours ne sont qu'en partie gelés; dans la partie est, il se forme un pont de glace qui relie les îles au continent.
- (15) Cf. extrait d'un rapport du policier de Moose Factory (RCMP), March 23, 1943. B... informed me the Post on the islands had been closed and that all the natives with dogs and sleds were intending to cross over to the mainland before the ice bridge broke up ... None of the Eskimo desired to live on the islands unless there was a white representative of the Company there
- (16) Voir Burwash, p. 22
- (17) Les bâtiments furent installés à l'endroit même où Flaherty avait établi les quartiers de son expédition en 1915-1916.
- (18) La partie extrême-orientale de l'archipel ne semble jamais avoir été, même dans le passé le

plus reculé, un centre d'attraction si on en juge seulement par les vestiges archéologiques. Après une reconnaissance intensive, nous n'avons trouvé sur Tukarak que deux ruines de maison et une dizaine de ronds de tente se rapportant à la culture du Thule. Cette situation contraste avec l'abondance des sites archéologiques du nord (surtout autour de Eskimo Harbour) et du sud de l'archipel.

- (19) Nous n'hésitons pas à affirmer, d'après notre expérience aux Belcher que sans thé et tabac, l'indigène se montre incapable de soutenir tout effort de longue durée. Les Esquimaux interrogés directement à ce propos, m'ont toujours, à peu près, répondu ceci: "sans thé, j'ai des crampes aux jambes quand je suis dans le kayak; mes bras sont faibles; mon esprit fonctionne mal." Il n'y a aucune raison de douter de la sincérité de ces réponses. Le degré d'intimité (les Blancs n'étaient pas encore arrivés - mois de juin, juillet - et nous vivions seul avec les indigènes) et la situation alimentaire précaire où nous nous trouvions nous-mêmes (absence de thé et tabac entre autres choses) font rejeter l'idée de toute "ruse" de la part de mes interlocuteurs. D'ailleurs, à une date ultérieure ces indigènes purent se procurer quelques livres de thé. L'événement fit sortir les gens de leur torpeur et redonna de l'énergie aux hommes dans leurs expéditions de chasse.
- (20) Il y a en fait un véritable défaitisme du chasseur qui part en expédition, persuadé qu'il n'attrapera rien. Avec cette idée en tête qu'il n'y a plus de phoques ni d'oiseaux, l'indigène change peu à peu de tactique de chasse; au lieu d'aller chercher le gibier, il l'attend. En l'espace d'un mois (juillet) deux indigènes seulement traversèrent à pied l'île de Tukarak pour chasser les oiseaux qui, sans être abondants, étaient présents. Ce parcours exceptionnel (aller et retour) représentait 20 milles. En général, les parcours sur terre (aller et retour) ne dépassaient pas quatre milles et sur mer (aller et retour) huit milles. Dire que l'indigène est paresseux est, à notre sens, s'implifier le problème et ignorer l'écheveau de relations extrêmement complexes dans lequel il se trouve prisonnier.

- (21) En l'absence de statistiques de base, il est naturellement impossible de dire si les ressources animales sont moins abondantes aujourd'hui qu'autrefois; mais ces ressources sont certainement toujours abondantes, nous citerons trois exemples:
- 1) L'été passé quand toute la population de l'île était réunie dans l'est de l'archipel, nous sommes allés avec deux Esquimaux entreprendre des fouilles dans le nord de l'île centrale; cette région regorgeait de gibier; il ne se passait pas de jours sans que nous n'apercevions des phoques et en quinze jours mes aides en tuèrent quatre; le gibier à plume, les poissons de lac, étaient tout aussi abondants. (Dans l'est, en l'espace de trois mois les indigènes capturèrent seulement un phoque et deux baleines blanches).
 - 2) Kasegalik Lake et toute la région avoisinante abondent en poisson; nous en avons fait l'expérience personnelle ainsi d'ailleurs que les employés de la compagnie minière. Lloyd Lockhart écrit: "On these islands fish turn up in surprising places ... One chap ... stepped over a pot-hole no bigger than a bathtub. He heard a gurgling sound, which aroused his curiosity, so he reached under a rock. He scooped out 42 salmon trout one after the other. By hand! The biggest weighed seven pounds and the whole kaboodle rocked the scale at 49 pounds." (Voir Lockhart).
 - 3) Un autre exemple beaucoup plus révélateur: En 1953, un groupe de 20 Esquimaux - soit trois familles - est venu de Pt-Harrison s'installer dans les îles. Ces gens affirment que les Belcher sont les meilleurs terrains qu'ils connaissent et parmi eux se trouve un individu, originaire de Sugluk (Déroit d'Hudson), qui, avant de parvenir aux îles, a successivement chassé dans les régions de Cape Dorset, Coral Harbour, Povungnituk, Pt-Harrison. Ces indigènes qui ne sont liés par aucune routine et possèdent de larges moyens (bateau à moteur en particulier) tirent le meilleur parti des ressources. Au cours de l'hiver 53-54, le produit de leur trappe a représenté plus de 1/3 de la production totale des îles.
- (22) L'isolement des îles a certainement favorisé cette situation; l'indigène ne pouvait pas autant compter

sur le secours des Blancs que les Esquimaux d'autres régions.

- (23) À part la fabrication du traditionnel "bannock", cette nourriture peu variée est préparée de la façon la plus déplorable; tout cela naturellement aura plus tard des conséquences sur la santé des individus.
- (24) Nous ne prétendons pas qu'il ne faille pas introduire l'artisanat dans l'archipel, nous disons seulement qu'à notre sens, la date d'introduction était mal choisie.

BIBLIOGRAPHIE

- Burwash, L.T.
1927 The Eskimo, their country and its resources: economic survey of the East Coast of Hudson Bay and James Bay from Richmond Gulf to Rupert House including the Belchers and other adjacent islands. Department of Interior, N.W.T., Ottawa, photos et cartes; miméographié.
- Desgoffe, C.
1955 The Belcher Islands Eskimo - general informations - (manuscrit déposé à l'Arctic Institute of North America, Montréal.
- Honigsmann, J.
1949 Culture and Ethos of Kaska Society, Yale University publications in Anthropology, no. 40.
- Lockhart, L.
1955 A taste of the White Man's ways, in: The Toronto Star weekly, January 15.
- Rioux, H.
1954 Sociabilité et typologie sociale, in: Contributions à l'étude des sciences de l'homme, vol. 2.
- Twomey, A.C.
1942 Needle to the North, Boston.

Pour le lecteur désireux d'obtenir d'autres informations sur les Esquimaux des îles Belcher nous joignons la bibliographie suivante:

Barrow, J.-Editor-

1852 The geography of Hudson's Bay; being the remarks of Captain J. Coats, London, Hakluyt Soc. Publ., 1st series, Vol. II, p. 66.

Bruemmer, F.

1955 George Metaltuk - Eskimo, in: Canadian Geographical Journal, Vol. L, no 4, April, pp. 157-159.

Davies, I.

1948 Sub-arctic Odyssey, in: R.C.M.P. Quarterly, Vol. 13, no 4, pp. 355-366.

De Laguna, F.

1946 The importance of the Eskimo in North-eastern Archaeology, in: Man in North-eastern North America. Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, Andover, Mass., Vol. 3, pp. 122, 129, 134.

Flaherty, R.

1918 The Belcher Islands of Hudson Bay, in: The Geographical Review, Vol. 5, no 6.

Flaherty, R.

1923 Metaltuk's Islands, in: The World's Work, January-March.

Flaherty, R.

1924 My Eskimo Friends: Nanook of the North, London.

Jenness, D.

1941 An archaeological collection from the Belcher Islands in Hudson Bay, in: Annals of the Carnegie Museum, Pittsburgh, Vol. 28, Feb. 18, pp. 189-206.

Kinmond, Wm.

1941, a Mystic lures six to freeze naked in storm, in: The Toronto Star, April 18.

- Kinmond, Jm.
 1941,b Star falling in Arctic sky is signal for nine murders, in: The Toronto Star, April 21.
- 1941,c Island tent to be court for Arctic murder trial, in: The Toronto Star, Aug. 5.
- 1941,d Schooner picks up one witness on journey to murder hearing, in: The Toronto Star, Aug. 15.
- 1941,e Hudson's Bay arctic post court for Eskimo hearing, in: The Toronto Star, Aug. 19.
- 1941,f Jury acquits two Eskimos of murdering girl 'satan,' in: The Toronto Star, Aug. 20.
- 1941,g Congregation gave Eskimo bullet to shoot 'satan,' in: The Toronto Star, Aug. 22.
- 1941,h This time Eskimos realize jail is 'many sleeps' away, in: The Toronto Star, Aug. 29.
- Lechat, R. (R.P.)
 1955 Les dieux sanguinaires des îles Belcher, in: La Bannière de Marie Immaculée, Ottawa, Année 63^e, pp. 12-15.
- Mathiassen, T.
 1927 Archaeology of the Central Eskimos - Report of the 5th Thule Expedition, 1921-24, Copenhagen, Vol. 4, Part I, pp. 290-292.
- Quimby, G.I.
 1940 The Manitunik Eskimo culture of East Hudson's Bay, in: American Antiquity, Vol. 6, no 2, October, pp. 148-165.
- Renouf, E.
 1921 Salvage, in: Beaver, November.
- Sainsbury, S.
 1921 Trailing an Eskimo murderer home, in: Edmonton Journal, March.

- Sullivan, A.
1944 When God came to the Belchers, in:
Queen's quarterly, Vol. 51, no 1,
pp. 14-28.
- Turner, L.M.
1894 Ethnology of the Ungava district-IIth
Annual Report of the Bureau of Ethnology,
Washington, p. 180.
- Twomey, A.C.
1939 Walrus off the Sleepers, in: Beaver,
March.
- S.N.
1921 The Belcher Islands patrol, in: Report
of the Royal Canadian Mounted Police for
the year ended September 30, 1920, Ottawa,
Sessional Paper no 28, Vol. LVII, Vol. 8,
pp. 16-22.
- S.N.
1922 Belcher Islands, East Coast. More details
on murder of Ale-cummick and Anga-look-you-
ak by Oug-ang-wak, in: Report of the Royal
Canadian Mounted Police for the year ended
September 30, 1921, Ottawa, Sessional Paper,
no 28, Vol. LVIII, Vol. 8, pp. 34-36.
- S.N.
1951 Tuberculosis survey: James and Hudson bays,
1950, in: The Arctic Circular, Ottawa,
Vol. IV, no 3, March, pp. 45-47.
- S.N.
1954 Sickness on Belcher Islands, in: Northern
Affairs Bulletin, Vol. 1, no. 5, May, p. 6.

ANTHROPOLOGICAL STRUCTURE OF 101 ESKIMO
from
BAFFIN ISLAND AND THE PROVINCE OF QUEBEC*

by
Pierre Radwanski

Our material comprises 101 sick Eskimo examined by us in 1953. All were suffering from pulmonary tuberculosis and were hospitalized in Quebec City.

Regarding their origin, 74 individuals come from Baffin Island (Cape Dorset, Frobisher Bay, Lake Harbour); there are 36 males and 38 females, of whom 32 individuals from 17 to 60 years, and the rest is made of babies and children of different ages.

The second part used to live in various regions of Quebec as Fort Chimo, Payne Bay, Koartak, Port Burwell, Tessikudluk. There are 24 individuals, 14 males and 10 females; 16 individuals are aged from 18 to 60 years, and the rest comprises babies and children of different ages.

Moreover, we have studied 2 adults, Eskimo-females from Labrador (Natak, Goose Bay) and 1 female from Southamton Island (Coral Harbour).

Concerning adults of both groups our results are as follows:

* The inquiry was made possible through a grant from the National Museum of Canada to whose Curator we convey our most sincere thanks.

MEASUREMENTS

M*		F	
<u>Stature</u>			
n:12	Baffin m:161,90	n:11	m:153,72
n:7	Quebec m:163,15	n:7	m:154,17
<u>Sitting Height</u>			
n:12	Baffin m:85,84	n:11	m:81,81
n:7	Quebec m:88,45	n:7	m:83,25
<u>Sitting-Height Stature Index</u>			
n:12	Baffin m:53,08	n:11	m:53,30
n:7	Quebec m:54,07	n:7	m:53,82
<u>Maximum Head Length</u>			
n:13	Baffin m:195,84	n:14	m:186,06
n:9	Quebec m:198,22	n:7	m:188,42

* We use following abbreviations: M:Males, F:Females, n:Number of the individuals, m:Mean.

M

F

Maximum Head Breadth

n:13	Baffin	m:149,53	n:14	m:144,0
n:8	Quebec	m:149,88	n:7	m:144,71

Cephalic Index

n:13	Baffin	m:76,49	n:14	m:77,0
n:9	Quebec	m:76,71	n:7	m:76,85

Head Height

n:12	Baffin	m:133,16	n:11	m:130,0
n:7	Quebec	m:136,72	n:7	m:126,92

Height-Length Index

n:12	Baffin	m:69,01	n:11	m:69,85
n:7	Quebec	m:68,97	n:7	m:67,20

Height-Breadth Index

n:12	Baffin	m:89,05	n:11	m:90,02
n:7	Quebec	m:91,21	n:7	m:87,49

Morphological Facial Height

n:13	Baffin	m:124,30	n:13	m:115,30
n:9	Quebec	m:131,77	n:7	m:119,80

M

F

Bizygomatic Breadth

n:13	Baffin	m:140,30	n:13	m:137,15
n:9	Quebec	m:141,0	n:7	m:136,28

Morphological Facial Index

n:13	Baffin	m:88,44	n:13	m:84,76
n:9	Quebec	m:93,03	n:7	m:87,54

Bigonial Diameter

n:13	Baffin	m:112,76	n:13	m:105,69
n:8	Quebec	m:113,0	n:7	m:109,10

Gonio-zygomatic Index

n:13	Baffin	m:80,32	n:14	m:80,73
n:8	Quebec	m:80,85	n:7	m:80,10

Minimum Frontal Breadth

n:13	Baffin	m:104,76	n:14	m:104,0
n:9	Quebec	m:104,44	n:7	m:103,71

Fronto-parietal Index

n:13	Baffin	m:72,50	n:13	m:72,91
n:9	Quebec	m:71,02	n:5	m:70,82

M

F

Jugo-frontal Index

n:13	Baffin	m:74,56	n:13	m:75,12
n:9	Quebec	m:74,04	n:7	m:76,13

Nasal Height

n:13	Baffin	m:54,61	n:13	m:48,03
n:9	Quebec	m:56,33	n:7	m:49,07

Nasal Breadth

n:12	Baffin	m:36,41	n:14	m:31,50
n:8	Quebec	m:38,87	n:7	m:32,00

Nasal Index

n:12	Baffin	m:66,41	n:13	m:65,62
n:8	Quebec	m:67,23	n:7	m:65,64

Physiognomic Ear Length

n:13	Baffin	m:69,38	n:14	m:65,35
n:9	Quebec	m:70,77	n:7	m:66,00

Physiognomic Ear Breadth

n:13	Baffin	m:37,91	n:14	m:34,75
n:9	Quebec	m:37,11	n:7	m:35,64

	M		F
<u>Ear Index</u>			
n:13	Baffin m:54,07	n:13	m:53,13
n:9	Quebec m:52,47	n:7	m:53,98

DESCRIPTIVE CHARACTERS

	M	F
	%	%
<u>Constitutional Type</u>		
Baffin		
Picnic type	53,8	61,1
Asthenic "	38,4	38,8
Athletic "	7,6	----
Quebec		
Picnic type	66,6	85,7
Asthenic "	33,3	14,2
Athletic "	----	----

Remark: We did not discover a correlation of tuberculosis with any constitutional type; pulmonary tuberculosis is associated with all the constitutional types represented in our material.

Skin Colour

Baffin

Predominating:

No 12 of the Luschan's scale - (30,7%)

Quebec

No 10 and 11 of the L. sc. (22,2%, - 22,2%)

Predominating:

No 12 of the Luschan's scale (36,8%)

No 10 and 11 of the L. sc. (28,5%, - 28,5%)

	M	F
	%	%
<u>Eye colour</u>		
Baffin		
Dark eye	61,5	84,2
Less dark eye	30,7	5,5
Dark-brown	----	5,5
Light-brown	7,7	5,5
Quebec		
Dark eye	77,7	57,1
Less dark eye	----	----
Dark-brown	----	28,5
Light-brown	22,2	14,2
<u>Mongol Fold</u>		
Baffin		
	46,1%	38,3%
Quebec		
	44,4%	42,8%
<u>Hair colour</u>		
Baffin		
Dark colour	100%	100%
Quebec		
Dark colour	88,8%	100%
Lighter	11,1%	----
<u>Form of the hair</u>		
Baffin		
Straight	100%	100%
Quebec		
Straight	100%	100%

	M	F
	%	%
<u>Thickness of the hair</u>		
Baffin		
Thick hair	30,7	----
Medium "	69,2	26,5
Thin "	----	73,3
Quebec		
Thick hair	33,3	----
Medium "	66,6	85,7
Thin "	----	14,2
<u>Face shape</u>		
Baffin		
Square form	46,1	----
Rectangular	7,7	5,2
Pentagonal	30,7	36,7
Oval	15,3	47,3
Circle	----	10,5
Quebec		
Square form	44,4	----
Rectangular	----	----
Pentagonal	11,1	42,8
Oval	44,4	42,8
Circle	----	14,2
<u>Molars</u>		
Baffin		
Pronounced prominence	46,1	84,2
Medium	23,0	10,5
Slight	30,7	5,5
None	----	----
Quebec		
Pronounced prominence	50,0	100
Medium	37,5	----
Slight	12,5	----
None	----	----

	M	F
	%	%
<u>Mouth</u>		
Baffin		
Wide mouth	46,1	21,0
Medium	30,7	52,6
Little	23,0	26,3
Quebec		
Wide mouth	44,4	14,2
Medium	55,5	71,4
Little	-----	14,2
<u>Lips</u>		
Baffin		
Thick lips	30,7	15,6
Medium "	69,1	84,6
Thin "	-----	-----
Quebec		
Thick lips	44,4	28,5
Medium "	55,5	71,4
<u>"Receding" chin</u>		
Baffin		
	30,7	16,6
Quebec		
	None	None
<u>Forehead</u>		
Baffin		
High fronts	7,7	10,5
Medium "	61,5	63,1
Low "	30,7	26,3
Quebec		
High fronts	44,4	-----
Medium "	33,3	28,5
Low "	22,2	71,4

	M	F
	%	%
<u>Shape of the front</u>		
Baffin		
Convex fronts	46,1	73,6
Flat " "	7,6	15,7
Slight concave	46,1	10,7
Quebec		
Convex fronts	11,1	100,0
Flat " "	-----	-----
Slight concave	88,8	-----
<u>"Receding" Forehead</u>		
Baffin		
	23,0	15,7
Quebec		
	None	None
<u>Supraorbital Ridges</u>		
Baffin		
Pronounced	33,3	-----
Medium	16,6	-----
Slight	50,0	100,0
Quebec		
Pronounced	14,4	None
Medium	14,2	"
Slight	71,4	"
<u>Frontal Tubera</u>		
Baffin		
	15,3	31,5
Quebec		
	11,1	33,3
<u>Nose</u>		
Baffin		
Straight nose	23,0	50,0

	M	F
	%	%
Baffin		
Concave nose	7,7	50,0
Convex "	----	----
Wavy "	69,1	----

Quebec		
Straight nose	33,3	----
Concave "	44,4	100
Convex "	----	----
Wavy "	22,2	----

Ears

Baffin		
A strong rolling of the Helix	62,5	62,5
A moderate rolling of the Helix	37,4	25,0
A slight rolling of the Helix	----	12,4

Quebec		
A strong rolling of the Helix	44,4	14,2
A moderate rolling of the Helix	22,2	28,5
A slight rolling of the Helix	33,3	57,0

Lobule

Baffin		
Long lobule	46,1	50,0
Medium	23,0	25,0
Short	7,7	12,5
Attached	23,0	12,5

Quebec		
Long lobule	44,4	14,2
Medium	22,2	42,8
Short	22,2	42,8
Attached	11,1	----

Tuberculum Darwini

Baffin		
(bi-lateral)	7,7	(bi-lateral) 7,1
Quebec		
	None	None

REMARKS

In comparing the Eskimo of Baffin Island with those of Quebec, we arrived at the conclusion that these two groups are different from one another to a certain extent. We found more primitive characteristics in the Baffin group; archaic elements such as the so-called "receding chin and front" are more widely distributed among the Baffin Island Eskimo. These elements were also observed in various Eskimo groups, notably by Richardson (1) and by Hooper (2) among the Innuits of the North west coast.

REFERENCES

- (1) Richardson, Sir John, The Polar Regions, Edinburgh, A. & C. Black, 1861, p. 301.
- (2) Hooper, C.L., Report of the cruise of the U.S. Revenue-Steamer "Corwin" in the Arctic Ocean, Washington, 1881, p. 101.

Université de Montréal,
Montréal, Canada.

REMARQUES SUR L'ETUDE DES VALEURS

EN

ANTHROPOLOGIE CULTURELLE

par

Asen Balikci

L'approche anthropologique du problème des valeurs par sa simplicité et souvent par sa naïveté, étonnera sans doute le philosophe ou l'humaniste habitués à réfléchir dans le cadre de systèmes philosophiques complexes. Les valeurs en philosophie se présentent généralement comme des notions absolues construites par voie déductive (quoique l'on puisse considérer les systèmes symboliques comme des constructions destinées à expliquer les valeurs). Elles restent solidaires des différentes parties du système symbolique et reposent sur un ensemble de propositions se rapportant à des entités spirituelles. D'autre part, le moraliste donne un sens éthique à la notion de valeur qui se rapporte à ce qui est le bien; il distingue entre valeurs supérieures et inférieures. Ainsi, établira-t-il dans le cadre de l'idéologie qui est la sienne, une hiérarchie de valeurs absolues de même qu'il distinguera dans les systèmes étrangers de bonnes et de mauvaises valeurs, selon leur degré de similitude avec les valeurs contenues dans son idéologie particulière.

En économie également, les valeurs sont des notions élaborées et intégrées dans de vastes constructions théoriques; ainsi l'économiste parle de valeur d'utilité, valeur marginale, valeur d'échange, valeur travail, etc.

Au premier abord, l'approche anthropologique du problème des valeurs semble relativement simple. Les valeurs constituant avec les normes et idéaux le cœur de la culture, l'observateur s'efforcera d'abord d'induire des comportements ces faits culturels pour ensuite dégager les valeurs proprement dites. A un deuxième stade, les valeurs une fois groupées et classées, rendront aux comportements toute leur signification. Ainsi, seulement les comportements deviennent

intelligibles. Précisément, l'originalité de l'approche anthropologique consiste dans l'analyse des valeurs au niveau des comportements; Linton écrit dans ce sens: "A value may be defined as any element, common to a series of situations, which is capable of evoking a covert response in the individual. An attitude may be defined as the covert response evoked by such an element.. The value and attitude together form a stimulus-response configurations which we will refer to as a value-attitude system." (Linton, 1947, p. 72). Il s'agit donc d'analyser une culture scientifiquement, à l'aide uniquement de la méthode inductive, l'observateur s'abstenant de tout jugement a priori ou ethnocentrique au cours de ses recherches. En fait, une telle approche est extrêmement ardue. Premièrement, en raison de la difficulté que l'anthropologue éprouve à définir clairement la notion de valeur, vu la complexité de la matière sociale étudiée; deuxièmement, les liens qui unissent entre elles, valeurs, normes, idéaux, etc., sont tels que le danger de délimitations artificielles est grand; troisièmement, comme corollaire de ce qui précède la part d'arbitraire que l'observateur peut imposer à la définition des valeurs, à leur induction des comportements, à leur distinction des normes et idées et à leur groupement peut être considérable.

Les anthropologues n'ont abordé le problème des valeurs qu'à une époque relativement récente. En effet, les ethnographes du siècle dernier étaient préoccupés avant tout de la collecte de faits ethnographiques ou de l'élaboration de lois sociologiques, ils considéraient l'étude des valeurs comme relevant du domaine des idéologies humanistes, (Bidney, p. 682). C'est ainsi que ce groupe de faits culturels fut abandonné aux spéculations des philosophes. Contre cette tendance, Gourvitch, et surtout Kroeber (Kroeber, p. 136), affirment la nécessité pour l'anthropologue d'étudier les valeurs comme faisant partie intégrante de la culture conçue, elle-même comme un phénomène donné dans la nature.

Avec Piaget on peut concevoir les valeurs collectives comme le résultat d'interactions sociales, d'échanges inter-individuels. Les valeurs constituent l'une des trois catégories fondamentales de faits sociaux. En effet, Piaget écrit: "les faits sociaux se réduisent tous à trois types d'interactions inter-individuelles ou plus précisément, à trois aspects toujours présents à des degrés divers des interactions inter-individuelles possibles. Leur structuration, d'abord, ajoute à la simple régularité propre aux structurations mentales un élément

d'obligation émanant du caractère inter-individuel des interactions en jeu; elle se traduit ainsi par l'existence des règles. Les valeurs collectives, en second lieu, diffèrent des valeurs attachées au simple rapport entre sujet et objet en ce qu'elles impliquent un élément d'échange inter-individuel. Enfin les signifiants propres aux interactions collectives sont constitués par les signes conventionnels, en opposition avec les purs indices ou symboles accessibles à l'individu indépendamment de la vie sociale" (Piaget, 1950, p. 203). Toujours selon Piaget, au niveau du comportement, les valeurs constituent l'aspect affectif de l'action, son énergétique ou économie. Nous pouvons donc concevoir les valeurs avant tout, comme des faits culturels qui inspirent l'action, qui déterminent l'individu à agir. "Values are ideas formulating action commitments." (Kluckhohn, p. 396). Toutefois, elles ne sauraient constituer à elles seules la cause de l'action. Les valeurs demeurent des faits sociaux et c'est à la notion de motivation qu'il faudrait recourir pour une analyse exhaustive de l'action individuelle, ce qui déplace le problème vers la psychologie. Le caractère social des valeurs est donc très important pour la compréhension du problème des valeurs. Pour distinguer les valeurs des motivations, Kluckhohn écrit: "Value may be defined as that aspect of motivation which is referable to standards, personal or cultural, that do not arise solely out of immediate tensions or immediate situation." (Kluckhohn, p. 425). C'est également au niveau de la culture ou plus précisément de l'histoire sociale que les valeurs devraient être distinguées de la notion de cause. Si les valeurs peuvent inspirer une action collective, ce n'est qu'à la suite d'une série complexe de circonstances que cet événement peut se produire, et c'est l'ensemble de ces circonstances qui mérite le nom de cause. Les valeurs devraient être distinguées également de la notion de but, qui saisie sur le plan de l'individu ou sur celui de l'histoire sociale, est une notion complexe qui contient des valeurs collectives, mais aussi d'autres éléments.

L'aspect affectif des valeurs se révèle en ce qu'elles se présentent toujours comme désirables. Il serait dangeureux toutefois de limiter la notion de valeur en tant que désirable au seul domaine des phénomènes moraux, lier en d'autres termes la notion de valeur à celle de bien. Si la notion de valeur s'exprime le plus souvent dans des propositions normatives (ceci doit être fait), ces propositions

normatives s'appliquent à des jugements esthétiques, juridiques, religieux, et même économiques et technologiques; ainsi les valeurs dans l'acceptation sociologique du terme portent sur toutes les catégories de la vie sociale. D'autre part, il serait fallacieux, dans l'analyse sociologique concrète, de séparer complètement le domaine des valeurs des choses réelles. Il est difficile, en effet, de séparer les jugements de valeur des jugements de réalité. Les valeurs demeurent solidaires, d'une part, de toute la connaissance que l'indigène a du monde naturel et, d'autre part, des puissances surnaturelles. L'homme statue sur ce qu'il doit faire en vertu de ce qui existe. Les propositions de réalité qui peuvent englober tant des objets concrets que des entités spirituelles, vont épauler les jugements de valeur: il faut agir ainsi parce que ... (s'ensuit le jugement de réalité: désir des divinités, coutume établie par les ancêtres, mythes, etc.). Mais ce qui est bien, ce qui doit être fait est aussi réel que ce qui est. L'approche sociologique qui tendrait à objectiver tant les valeurs que les êtres surnaturels voudrait forcément confondre les propositions de valeur et les propositions de réalité qui en découlent; c'est ce qu'affirme McKeon, cité par Kluckhohn: "In the context of cultural expressions, ideas, and ideals are not opposed to facts or derived from interests but are themselves facts." Si l'on se place toutefois au point de vue de l'individu agissant on trouverait quand même une différence fondamentale entre les jugements de valeur et les jugements de réalité, malgré les relations intimes qu'ils entretiennent; les premiers ont une dimension affective et se réfèrent toujours à ce qui est désirable d'une façon continue et répétée non seulement pour l'individu mais aussi pour le groupe restreint ou étendu auquel il appartient.

Les valeurs se présentant avant tout comme désirables, voyons pour quelles raisons ce caractère varie d'intensité et demandons-nous d'abord s'il existe des valeurs qui ne le soient pas. Les anthropologues parlent couramment de valeurs négatives qui s'expriment dans des propositions négatives du genre "il ne faut pas faire." Ce type de valeurs ne semble pas s'harmoniser avec la définition des valeurs comme désirables et comme stimuli de l'action; il nous semble que ces valeurs négatives ne sont le plus souvent la contrepartie négative des normes collectives qui encadrent des valeurs, ainsi dans la "valeur universelle négative:" ne pas voler sans raison approuvée, nous voyons une norme qui repose sur la valeur positive qu'est la propriété.

Nous considérons donc les valeurs comme essentiellement positives (à l'exception peut-être d'un petit nombre de valeurs négatives comme la prohibition de l'inceste, qui tout en conservant une contrepartie positive, se définissent plus communément par leur aspect négatif). Si le degré de désirabilité-intensité des valeurs peut concrètement varier avec la nature des valeurs, l'époque historique, les sous-groupes, le rôle que l'individu joue au sein de la société, son tempérament, etc., voyons d'une façon générale comment on peut reconnaître le degré de désirabilité-intensité des valeurs. Il nous semble que cette caractéristique des valeurs ne peut être comprise que parce qu'elles sont normatives. Si nous opposons le désirable des valeurs au désiré des motivations, nous remarquerons qu'est désirable ce qui présente une certaine continuité dans le temps et une régularité dans les comportements non seulement d'un individu isolé mais d'un groupe plus ou moins étendu qui peut à la limite englober la collectivité entière. Les individus placés dans une situation importante, une obligation de choisir, vont opter pour telle ou telle solution. L'observateur s'appliquera à l'analyse de ces décisions, groupera ensemble les comportements qui montrent des similitudes et essaiera de les expliquer. Il se demandera pourquoi tel groupe d'individus a réagi d'une telle façon à une situation donnée et pourquoi un autre groupe s'est comporté d'une façon différente. Il posera même la question aux individus. Dans les explications fournies, comparées aux comportements réels, il cherchera des constantes, des raisons, des valeurs qui expliquent et déterminent les comportements. Les valeurs données en explication ne seront pas seulement un moyen de connaître la régularité des comportements, mais également une constante pour la mesure des variations et des cas déviants expliqués par les tempéraments particuliers, les rôles différents, les expériences antérieures, etc. A l'analyse concrète, les explications fournies par les individus montreront qu'ils n'ont nullement agi d'une façon déterminée par pur respect des valeurs ou à la suite d'une évolution des valeurs, d'une réflexion préalable qui poserait les valeurs au centre du raisonnement et supposerait une certaine distance entre le sujet pensant et l'objet de la spéculation, mais que le choix s'est effectué le plus souvent d'une façon spontanée sous la pression des valeurs collectives intériorisées, et que la réflexion n'a fait que suivre. Si d'un côté les valeurs se présentent comme désirables, d'un autre côté elles ont un aspect normatif qui traduit l'action du groupe sur l'individu. Ceci ne

suppose nullement une passivité totale de l'individu envers le groupe; l'examen des variations montre que la possibilité que les individus ont de choisir entre plusieurs solutions implique nécessairement une certaine distance de l'individu envers les impératifs du groupe. Ce qu'il faut retenir c'est que malgré l'interprétation toujours personnelle des valeurs collectives, celles-ci non seulement demeurent des valeurs sociales à ne pas confondre avec les valeurs individuelles (à l'exception partielle des valeurs économiques et des valeurs d'échange qualitatives - Piaget, 1941, p. 32), mais sont accompagnées par un sentiment d'obligation. Ainsi le refus prolongé de considérer une valeur collective amènera finalement une sanction de la part de la société. Dans ce sens, Kluckhohn écrit: "Values are operative when an individual selects one line of thought or action rather than another, insofar as this selection is influenced by generalized codes rather than determined simply by impulse or by a purely rational calculus of temporary expediency. Of course, in the long run, the person who disregards values is not behaving expediently, for he will be punished by others." (Kluckhohn, p. 402). C'est cet aspect normatif des valeurs qui seul peut expliquer leur stabilité dans le temps de même que la façon intense dont elles sont désirées. Le caractère obligatoire des valeurs pose le problème des rapports entre valeurs et normes, de leur identification ou distinction. Avec Piaget, nous pouvons admettre que le seul fait que les valeurs peuvent être plus ou moins réglées, atteste suffisamment la dualité de ces deux sortes de faits sociaux, (Piaget, 1950, p. 206). Les valeurs et les règles donc tout en demeurant des faits sociaux différents sont étroitement unies: les valeurs sont plus ou moins obligatoires et généralement ressenties comme plus ou moins désirables selon qu'elles sont plus ou moins encadrées de règles.

La possibilité d'être formulées clairement, d'être conceptualisées est une caractéristique importante des valeurs. R. Firth écrit: "values have a cognitive aspect, they may be conceptualized, have a shape in ideas" (Firth, p. 231). Jusqu'à quel degré les valeurs se présentent-elles comme conceptualisées? Ici, nous devons distinguer entre le point de vue du sujet agissant sous le stimulus des valeurs et celui de l'observateur. Pour l'individu agissant pendant le moment du choix les valeurs sont rarement des concepts clairs. Ce n'est qu'après coup et dans un effort d'explication ou de justification que l'individu essaiera de conceptualiser

les valeurs et si l'occasion se présente. Les valeurs sont comme implicites dans le comportement, (il est toutefois une groupe de valeurs susceptibles d'être clairement conceptualisées, ce sont les idéaux; on peut les distinguer des valeurs, selon Kluckhohn, par leur caractère mystique ou métaphysique ainsi qu'irréalisable, en opposition avec les valeurs dont la réalisation est toujours possible, (Kluckhohn, p. 414). D'un autre côté, l'observateur, dans son analyse, abstrait les valeurs des comportements et s'efforce de les formuler de la façon la plus explicite et pour lui elles représentent des conceptions. Ceci pose le problème de l'analyse des valeurs et de leur groupement, de leur organisation. Avant de l'aborder, nous voudrions distinguer entre valeurs et représentations religieuses; ces symboles collectifs qui peuvent avoir un aspect affectif très fort ne sauraient être confondus avec les valeurs proprement dites qu'au cas qu'elles constituent des stimuli pour l'action; elles constituent alors la catégorie des valeurs religieuses. Nous pouvons donc définir les valeurs collectives comme des faits sociaux qualitatifs (à l'exception des valeurs économiques), essentiellement positifs, résultant d'interactions sociales, encadrés de règles qui assurent leur conservation, généralement implicites dans les comportements mais susceptibles d'être conceptualisés, ayant une dimension affective qui constitue leur désirabilité et qui influencent d'une façon régulière le choix de groupes d'individus.

Comment peut-on grouper et classer les valeurs? Il est très rare qu'une valeur isolée influence directement un acte individuel; bien au contraire, on observe que les valeurs sont groupées et associées au niveau du comportement. De même pour les mythes et les représentations religieuses complexes qui, le plus souvent, expriment des groupes de valeurs. D'autre part, il existe des hiérarchies de valeurs: d'abord des structures hiérarchisées individuelles (l'individu étant relativement libre dans ces valorisations) ensuite probablement des structures hiérarchisées sociales. Ceci suppose certains liens entre les valeurs. De quelle nature sont ces liens? Il y aurait d'abord des liens logiques, (valeurs relevant d'une même catégorie sociale, valeurs complémentaires, d'autres qui se rapportent à une situation donnée ou un rôle particulier, etc.); ensuite des liens historiques (des groupes de valeurs se constituent à la suite d'un événement historique), des représentations religieuses peuvent servir de liens à des valeurs religieuses ou morales, etc. La reconnaissance de ces liens est très

ardue et dangeureuse. Si dans les comportements les valeurs peuvent être combinées d'une infinité de façons, elles le sont en vertu d'une situation existentielle particulière, et il suffit que la situation donnée se transforme pour que les associations de valeurs subissent des changements à leur tour. Toute tentative d'étude des liens entre les valeurs au niveau des comportements devrait donc porter sur un très grand nombre de cas relativement semblables afin d'éliminer autant qu'il se peut les variations et déviations, ce qui nécessiterait l'application de méthodes de recherches statistiques (calcul des inégalités des répartitions). La recherche d'associations de valeurs dans le folklore ne viendrait ainsi qu'appuyer ce que l'analyse des comportements a démontré. Ainsi seulement l'observateur se mettrait à l'abri du danger de grouper arbitrairement les valeurs uniquement dans le but de rendre plus "compréhensible" et plus harmonieuse la structure interne de la culture.

Un système de classification des valeurs pourrait constituer déjà une tentative vers la reconnaissance de ces liens. La classification empirique est un groupement logique des valeurs selon les catégories sociales classiques, ainsi on aura: valeurs technologiques, économiques, esthétiques, juridiques, cognitives, morales et religieuses. Kluckhohn propose une classification dimensionnelle des valeurs:

- dimension de modalité (valeurs positives ou négatives)
- dimension selon le contenu des valeurs (valeurs esthétiques cognitives et morales)
- dimension d'intention (valeurs-moyens, valeurs-buts)
- dimension de généralité (valeurs particulières à certaines situations et à certains rôles, valeurs générales ou thématiques)
- dimension d'intensité (valeurs catégoriques, préférentielles et rituelles)
- dimension de conceptualisation
- dimension d'extension: valeurs personnelles, valeurs particulières à un groupe et valeurs universelles
- dimension d'organisation (valeurs prioritaires, isolées, intégrées, hiérarchies de valeurs).

La classification dimensionnelle qui peut rendre de grands services au cours de recherches empiriques ne saurait remplacer la classification empirique mais seulement la compléter. Cette dernière d'ailleurs est incluse dans le système de Kluckhohn (dimension selon le contenu des valeurs) mais réduite à trois catégories. Nous ne pensons pas que l'on puisse ainsi éliminer les

catégories technologiques, économiques, juridiques et religieuses. L'analyse des valeurs économiques peut conduire l'observateur à la découverte de valeurs de catégories différentes. Les valeurs juridiques sont intimement liées aux valeurs morales de même que les valeurs religieuses.

Le problème de la hiérarchie des valeurs est important. On est fondé à croire à l'existence de ces hiérarchies à la suite de la préférence accordée par les individus à telle ou telle valeur. Il faudrait, toutefois, distinguer entre hiérarchies individuelles et hiérarchies sociales. En ce qui concerne les premières, nous ne croyons pas qu'elles se présentent en une structure linéaire (excepté peut-être pour l'homme qui réfléchit et qui saurait faire appuyer les valeurs qu'il fait siennes sur un système philosophique). Bien au contraire, un individu n'établirait des rapports hiérarchiques qu'à l'intérieur de groupes restreints de valeurs ou entre groupes entiers (dans le cas de certains engagements importants et très rares comme les conversions où un système de valeurs est plus ou moins vite abandonné pour un autre). Ainsi les préférences ne porteraient qu'entre deux ou trois valeurs. De même l'analyse révélerait l'existence dans la personnalité d'un individu de valeurs isolées ou de systèmes de valeurs en conflit avec la configuration des valeurs dominantes. Une hiérarchie linéaire des valeurs en raison de sa simplicité méconnaîtrait ces contradictions.

Quant aux hiérarchies sociales, il serait dangereux, là aussi, d'établir des progressions linéaires. Les catégories de valeurs d'une culture donnée sont simplement différentes. Toutefois, à l'intérieur de chaque catégorie certains rapports hiérarchiques peuvent être établis, les valeurs dites supérieures étant placées en haut de l'échelle. Qu'entend-t-on par valeurs supérieures? Sur quels critères fonder la supériorité d'une valeur? La généralité d'une valeur ne saurait constituer un critère suffisant, les valeurs attachées aux rôles ou particulières à un sous-groupe, en effet, souvent priment celles de l'ethnie. De même pour l'intensité des valeurs (leur désirabilité-normativité) qui varie considérablement avec les différents segments de la société. Serait-ce alors le caractère idéal des valeurs? Il faudrait examiner si les valeurs dites idéales influencent réellement les comportements (probablement les attitudes d'un très petit nombre de personnes). Dans le cas contraire, elles se rapprocheraient des

schèmes idéaux. Quant à l'universalité de certaines valeurs proposées par Kluckhohn et Linton, nous ne croyons pas à leur existence et plus loin nous verrons pourquoi. Bref, une hiérarchie pyramidale de l'ensemble des valeurs, (il peut y en avoir des centaines), d'une entité ethnique méconnaîtrait les conflits très importants entre certains groupes de valeurs appliquées par certaines fractions ou liées à des rôles différents. Il nous semble que toute tentative de groupement, structuration ou hiérarchisation des valeurs d'une ethnie devrait être effectuée dans le cadre d'une classification empirique par catégories et appliquée aux sous-groupes et aux rôles. On obtiendrait soit de petits groupes hiérarchisées ou plutôt des constellations de valeurs avec au centre un petit nombre de valeurs fortes et autour un halo de valeurs associées et souvent contradictoires. Une deuxième démarche consisterait à retrouver dans ces structures restreintes les valeurs communes à l'ensemble de l'ethnie (en se gardant, toutefois, de les placer sans vérification empirique au-dessus des valeurs particulières aux groupes restreints). Les valeurs fortes et les valeurs générales pourraient bien être groupées en thèmes particuliers ou généraux. Le problème des thèmes appelle quelques remarques. Opler définit un thème comme suit: "A postulate or position, declared or implied and usually controlling behaviour or stimulating activity, which is tacitly approved or openly promoted in a society," (Opler, 1945, p. 198). Cette définition se rapproche considérablement de celle que nous avons donnée des valeurs. Toutefois, des différences subsistent. Le thème est une notion large, qui peut englober des représentations collectives, des valeurs, des normes, des symboles sociaux, etc. Ainsi le thème 1 de la culture Apache Lipan analysée par Opler porte sur un fondement de la pensée religieuse des Apaches Lipans: "the elements of the universe are actually or potentially animated and personified," (nous remarquerons que ce thème n'est nullement particulier aux seuls Apaches Lipans mais se retrouve dans un grand nombre de religions primitives). Le thème 3 contient tant des représentations religieuses que des valeurs morales: "Life and the life forces are constantly threatened by evil and danger." Il existe toutefois des thèmes qui ne sont que la généralisation de comportements quasi universels et qui ne nous apprennent rien sur les particularités culturelles de l'ethnie Apache Lipan, ainsi le thème 11: "women play an important part in the social, economic and religious life of the tribe," (Opler, 1946, p. 149). Les thèmes, à notre avis, devraient être plus qu'un simple titre

de chapitre d'un manuel d'ethnographie, sous lequel les données ethnographiques pourraient être accumulées. Les thèmes doivent exprimer sous forme condensée les modèles culturels particuliers à une société. Ils ne doivent pas être purement formels mais toujours avoir un contenu. Il nous semble que l'établissement préalable de l'ensemble des valeurs d'une collectivité pourrait constituer le fondement sur lequel s'échafauderait le système thématique, ainsi peut-être, le danger d'arriver à des abstractions formelles et creuses se trouverait réduit.

Quant aux valeurs dites universelles que l'on pourrait placer dit-on au sommet de la pyramide des valeurs, leur domaine paraît mal défini et comme inexploité. Nous croyons distinguer trois sortes de valeurs universelles. Kluckhohn écrit: "some values, perhaps entirely of a broad and general sort, transcend cultural differences, if one extricates the conceptual core from the superficial cultural trimmings" (Kluckhohn, p. 417). Parmi ces valeurs qui ressemblent à de purs concepts, on pourrait ranger l'idée du bien, l'idée du beau, etc. Que ces idées soient universelles, cela ne fait pas de doute; toutefois, elles ne conservent cette caractéristique qu'à la condition de demeurer des concepts purement formels, sans contenu, puisque précisément leur contenu varie selon les sociétés. Or, un pur concept sans contenu affectif mérite-t-il le nom de valeur? Peut-il inspirer des attitudes concrètes? Nous ne le pensons pas.

Linton qui distingue entre valeurs instrumentales, particulières aux différentes cultures et ayant un contenu affectif puissant et valeurs conceptuelles, considère ces dernières comme très abstraites et générales et comme formant les fondements des superstructures instrumentales: "if universal values exist, they must be sought for at the level of the deepest and most generalized conceptual values, those which stand in closest relation to the individual need and social imperatives shared by the whole of mankind" (Linton, 1954, p. 152). On trouve parmi ces valeurs conceptuelles, la tendance vers l'expansion dont toute société est animée, la tendance vers certaines formes d'organisation sociale, les formes principales de la famille: famille consanguine et famille conjugale, etc. On pourrait y ajouter certaines valeurs négatives très générales (qui sont en réalité des normes) comme la défense de tuer sans raison approuvée des membres du même groupe, défense de mentir sans raison socialement admise, ne pas voler d'une façon désordonnée, etc. Or, comme Kroeber l'a

indiqué pour le premier groupe, il ne s'agit là nullement de valeurs qui selon notre définition doivent être le résultat d'interactions sociales, mais bel et bien de conditions qui rendent la vie sociale et les échanges inter-individuels possibles. Une troisième catégorie de valeurs universelles serait constituée par certains besoins biologiques et psychologiques fondamentaux. Il nous semble qu'on ne saurait identifier besoins et valeurs; ce sont des faits de nature différente. Davantage, selon les différentes cultures, les besoins peuvent être satisfaits par des valeurs bien différentes. Ce qui nous intéresse, c'est comment les besoins sont satisfaits, et c'est ici que les différences culturelles sont les plus considérables.

Comment peut-on comparer les valeurs de cultures différentes? Il semble que c'est essentiellement de trois façons que des études comparatives en ce domaine peuvent être menées. 1° des valeurs isolées appartenant à des cultures différentes sont arrachées à leur contexte social et comparées entre elles. Cette méthode a été pratiquée par les sociologues de l'école évolutionniste de la fin du siècle dernier dans le but d'établir des processus d'évolution généraux, des lois sociologiques, etc. On procède d'une façon semblable pour la recherche de valeurs universelles. 2° des systèmes entiers de valeurs intégrées sont comparés. On s'efforce d'abord de prendre une vue globale de l'ensemble de certains groupes de valeurs prédominantes qui apparaissent comme imprégnées de la même tonalité affective, ce qui leur donne une apparence d'unité (Ruth Benedict, Margaret Mead, etc.). De telles comparaisons sont faites pour faire ressortir des ressemblances ou des différences dans les orientations générales ou entre groupes particuliers de valeurs. Et il va de soi qu'entre 1° et 2° existe une série de paliers intermédiaires. 3° le contact entre les systèmes de valeurs de deux (ou peut-être trois) cultures différentes est analysé dans toutes ses phases et de la façon la plus vivante dans les études d'acculturation. Les différents systèmes de valeurs se rencontrent concrètement dans les consciences des individus: ils existent côte à côte, s'attirent mutuellement ou combattent pour se fondre et former des constellations nouvelles reconnues dans des comportements particuliers. Ainsi, l'approche dynamique et psycho-sociologique peut mener à d'intéressantes comparaisons tant empiriques que théoriques entre systèmes de valeurs. L'analyse d'un ouvrage récent de Robert Rapoport sur le changement des valeurs religieuses des indiens navahos de la

région de Rimrock peut servir d'illustration à ce genre d'études comparatives.

L'étude de R. Rapoport, qui constitue la deuxième publication du Rimrock Project, Values Series, fait partie d'une vaste enquête organisée par le laboratoire des Relations Sociales de l'Université Harvard sur la sociologie des valeurs et les processus d'acculturation de cinq groupes culturels différents - (Indiens Pueblo, Indiens Athabaska, Espagnols du Sud, et deux variantes culturelles américaines) - quelque part dans le sud-est des Etats-Unis. Les recherches empiriques sur 1^o la structure et l'organisation des valeurs, et 2^o les procédés selon lesquels des transformations s'opèrent dans ces configurations étant aujourd'hui encore relativement peu nombreuses, le Rimrock Project se propose de combler cette lacune par une série d'enquêtes qui vont combiner les points de vue anthropologique, sociologique, psycho-sociologique, et plus proprement psychologique. Dans cette optique, R. Rapoport analyse de façon très approfondie les résultats des entreprises missionnaires de deux églises chrétiennes (Mormons et Eglise Galiléenne) parmi les Navahos de la région de Rimrock. Le succès rapide du prosélytisme galiléen posait de nombreux problèmes et demandait une explication sociologique si l'on envisage la résistance bien connue des groupes navahos aux efforts de conversion faits par d'autres églises à des époques antérieures. Quels sont les facteurs qui ont déterminé la constitution d'une communauté galiléenne importante à Rimrock qui rapidement arrive à montrer un zèle religieux marqué, témoignant ainsi de l'existence d'authentiques expériences spirituelles?

La démarche essentielle de l'auteur consiste premièrement à tracer les grandes lignes de l'histoire politique et sociale récente des Navahos, remplie d'événements douloureux qui amenèrent la destruction accélérée de la société et deuxièmement à expliquer les expériences des convertis par une série de besoins-dispositions (need-dispositions), dont il s'agirait de démontrer les affinités avec les processus de détribalisation. Ainsi l'étude psycho-sociologique approfondie des cas de conversion ne se réduit nullement à une plate comparaison des deux systèmes de valeurs en conflit avec examen descriptif des domaines où le premier a cédé; au contraire, elle se prolonge par l'analyse à la fois des facteurs de désintégration sociale retrouvés dans l'histoire générale de la société et dans les biographies des individus et de la façon dont les besoins-dispositions

expliquant les conversions sont déterminés. A chaque moment le problème de la conversion, saisi sur le plan synchronique ne trouve son explication compréhensive que par de pénétrantes analyses diachroniques.

L'auteur décrit brièvement les caractères du système navaho, de même que les principaux aspects du programme missionnaire avec une esquisse du développement de l'action missionnaire à Rimrock. Après la comparaison des deux systèmes de valeurs qui met bien en relief leurs différences, suit l'examen des qualités apparentes des types réactionnels (response types) à l'action missionnaire, groupés en six classes. Une bonne partie de l'ouvrage est consacrée à la description des biographies, procédé courant dans la littérature anthropologique américaine.

Les Navahos, tribu de guerriers pillards du groupe Athabaska ont été mis en résidence forcée pour quatre ans, de 1863 à 1868 à Fort Summer. Ce séjour forcé a eu pour résultat de considérablement désorganiser leur genre de vie traditionnel, de détruire d'anciennes coutumes tribales, etc. La dispersion des groupes navahos sur un très vaste territoire après la période d'emprisonnement a rendu la réunion des différents segments de la tribu impossible, ce qui a entraîné la suppression des cérémonies pour lesquelles la présence de la tribu entière était nécessaire. En 1868, un groupe de familles est venu s'établir dans la région de Rimrock et fut mal accueilli par ses nouveaux voisins, des tribus Salcedanos et Apache. En raison de la sécheresse persistante, les débuts de la nouvelle colonie ont été très pénibles. Peu après, ces Navahos ont été contactés par des missionnaires mormons venant de la toute proche localité mormone de Rimrock; de nombreuses conversions nominales ont été obtenues. Par malheur, en peu de temps, une vive hostilité divisa Navahos et mormons. Sur de fausses assertions ces derniers obtinrent de l'administration des droits de propriété sur une grande partie des terres indiennes. La retraite des Navahos sur les pentes stériles des montagnes environnantes a réduit leurs chances de prospérité et les a remplis d'aigreur contre leurs voisins blancs. D'autres fléaux rendirent encore l'existence des indigènes de Rimrock plus difficile. L'élevage extensif du mouton auquel les Navahos se sont adonnés dès leur installation dans cette région eut pour conséquence d'appauvrir considérablement les pâturages et d'intensifier l'érosion; avec l'augmentation de la sécheresse, on remarqua l'épuisement rapide des sources d'eau, ce qui amena l'administration

à prendre des mesures pour la réduction du cheptel.

L'histoire récente des Navahos de Rimrock correspond à un long processus de désintégration sociale qui donne naissance à des conflits sociaux aigus, reflétés dans les biographies. Nous allons brièvement énumérer les principaux facteurs de détribalisation:

- L'emprisonnement à Fort Summer qui a eu des effets traumatiques profonds, suivi de la dispersion des groupes affaiblissant la structure clanique.
- D'une façon générale, la pénétration de valeurs étrangères qui ne s'harmonisent nullement avec le système traditionnel, pénétration accélérée par la complexité des situations nouvelles auxquelles les Navahos devaient faire face (soumission à l'administration des blancs, adaptation aux systèmes juridiques et économiques américains, etc.). Plus particulièrement l'introduction du système de propriété des blancs (installations de clôtures, droits de pâturage, droits d'usage des points d'eau, etc.) eut des conséquences néfastes pour l'unité de la culture et de la société navaho en rendant notamment la coopération et l'obligation mutuelle entre familles et clans très difficile. L'apparition des échanges monétaires et du travail salarié eut des conséquences semblables.
- Un grand nombre d'enfants fréquentent l'école blanche et ainsi se trouvent soustraits à l'influence des praticiens traditionnels. Il arrive ainsi que les jeunes générations ont une connaissance très insuffisante du système mythologique de leurs ancêtres.
- Plusieurs facteurs contribuèrent à la transformation du statut de la femme navaho:
 - a) Le développement de l'industrie rémunératrice du tissage à domicile qui oblige les femmes à de longs et pénibles travaux.
 - b) L'obligation dans laquelle se trouvent les femmes de rester à domicile, les prive des contacts créateurs de prestige avec les blancs.
 - c) Les filles d'un certain nombre de propriétaires nouvellement enrichie n'ont pu trouver de mari de leur rang.

Ces faits ont été vivement ressentis par les femmes navahos. Ainsi la vie indigène devient, comme l'exprime Kluckhohn: "an ugly patchwork of meaningless and unrelated pieces instead of a patterned mosaic."

Les conséquences de l'action constante des facteurs de désintégration sont nombreuses; on observe

entre autres:

- Le développement de l'activité des sorciers, la sorcellerie étant envisagée comme un moyen d'explication et d'action sur l'inexpliqué.
- La haine grandissante contre les blancs ne pouvant s'extérioriser, elle se trouve dirigée contre le groupe navaho lui-même (self hate), ce qui achève le déchirement de la société.
- L'augmentation de l'ivrognerie.
- Le mécontentement grandissant des femmes.
- L'apparition d'un vide spirituel dans la conscience de l'indigène, phénomène accompagné de sentiments de solitude et d'insécurité. Le Navaho se trouve isolé dans un monde qu'il ne comprend plus et dont le dynamisme l'effraye. Exploité commercialement par les mormons, soumis aux effets des crises économiques (celle de 1930 fut douloureusement ressentie), et des variations des prix, humilié par les traitements que les blancs lui infligent, il essaye en vain de donner quelque signification au monde et au train des choses humaines. Ceci amène la multiplication des états de profonde anxiété.

La conclusion à laquelle R. Rapoport veut arriver est que les conversions ne se produisent nullement au hasard ou d'une façon automatique mais qu'au contraire, elles nécessitent un certain nombre de conditions favorables, tant sociales que psychologiques et psychopathologiques. Ainsi l'auteur est amené à reconnaître, à la suite d'analyses socio-psychologiques élaborées, six besoins-dispositions hypothétiques, favorables aux conversions: 1° la reconnaissance: elle correspond au mécontentement des femmes qui cherchent au sein de l'église galiléenne des activités compensatrices; 2° identification avec les blancs: s'applique à ceux qui haïssent la culture navaho (self hate); 3° affiliation: besoin de ceux qui ont le plus souffert de la désintégration du système des clans; 4° dépendance: besoin de ceux qui ont souffert de la désintégration des familles; 5° culpabilité: partiellement sous la pression exercée par le missionnaire l'anxiété accumulée dans les consciences se trouve transformée en sentiments de culpabilité, états complexes qui sont à l'origine d'un nombre considérable de conversions; 6° exercice de l'autorité (leadership): s'applique à ceux qui sont attirés par l'exercice de l'autorité et la chose publique.

Compte tenu de l'action de la mission galiléenne, la population navaho a été divisée en six classes: 1^o galiléens convertis; 2^o galiléens convertis (cas incertains); 3^o galiléens apostats; 4^o navahos mormons; 5^o restant de la population navaho; 6^o praticiens traditionnels. Un questionnaire spécialisé a été envoyé à 41 individus (sur un total de 276) appartenant aux six différentes classes. Les histoires de vie viennent recouper en profondeur les données fournies par le questionnaire. D'une façon générale, les hypothèses avancées par l'auteur ont été prouvées par l'analyse empirique. On pourrait néanmoins porter une objection sur les conditions dans lesquelles la méthode statistique a été appliquée: le nombre d'individus sur lesquels l'enquête a porté est trop petit et ne saurait permettre que difficilement des généralisations d'où les variations individuelles seraient éliminées. Egalement on aimerait voir la comparaison faite par R. Rapoport entre valeurs navahos et valeurs chrétiennes-galiléennes précédée par une analyse globale et plus configurationnelle du système des valeurs navahos.

Il est aisé de juger de l'importance de telles études. Avec l'analyse des valeurs nous touchons le palier le plus profond de la vie sociale. L'analyse des processus de contact culturel à ce degré de profondeur rend explicables un grand nombre de comportements nouveaux. Davantage, il est permis de penser que le novateur social une fois mis au courant des règles qui déterminent les changements culturels et à la suite de l'analyse 1^o des caractéristiques du système de valeurs traditionnelles; 2^o de la configuration des valeurs contenues dans le système proposé; 3^o de l'état de décomposition du système social, serait en mesure de prévoir la qualité, le nombre et la distribution des types réactionnels sur lesquels il serait plus facile d'agir.

Musée national du Canada.

BIBLIOGRAPHIE

- Bidney, David
1953 The Concept of Value in Modern Anthropology, in: Anthropology Today: Kroeber ed. Chicago, pp. 682-699.
- Firth, Raymond
1953 The Study of Values by Social Anthropologists, in: Man, vol. LIII, October.
- Kluckhohn, Clyde and others
1951 Values and value-orientations in the theory of action, in: Toward a general theory of action. Talcott and Shils, ed. Harvard University Press.
- Kroeber, S. L.
1952 The nature of culture, Chicago.
- Linton, Ralph
1947 The cultural background of personality, London.
- Linton, Ralph
1954 The problem of Universal Values, in: Method and perspective in Anthropology, The University of Minnesota Press, Minn.
- Opler, Morris Edward
1945 Themes as dynamic forces in culture, in: The American Journal of Sociology, vol. LI, No. 3, November.
- Opler, Morris Edward
1946 An application of the theory of themes in culture, in: Journal of the Washington Academy of Sciences, vol. 36, No. 5, May 15, 1946.
- Piaget, Jean
1941 Essai sur la théorie des valeurs qualitatives en sociologie statique (synchronique), in: Etudes économiques et sociales publiées par la F.S.E.S. de l'Université de Genève.
- Piaget, Jean
1950 Introduction à l'épistémologie génétique, Paris, P.U.F., tome III.

Rapoport, Robert N.

1954

Changing navaho religious values. Papers
of the Peabody Museum of American Ar-
chaeology and Ethnology, Harvard University,
Vol. XLI, No. 2, Cambridge, Mass.

CLASSIFICATION DE LA FAMILLE
LINGUISTIQUE ALGONQUIN-RITWAN

par

J.-P. Vinay

Résumé: 1. Les travaux de linguistique amérindienne sont maintenant suffisamment avancés sur bien des points pour que l'on aborde le stade comparatif. 2. Les études comparatives permettent de préciser ou vérifier les groupements et classifications proposées. 3. Elles permettent aussi de mesurer la durée probable de séparation des groupes à partir d'un tronc commun, ce qui éclaire considérablement la préhistoire américaine.

1. On peut croire que les études de linguistique amérindienne, conduites sur un plan scientifique, se développeront au Canada comme elles l'ont fait aux Etats-Unis, surtout depuis 1940. Les étudiants formés aux cours théoriques et pratiques de la Section de linguistique de l'Université de Montréal, pour ne citer que ceux-là, auront l'occasion de travailler sur le terrain et d'en rapporter, en même temps que des enregistrements sonores, des notations précises permettant de définir chaque langue du point de vue de la structure et de la sémantique. Nous avons songé à cette spécialisation de l'enquête linguistique en rédigeant, de concert avec M. Rousseau et Rioux, le Questionnaire Ethno-linguistique (Vinay), qui a été largement diffusé par le Centre de recherches dans des régions où, précisément, le travail de description et d'analyse n'a pas encore été terminé.

2. Le présent article n'est pas destiné à servir de commentaire aux Instructions données dans le Questionnaire ci-dessus. Nous nous proposons, dans un travail ultérieur, de rendre compte des réponses que les enquêteurs ont bien voulu nous envoyer, ce dont le Centre leur est très reconnaissant. Il sera ainsi plus facile, en dépouillant ces réponses, de faire ressortir ce que l'on entend par "structure" d'une langue, et de préciser la méthode qui permet d'aboutir à sa délimitation.

3. Nous voulons, par contre, envisager ici un autre problème qui se pose dans le dépouillement d'une enquête de ce genre: celui de la classification des langues étudiées. Certes, pour la famille algonquine (1), nous possédons des travaux antérieurs qui donnent une assez bonne idée du déploiement des groupes et sous-groupes de cette famille qui couvre un vaste territoire sur le continent nord-américain. Nous pensons qu'il n'est pas inutile de donner en détail la classification la plus récente, qui tient compte des travaux des dix dernières années; nous en profiterons pour donner la terminologie en français (ce qui pose parfois des problèmes particuliers); nous envisagerons enfin les perspectives qu'une bonne classification permet d'ouvrir dans le domaine de l'ethnologie et de la préhistoire.

4. La "grande famille" linguistique algonquin-wakash (2) s'étend d'un océan à l'autre, coupant le continent nord-américain de part et d'autre du 50^e parallèle N, avec un maximum de densité entre les 45^e et 55^e parallèles. Elle s'enchevêtre sur une partie de cette superficie avec d'autres familles linguistique, mais sans présenter le morcellement tout à fait remarquable que l'on observe sur la côte du Pacifique, pour les familles penutia et uto-aztèque.

4.1 Cette "grande famille" nous intéresse tout particulièrement du fait que beaucoup des langues qui la composent sont parlées sur le territoire canadien et ont fait, dans le passé, l'objet d'études des premiers missionnaires. Par ailleurs, son homogénéité relative a déjà permis des recherches assez poussées sur le plan diachronique (Bloomfield).

4.2 Le mot "grande famille" indique en lui-même que l'on a groupé sous un même vocable des unités plus petites, au sein desquelles les critères d'appartenance sont beaucoup plus nets. C'est ainsi que la "grande famille" dont nous parlons ici se subdivise en deux parties d'inégale importance: la famille algonquine qui va de l'Atlantique aux Rocheuses, et un groupe de langues assez différenciées, englobées sous l'appellation générique wakash (Mosan), parlées des Rocheuses à la mer, sur un territoire assez restreint. Ce groupe se laisse en fait subdiviser en 5 familles: Ritwan, Chimakum, wakash, Kutenai et Salish.

4.2.1 Si le Beothuk, parlé autrefois à Terre-Neuve (XVI^e-XVII^e s.) et dont on sait peu de choses, se

révélaît lui aussi comme une langue algonquine, il faudrait peut-être en faire un sous-groupe particulier.

4.3 G.L. Trager a adopté dans sa Classification (Trager), l'hypothèse de Sapir qui voulait que les deux petits groupes Yurok et Niyot fussent réunis à la famille algonquine, malgré leur éloignement sur la côte du Pacifique, près de l'endroit où coupe le 40e Lat.N. Nous suivrons cette hypothèse pour parler d'une famille algonquin-ritwan, à côté de laquelle Trager place le beothuk et le kutenai, aux deux extrémités du territoire algonquin. La deuxième famille, que Trager nomme mosan, groupe les langues wakash, chimakum-quileute et salish. La distribution générale, "a mari usque ad mare," pourrait donc se schématiser comme suit:

PJ. 3000 Grande famille algonquin-mosan

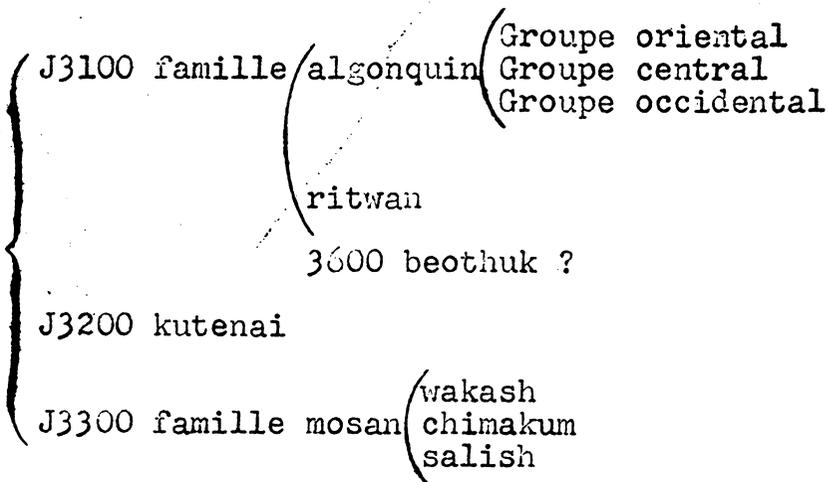
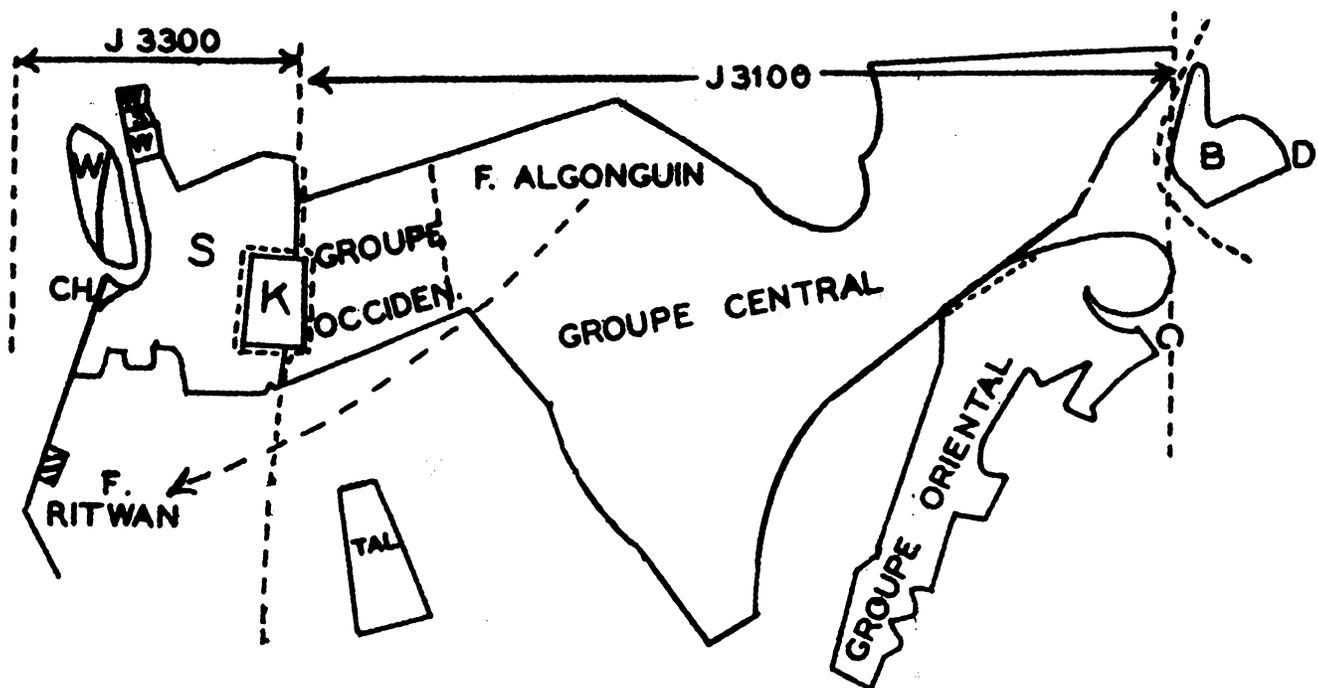


Tableau I

4.5 On trouvera la répartition géographique exacte de ces groupes sur les différentes cartes linguistiques qui intéressent l'Amérique du Nord, en particulier celle de Swanton-Michelson (Swanton), une des premières cartes à présenter les langues algonquines dans leur ensemble, celle de Voegelin (Voegelin, 1944) qui a servi de base aux deux cartes LVIIa et LVIIb des Langues du monde (Amérique). On pourra ajouter à ces trois cartes le croquis d'ensemble de T. Michelson pour le sous-groupe cris-montagnais, (Michelson).

4.5.1 Pour donner une idée schématique de la répartition de ces groupes, on peut dresser la figure suivante:



4.5.2 On notera que la classification Trager part elle-même de celle utilisée par la Library of Congress, à Washington; la première lettre, P, indique la classe générale des langues (Philology, un terme auquel on donne maintenant une autre signification); la deuxième lettre, J, indique la classe des langues amérindiennes (Amérique du Nord et Amérique centrale). La cote 3000 est valable pour l'ensemble de la grande famille algonquin-mosan; les sub-divisiones de la cote 3000 s'expliquent d'elles-mêmes (3).

5. Toutes ces cartes et les classifications qu'elles proposent partent en somme du premier tableau d'ensemble de Powell (Powell). Les révisions successives reflètent le rythme auquel les connaissances progressaient; il est à remarquer chez les auteurs une hésitation entre les rapprochements basés presque exclusivement sur les similitudes de lexique, et ceux fondés sur les similitudes de structure morphologique et phonologique. Les rapprochements lexicaux peuvent être dangereux, à cause des emprunts toujours possibles; les rapprochements structuraux offrent des arguments plus sérieux, encore que Boas, Whorf et Hoijer ont démontré que les phénomènes de convergence et les évolutions parallèles peuvent interférer avec cette dernière méthode. Les ouvrages postérieurs à Powell et au grand Handbook of American Indians North of Mexico (1907-1910) (4) reflètent cette indécision dans le choix des critères, mais se laissent presque tous influencer par la grande théorie de Sapir (5), classifiant toutes les langues d'Amérique du Nord en 6 "grandes familles" à l'intérieur desquelles les groupes et sous-groupes entrent, parfois avec difficulté. C'est ainsi que parurent successivement les classifications de Radin (1919), Boas (1920), Kroeber (1925), Johnson (1940), Voegelin (1941 et 1946), Hoijer (1946), Meillet-Cohen (1952). Celle de Trager date de 1946, et ne porte pas exclusivement sur le domaine amérindien, mais bien sur l'ensemble des langues du monde. Pour la famille algonquine, il convient d'ajouter les classifications de T. Michelson (1906-1939).

6. Nous avons dit que les critères de rapprochement hésitaient entre le lexique et la morphologie; de même la distinction entre langues et dialectes a subi bien des fluctuations, dans un domaine où pourtant l'absence de grands mouvements culturels (littérature écrite, Académies, doctrine des corps enseignants) facilitait beaucoup la tâche du linguiste. Cette distinction s'appuie en effet sur un ensemble de données: isoglosses phonétiques, aires lexicales et syntaxiques, aires culturelles et écologiques, pour aboutir finalement au critère de non-intelligibilité qui doit évidemment être un des principaux arguments pour le groupement des dialectes en langues.

6.1 Souvent nous ne disposons pas encore de travaux suffisamment précis ou nombreux pour aboutir à une conclusion quant à la distinction entre les dialectes; c'est pourquoi le nombre des "langues" varie d'un auteur à l'autre. Nous ne croyons pas que ce soit là

un obstacle aux recherches linguistiques. Par exemple, la distinction Montagnais / Naskapi demande encore à être précisée (6) par d'autres critères que ceux habituellement cités. On relève en effet entre ces deux dialectes, que nous classons ici sous un même numéro d'ordre, des divergences plus profondes que des simples divergences phonétiques (Montagnais en L, Naskapi en Y); on note en effet des divergences dans le lexique autochtone (dans les nombres cardinaux, par exemple), dans le lexique emprunté (en majorité d'origine française en montagnais, d'origine anglaise en naskapi, ex. "manteau," N. ko.t, M. kapo.tojan) et même dans la syntaxe. Quelques unes de ces divergences ont été indiquées en bloc par Michelson (Michelson), mais d'une façon trop confuse pour qu'on puisse en tirer des critères de séparation. Avant de tracer des isoglosses, il faut évidemment préciser les notations dans un cadre structural où elles seront comparables entre elles. Comme le fait remarquer justement M. Swadesh (Swadesh, 1954, p. 361), "the phonological formulas and structural reconstruction necessary for maximally reliable identification of cognates in each pair of languages has not been sufficiently worked out."

7. Pour certains des groupes de la famille algonquin-ritwan, nous ne disposons même pas de renseignements, les langues ayant disparu avant la possibilité de leur notation par des linguistes. Dans ces conditions, il est difficile de faire une classification basée sur des critères linguistiques, et le rapprochement des langues est surtout géographique. Pourtant, même pour des langues aujourd'hui disparues comme le huron, l'analyse structurale est encore possible grâce aux anciens documents dont les bibliothèques gardent encore quelques rares spécimens. C'est là un aspect particulier de la recherche linguistique: nous en parlons assez en détail dans le Workbook 1955 du Seminar on the aboriginal populations of Quebec (7) pour ne pas y revenir ici.

7.1 Notons enfin que la répartition géographique des groupes n'est pas indifférente: elle peut trahir des mouvements de population, des superpositions de couches ethniques et linguistiques qui ne seraient pas évidentes sans le critère de dispersion. Ainsi on a déjà remarqué (Kroeber, Michelson, Voegelin) que le micmac des Provinces Maritimes se rapproche par sa phonologie de certains groupes assez aberrants, à l'autre extrémité de l'aire algonquaine (atsina, Gros Ventre). H. Holmer (Holmer), s'est livré à cet égard à d'utiles rapprochements entre la famille algonquin et le groupe des langues sioux.

8. Les considérations qui précèdent permettront d'apprécier l'importance d'une classification aussi stricte que possible. Au paragraphe suivant, on trouvera donc une version révisée, avec l'assentiment de l'auteur, de la classification Trager pour la famille PJ.3100. Le remaniement porte sur les points suivants: (1) indications des subdivisions dialectales, particulièrement pour 3135-3136-3138, (2) indication de la double terminologie française et anglaise, les variantes étant indiquées entre crochets, (3) regroupement sur la base des critères de rapprochement de certaines langues et dialectes du sous-groupe oriental en particulier, (4) disposition géographique des sous-groupes, toutes les fois que la classification s'y prête. Pour éviter les confusions, on a gardé dans la mesure du possible la numérotation originale, ce qui explique certains sauts dans les cotes (3151 Wiyot, 3155 Yurok). On a indiqué par / les langues disparues; par # celles en voie de disparition, et par ? les cas de classification incertaine.

PJ.3000 Grande famille Algonquin-Mosan (Wakash) / Algonkian-Mosan Stock

→ J.3100 Famille Algonquin-Ritwan (algique) / Algonkian-Ritwan

• J.3101 - Groupe algonquin / Algonkian

3105 - Sous-groupe central et oriental / Central and Eastern Algonkian

Sous-groupe considéré dans son ensemble.
Subdivisé en:

3106 - Sous-groupe oriental / Eastern Algonkian

3107 - Passamaquoddy #

3108 - Penobscot #

3109 - Micmac / Mikmak

3110 - Abénaki [Abénaqui (s)] / Abnaki #

3111 - Malécite / Malesit #

3112 - Wabanaki (Wawenock)?

3113 - Mohegan / (.2) Pequot / (.3) Montauk / (.4)
Unqwachog / (Patchoag) (.5) Quinnipiac / (.6)
Nangatuck /

- 3114 - Massachuset (t) / (.2) Nauset / (.3)
Wampanoag / (.4) Cowesit /
- 3115 - Narrangaset / (.2) Niantic /
- 3116 - Sous-groupe central / Central Algonkian
- 3117 - Nipmuck / (.2) Pocumtuck / ?
- 3118 - Mohican / (Mahikan) [Les Loups] (.2)
Pennacook /
- 3119 - Delaware (Lenape) /[#] (.1) Munsee (.2) Unami /
(.3) Unalachtigo /
- 3120 - Nanticoke / (.2) Conoy /
- 3121 - Powhatan / (.2) Secotan / (.3) Weapemeoc /
- 3122 - Pamlico /
- 3123 - Natick
- 3124 - Miami (.2) Piankashaw / (.3) Wea /
- 3125 - Illinois / (.2) Peoria / (.3) Kahokia / (.4)
Michigamea / (.5) Iioingwena / (.6) Tamaroa /
- 3126 - Potawatomi
- 3127 - Ottawa [Outaouais]
- 3128 - Algonquin proprement dit / Algonkin (proper)
- 3129 - Ojibwa(y) [Otchipe, Otcipe] (.2) Chippewa
(Saulteaux), "Saulteux"
- 3130 - Shawnee (.2) Chowanoc / (.3) Nottoway / (.4)
Meherrin / ?
- 3131 - Kickapoo (.2) Kickapoo du Mexique (Coahuila)
- 3132 - Fox ["Renards"]
- 3133 - Sauk
- 3134 - Menomini [Menomenee]

- 3135 - Cris-Montagnais / Cree-Montagnais
 Sous-groupe considéré dans son ensemble.
 Subdivisé en:
- 3136 - Montagnais - Naskapi
- (.1) Dialectes en Y (Mistassini, Waswanipi, Rupert's House, East Main River, Lac Nichikun, Fort George, Great Whale River, Lac Kaniapiaskau)
 - (.2) Dialectes en N (Sept-Iles, Moisie, Natashquan, Fort Chimo)
 - (.3) Dialectes en L (Lac St-Jean, Bersimis)
 - (.4) Dialectes mixtes (L et N).
 Cette dernière catégorie est à préciser.
- 3137 - Tête de Boule (en R)
- 3138 - Cris proprement dit / Cree proper
- (.1) Dialectes en N (Cumberland House, Norway House, Oxford House, Lac à la Truite, God's Lake; Albany River, Attawapiskat, Weenusk)
 - (.2) Dialectes en Y (Montreal Lake, Stanley, Pelican Narrows; Cris des Prairies, Island Lake (dialecte mixte), Turtle Mountain (North Dakota)
 - (.3) Dialectes en R (Ile-à-la-Crosse, # Kesagami)
 A rapprocher de 3137, cf. supra.
 - (.4) Dialectes en L (Moose Factory)
 - (.5) Dialectes en TH (Lac-la-Ronge, Lac Athapaska, Churchill River)
- 3140 - Sous-groupe occidental / Western Algonkian
- 3141 - Pieds Noirs (Siksika) / Blackfoot (.2)
 Kainah [Gens du Sang / Blood] (.3) Piegan
 (Pikuni)
- 3145 - Cheyenne (.2) Sutaio /

- 3148 - Arapaho (Minana'einan) (.2) B sanwunenán #
 (.3) Nanawatin h nan / (.4) H nanakawunenán /
- 3149 - Gros Ventre [Gros Ventres de la Prairie]
 / Atsina
- § 3150 - Groupe Ritwan
- 3151 - Wiyot (Wishosk, Sulatelak)
- 3155 - Yurok (Weitspek)

* *

*

9. L'importance des critères de groupement et de classification en matière de linguistique apparaît clairement lorsqu'il s'agit de s'appuyer sur les rapprochements proposés dans les classifications pour essayer de remonter le cours de l'histoire. Ces recherches dépassent alors les cadres de la linguistique et relèvent plutôt de l'archéologie et de la préhistoire. Nous ne pouvons qu'indiquer brièvement les travaux de M. Swadesh, qui dirige le Language Divergence Project à l'Université Columbia.

9.1 Il faut chercher -- une fois encore -- le point de départ de cette recherche dans une hypothèse de Sapir, qui écrivait en 1916: "The greater the degree of linguistic differentiation within a stock the greater the period of time that must be assumed for the development of such differentiation." (Sapir, p. 452) Les résultats ont été particulièrement probants pour la famille esquimau. On sait que, d'une part, l'esquimau s'inscrit dans une "grande famille" esquimau-aléoute; d'autre part, que dans le territoire proprement esquimau, une coupure très nette se laisse déceler entre l'esquimau du Yukon et le Groenlandais. M. Swadesh a même proposé pour ces deux groupes les noms de Yupik et Inupik, groupant les sous-groupes suivants:

Yupik

Esquimau de Sibérie
Norton Sound:
Unaaliq, Nunivak,
Kuskokwim

Inupik

Inglestat, extrémité
NE. de Norton Sound,
Wales, Barrow,
Mackenzie, Coronation Gulf,
Groënlandais occidental.

Beaucoup d'auteurs avaient remarqué (cf. Jenness, 1928) cette répartition en deux groupes, très différentes quant à l'importance géographique; on avait également insisté sur le caractère homogène des dialectes esquimau inupik en émettant l'hypothèse d'une langue très conservatrice. Des travaux de datation de M. Swadesh, il résulte au contraire que .. "the very close similarity of Eskimo dialects from Bering Straits to West Greenland ... results of relatively recent contacts and movements and not of an innate conservatism." (Swadesh, 1954, p. 365). Et l'auteur propose les datations suivantes: Différentiation Esquimau-aléoute, 30 siècles; différenciation yupik-inupik, 10 siècles. (8).

10. Ce qui a été fait pour l'esquimau et d'autres "grandes familles" peut être fait aussi pour l'algonquin. Déjà les travaux de Bloomfield offrent dans ce domaine "a fascinating, enlightening, and rewarding experience" (Hockett, p. 130). Pour pouvoir aller plus loin, il faut des chercheurs, et des travaux conduits avec toute la rigueur des méthodes descriptives actuelles (Harris, Pike). C.F. Voegelin et Z.S. Harris le rappelaient en 1952, lorsqu'ils traçaient le programme des travaux en anthropologie amérindienne: "Cultural studies without linguistic considerations tend to be narrowly sociological rather than broadly anthropological (9); on the other hand, ethnolinguistic studies essayed by anthropologists innocent of technical linguistic training tend to be amateurish." (Voegelin, 1952, p. 326).

11. Dans le domaine qui fait l'objet de cet article, les travaux sont surtout nécessaires pour les sous-groupes oriental et occidental. Comme le fait remarquer C.F. Hockett, la forme commune reconstituée par Bloomfield pour l'algonquin est surtout valable pour l'algonquin central, et devrait donc s'appeler "Proto-Central Algonkian." Notamment en ce qui concerne les formes du groupe montagnais-naskapi, on ne possède pas encore suffisamment de données sur le système

accentuel, sur les oppositions de durée vocalique et sur la distribution de i/j et de o/w pour pouvoir reconstituer une langue commune, un "proto-algonquin" valable pour l'ensemble de la famille. "The course of wisdom for the reader of Bloomfield's sketch is to replace "proto-Algonquian" everywhere by "Proto-Central Algonquian" and to withhold judgment on the status of the Eastern and Plains languages until a good deal more of descriptive and comparative work has been done." (Hockett, p. 130). C'est précisément à ce travail comparatif que le questionnaire de l'Enquête ethno-linguistique invite les linguistes canadiens.

Université de Montréal,
Montréal, Canada.

BIBLIOGRAPHIE

- (1) Amérique du Nord A et Amérique du Nord B, (XVIIa, XVIIb); cartes d'accompagnement des Langues du Monde, Meillet-Cohen, q.v.
- (2) Bloomfield, L., "On the Sound System of Central Algonquin," Language 1.4, (1925), pp. 130-156.
- (3) Harris, Z.S., Methods in Structural Linguistics, University of Chicago Press, 1951.
- (4) Hockett, C.F., "Implications of Bloomfield's Algonquian Studies," Language 24.1, (1948), pp. 117-131. (L'auteur donne une bibliographie des oeuvres de Bloomfield sur l'algonquin commun p. 117).
- (5) Holmer, N.H., "Lexical and Morphological Contacts between Siouan and Algonquian," Lunds Universitets Arskrifts, N.F., I, Bd. 45.4, (1954).
- (6) Kroeber, A.L., Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory, University of Chicago Press, 1953.
- (7) Laviolette, R.P. G., o.m.i., ed., Atlas des Missions indiennes et esquimaudes, confiées aux Oblats de Marie Immaculée du Canada, Ottawa, Commission oblate des Oeuvres indiennes et esquimaudes, 1953, 48 pages.
- (8) Lefebvre, Gilles, La famille linguistique algonquine: Etude d'ensemble, Thèse M.A., Université de Montréal, 1953. (Dactylographiée).
- (9) Meillet, A. et Cohen, M., Ed., Les Langues du Monde, Nlle édition, Soc. Ling. Paris et Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1952, 1296 pages, cartes.
- (10) Michelson, Truman, Linguistic Classification of Cree and Montagnais-Naskapi Dialects, Special Reprint from B.A.E., Bulletin 123, Washington, D.C., 1939.
- (11) Pike, K.L., Phonemics, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, (Linguistics, Vol. III), 1947.
- (12) Powell, J.W., Indian Linguistic Families North of Mexico, B.E.A., 7th Report, Washington, D.C., 1892, pp. 1-142.

- (13) Sapir, E., Selected Writings of E. Sapir, University of California Press, 1949.
- (14) Swadesh, M., "Lexico-statistic dating of prehistoric ethnic contacts," Proceedings, Am. Philos. Soc. 96, (1952), pp. 453-463.
- (15) Swadesh, M. and others, "Time Depths of American Linguistic Groupings," American Anthropologist 56.3, (1954), pp. 361-377.
- (16) Swanton, J.R. and Truman Michelson, Map showing the Distribution and Interrelation of the Algonquian Dialects, in B.A.E., 26th Report (1906-07), Washington, D.C., 1912, 290 c.
- (17) Trager, G.L., A Bibliographical Classification System for Linguistics and Languages, Washington, D.C., Reprinted from Studies in Linguistics 3 (1945), pp. 54-108; 4 (1946), pp. 1-50. Avec Revisions, in S.I.L. 9.4 (1951), pp. 91-93.
- (18) Vinay, J.P., "Instructions linguistiques," in Rioux, M., Rousseau, J., et Vinay, J.P., Enquête ethno-linguistique, Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne, Université d'Ottawa, 1954, fasc. I, pp. 4-11.
- (19) Voegelin, C.F. and Voegelin, E.W., Map of North American Indian Languages, Publ. Am. Ethnol. Society, New York (Augustin), 1944.
- (20) Voegelin, C.F., "Relative Chronology of North American Linguistic Types," Amer. Anthrop., 47.2 (1945), pp. 232-234.
- (21) Voegelin, C.F., and E.S. Harris, "Training in Anthropological Linguistics," Am. Anthrop. 54, (1952), pp. 322-327.

NOTES

- (1) On dit aussi "algique."
- (2) Par "grande famille," il faut entendre ce que Sapir nomme "stock." On divisera donc les langues en "grande famille," "famille," "groupe," "sous-groupe," "langue," "dialecte," "sous-dialecte ou dialecte régional ou parler régional." L'opposition à dialecte, au sens le plus général, est idiolecte. Il va sans dire que tous ces termes sont des rubriques de classification et n'entraîne en aucune façon un jugement de valeur.
- (3) La Section de Linguistique de l'Université de Montréal prépare actuellement une édition complète et révisée de la Classification de G.L. Trager.
- (4) Edited by Franz Boas. Part 1-2, B.A.E. Bulletin 40, tomes 1 and 2, Washington, D.C., 1911-1922; Part 3, 1933-1939; Part 4, 1941 (ces deux derniers tomes édités à New York).
- (5) Que l'on trouvera particulièrement à l'article "Central and North American Languages" dans la 14e édition de l'Encyclopaedia Britannica, Londres, 1929, V. 138.
- (6) "Selon Fenton, Voegelin aurait été plus strict dans la distinction en langues des dialectes iroquois que dans celle des dialectes Cree-Montagnais-Maskapi." (Les langues Monde, p. 961). On notera en passant la contradiction entre les termes langue et dialecte employés dans cette phrase.
- (7) Le Workbook doit paraître en mai-juin 1955. Il est édité par les soins du Professeur J. Fried, du Département d'Anthropologie de McGill.
- (8) Cf. I.J.A.L. 17 (1951), pp. 209-216.
- (9) Pour une vue d'ensemble sur les tendances actuelles de la linguistique et les rapports de cette dernière avec l'anthropologie, on pourra consulter la rubrique Book Reviews (Linguistics) de H.A. McQuown, dans American Anthropologist, p. ex. Vol. 56, (1954)

pp. 475-480 et surtout le rapport encyclopédique de A.L. Kroeber, Anthropology Today, University of Chicago Press, 1953 (en particulier l'article de A. Martinet sur la linguistique structurale et celui de Harry Hoijer "Relation of Language to Culture;" ce dernier point a été traité à part dans un colloque, portant sur "Interrelations of Language and Other Aspects of Culture," dont les travaux ont été publiés sous le titre: Language in Culture, American Anthropological Association, Vol. 56, No 6, Part 2, Memoir No 79 (December, 1954), pp. 1-286.

SLAVE INDIAN LEGENDS

by

Robert G. Williamson

I have been asked to write, by way of introduction, an account of how the foregoing folk-tales were collected.

I wintered at Fort Simpson, N.W.T., at the confluence of the Liard River with the MacKenzie, and worked in close association with the Slave Indians there.

Nearly all of them speak English, and many speak French, either as an inheritance from the early voyageurs and French-speaking traders, or through the teaching of the R.C. mission schools at Fort Providence and Fort Simpson. This is in addition to their native Slave - the use of which is markedly on the decline among the younger generation. Frequently, in normal conversation among themselves, they speak a loose mixture of the three languages, though English is more widely used for talk about work, trading and amusement, French for all these and religious matters too, and Slave for the more esoteric discussions of gossip, (often calumnious), hunting, and trapping, superstition, and the expression of their rather Lavatorial sense of humour.

Naturally, it was among those for whom the indigenous language is the most usual mode of communication that I found the first hints of any knowledge of original folklore. Allan Tosh, a young Scot who left the employ of the Hudson's Bay Company in order to study Agriculture, first told me of some of the Indians, whose confidence and approbation he had won, and whom he thought might know some folk-tales.

One of them brought a dead squirrel, and indicating its white-rimmed eyes, said that in "the olden times," the squirrel had wept in misery at its discomfort during "the long time of cold" so much so that all squirrels ever since have had this white rim on their eyelids. I asked him to tell me more, but he could only relate a few disconnected incidents

which I later found were part of the account of how the world began. I enquired widely among transient bush-dwelling Indians temporarily in the settlement, but found only a very few who had any vague knowledge of the old folk-tales.

I was at first tempted to believe that the lack of success in my enquiries was due mainly to a native reticence on the part of the Indians, together with a shy fear that their stories would arouse only ridicule among white people, but later became convinced that this was not so.

I talked with the Doctor's Interpreter (a man who, for twenty-five years has worked for the doctor attached to the district hospital situated in Fort Simpson) - but though he knows much about all the Indians living in an extensive area, he was not only unable to refer to any possibly fruitful source of folk-tales, but disclaimed any knowledge of their existence. This may have been an attempt on the part of the long acculturated metis to affect sophistication, but in the case of this particular individual, I think not.

I realized that knowledge of the original folk-tales is now limited to a very few Slave Indians.

I finally made the acquaintance of a man whose behavior varied between that of a recluse and occasional rather wistful gregariousness, who willingly visited my cabin, and in time told as many of the folk-tales as he could remember. (I later found, by comparison with the accounts given to me by a more reliable, much less acculturated source - an old bush-dwelling woman who spoke only Slave - that those of my visitor were in some cases gobbled and confused).

He it was, however, who led me to the source of the bulk of this incomplete collection. When his memory of the tales failed him, he offered to go with me to the dwelling of the previously mentioned old woman, who is the mother of his brother's wife.

We walked to the cabin, back-packing our sleeping and cooking equipment, and found the dwelling high on the south bank of the Liard.

There we stayed, and as I was extremely fortunate in winning the favour of the old woman and her daughter, was able to spend two days and a night, writing almost continuously, my guide and his sister-in-law taking turns to translate as the folk-tales were poured out.

The elderly widow is crippled and unable to use her legs, moving only by pulling herself along with her hands. Her daughter told me that it was her delight to gather the children around her, near the stove, on winter nights, and recount these stories of "the olden times."

She uses the same words and phraseology with each re-telling, of course, and performs the same motions and gestures at the relevant points in the story, such as the swaying of the body to lend cadence to a passage, a chopping motion as if with an axe, and a tensing gesture as if drawing a bow.

I have used the present tense when referring to the old woman, but at the time of writing, I am by no means certain of her continued survival. Though cheerful, she was advanced in years and decrepitude and may have died since I left the settlement.

I trust this is not so, as I feel sure that she knows more folk-tales than I was able to collect. Moreover, I had perforce to work through interpreters, whereby something is inevitably lost and was not able even, to make a word-by-word transcript of what she said in the original language.

Such photographs as I was able to take were with inadequate equipment, using daylight, vapour-lamp light, and guess-work.

The arrival from the trap-line of my absent host and his eldest son curtailed further collection work, the Indian family's attention now being turned to less academic pursuits.

Additions were made to the collection during the winter, but much remains to be done.

In addition to the Saga of Yampa Déja, the collector noted another culture-hero cycle which appears to record incidents in the early history of

the Slave Indians and its relationship with other tribes. As June Helm MacNeish has pointed out* the less sophisticated bush Indians even yet, go in some fear of somewhat vaguely specified enemies. The folk-tales described incidents in the warfare of the Slaves with other tribes and follow the careers of prominent leaders who rose amongst them. Since the Slave Indians have been under observation, they have never displayed any outstanding belligerent traits and though the Yampa Déja Saga seems to be purely legendary, it would appear that the guerilla warfare of the earlier Slaves, as described in the adventures of Ehtsontsia, must definitely have some basis of fact. The rather prolonged story of Ah Nontin describes a domestic intrigue of a triangular involvement not unfamiliar to readers of the literature of our western culture.

* Journal of American Folklore, vol. 67, no. 264, April-June, 1954, p. 185.

At the beginning of the world it was winter all the time. Always cold. Ashes falling like snow. The world burning all over it. People made caves in the ground and by lakes and lived there and cut as many young willows as they could and threw them into the water. Then when the fire passes, green trees. For everything was burned.

They took bark of willows to make fish nets with an awl. They travelled to where trees grew again out of the muskeg. That is how they came together, marten, fox, lynx, dogs and beaver. It started to snow again and the trees disappeared beneath the snow. They wondered if ever they would have summer again, for even the highest trees were covered. They sought a way to help each other. The squirrel said that he had an idea but there were other animals bigger than he and they would not listen. The squirrel began to cry incessantly, and to this day the squirrel has a white rim around his eyes caused by his tears. He was so cold that he slept close to the fire and scorched his back, so that all squirrels, even today, have that brown scorch-mark down the middle of their back. In the morning, the animals found him so pitiful and hungry, (for there were no nuts for him to eat), that they said, "Let us go and find a warmer world."

They began to travel.

At last, quite suddenly, they came up against a huge wall like rock, but it wasn't rock. They walked along it until they came to a hole. First the lynx rushed to get through but he bumped his face and that is why the lynx now has a flat face. Next the wolf said, "Let me go. I am cleverer. I won't flatten my nose." So he tried and he smashed his face, pushing up his lips in that permanent snarl which wolves still have, and his nose was pushed up, so that all wolves have turned-up noses today. Then the weasel tried to get through the hole, and he was successful. On the other side he called back and said, "Here on this side it is summer with trees and green leaves and flowers." He scratched at the wall and the animals on the cold side did the same. Then they all went through.

Keeping together, they travelled a long way, until at last they came to a big lake, with a group of large skin tents on its edge. They were timid and did not know how to approach, so first they went to the

beach and split halfway down, the paddles of the canoes so that they would break in the heat of the chase, and the paddlers would be stranded in the middle of the lake. Another of the group made a moose with the stump root of a windfall tree. It started to swim and the people from the tents saw it and shouted, "Go-lon, a moose!" The people from the tents started out after the moose leaving one fellow in the big tent. He was called "Go-T'thi-thon," which means "Stupid."

All the animals went into his tent while the other people were out on the lake. Inside, hanging down, were five big moosehide bags. ("Ama" -- the narrator, shows the number on her fingers. "Ama" means "Mother.") The group asked the guardian what these bags were. Go-T'thi-thon said, "This is the north wind, Chin K'eh. This is the northeast wind, Kamba t'son. (This is a bad wind, so they called it a bad name -- ptarmigan excreta.) Next he said, "This is the south wind, "Sa-Jin" - "from under the sun." Then there is Go-Ko, the fever wind -- it brings sickness. Finally they asked, "What is this bag?" "This," said Go-T'thi-thon, "is the warm wind, Kot T'eh, which brings the spring." They grabbed Go-Ko, and breaking it open, spilled it all over The Stupid One. He became sick and could not shout. They gave Kot T'eh to the swan but he sprained a calf muscle and could not go any farther. So the Hell Diver (duck) took it and they all ran to the hole, chasing him. Before the Other People got there he had climbed out on the cold side, untied the bag and sprinkled its contents around, and the summer came to the cold land. In the chase to the hole, the marten was the last man through, and the People of the Tents caught hold of his hind part, and his friends pulled on him from the other side. Finally, the animals pulled him through to them. But to this day the marten has a long body and his ribs are wide apart, as a result.

Now the snow melted until there was only water and sky to be seen. Again the animals were in a predicament and they cried again in their misery. The beaver said, "I'll dive down for land," and down he went. He disappeared for a long time and finally floated limply to the surface. He had a small piece of earth in his hand but, being unconscious, allowed the choppy water to wash it away. Next the muskrat dived for land. He came up with a small piece of earth and root, and they put it on the water. As it floated, it grew larger and larger until they could

all climb up on to it. Now the animals began to argue as to how long the seasons were to be. The beaver said that he wanted as many winter months as there were scales on his tail so that he could stay comfortably that time under the water. Finally the frog spoke up and said, "You all wish to have your way, but all of you have fur, and I am naked." All this time you have had your way. Now I'll have mine. I get very cold, so I say that we shall have only five months of cold weather, when I shall be asleep." The beaver was angry and cried out, "If you think that is to be, then all rocks will float and sticks will sink." The frog replied, "If you think that is so, try and you shall see." And the beaver flung a rock and a stick onto the water. The rock sank and the stick floated, and so it has been ever since.

The leader among these people was Yampa Déja,* who was very wise. He said that it was right that the seasons should be thus, because if there were as many months of winter as the beaver has scales on his tail the water would freeze right to the ground and then he would never survive the winter. He would die. The frog thought Yampa Déja spoke wisdom. Thus, he decreed it would be. (In this way, it was decided that the seasons would be as they are now.)

All this time the land was growing ever larger and Yampa Déja set out to walk around it. It took more and more days of travel to walk around, and from then on Yampa Déja was forever moving round and round the world.

* Yampa Déja means "always moving."

Once, long ago, at the mouth of the Nahanni River where it runs into the Liard, there was a family of giant beaver. There were two huge beavers and four smaller ones. They had a great lodge at this place, which is now called the Nahanni Butte (a large mountain), and on the Liard there is a long calm stretch, near the Little Butte, which was the feeding place of the giant beavers. They were so large that they were a danger to the people, the splash of their huge tails upsetting the canoes and many Indians were drowned. Once there were fifty warriors together in their canoe, for they were a war party, and they all were drowned with a single splash of a giant beaver's tail.

So, hearing of this, Yampa Déja cut down a birch tree and made a birch-bark canoe. He left his home at Virginia Falls on the Nahanni and paddled down-river to investigate. He climbed on to the top of the beaver lodge and thrust a huge pole down into it and broke it open. The beavers broke through the beaver dam, and that made the rapids on the Liard River. The big hole made by Yampa Déja's pole can still be seen on the summit of the Nahanni Butte. It is so deep that sometimes the Indians can drop down a stone and wait a very long time before they hear the splash.* Sometimes, however, they climb up and find it full of water. This augers good luck for the Indians and long life, success on his hunts, or victory for his war party.

The half of the mountain which he broke off when he poked the hole, Yampa Déja poled down-stream, pushing it with the current. That is how the Mackenzie Mountains were formed and it is why they run northwest.

* The narrator seriously averred that sometimes the splash of a falling rock would not be heard until an hour after it had been released at the mouth of the hole. I believe this to be purely a linguistic difficulty in expressing in English a very long time.

Yampa Déja pursued the beavers. Two of the younger ones he chased over Horn Mountain. A big lake is there, with an island which was the huge beaver lodge made by these two. It is called Sa Chon Kjin. In their travels the beavers went up to the mouth of the Mackenzie River. One flapped his tail and formed Beaver Lake. When they came down-stream towards the Horn River, the other flapped his tail and made Mills Lake. Two of the other beavers went north and Yampa Déja pursued them past what is now Camsell Bend. Its name is Theh t-th yn Teh -- The Clear Mountain. He caught up with them at Bear River. At the mouth of the river, opposite Fort Norman, is Bear Mountain. He caught them by their tails and threw them against the rock face and stretched out their skins. To this day the impression of the two beavers can be seen. (Sandstone outcrop in shape of two beavers, one smaller than the other on the rock face). (This was a place of many wars. There were so many bones that no trees grew).

While Yampa Déja was stretching out the beavers on the rock, he saw a female caribou and young crossing the Beaver River. He shot at them from the top of a rock. The huge logs which can be seen on the Beaver River are his arrows. They float up the Bear River against the stream.

In more recent times Indians with York boats tried to tow them away but failed. "They will always be there." Yampa Déja killed the other beavers by the river bank and one can see to this day where they slid into the water.¹ That evening, Yampa Déja was eating his meal at the river bank above Fort Norman when two Indians passed in a canoe and saw the smoke of his camp fire. He said to them that from then on any hunters who passed this place and saw the smoke,² would have a long and successful life, but if they did not see any smoke they would have bad luck -- and so it is to this day.

1. At La-Roche-Qui-Trempe-à-L'eau above Fort Norman a rock face falls steeply to the river bearing two shapes impressed in the rock face strongly reminiscent of the shape of two beavers sliding into the water, tail first.

2. This is the site of a carboniferous outcropping where occasionally fires caused by spontaneous combustion are seen. This superstition remains among the Indians of the Mackenzie though few know of its legendary origin.

The home of Yampa Déja is on the Nahanni River at the place called Nye Lean Cho (Virginia Falls.) Above the falls there is a valley known as Rabbit Kettle -- Karhon Tha, where there is a white rock which looks like a house with a door and windows. This is the place where Yampa Déja first came. To this day it is still very tidy and well arranged. Today still there are his dishes of different sizes.* At night one can hear someone walking on the rocks. Sometimes the rock dishes are full of water. If, however, they are empty, the traveller who passes them will not live long. If they are full, he is welcome to the home of Yampa Déja. Warriors on the warpath go there to see if their war is well-omened. If it is not, they become frightened and abandon their war party.

One of the war parties captured two girls. They came to Karhon Tha but there was no water in the dishes. Frustrated, the warriors became angry and threw sticks into the dishes. Those sticks to this day are still there in the form of rock. The war party was travelling down the Nahanni on rafts which were tied together. An eddy swung the whole group of rafts towards the bank but all the warriors were sleeping. The girls got up and quietly crept over the prone warriors and, once on the shore, poled the rafts away. The rafts shot over Virginia Falls and the men were drowned. The girls ran down to the foot of the falls and the warriors came to the surface in the form of animals. As they came near, the girls killed them and the bodies turned into the forms of animals which can swim, (ducks, fish, otter, beaver, etc.).

The girls then returned to their relations, for their natural parents were dead, but their captors who had ignored the augury of the empty bowls, had all been drowned.

* Large rocks with saucer-shaped indentations on the top.

YAMPA DÉJA SAGA - No. 3

After he had killed the giant beavers Yampa Déja abandoned his canoe and walked at the river side, looking for people in difficulties whom he might help. He kept on travelling down the Mackenzie River until he came to Sans Sault Rapids. On the right bank of the river there is a shape in the rock which looks like a wolverine with its back to the water. Before it was turned into a rock the wolverine had seen Yampa Déja walking along the shore and had taunted him. "You are not worthy of being called a Great Chief," he said. In reply Yampa Déja said, "Now you will be a rock as long as the world exists, and all will laugh at you." The wolverine became very angry. Yampa Déja repeated: "When I go on, you will turn into a rock on this spot and be a laughing stock forever." The wolverine turned his back to move away but looked around for Yampa Déja. In this position, with his head turned, the wolverine turned into stone.*

YAMPA DÉJA SAGA - No. 4.

Yampa Déja continued his travels walking along the bank of the Great River. One day he came upon a trail and suddenly was faced by a big black dog tied near the cliff edge. The dog barked, but Yampa Déja swiftly signalled him to keep quiet. Yampa Déja came near to the river and found huge spears thrust into the ground with their points directed up the trail. Yampa Déja considered how he should thwart the man who made this trap. He scratched his nose to make blood, smearing it on the end of a spear which he passed through his clothes, hanging limply as if impaled. The purpose of the dog was to frighten people into falling down the steep slope, at the bottom of which, this trap was planted. While Yampa Déja was hanging on the spear a wolverine came down the trail talking to himself: "I knew I was going to be lucky," he said, "I heard my dog barking." He talked of the human as a moose. "I am sure his belly is getting rotten now,"

* The rock is the same size as a wolverine but recently someone shot at it and the head is now tilted.

he said, and he threw Yampa Déja, who was pretending to be dead, into his pack-sack.

As he was carrying Yampa Déja across a bridge, Yampa Déja hooked a finger on to an overhanging willow and the wolverine missed his step and fell into the water. Yampa Déja hung on to the bridge. The wolverine floated down the river. Finally he got out, wet, but chuckling to himself, "I am lucky that I have not lost my moose," he said, going back to where Yampa Déja still lay inert. Yampa Déja continued his pretence because he wished to observe the ways of the wolverine. The wolverine carried Yampa Déja to his home where there were many of his children. He put the pack down and the children tried to pick out the eyes of Yampa Déja who was still pretending to be dead. They opened his eyelids and touched his eyeballs roughly. This hurt, so Yampa Déja made big eyes at them. The children told their father, "The moose is making eyes at us." The wolverine said, "If you had hung on a spear as long as he has, you would have big eyes too."

Yampa Déja watched everything. The wolverine knelt down and looked and then said, "Yes, he is dead." He started to chew on Yampa Déja's head. Then he said, "Mother is not well, so I will cut up this moose." (Cutting up meat is woman's work). Yampa Déja opened his eyelids quickly and noticed the wolverine with a bundle of human heads which the creature started to chew on. Yampa Déja sprang up and took a burning log from the fire and killed all the wolverine family, except the mother who was pregnant. She had climbed a tree. "Don't kill me," she pleaded, "I will clean hides for your moccasins." Yampa Déja replied, "I have no need of you. You have killed enough people." He hit her fingers so that she fell out of the tree and then he clubbed her to death.

YAMPA DEJA SAGA - No. 5.

Yampa Déja, whose name means "the everlasting traveller," continued his journeys, always looking for trouble. One day he heard in the distance a dog barking, and stopped to listen. Soon he met a creature half-man, half-dog. He was rolling a willow hoop down a slope and barking as he chased it. "This is curious," thought Yampa Déja, and went out to speak to the creature.

Kle Deh Ho, which means "half-man, half-dog" turned and said to Yampa Déja, "I saw you first." Yampa Déja replied, "I have been watching you for a long time." Kle Deh Ho said, "If you saw me first, then I will give you one of my arrows. Hand me the quiver of arrows over there." They lay right on the edge of the cliff and Yampa Déja was very wary as he reached for them. The dog tried to kick him over the cliff, from the bottom of which rose a cloud of smoke. Yampa Déja broke both the creature's legs and threw him down the hill.

Yampa Déja could hear a pounding sound down below. He found a way down to the bottom and, seeing a camp, walked round and approached it from a direction opposite to that taken by the trail from the top of the cliff. He surprised an old woman. "Sé zha," (Little One,) she cried, "How did you come down here?" Yampa Déja replied, "The old man used to be very clever. Now he is sick and makes no noise." The old lady cried, "Who threw the old man down the hill? He lies very sick in his bed over there."

Yampa Déja, who was very observant, saw a vessel containing human grease. He realized that the practice of these creatures was to entice people by the childish game of rolling a hoop, then to ask the victim to hand over the arrows and so to push him over the cliff. After this they ate their victim.

The old lady tried to distract the attention of Yampa Déja in order that she might kill him. "Look," she cried, "look at the beautiful eagle flying above us." She repeated this twice. Yampa Déja wisely realized that even she planned to kill him, so he tried the same trick. "There is a weasel stealing from your vessel of human grease," he shouted. The old lady turned round to see, and Yampa Déja grabbed the stone axe which she had concealed beneath her knees, and killed her. He did this because this was a group of cannibals. He took the old lady and Kle Deh Ho and the human grease and all the accoutrements of the camp, smashed them, piled wood on them, and set fire to the whole thing.

There arose a huge pall of black smoke. Yampa Déja said, "Let this become all the dark heavy clouds which will form rain to put out the great fires in the world, (for this was the time when much of the world was yet on fire). That is how rain clouds are formed and why you see huge black rolling clouds

like smoke when heavy rain comes. So Yampa Déja walked on, looking for fierce animals who ate people.*

YAMPA DEJA SAGA - No. 6.

Yampa Déja was always travelling and hunting, and when tired he camped by the side of a creek. Always he was alert and, when resting, still half awake.

While he was travelling, Yampa Déja came upon an old woman. She was a widow and lived alone. She warned Yampa Déja that ahead of him lived an evil family, and gave him much advice as to how to deal with them.

When he met her he had been travelling for two or three days after leaving the campsite of Kle Deh Ho. He came upon a camp, consisting of a small family. There was an old man and an old woman, and a girl, their daughter. They showed great surprise at seeing him, but welcomed him and said that Yampa Déja could become their son-in-law. They instructed the daughter to make a separate fire and she and Yampa Déja were to live together as married people. She took his blankets and put them by the fire and sat nearby. Yampa Déja sat by the daughter during the evening and passed the night with her.

Unknown to Yampa Déja, a stranger came into the camp during the night. In the morning, Yampa Déja was surprised to see him. Also the daughter, when she saw him, ran back to her mother. When she returned to Yampa Déja she was crying. Yampa Déja, being very wise, sat and reasoned with himself. He thought it queer that the old people should be so anxious to marry off their daughter and that she should be so upset by the appearance of the stranger, who was bearing meat.

When she returned in tears from her mother she sat on the other side of the fire opposite him.

* At this point the narrator broke off to affirm that the purpose of the stories is not only to entertain but to point an impressive moral. "They mean something serious," she said.

Yampa Déja asked her, "Why are you crying? Do you not like me?" The girl replied, "No, it is not that. My brother, who has returned from the hunt, has torn his moccasins and I have jabbed my finger with the awl. I cry because it hurts." They went to bed.

The next day they packed up their meat and belongings and travelled. All the time the girl did not even glance at the stranger, (who was actually her husband). Though the girl was married, the old people always offered her to any passing stranger, instructing her to pretend that her husband was her brother. She promised not to allow any of the strangers the full privileges of a husband. The purpose of this deception was always to kill the traveller. (The old people always used to tell the strangers how lonely they were, having no prospect of marriage for their daughter).

On the second night of Yampa Déja's stay with this family, they became short of meat. Next day the old man came over to Yampa Déja's fire place with a big bundle of snares made out of sinew. "My son-in-law," he said, "there used to be a good many ducks over there." -- and he pointed vaguely in a general direction. "Go out and set these snares. My daughter is very skilful in tanning moosehide with the brains of ducks." All this time the husband was becoming more jealous. The old man consoled him saying that they would soon be rid of Yampa Déja. Thus it was that he cajoled Yampa Déja to go a day and a night's journey, in order that the husband might spend some time with the daughter. As soon as Yampa Déja had gone, the husband went to his wife and they stayed together.

Meanwhile Yampa Déja was searching for the lake where the ducks lived in such profusion. All he found was a wide expanse of deep muskeg and was puzzled that he saw no ducks. He was sinking knee-deep into the muskeg but finally found a suitable spot to camp right in the middle of this area. Here he intended to stay and to keep a sharp look-out. He set his fire place so that he could watch the trail upon which he had just travelled, because he did not trust the old man. He did not go to bed because he had a premonition that he was in danger. He took a big log and covered it with his beaver skin blanket. He was suspicious of the stranger and felt that he could not be the girl's brother because of her strange behavior, in the way that she avoided him. He surrounded his fire

place with a wall of branches and crouched behind it.

The husband was sure that Yampa Déja had gone on the Death Trail. Inflamed with jealousy, he followed Yampa Déja's trail. Wishing to test the husband, Yampa Déja hid behind his wall of branches in a place where he could watch the dummy beneath his blankets. Yampa Déja had his arrows ready and waited for a long time.

Finally, he heard the sucking noise made by someone plodding through the muskeg on his trail. Yampa Déja thought, "My suspicion was right and was justified." Darkness had come but Yampa Déja could see the husband with his moose-hide hat trimmed with woodpecker's feathers. He was creeping slowly forward following Yampa Déja's trail, his arrows ready. He came near the fire place, lit only by the dying embers. He put an arrow through the network of the spruce wall and shot at the dummy. Yampa Déja jumped up and said, "And here am I to return the compliment." Yampa Déja shot the jealous husband through the heart with an arrow. Yampa Déja reflected that his suspicion had been aroused very early, when he first arrived at the camp of the old people, because he knew they could not possibly live alone and would need someone to hunt for them.

He dragged the dead husband to very soft muskeg and pushed him underneath.

He slept in this place and next morning returned to the old people. Yampa Déja thought that he should not go back empty-handed and, going to the water's edge where the ducks feed, snared a great many of them. Back at the camp he took the food to the girl. She showed no gratitude, but was quite cool. She did not attend to the ducks, but ran off with some of them to her mother. A whispered conversation then took place between the old man and the girl, which Yampa Déja overheard. The old man then approached Yampa Déja and asked, "My son-in-law, did you not meet anyone while you were out hunting?" He was anxious for news of the girl's husband. Yampa Déja, however, said that he met no one. The girl whispered to her father, knowing that all previous victims had taken that same trail to the duck pond, "I'm sure Yampa Déja did not miss my husband. Something must have happened to him. He never missed his chances before, and now I am worried."

In the old times there were no rocks in the land except those by rivers and creeks.

The old man looked very displeased, because he had believed that far from returning with the ducks, Yampa Déja should have been killed. He expected the husband to return. No previous victims had been as clever as Yampa Déja. Therefore, he tried another trick. He again went to Yampa Déja and said that he wanted to make some arrows for himself. His present supply being almost exhausted, because no hunter must reclaim an arrow from his prey. In the old times the people always used Saskatoon canes for their arrows as they are hard and straight. A patch of Saskatoon canes was always carefully nurtured as a precious treasure. Yampa Déja asked the old man if he knew of any place where there were Saskatoon canes. The old man said he did, and indicated the trail he should follow.

On the way to the Saskatoon canes Yampa Déja came upon a pile of rocks as high as a mountain. He had never before seen such a thing, as rocks were always to be found only by streams. It was the old man's practice to tell his victims to go and collect the material for arrows for him. To Yampa Déja the pile of rocks appeared almost as if it were alive. The rocks rose up. In an appropriate gesture Yampa Déja told them to be still. The rocks subsided back into the pile. He felt the rocks with his coat in his hand. Then he filled his coat with the rocks and flung them away saying to the rocks, "Now fill every creek." They flew in all directions and that is why rocks are found in every creek, and deep in the bush.

Next Yampa Déja cut down a good pile of hard, pliant Saskatoon canes for arrows. As soon as he returned to the camp the girl, who was spying on Yampa Déja, ran to the old people and told them that he had returned. They were surprised, because the rocks usually flew out and killed their victims and then returned to their former place. The evil family were puzzled that Yampa Déja always foiled their wicked plans.

The old man next sent Yampa Déja for feathers to serve as flights for the arrows. He said that they should be obtained from an eagle and showed him where to go. Yampa Déja went up to the huge nest of the eagle -- En Da Cho. In the nest he found two young eagles, one male and one female. They could talk.

Yampa Déja asked them, "Where are your father and mother?" The boy eagle said, "They are hunting human people." The girl eagle was angry with him and said she would tell her mother about Yampa Déja. The boy eagle said to Yampa Déja, "I will not tell her about you, because she always gives the best parts of the prey to my sister. My father also brings food all the time. He brings men and boys, but I get all the poor flesh. I am tired of being fed that way." He promised that he will assist Yampa Déja if he in turn helped the boy eagle. Yampa Déja asked the girl eagle not to tell her parents about his presence, but she said she would.

He was sitting in the nest with them. He crushed her skull with a moose-horn club and threw her out of the nest, which was at the top of a tree. Yampa Déja asked how he would know when the parent eagles are approaching. The boy eagle said, "Heavy hail means that my mother is coming and it rains when my father is returning." Then it began to hail. Yampa Déja turned himself into a piece of hay in the nest.

The mother returned, bringing a fresh human female breast. She asked the son, "Where is your sister?" The boy eagle said, "My sister has a headache. She rests in the shade below." The mother was surprised for her children were never sick. Next she asked, "Where can I smell a human being?" Before he made himself into a piece of hay, Yampa Déja told the boy eagle that if his mother asked where she could smell a human, to tell her to take a walk around the nest. Yampa Déja had made thin the bottom of the nest so that the mother would fall through. She walked around, and went through at the thin part. Yampa Déja caught her leg and clubbed her. He threw her down to the ground.

It began to rain heavily. The father returned with a buttock of a boy. The boy eagle was alone in the nest. The father asked for the mother. The boy eagle said, "My mother saw smoke close by and she went to hunt for meat that she had previously passed on her way home." The father did not believe this and was angry. He said, "Your mother used to be luckier than I in the hunt. It is clear that she is not here. I do not believe your story. Where is your sister and mother?" The boy eagle, according to plan, suggested his father take a walk around the nest. He, too, fell through Yampa Déja's trap. Yampa Déja grabbed him by the leg, pulled him through, and clubbed him. Afterwards, he

threw him to the ground.

Yampa Déja carried the boy eagle down the tree as he was still too young to fly. He had a heavy body and soft feathers. Yampa Déja made the young eagle promise never again to eat human flesh. Yampa Déja pitied him and took him down to the bank of the creek. He carved a little Jackfish from a small piece of wood and put it into the clear water. The carving turned into a real fish. He told the boy eagle to look into the creek and see if he could find the fish. The boy eagle could see nothing. Yampa Déja stirred up the water to make it muddy, then again he told the boy eagle to look. The boy eagle could just discern it. Yampa Déja made the water more muddy and then the young eagle could see the fish clearly. Yampa Déja said, "Dive into the water and grab it." The young eagle did this with his claw. Yampa Déja said, "Eat the fish." The boy eagle did, but he didn't like it. Yampa Déja said, "From now on the fish will be your food, never human flesh."

He made a Sucker fish with a stick and told the boy eagle to grab it. He did, and Yampa Déja commanded him to eat it. He asked him, "What does it taste like?" The young eagle said that it was better than Jackfish. Yampa Déja said the eagle should always have that to eat from then on. Yampa Déja gave the eagle a long list of things he could eat, such as rabbits, fish, marten, foxes and so on. "But, he said, "if you stop this and begin eating humans again, I shall be on hand, as I am the great chief of the world. Thus I shall kill you." He commanded the young eagle to fly and he spread his wings and flew away.

Yampa Déja went back to the old nest where he had killed the other eagles. He took a bunch of the eagle feathers -- all he needed. Then he returned to the evil family. The girl ran to the old people to report. The old man was very angry and surprised because the eagles had always before devoured any humans that came near.

Next, sinew was needed to tie the feathers on to the arrows. The old man indicated to Yampa Déja where the sinew may be obtained. Yampa Déja did not quite understand what to do when he set out so he back-tracked to the old widow and asked her advice. She told him that there was great danger in the place where they were sending him. There was a huge monster.

This family had killed the old widow's husband. They refused to kill her but kept her prisoner.

Yampa Déja set off toward the place where the monster was. (The narrator said the monster was "like a hippopotamus"). "It stays in the swamps," she said, "and rolls in the mud." Yampa Déja came upon the monster -- 'T-they Goo K'Kee' -- on the trail facing him, expecting new victims to be sent by the old man. He had short massive horns. Birds had nested in them. One was the nest of a plover which gave swift warning. On the other horn was a hawk's nest. The plover called warning to the monster. Yampa Déja signalled him to silence. The monster asked the plover, which had keen eyes, "What is moving?" The plover said, "I was mistaken, it was only the wind moving the grass." The grass was high here.

Yampa Déja wished for a little mouse. He had to lie flat in the grass with mud plastered in his hair. The mouse came to Yampa Déja and he told him to chew the grasses to form an arch for him to crawl through. "Make your little trail," he said, "and listen for the monster's heart beats. Then, clear the hair on the monster away with your teeth to make a passage for my arrow. If the monster asks you why you are doing that, tell it that you need the hair for a nest for your young ones." The mouse did that and then returned through his trail and told Yampa Déja that everything was ready. So Yampa Déja crawled through the tunnel so made that he did not need to move any of the grasses.

He came close enough to hear the monster's heart beating. Then with his bow he shot it with three arrows, one on top of the other. The monster fell dead on its chin. The plover and the hawk flew high into the air. That is why hawks and plovers always fly high and sound an alarm when anything approaches them, thus often helping hunters in the bush.

Yampa Déja butchered the monster and cut out the sinew. He took it back to the camp of the evil old people.

The girl ran to her parents. In consternation they cried, "This man is killing all our animals and destroying our traps for victims, devices that we have kept so well and secretly for so long." The old man, Go T'Sieh, said, "Wait a while and we'll surprise him."

You play bear with him." Yampa Déja was very proud of bringing home the fresh sinew. Now he had the Saskatoon canes, the feathers, and everything needed for his new arrows. While the girl was speaking with her parents, Yampa Déja was making the arrows. When he had finished, the old man said, "My daughter is going to play Grizzly Bear with you.

The next day they looked for a clearing and brought Yampa Déja and the daughter there. The old man told Yampa Déja, "She is ready." Yampa Déja had flint-tipped arrows. The old man took them from him and replaced the sharp heads with small pieces of spruce bark. "This is the sharpest arrow tip for grizzly," he said. The old man threw the flint tips over his head, and out of the corner of his eye Yampa Déja saw one as it fell and picked it up. He faced the Grizzly Bear, which was the daughter transformed. The old man intended the girl in the form of the Grizzly Bear to kill Yampa Déja. She was lying down in the shadow of a tree. She jumped up to greet him as he came and chased him all over the clearing. The old man ran to his fire place while Yampa Déja was playing with the bear. It was summer time and Yampa Déja started to sweat and became tired.

Finally, with the Grizzly Bear still chasing him, Yampa Déja cried out to the old man "Eh T'sieu"* --"the bear still chases me and I am tired. Call him off." The old man sat by his fire place. "I am sorry I can't help you, my feet are all tangled in my shirt." Yampa Déja was angry. He shot with the soft spruce arrowheads. Then, while he was running, he placed the flint tip on the arrow. The bear came closer, its mouth open to eat Yampa Déja's head. Yampa Déja turned around and shot her in the chest. The girl cried out, "Father, he kills me also."

The old people were very angry and chased Yampa Déja, each with a stone axe. Finally, Yampa Déja became very weary. He found a big lake, threw himself in, and swam across. The old people ran around the lake. They made a plan, saying "Let us throw the nets from our caribou-hide packsacks," (which they had hidden away) "and catch Yampa Déja with them."

* Eh T'sieu -- Father-in-law; uncle; grandfather.

Under the surface of the water he threw huge rocks into the nets teasing them. As soon as they saw the floats sink, they were sure that they had caught him and pulled the nets in. The old man said, "He must have turned himself into a rock." And he pounded the rocks into small pieces.

Two big pelicans were passing by. They called them "Ton Cha -- come and drain the water from the lake for us. In the lake there is one who is ruining us and has killed our daughter." The pelicans sat together and dipped their bills into the lake and drained out all the water.

Yampa Déja became a tiny Jackfish and hid under a stump in a puddle. He was sure that he would be caught. And then a plover came along eating tiny shells at the water's edge. Yampa Déja greeted him. "Don et tin, An da Cl'Airseh -- Hello, clear eyes. Please go to the pelicans who are now swollen with water. Approach them pretending to be hunting shells. Peck a hole in their big swollen water bags." Clear Eyes did just as Yampa Déja told him. The water flowed out of the holes and filled up the lake again. That is how all pelicans have a small hole in the bottom of their fish bags.

Yampa Déja swam out in the form of a large beaver. (While the plover was doing his job, the old people were in the middle of the empty lake, ankle deep in mud, wildly smashing everything in the hope that it might be Yampa Déja.) Thus when the water poured back they were covered neck deep in water. They saw the big beaver, which was Yampa Déja, and, as he swam by, he flapped his tail. They asked him not to do this and he swam closer and flapped his tail again. The force of the splash was so great that it broke them up into little pieces.

YAMPA DEJA SAGA - No. 7.

Yampa Déja was travelling as usual, but now it was in the fall. He came upon a narrow trail, so narrow that it could not be made by humans. It was narrower than a rabbit's trail. He saw grass built up like a fence and nearby sinew snares tied to a bunch of grass. In one there was a young rabbit caught and choked. Yampa Déja thought this was curious and asked

himself, "Who are the people who do this?" He was very big and all this looked very miniature to him. He walked on and in the evening he came upon the camp fires of a tiny people who had squeaky little voices. They were very frightened and ran together squeaking. They were the T'si T'son Kia Deneh -- the Chickadee people.* Yampa Déja put his bed-roll down near a fire and went to see them. They were like tiny dolls. They gazed up and said, "Ha Ton." (A stranger). Yampa Déja sat down by their fire just for fun, to see what they would do. Over the fire was a tiny pole made from a twig with a meat hook hanging from it. The Chickadee people said, "Ha Ton, you are welcome. We will feed you." Yampa Déja thought, "How can these tiny people satisfy me?" They gave him flesh from a rabbit's rib -- cooked and still smoking. It was placed in a tiny birch pan. He ate it in one gulp. The Chickadees were amazed and wide-eyed. They said aloud, "He must have a huge stomach to be able to eat a moose rib in one gulp." A father Chickadee spoke to his wife, quite frightened, "He will eat all we have. Cook for him two rabbits with the brisket." She did so and Yampa Déja ate it. Yampa Déja found it intriguing. Yampa Déja said he was going to make his fire place nearby. The parent Chickadees offered him their daughter and he replied that she was too small. "I am always travelling," he said, and I don't need her." But they insisted, so he took her in his hand. The old man -- T'si T'son Kian -- asked him, "Did you see anything peculiar on your way here?" Yampa Déja said, "Yes, I saw a young rabbit and a large rabbit caught in snares." All the Chickadees shouted together when they heard this, "We have two moose, a calf and a cow." Yampa Déja thought this very funny. They set off, each with a little pack-sack and he followed them. When they came to the rabbits they could not turn them over and he pushed one over with his finger. They cut it up in small pieces and brought it home.

The meat was sliced up and suspended on thick grasses which were used as horizontal poles and placed over a fire, the ends of the poles resting in tiny forks. His little girl was busy cooking the meat. Yampa Déja also cooked and dried a whole rabbit for himself.

* The Chickadee is a tiny northern bird which lives under a leaf.

The Chickadees were very impressed. When he went to bed, he put the little Chickadee girl inside his mit some way off for fear of smashing her.

Later they told him that they were going to organize a moose hunt. He was to go with them. He was instructed to stand in one place while they drove the moose "towards him." The Chickadees ran up the spruce trees and cried out that they could smell fresh tracks up on the tree tops. Yampa Déja took his stance and watched. By this time the winter had come. After some time, he had seen nothing except two owls which had flown by. When the Chickadees returned, the old man asked Yampa Déja if he had seen anything. Yampa Déja said, "No. Only two owls." The old man was angry. "You say they were owls! They are our moose, you creature of big boots. To hunt them was the reason that I brought along your sisters and brothers-in-law. You idiot," he cried, "because of your foolishness your brothers and sisters are hungry." Then the Chickadee people went home. This provoked Yampa Déja, and seeing the two owls, he hunted them, killed them, cleaned them, put them in his pack-sack and followed the little people home. He took out the owls and threw them down. He said to the girl, "Your father was angry. He called me Bushy Head. Here is your owl." She ran to her father and they yelled "Marci Cho -- Thank you very much." And they trooped off in long lines to retrieve the owls. One had become stuck in a fork when he flung it down. The little people could not dislodge it, so he picked it up and threw it aside for them. They carried it home and dried the meat.

Yampa Déja was annoyed with the Chickadee people because they were never satisfied. He went off to hunt his own moose -- the real thing. He shot one with an arrow and then returned to the Chickadee camp carrying a piece for himself. He gave them tiny pieces and satisfied them. Next day they said, "Let us go to the place where you have your moose." The old man was very excited at the idea of seeing the big moose and thanked Yampa Déja continually. He called to his wife, "Mon, Mon, I'm frightened of this huge monster. Bring me my blanket." He averted his eyes from the moose. Yampa Déja placed the tiny blanket between the eyes of the moose and that is why to this day the moose still has a small lighter patch between the eyes.

The little people climbed up on to the moose to get a better look at the creature, because they had

never before seen anything so large. Yampa Déja took enough meat for himself and also he cut off the moose's head -- (he was very strong). He hung it over the fire and roasted it in the same way as the Chickadees roasted their meat. When it was cooked, he called the little old man and invited him to eat with him. The old man in turn called his wife and said, "The head is made up completely of bones and has no meat. I shall not fill my stomach with that. Save for me the shoulder." Then he told his wife to hang over the fire for him a tiny piece of owl meat. The little old man climbed up on the moose head and then suddenly disappeared. Yampa Déja continued eating and did not notice. After a while, he heard the old man calling, "Mon, take down the meat. I am full." He had crawled into the socket of the eye and had filled himself with the fat inside. Satisfied, he went over to his own fire place. The old man said to Yampa Déja, "Now we will have meat for many winters. I knew that this was going to happen. That is why I gave you my daughter." She had now grown to the height of three feet since being with Yampa Déja.

Yampa Déja had learned all he wished to know of the Chickadee people so on the following day he told them that he was leaving because the world had many troubles for him to set right.

The old man begged Yampa Déja to give back the daughter and to take the old woman and to make her grow to the daughter's size. Yampa Déja said that he could not. "I have to travel now. You can have the girl. She's too small for me and I must be always on the move." So he left. To this day the Chickadee birds always pick the eyes of dead animals.

LE JOURNAL QUOTIDIEN
D'UN
ESQUIMAU DE L'ILE DE SOUTHAMPTON
1926 - 1927

par
Arthur Thibert, o.m.i.

Introduction

En 1927 quand j'arrivai à la Mission S. Joseph de Southampton qui avait été fondée l'année précédente, j'ai eu le privilège de recevoir d'un Esquimau du nom de Opartok, alias Thommy Bruce, un petit manuscrit de 88 pages écrit de sa main, en caractères syllabiques: c'était son journal, rédigé au jour le jour depuis le 1er septembre 1926. On appelle caractères syllabiques des signes conventionnels qui désignent non seulement des lettres mais aussi et surtout des syllabes. Ce système très simple a le grand avantage de rendre l'écriture et la lecture faciles aux indigènes; car il suffit d'apprendre l'une des quatre séries de onze signes pour connaître tout l'alphabet. Le même signe sert donc quatre fois et désigne une syllabe différente selon qu'il est tourné vers le haut, vers le bas, vers la droite ou vers la gauche. Ainsi pai, pi, po, pa, s'écriront:

∨, ∧, >, < .

Plusieurs langues amérindiennes de l'Ouest du Canada ont adopté le système syllabique et il s'est aussi répandu rapidement parmi les Esquimaux, qui toutefois y ont ajouté quelques signes propres. Très rares sont les Esquimaux qui ne connaissent pas les caractères syllabiques.

Le journal dont il va être question est tout entier rédigé en syllabiques et la traduction que j'en ai faite est à peu de chose près tout à fait littérale; car avec le jeu des infixes incorporés dans ses mots, l'Esquimau peut exprimer à peu près toutes les nuances de la pensée.

J'avais alors confié ce précieux document aux archives du Scolasticat Saint Joseph à Ottawa et j'ai pensé que les lecteurs de notre revue Anthropologica seraient intéressés à en avoir la traduction que je leur présente aujourd'hui.

Qu'il me soit permis de présenter l'Esquimau Opartok. Appartenant à la tribu des Netchiliks il avait perdu ses parents alors qu'il était très jeune. En 1927, il semblait avoir environ 25 ans, était marié à KAVAGNAK, fille de Mannapik et de Mealiak dont il avait eu trois enfants: une fille Toraluk (qui vit encore), un fils adopté par Audlatnar (alias John Ell), et une autre fille Erkroat, mentionnée dans le journal.

Ayant été adopté par la vieille NIVICENAR (alias Shoe-Fly), mère de Audlatnar, il avait donc comme frères d'adoption: AUDLATNAR, Pameolik, Kajardjuark, dont il sera souvent fait mention. Son vrai frère Ayarua avait été adopté par Kanayok et Akanna à Chesterfield.

Très intelligent et très débrouillard il maîtrisa la langue anglaise, chose plutôt rare à ce temps-là. Mis en contact avec ses frères adoptifs il devint l'un des meilleurs chasseurs de l'île. Qu'il suffise de mentionner que ces 4 frères ont capturé à eux seuls plus de 360 renards blancs dans une année, 140 caribous, 79 phoques, 7 morses, 14 ours blancs, sans compter les baleines blanches, les phoques barbus, les poissons et les oiseaux, etc...

Le prestige de Opartok attirait la confiance de plusieurs chefs de famille (j'ai pu le constater moi-même, ayant passé plus d'un mois avec lui en novembre 1927). Voici quelques uns de ses associés: Makik, Akrearok, Kreunerok, Piktautok, Kaagak, etc. Le camp de Opartok tua, en 1926-1927, 484 renards, 186 caribous, 104 phoques, 11 phoques barbus, 7 morses, 29 ours blancs, soit un total de 50,000 livres de viande et une valeur de \$12,000.00 pour leurs renards. (Chaque famille eut un revenu moyen de près de \$2,000.00 et chacune environ 8,000 livres de viande à sa disposition.) Si on compte en moyenne 5 personnes par famille y compris le père et la mère on en vient à conclure que chaque personne gagna environ \$400. cette année-là; chaque personne eut environ 1,500 livres de viande à sa disposition, soit deux livres de viande par jour et plus de un dollar à dépenser par jour pour divers articles de nécessité.

A lui seul, notre chroniqueur eut à son crédit pour 1926-27: 180 renards, 63 caribous, 40 phoques, 6 ours blancs, 6 morses, 4 phoques barbus, etc...

Il faut dire cependant que ce camp a peiné dur pour arriver à ce résultat. Ils ont dû voyager d'un bout de l'île à l'autre comme en font foi les noms mentionnés dans le journal et qu'on pourra reconnaître sur la carte ci-jointe.

Pour une meilleure compréhension du journal voici quelques notes sur les divers personnages de la population masculine de l'île; ce sont des notes recueillies par moi-même pendant les trois ans que je passai avec eux 1927-1930.

ANGUTIMARIK: Environ 70 ans, employé à la H.B.C. à la préparation des peaux de renards, d'ours, etc... Il avait comme épouse Nivicennar; il était par conséquent le père adoptif de OPARTOK, Audlatnar, Pameolik et Kayardjuark. Il disait cependant que ce dernier Kayardjuark (alias Curly Joe) était son vrai fils.

AKREAROK: Environ 45 ans, originaire de la région de Iglulik, marié à Rose Norrak (Netchilik). Baptisé à Chesterfield en 1923 sous le nom de André par Monseigneur O. Charlebois, o.m.i., il était avec sa famille les seuls catholiques de l'île Southampton. Le journal mentionne les premiers baptêmes d'enfants à Southampton à l'été 1927. Les enfants d'André Akrearok s'appelaient: Charles Ammiardjuk, Cécile Agiark, Catherine Tusalik et Thérèse Ircaluk. Plus tard il eut encore d'autres enfants. Il est décédé tragiquement dans la région de Chesterfield.

AMMIMIARDJUK: Environ 12 ans, fils de André Akrearok et de Rose Norrak. Il fut le premier servent de messe à Southampton. Décédé pendant une épidémie à Chesterfield en 1952.

ATKRIGIARK: Environ 25 ans; tel était le nom Esquimau donné au commis de la HBC Monsieur Kinnaird, d'origine écossaise.

ANGILAK: C'est le nom Esquimau du R.P. Emmanuel Duplain, o.m.i., le fondateur de la Mission S. Joseph de Southampton; il avait pour socius le

R. Frère Prime Girard, o.m.i. Le Père Duplain en 1926, avait exactement 34 ans et c'est lui qui fit les premiers baptêmes à Southampton, en juillet 1927.

ANGUTIRULUK: Environ 14 ans, adopté de Kaagak.

ERKROAT: Bébé fille, née à Kavagnak, épouse de Opartok; la mention de cette naissance est faite dans le journal.

IGALIK: C'est le nom que les Esquimaux donnaient au R. Fr. Prime Girard, o.m.i. Co-fondateur de la Mission S. Joseph de Southampton, qu'il construisit de ses mains, il a aussi construit plusieurs autres missions. Est devenu prêtre et a fondé la Mission de Pond Inlet, la plus septentrionale des missions du monde entier.

JOHN: Environ 50 ans; son nom Esquimau est Audlatnar, demi-frère de Opartok; fils de Nivicennar, à l'emploi de la H.B.C. Marié à Kungolerk, il est le père de Okpik Bernadette et de Aubkrayark décédé. Connu sous le nom de John Ell, a donné son nom à la baie ELL sur la côte ouest de Southampton.

JOHNNY: Alias Jack Ford, environ 15 ans est fils du chef de poste (1926) c'est-à-dire, fils de Sam Ford, (originaire de Terre-Neuve).

JASOAS: Environ 16 ans, adopté de Tukurdjuk.

KERKLERK: Environ 65 ans, époux de Panikuktuapik et père de Signitok. Il a été le premier adulte à se faire chrétien à Southampton sous le nom de EUGENE.

KREUNERK: Fils de la vieille Siutak et époux de Mitkrosark; cette Mitkrosar était fille adoptive de Tukurdjuk.

KRAKOLUK: Environ 18 ans; son vrai nom est KOSAGAK, il est fils de Makik et de Nanurak; actuellement, en 1955, il est hospitalisé à Brandon, Manitoba; c'est lui qui a complété mes renseignements pour la carte ci-jointe de Southampton.

KRAGAK: Environ 65 ans, époux d'une Padlermiut. Lui-même est originaire de la région de Pelly Bay.

KAYANDJUARK: Alias Curly Joe, fils de

Angutimarik, environ 21 ans, a épousé à la fois TARRALIK et AGIARK avec lesquelles il vit encore actuellement.

KALOGILIK: Environ 20 ans, venu de la Terre de Baffin.

KIDLAPIK: Catéchiste anglican, âgé d'environ 45 ans, époux de Sermerk. Ses enfants: Noah, Apersork etc...

KILIKPALIK: De la tribu des Okkomiuts, est âgé d'environ 30 ans; il périt emporté sur la glace, quelques années plus tard.

MAKIK: Agé de 60 ans environ, père de KOSAGAK, époux de Nanurark qui était originaire de Iglulik.

MANNAPIK: Agé d'environ 65 ans, époux de Mealiark; il est donc le beau-père de notre chroniqueur.

NINGIUTSIARK: De la tribu des Okkomiuts de Cap Dorset; environ 45 ans. Il avait une grosse famille, dont plusieurs filles.

OPARTOK: Alias Thommy Bruce, 25 ans, le chroniqueur, cf. supra.

PAMEOLIK: Environ 22 ans, demi frère de Opartok; a épousé Inukpauyark, fille de Ivaluk, originaire de Iglulik.

PIALAK: Environ 45 ans, (Netchilik), époux de Kadluk, Aivilik.

SAIMAUT: Environ 12 ans, de la tribu des Okkomiuts, fils de Awamurtok et de Pitsiortok. Actuellement hospitalisé à Clearwater Lake.

SATIANA: 13 ans, fils adoptif de John Ell Audlatnar.

STATSIARK: Environ 70 ans, de la tribu des Aiviliks, époux de Paniruluk, père de Arpaosork et de Silu.

SAM FORD: Chef de poste à la HBC, Erkrit-kroitok de son nom Esquimau, car il lui manquait un petit doigt.

SAMMY: Alias Mannapik; voir plus haut.

TAPATAI: Alias Piktautok, de la tribu des Aiviliks, avait épousé une Padlermiut de la région d'Eskimo Point. Il est frère de Paniruluk, Atitak, etc...

TUKTURDJUK: Environ 65 ans, frère de Makik.

UNGALAK: Environ 15 ans, de la tribu des Aivilingmiuts.

Traduction d'un journal quotidien d'un bon chasseur
Esquimau: Opartok Thommy Bruce, 25 ans.

Rédigé au jour le jour à Southampton Island TNO, du
1er septembre 1926 au 1er novembre 1927.

(De septembre à Noël à l'est: Nanuraktalik)¹.

1er septembre 1926, un mercredi: Nous quittons le poste
de traite pour notre terrain de chasse pour l'hiver;
nous voyageons en bateau tout le jour; avons vu une
baleine blanche (Béluga); vers le soir, nous allons à
terre mais nous n'avons pas capturé la baleine à cause
de l'obscurité; elle est cependant tout près de nous et
elle mange du gras.

2 septembre: Nous voyageons un peu; les lacs gèlent pour
la première fois; cependant, nous avançons en bateau;
j'ai perdu un de mes chiens 'Ariyaut' qui est retourné
au poste. Nous campons à la pointe d'ou, l'an dernier
nous pouvions revenir à notre terre de chasse.

3 septembre: Nous partons à pied; je trouve un bon
emplacement temporaire avec Kreunerck; nous avons même vu
des caribous, mais ils nous ont flairés; on s'est aussi
trouvé face à face avec un ours blanc; il a fui, mais
nous le poursuivons tous les deux; mon compagnon a tiré
le premier, j'ai couru et je l'ai tué; en revenant nous
avons vu du caribou et j'en ai tué un; le vent est très
fort et du Nord Ouest; à cause de l'obscurité nous avons
laissé s'échapper les autres caribous et nous n'arrivons
à notre tente que le lendemain matin. Kreunerck avait
tiré sur l'ours, mais c'est moi qui l'ai tué avec une
balle qui lui traversa le dos.

4 septembre: Je pars à pied avec mes cordes de porteur;
Kreunerck reste à sa tente. J'ai tué trois caribous. Mes
compatriotes arrivent le soir, avec dix caribous.
Kayardjuark en a six et Krakoluk quatre. Le vent est
toujours du Nord Ouest, mais il est moins fort.

5 septembre: Nous restons au camp à cause du brouillard;
tout le jour nous sommes inactifs; j'essaie d'aller en
canot à l'endroit où j'avais tué un ours; c'est impossible.

6 septembre: Le brouillard est dissipé; nous marchons
de côté et d'autre et voyons un ours; Kreunerck l'a tué;
en revenant au camp nous avons vu deux morses ensemble.

7 septembre: Avec nos cordes de porteurs nous allons faire des caches; et le soir nous voyons trois morses; en route nous avons trouvé des pierres qui ressemblent à du charbon et qui seraient combustibles...

8 septembre: Nous restons au camp, il pleut et le temps est bien mauvais; le vent vient du Nord-Est et nous ne faisons rien de bon aujourd'hui.

9 septembre: Nous marchons de côté et d'autre, cherchant du gibier; Krakoluk tue un ours; moi, je tue trois caribous et Kayardjuark en tue trois aussi; Kreunerk ne prend rien et Krakoluk n'a pas eu de caribous.

10 septembre: Krakoluk va chercher sa peau d'ours; Kayardjuark marche un peu et voit un ours; pour moi je reste au camp à cause de mon mal de reins. Kreunerk va chercher ses peaux de phoque et il n'a pas vu de caribous.

11 septembre: Nous restons tranquilles au camp; Krakoluk va cependant en canot et Kayardjuark travaille à ses attelages.

12 septembre: Nous portons une partie de notre bagage avant de déménager.

13 septembre: Nous déménageons mais il nous faut camper tout près de notre point de départ; le vent est de l'Est.

14 septembre: Krakoluk est de retour; nous marchons un peu et il neige; nous tuons du caribou; Kreunerk cependant revient bredouille; le soir tout gèle; nous avons tout de même eu un ours.

15 septembre: Nous marchons ça et là; Kayardjuark tue trois caribous, Kreunerk en tue deux, Krakoluk deux, et moi je ne prends rien, ma cartouche a cependant frôlé seulement le gibier; nous avons vu des ours blancs ensemble; le temps a été beau et il n'a fait que peu de vent: Kreunerk a vu un ours mais ne l'a pas tué.

16 septembre: Nous allons mettre le gibier abattu en caches et à notre retour j'ai tué un jeune caribou; c'est tout ce que j'ai vu aujourd'hui.

17 septembre: Nous allons de nouveau marcher un peu mais nous n'avons pu rien découvrir à cause du brouillard.

18 septembre: Nous restons au camp car il pleut et fait mauvais temps; le vent est violent; des ours nous arrivent ici; Kayardjuark en a tué deux et Kosagak un; j'ai participé à la chasse avec mes chiens dont deux ont été gravement blessés par les ours, surtout 'Sokrark' blessé à la plante des pattes.

19 septembre: Nous restons au camp à ne rien faire car il fait encore mauvais temps; Kayardjuark va tuer un ours en allant en canot; mais nous ne faisons rien de bon; il neige toute la journée; cette température! Vent du Nord Ouest et ensuite pluie toute la nuit.

20 septembre: Mes associés vont en traîne à chiens chercher de la nourriture de nos caches; ils ont vu un ours; il a neigé encore et le vent est du N.O. Au retour, mes gens ont trouvé Kreunerck à moitié mort.

21 septembre: Krakoluk et Joe (Kayardjuark) vont arranger leurs caches, mais moi je n'y vais pas; je reste au camp à ne rien faire.

22 septembre: Nous tous restons au camp à ne rien faire de bon, à cause du mauvais temps il neige très souvent.

23 septembre: Nous partons malgré la neige qui tombe et malgré le brouillard; nous trouvons des traces fraîches d'ours blanc et nous campons en arrivant à mes caches. Avons voyagé en traîne à chiens.

24 septembre: Je porte une charge de mon bagage avant de déménager; mes compagnons vont faire la chasse à pied; Kreunerck, en revenant au camp a tué un caribou, Kayardjuark en a eu sept et Krakoluk un; pour moi, je me rapproche avec mon bagage vers l'endroit où nous avions tué des ours; il y a du brouillard, le vent est Nord Nord-Ouest.

25 septembre: Avec Kreunerck je pars à pied pour faire la chasse; la visibilité est pauvre nous avons vu du caribou et j'en ai eu cinq; Kreunerck n'a rien pris. Kayardjuark et Krakoluk sont allés à leurs caches. Kayardjuark a tué 4 caribous et Krakoluk trois.

26 septembre: Jos Kayardjuark et Krakoluk vont arranger leurs caches, moi, je vais à la chasse à l'ours; j'en vois un et je le tue; c'est un gros mâle; j'ai aussi vu trois caribous au loin.

27 septembre: Nous partons tous ensemble et nous campons là où nous avons hiverné l'an passé; il neige beaucoup encore!

28 septembre: Je vais voir s'il y a du caribou aux environs; mes compagnons vont au Mont Minto,² j'ai tué un ours; ils en ont vu un autre; Joe seulement a tué du caribou et ses détonations leur ont fait manquer l'ours; le soir, il neige beaucoup.

29 septembre: Nous allons à la chasse aux caribous et je me munis d'une corde pour traîner le gibier; nous rencontrons bientôt le gibier désiré et nous en abattons 18; Kreunerk en a un, Krakoluk 2, Joe 8, moi un etc... mes compagnons restent à camper là et moi je reviens au camp; à mon retour mon épouse donne naissance à une fille, le soir même; l'enfant s'appellera Erkroat.

30 septembre: Je vais audevant de mes associés muni d'une corde pour traîner le gibier; ils ne sont pas prêts à revenir tout de suite; à mon retour j'ai vu un ours, mais trop tard pour le surprendre; il avait de meilleurs yeux que moi. Le vent est du N.O.

OCTOBRE 1926

1er octobre: Nous restons à flaner au camp; un peu de pêche à la ligne, et nous prenons plusieurs petits poissons. Le ciel est nuageux.

2 octobre: Nous allons à la pêche mais n'avons pas de chance; retour très tôt.

3 octobre: Kayardjuark et moi allons en traîne à chiens; Krakoluk cherche ses chiens; Kayardjuark et moi tuons dix caribous et nous campons.

4 octobre: Au retour nous tuons trois perdrix blanches; Krakoluk était allé en traîne à chiens et nous arrivons au camp tous ensemble.

5 octobre: Nous restons sur place; au petit jour nous arrivent: Kaagak et Akrearok; vont à la pêche: Akrearok, Krakoluk, Joe (Kayardjuark) et Amimiardjuk; tandis que Kaagak, Ungalak et moi nous allons en traîne à Sakriyartarealik.³ Il fait beau temps et le vent est du N.O.

6 octobre: Avec Krakoluk je vais en traîne faire des caches; nous trouvons des traces de deux ours et de

plusieurs caribous; nos compagnons restent au camp; cependant Kaagak et Joe vont aussi en traîne; le ciel est nuageux, le vent vient du Sud Est et il neige encore.

7 octobre: (Départ pour aller au poste de traite). Nous partons pour aller chez les Blancs, Krakoluk, Joe et moi; il fait de la poudrerie quand nous nous arrêtons pour la nuit; le camp que nous avons quitté aujourd'hui est encore visible; nous sommes arrivés près de Kekertaugak⁴. En arrivant un peu en arrière de Kaksautok⁵ nos lisses font défaut; nous essayons de tout réparer avec la vis de notre carabine.

8 octobre: Nous poursuivons notre route, le ciel est clair, il fait très froid. Nous campons un peu en arrière du poste. Le village est là, nous cherchons de la bonne neige et nous trouvons la cache de Makik; nous sommes arrivés au fond de la petite baie du lac profond.

9 octobre: Nous repartons pour arriver au poste de traite de bonne heure, après avoir rencontré Johnny (Ford) au lac. Le soir le ciel est clair.

10 octobre: Nous sommes arrêtés au poste. Le matin il neigeaille puis ça arrête; le vent est du S.E. et le ciel est clair; nous nous amusons à aller à la voile sur la glace vive.

11 octobre: Nous faisons une traîne neuve et nous traînons au magasin. John L., Joe et moi faisons cette traîne, tous trois fils de la vieille Nivicennar. Le vent est S.E. il ne neige plus et la visibilité est assez bonne.

12 octobre: Nous faisons les barres transversales de la traîne; le soir on voudrait nous faire traverser la petite baie en bateau mais on dut revenir à cause du vent violent; il neige et le vent vient du N.E.

13 octobre: Le matin, le ciel est clair; les uns font des barres de traîne et ensuite nous partons pour revenir chez nous en traîne; la neige tombe et il poudre; nous faisons notre premier campement chez Tukurdjuk qui a son camp juste de l'autre côté de la petite baie; pendant la nuit le temps s'éclaircit, le vent toujours du N.E. et il vente très fort.

14 octobre: Nous repartons et à Ittiyardjuk nous passons par chez Kilikpallik et sa femme; nous réparons de nouveau, voyons du caribou, mais un vilain

jeune chien nous l'a fait manquer. Kayardjuark en a eu un cependant; nous faisons notre iglou de campement près du grand lac, du côté de la terre.

15 octobre: Nous repartons par temps très clair et nous campons après avoir dépassé Norlodjuark⁷; la lune en est à sa moitié tout en étant en croissance, et elle nous éclaire; nous sommes arrivés à la rivière de Aksulub Sibvia.

16 octobre: Nous nous mettons de nouveau en route et arrivons trop tard à un ours qui a gratté la neige; mes compagnons sont pourtant visibles malgré la neige tombante. A mon retour, je vois un unique caribou et je l'abats puis je rejoins mes compagnons. (Arrivée au camp d'hivernement Nanuraktalik). Nous arrivons chez nous en même temps que Akrearok et Kreunerker. La visibilité est très mauvaise, il neige beaucoup. Kaagak et Ungalak ont dû voyager toute la nuit.

17 octobre: Dimanche. Nous restons au camp et nous travaillons l'ivoire; Akrearok, Kayardjuark, Krakoluk et moi, nous faisons sécher nos souliers.

18 octobre: Nous partons tous en traîne; je tue le seul caribou que j'aie vu; Krakoluk a abattu un ours; Kaagak et Akrearok tuent chacun trois caribous; Kreunerker revient bredouille; il y a de la poudrerie du vent du N.E.; le matin il poudre peu quoique le ciel soit clair et que la visibilité soit bonne; le soleil paraît.

19 octobre: Nous ne bougeons pas car il fait une grosse poudrerie, il neige et on n'y voit guère; le soir, la visibilité est bonne et le vent est du N.E.; nous déneigeons nos traînes Akrearok et moi; il fait très froid.

20 octobre: Nous ne voyageons pas car il fait trop mauvais temps; nous faisons des caches de peaux; je travaille à mes poteaux; Akrearok cependant va en traîne vers Kangmaksaklik; il va y mettre des pièges à renards; il est un vrai esquimau et n'a pas peur du froid.

21 octobre: Nous demeurons chez nous car il fait encore mauvais temps; puis nous déménageons sous un kangmak (mi-tente mi-iglou), de même que Akrearok et Kreunerker; il poudre beaucoup; nous sommes tout détrempés et nos habits détériorés; il y a grand vent du S.E. et il neige; je fais manger mes chiens à l'endroit que nous venons de quitter.

22 octobre: Nous allons en traîne; Kaagak et Akrearok sont les seuls à rester au camp; je fais la chasse à l'ours mais la visibilité n'est pas bonne. Kreunerk est le seul à rapporter un caribou qu'il a tué; ces deux cousins ont découché et abattu du caribou.

23 octobre: Nous restons au camp; les deux cousins eux, voyagent et y voient bien tandis que pour nous la visibilité est mauvaise; nous passons la journée à ne rien faire; le soir, par temps clair, ils arrivent; le vent est presque N.O. Ils ont eu du caribou par temps clair.

24 octobre: Nous restons sur place et nous ne faisons rien; il poudre; nous faisons sécher nos habits et nos chaussures. Le vent est de l'Est.

25 octobre: Enfin nous pouvons tous aller en traîne quoique la visibilité ne soit pas très bonne; nous voyons quatre ours et nous les manquons; nous campons là où nous sommes arrivés.

26 octobre: Nous voyons une mère-ours avec ses petits et Krakoluk les a eus au pied de la montagne; Kayardjuark et moi, le laissant là avons fait l'ascension de la montagne et celui que j'ai vu, je l'ai manqué. Kayardjuark a tiré du fusil; nous revenons à notre campement, tard et à l'obscurité.

27 octobre: Nous allons à la chasse à l'ours et j'en ai eu un déjà enfoui dans son iglou d'hivernement; nous en avons aussi abattu un autre; mon compagnon de chasse Kayardjuark l'a eu; celui-ci aussi était dans son iglou d'hivernement; nous en avons aussi manqué un qui était sur la pente abrupte de la montagne; il se faisait tard; alors nous sommes revenus à notre campement.

28 octobre: Nous prenons la route du retour vers notre camp en passant par-dessus les collines pour prendre toutes nos peaux laissées au bateau; j'abats encore un ours et mes compagnons le mettent en cache.

29 octobre: Nous apercevons neuf caribous et je les ai tous eus; au retour nous avons fait une cache non loin de chez nous. Akrearok est resté au camp, les autres ont chassé les ours; Kaagak en a tué un le jour même de notre départ.

30 octobre: Nous partons à la chasse à l'ours: Kaagak, Kreunerk, Akrearok, Joe et Krakoluk. Je suis le seul à rester au camp, je vais chercher mes peaux avec Ungalak;

le vent est du N.E. et la visibilité est bonne; je trouve un gibier mort de lui-même et je fais provision de pétrole (au bateau?) puis je prépare les traits de mes chiens.

31 octobre: Je reste chez nous, il poudre; j'avais essayé de voyager mais je suis revenu.

NOVEMBRE 1926

1er novembre: Je ne pars pas, car il poudre et la visibilité est mauvaise; il y a une sorte de brouillard et le vent est du N.E. -- Kaagak arrive vers le soir, il a abattu un ours; Akrearok en a eu deux; Kayardjuark en a eu un. Ciel nuageux pendant toute la journée.

2 novembre: Je fais des caches; Joe prend son premier renard; je les ai rejoints après avoir fait mes caches et nous revenons chez nous ensemble, Kreunerk et Akrearok sont déjà de retour quand nous arrivons. Il a fait passablement beau aujourd'hui.

3 novembre: Kayardjuark et moi faisons la chasse à l'ours; il y a des traces assez nombreuses; nous sommes en traîne et après la poudrerie il fait très froid; Kaagak est allé en traîne pour aller chercher ce qu'il a laissé, dit-il. Akrearok met de l'ibjo (terre noire) sur les patins de sa traîne et il reste au camp; ce Kreunerk! et Krakoluk!

4 novembre: Nous restons sur place et ne faisons pas grand chose; nous travaillons l'ivoire, faisons des protecteurs pour nos fenêtres; il neige beaucoup; Kaagak est allé camper au loin là où il a laissé ses effets; je prends mon premier renard de la saison.

5 novembre: Je vais chercher un des ours que j'ai tué et voir s'il n'y en aurait pas d'autres. Seul Akrearok reste au camp. Il prend cependant 2 renards; le ciel est nuageux, la visibilité est assez bonne, le vent est du S.E. Le soir, le ciel s'éclaircit; il est difficile de voyager car la neige est très molle.

6 novembre: Nous allons en traîne Kaagak, Kreunerk, Joe et moi; allons à nos caches et nous constatons qu'elles ont été mangées par les ours; nous tendons des pièges; mon compagnon et moi faisons provision de terre noire pour les patins de traîne; nos caches ont été mangées; le temps est beau. Le vent est du N.O. mais il y a des nuages.

7 novembre: Krakoluk va faire provision de viande à ses caches. Kaagak va se chercher de la terre noire; moi j'en mets sur ma traîne; j'aurai une traîne prête; le grand froid nous force à l'activité. Le vent est du N.O. tournant vers l'ouest.

8 novembre: Akrearok fait la chasse à l'ours, il découchera; pour moi, je visite mes pièges à renards et j'en ai un; ce matin j'ai brisé une de mes barres transversales de traîne à cause des subresauts; Kayardjuark met de la terre noire sur ses lisses ainsi que Kaagak et Kreunerker; il neige encore, le soir cependant il neige un peu moins et le ciel est moins chargé.

9 novembre: Kreunerker, Joe et moi partons en traîne, mais il nous faut revenir car il neige trop; Akrearok est de retour ce soir; il n'a vu que des traces d'ours.

10 novembre: Nous visitons nos pièges et je fais provision de viande à mes caches; Kayardjuark a pris un renard et moi deux; Kreunerker en a un, Kaagak, trois; Akrearok est demeuré au camp ainsi que Krakoluk. Il fait beau et le vent est du Nord.

11 novembre: Nous ne voyageons pas car il fait de la poudrerie; nous construisons des maisons de neige; Kayardjuark et Kreunerker vont chercher de la viande à chiens à la petite montagne; et tout le jour il fait de la poudrerie.

12 novembre: Nous restons chez nous car il poudre encore; même ce soir, ça ne change pas.

13 novembre: Nous voyageons en traîne; je suis le seul à rester au camp; Krakoluk va faire provision de viande à ses caches; Joe visite ses pièges à renards, il en a quatre qui sont pris et moi j'en ai trois; Kaagak et Kreunerker font la chasse à l'ours et ils découcheront. Akrearok revient bredouille, il a rapporté de la terre noire pour ses patins de traîne; le vent est de l'Ouest ici; j'ai ajouté un porche à mon iglou et je me prépare à entrer dans mon nouvel iglou.

14 novembre: Dimanche: Les familles de Joe et de Krakoluk s'en vont vers la mer; Akrearok va chercher ce qu'il a laissé en chemin; je reste au camp et déménage dans mon nouvel iglou près d'une de mes caches; Kaagak et Kreunerker partent pour découcher. Il fait de la poudrerie; du vent du N.O.

15 novembre: Je reste à la maison encore car il poudre encore; nous ne voyageons pas. Akrearok, Kaagak et Kreunerck reviennent au camp; ils ont tué des ours; Kaagak a eu 2 renards, Kreunerck a tué un phoque; malheureusement il l'a perdu car il a coulé.

16 novembre: Nous visitons nos pièges; Kaagak a eu deux renards, Akrearok 2, et Kreunerck 1. Pour moi, j'en ai rapporté quatre, deux pour Kayardjuark et deux pour moi; la petite poudrerie s'est calmée.

17 novembre: Je visite mes pièges et j'ai eu un renard; Krakoluk en a deux. Kreunerck va à ses caches et je l'accompagne pour faire provision d'huile de phoque et de viande; Kaagak a pris 2 renards; Akrearok n'a même pas pu trouver ses propres caches qu'il cherchait. Le vent est de l'Ouest.

18 novembre: Il poudre un peu; je visite mes pièges et j'y prends 5 renards; je suis le seul à voyager aujourd'hui; le vent est presque N.O. mais plus à l'Ouest; le soir il neige de nouveau.

19 novembre: Kaagak et Kreunerck vont visiter leurs pièges; Akrearok, Ungalak et moi allons faire la chasse à l'ours un peu en deça de la pointe; en nous y rendant il fait beau; ensuite il se met à neiger du vent du Nord.

20 novembre: Nous prenons chacun notre direction, Ungalak et moi; Akrearok chassant l'ours en a abattu un avant même de traverser; au retour nous visitons nos pièges; Akrearok a eu un corbeau pris au piège; Ungalak et moi avons pris chacun un renard; nous campons dans la plaine; le soir le vent devient très violent et il fait une grosse poudrerie du vent du N.O.

21 novembre: Nous revenons chez nous en laissant Akrearok à son piège en pierres; nous deux, nous filons rapidement; en route je cueille deux renards appartenant à Kaagak et quand nous arrivons, Akrearok arrive aussi; il nous a rejoints; il neige encore et on cale dans la neige en voyageant.

22 novembre: Nous restons chez nous; je construis un porche de neige; à part cela nous ne faisons pas grand' chose; il y a grosse poudrerie; le vent est de l'Ouest.

23 novembre: Nous allons visiter nos pièges et je vais faire ma provision de viande à mes caches; je prends 6

renards; Akrearok revient avec un renard. Il neige un peu. Vent du S.E.

24 novembre: Je visite mes pièges et j'y trouve cinq renards; Akrearok va à ses caches; deux de mes pièges sont disparus près de mes caches; Akrearok les a trouvés; la visibilité est pauvre; on y voit tout de même un peu; le vent est du N.O.; à mon retour je fais un nouveau toit à ma maison de neige et je fais un manche de couteau à neige.

25 novembre: Je visite d'autres pièges et je prends 7 renards; Akrearok part pour découcher et aller mettre de nouveaux pièges; il y a souvent du brouillard.

26 novembre: Je pars encore visiter mes pièges et je prends deux renards; le ciel est nuageux; le matin, il neige; Akrearok revient, il a pris un renard et il n'a découché qu'une seule fois. Il a vu le renard que Taunaub a pris; il l'a trouvé après l'avoir cherché.

27 novembre: Je visite encore de mes pièges et je prends 5 renards; Akrearok est resté à la maison; la visibilité est suffisante; le vent est du N.E; vers le soir il fait beau.

28 novembre: En visite à mes pièges j'y trouve deux renards; Akrearok va aussi mettre des pièges; il fait beau temps; vent du N.O.

29 novembre: Je vais encore à mes pièges et je prends 7 renards; en même temps je fais ma provision de viande à mes caches; le ciel est nuageux; nos gens arrivent, le soir, ils ont abattu des ours.

30 novembre: Je vais encore à mes pièges; je n'ai qu'un renard; Akrearok en a eu deux; il poudre un peu; le vent est du N.O. J'ai vu des traces d'ours.

DECEMBRE 1926

1er décembre: Nous allons voir nos pièges; Kaagak a eu 3 renards et moi 5; Kreuner et Akrearok vont au loin, ils découcheront et camperont à la grande pointe pour la chasse à l'ours; il fait beau et le vent est encore du N.O.

2 décembre: Je vais aux pièges et j'y trouve 2 renards; Kaagak reste chez lui et il renhausse son iglou; il fait beau et le vent est du N.O.

3 décembre: Nous partons Kaagak et moi vers la mer, en passant par nos pièges; j'y ai trouvé 4 renards; comme Kaagak a rebroussé chemin, je reviens aussi. Kreunerkerk a pris 11 renards; Kaagak en a eu un; Akrearek revient bredouille. Il fait beau.

4 décembre: Nous restons à la maison; je gratte des peaux de caribou pour les tanner; nous faisons manger nos chiens et c'est tout ce que nous faisons; le vent est de l'Ouest et il poudre; le ciel est très sombre.

5 décembre: Nous allons visiter nos pièges; Kaagak en prend quatre; Akrearek ne prend rien; j'ai pris cinq renards; Kreunerkerk reste chez lui; il fait beau; le vent est de l'ouest et il y a une petite poudrerie près du sol; il fait très froid.

6 décembre: Nous partons du côté de la mer: Akrearek, Kreunerkerk, Kaagak, Ungalak et moi; nous campons près de notre bateau, où nous avons des caches.

7 décembre: Au clair de la lune nous allons voir le bord de la glace près du flot; nous cherchons aussi des trous de respiration pour les phoques (aglou); j'entends quelque chose en me rendant au flot mais nous n'avons rien vu à cause de la vapeur de la mer; sur terre, il poudre et le vent vient plus ou moins du N.O.

8 décembre: Nous revenons chez nous en nous séparant de Kreunerkerk qui va voir ses pièges, en passant par nos caches nous revenons chez nous; j'ai eu cinq renards; Kaagak est aussi allé voir ses pièges. Nous arrivons tous; Kreunerkerk rapporte 3 renards.

9 décembre: Akrearek et moi allons visiter nos pièges; Akrearek a eu deux renards et moi aussi, deux; Kreunerkerk et Kaagak restent à la maison. Il fait beau temps. Vent du N.O. encore.

10 décembre: Kreunerkerk s'en va au loin pour y camper; Kaagak visite ses pièges et il revient avec un renard; Akrearek va à pied pour mettre des pièges; je reste à la maison et je prépare ma viande à chiens.

11 décembre: Je fais une nouvelle provision de viande à mes caches avec Akrearek et je visite mes pièges; je reviens avec 3 renards; Kaagak et son fils (Ungalak) vont à la chasse à l'ours blanc; Kreunerkerk revient le soir; le ciel est couvert et il poudre près du sol.

12 décembre: Je visite quelques-uns de mes pièges et j'y trouve un renard: Kaagak rapporte 2 renards; Akrearok trouve un renard pris au piège de son fils Amimiardjuk; deux autres s'étaient pris, mais ils ont réussi à pénétrer dans leur tanière. Beau temps.

13 décembre: Par temps de poudrerie je pars visiter mes pièges et chasser l'ours. Kreunerck va à ses pièges; le vent est du N.E. et il poudre un peu; le ciel est nuageux et la terre noire de mes lisses s'use très vite.

14 décembre: Nous restons à la maison; Kreunerck et Akrearok vont aux pièges; Kaagak prend un renard; le temps est sombre et nuageux; il poudre du vent du S.E.

15 décembre: Restons encore chez nous à cause de la poudrerie qui persiste; vent du N.E.; je m'occupe de mes caches; on ne fait pas grand chose aujourd'hui.

16 décembre: (Départ pour aller fêter la Noël au poste de traite). Aujourd'hui, en route! Je pars avec Kreunerck; Akrearok et Kaagak vont à leurs caches; nous campons pour la première fois; je constate avoir perdu mon sac à viande; il poudre un peu; le vent vient du Nord.

17 décembre: Nous repartons et rejoignons Akrearok au moment où il se prépare à partir; ayant aussi rejoint Kaagak nous filons tous ensemble vers le poste de traite; le temps est beau; nous faisons notre campement tout près de Kassautok; nous avons perdu de vue Kreunerck; il arrive quand même après notre souper.

18 décembre: Nous nous remettons en route; le temps est grisâtre; nous nous perdons presque et nous campons près du grand lac; il fait de la poudrerie; le vent est du S.E.

19 décembre: De nouveau en route par temps gris; nous campons tout près de Ittiyardjuk; nous rencontrons Krakoluk et sans plus chercher, nous campons là; à cause du doux temps notre ibjo nous cause des ennuis.

20 décembre: (Arrivée au poste de traite) H.B.C. Nous repartons pour enfin arriver au poste de traite, chez les Blancs. Nous avons perdu de vue Kreunerck, qui est allé voir les siens; Tukturdjuk arrive au poste aussi après avoir campé en route; le temps est encore grisâtre, le soir.

21 décembre: Nous faisons la traite Akrearok, Tukurdjuk et moi; Kreunerkerk repart; d'autres Esquimaux viennent traiter aussi; avec Siutak (sa mère) Kreunerkerk s'en retourne.

22 décembre: Kidlapik vient traiter avec Noah; le chef de poste, Sam Ford, part avec Inuk en tobogan. Akrearok avec le R.P. Emmanuel Duplain, o.m.i., partent pour aller à des tanières de renards; le chef de poste et Inuk découchent car ils se sont perdus; le temps est grisâtre et la poudrerie vient du S.E.

23 décembre: Je vais voir ce que font Inuk et Sam Ford qui se sont perdus; les ayant trouvés, avec eux je vais plus loin; le temps est clair; le vent est de l'ouest; le ciel est très clair; quand nous arrivons au poste nous trouvons de nouveaux arrivés: Siatsiark et Jaso qui viennent traiter; Kilik et Kreunerkerk arrivent aussi dans le même but; le soir même Kilik et Kreunerkerk s'en retournent malgré l'obscurité.

24 décembre: Kayardjuark et Satiana vont visiter les pièges de John L. (Audlatnar); ils y trouvent un renard; les loups sont passés par là; Mealiak arrive pour traiter; Tukurdjuk fait aussi la traite aujourd'hui; Kaagak traverse la baie; Akrearok et le Père Duplain, o.m.i., arrivent au poste, venant de la Rivière. Pour moi je n'ai pas voyagé.

25 décembre: Nous célébrons la grande Fête. Kayardjuark et Satiana vont visiter les mêmes pièges. Mealiak repart pour chez lui.

26 décembre: Arrivent au poste de traite: Kaagak, Makik, Kosagak, Nanurark (femme de Makik) et Ungalak. John L. visite ses pièges et revient avec un renard; les autres s'amusent.

27 décembre: (Départ du poste de traite vers l'Ouest pour la 2ième partie de l'hiver). Nous quittons le poste de traite et bientôt nous rencontrons Torartagak, Johannessi, Ningiutsiark, Awamurtok, Peter (Pita), Sakut et Pitsiolak; ils sont dix en tout; Sapagnak et Kalogilik s'en retournent chez eux après avoir fait la traite. Nous arrêtons pour camper chez Akkalayok et Nalektok qui sont installés à Kôrluktok.⁸

28 décembre: Nous repartons de là et nos hôtes partent aussi; puis nous campons en montant la rivière; il fait beau; le vent est du N.O. Nous faisons manger nos chiens.

29 décembre: Avec Kayardjuark nous faisons la pêche à la rivière ainsi que John L. et Pameolik; Pameork a pris du poisson à Oyogasulik⁹; John va faire la chasse à l'ours; il fait beau et froid.

30 décembre: Avec Pameork et Joe (Kayardjuark) nous rapprochons nos effets près du lac; il fait beau et nous tendons des pièges à renards à cet endroit.

31 décembre: Nous partons vers les effets que nous voulons rapprocher du lac; et nous campons; la température est très belle.

JANVIER 1927

1er janvier: Nous commençons une nouvelle année. C'est 1927. Nous nous mettons en route par un temps grisâtre et nous dépassons la rivière de Kekertauyark¹⁰; nous campons et faisons manger nos chiens; Satiana nous a rejoints avec de la viande à chiens.

2 janvier: Nous ne voyageons pas car il poudre; nous ne faisons rien de bon; je vais pourtant faire une provision de terre noire pour ma traîne.

3 janvier: Nous restons à notre campement et ne faisons pas grand chose; il poudre de nouveau du vent du Nord; le soir, avec Joe, en allant puiser de l'eau sous la glace, nous avons perdu notre direction, mais grâce au fanal de notre campement, nous nous sommes retrouvés; nous faisons manger nos chiens; il est tard le soir quand la poudrerie cesse.

4 janvier: Nous voyageons en traîne à chiens; le soir, on campe on ne sait trop où; il fait beau cependant et la visibilité est bonne.

5 janvier: Nous partons de nouveau sans trop connaître l'endroit où nous sommes; nous campons de nouveau; le ciel est nuageux; il fait froid; le vent est du N.O.

6 janvier: Nous repartons chez Kalogilik, établi au bord de la mer; il y a des renards et du poisson; j'en ai vu et j'en ai saisi un, mais je l'ai échappé.

7 janvier: Nous restons là où nous sommes pour réparer notre 'ibjo' endommagé par le vent doux; nous allons chercher de 'l'ibjo' et nous faisons manger nos chiens.

8 janvier: Nous restons encore sur place; avec Kayardjuark je fais la pêche; j'ai pris 2 poissons et Kayardjuark en a pris 3; je tend des pièges sur la route que je suivrai; John a fait un signe et je suis venu; le soir, il fait beau; le vent est du N.O.

9 janvier: Nous partons; il fait froid, très froid et le vent est du N.O. Nous campons en deça de notre but; le soir, le ciel est très nuageux.

10 janvier: Nous allons au flot; le vent est du S.E. et malheureusement il poudre; John a pourtant entendu quelque chose et moi j'ai tiré un peu au hasard; quand il fit jour, notre glace était partie; avec John je reviens bredouille; il poudre; le vent est du N.E. encore; je fais manger mes chiens.

11 janvier: Nous restons à la maison; il poudre, du vent du N.O., le soir, la poudrerie cesse et le ciel s'éclaircit.

12 janvier: John et Pameork se rendent au Cap Kendall¹¹ pour y camper; Joe et moi avec Satiana, nous allons au flot; Kayardjuark (Joe) a eu un phoque, le seul qu'on ait vu; il vente fort et il poudre; vers le soir, il fait beau; nous faisons manger nos chiens.

13 janvier: Nous allons au flot, mais nous n'avons rien vu; Kayardjuark a pourtant tiré du fusil; nous revenons malgré la mauvaise visibilité. Le vent est du N.O.

14 janvier: Nous restons tranquilles car il poudre; le vent est de l'Ouest; puis la poudrerie s'apaise et nous allons aux pièges dans les terres; Satiana a eu un renard.

15 janvier: Nous allons visiter nos pièges malgré le grand vent; nous trouvons des traces d'Esquimaux; il vente continuellement tout le jour et du N.O.

16 janvier: Nous allons au flot; y voyons un phoque; je l'ai tiré au moment où il plongeait; Joe prend un renard et un canard; nos voyageurs arrivent; ils ont 9 caribous et 5 renards; Pameork en a 2 et John 3; le ciel est nuageux et le vent du S.E. Le soir le vent vient du N.O.

17 janvier: Nous allons construire de nouveaux iglous, plus à l'intérieur des terres; il fait beau et le travail de construction nous a fait suer.

18 janvier: Nous déménageons dans nos nouveaux iglous; il y a un bon petit vent.

19 janvier: Se mettent en route ce matin: Pameork, Joe et moi; nous découcherons; Joe prend 3 renards et moi j'en prends un; Pameork aussi en a un; John, lui, reste à la maison; il y a des traces de 7 caribous; nous campons sur la route du retour.

20 janvier: La visibilité est mauvaise; nous rencontrons les caribous; Joe en a eu trois et moi un; Pameirk n'a rien eu; après nous être séparés en 2 groupes, le soir nous sommes de nouveau réunis.

21 janvier: Nous cherchons encore du caribou; avec Pameork nous en trouvons; j'en ai tué 5; Pameork se trouvait entre deux feux; il ne peut rien tirer; Joe se trouvait en face de nous; il a pris 2 renards à ses pièges; le soir, j'ai encore tiré sur le caribou malgré l'obscurité.

22 janvier: Nous allons en traîne pour chercher du minerai combustible déjà trouvé; Joe a eu un renard vis-à-vis de nous; en deux groupes, nous visitons nos pièges; Pameork a tiré un renard au fusil et nous revenons malgré l'obscurité du soir; il fait beau et il fait excessivement froid.

23 janvier: Nous revenons vers la maison; il fait beau; nous campons à notre ancien iglou; en le renchaussant de neige nous avons eu chaud pendant toute la nuit.

24 janvier: Nous sommes encore sur la route du retour pour chez nous; Joe a pris un renard, Pameork aussi; ils en ont eu chacun un; pour moi j'ai eu 2 renards; ma charge a été prise par mes 2 frères; nous arrivons chez nous; John revient du flot avec un phoque; Satiana est tombé à l'eau et John est revenu de suite; il n'a donc eu qu'un seul phoque à cause de Satiana réchappé de juste; il n'a eu qu'un seul phoque.

25 janvier: Nous restons à la maison car il poudre. Avec Joe je visite mes pièges tout près; Joe a eu 2 renards et moi je n'ai rien; John a un renard pris à ses pièges, à l'ancien iglou de Ningsiutsiark; le vent est du N.O. Pameork fait manger nos chiens, car il est resté à la maison; le vent est très violent.

26 janvier: John va voir ses pièges et moi avec mes associés je vais au flot où je prends un phoque à Kayakorvik¹². Nous allons plus loin; alors Pameork a tiré du fusil, ainsi que Joe; Pameork a levé la tête, j'ai alors tiré à mon tour le phoque qui était tout près de moi, mais je l'ai manqué; mes compagnons en ont vu d'autres, mais ils ne tirent pas; j'ai cependant 5 renards; John a visité ses pièges à notre ancien iglou; le vent est du S.E.; nous passons par nos pièges, il n'y a rien de pris.

27 janvier: Nous allons au flot en passant sur la glace; il n'y a pas de flot visible; le vent est du S.E. et il a fermé toutes les ouvertures de glace; il n'y a pas d'eau visible.

28 janvier: Nous allons au flot; cette fois il y a des ouvertures dans la glace; Joe a tué un phoque et moi aussi; John a manqué son coup par deux fois; au retour nous voyageons en traîne malgré la mauvaise visibilité; John a eu un renard tout près de chez nous; il l'avait vu au télescope; Iyalik (chien) a déchiré un renard; le vent est du N.O. et il fait beau.

29 janvier: Nous allons au flot au bord duquel John a pris un renard affamé; en passant je l'avais tiré et atteint; John en allant en canot l'a frappé et percé de son couteau; je tue deux phoques et je suis le seul à prendre du gibier; le vent est du S.E.; vers le soir, le vent change et est maintenant du N.E.

30 janvier: Nous allons au flot John, Pameork et moi; John a eu un phoque; Joe est allé visiter ses pièges; il a pris 3 renards; le vent est du Nord et le flot n'est pas commode.

31 janvier: Nous partons pour visiter nos pièges et aller au flot; je voyagerai deux jours en allant plus loin que mon ancien iglou; nous campons alors, Joe et moi, ayant perdu de vue nos compagnons à cause de la mauvaise visibilité.

FEVRIER 1927

1er février: Nous poursuivons notre route plus loin que notre ancien iglou, car il n'y a pas de piège; nous passons tout droit et nous filons en traîne; Joe a eu 2 caribous, les seuls qu'il ait vus car la visibilité est mauvaise; nous revenons tous les deux à notre iglou; le vent n'est pas fort; mais le temps est grisâtre et le vent est du N.O.

2 février: Nous allons visiter nos pièges et nous rencontrons du caribou; Joe en a eu un; il y a pourtant

11 caribous; pour moi, je n'ai rien pris; nous essayons pourtant de les poursuivre, mais on ne peut les rejoindre; au retour, Joe a eu un renard; j'ai pourtant rencontré une autre bande de caribous; j'en ai manqué deux dont l'un a été touché de ma balle; le temps était clair; vers le soir, le temps devient nuageux et le vent est encore du N.O.

3 février: En allant visiter nos pièges nous voyons ensemble 2 caribous et dans les pièges de Pameork il y a 3 renards de pris; et moi aussi j'ai trois renards; deux de mes pièges ont été enlevés et Joe aussi en a perdu deux; il a eu deux renards en revenant; l'un d'eux a été mangé; nous revenons dans l'obscurité; il n'y a un tout petit peu de vent du N.O.

4 février: Nous revenons chez nous; nos gens sont de retour quand nous arrivons. Vent du N.O.

5 février: Nous allons au flot; Joe a eu un renard et un phoque; c'est le seul phoque qu'on a eu; il a pourtant tiré un udjuk (gros phoque barbu).

6 février: Nous allons au flot; il ne vente presque pas; John a eu 2 phoques et Joe un; John a pris un renard.

7 février: Il y a encore très peu de vent; on va au flot; Pameork a eu un phoque et moi aussi; John a eu un renard. La bande de Makik et Kosagak sont arrivés. Il n'y a pas de flot visible; le soir, il vente encore très peu, mais toujours du N.O.

8 février: Peu de vent. Pameork et Joe vont au flot; je vais visiter mes pièges; John reste à la maison et les autres restent aussi; il commence à poudrer et le soir, il y a une grosse poudrerie.

9 février: Il poudre et il nous faut rester chez nous; il n'y a personne qui puisse voyager par temps pareil; nous ne faisons pas grand chose.

10 février: Nous allons au flot malgré qu'il vente; Makik a eu 3 phoques et moi deux; Joe en a eu un et Pameork aussi; Krakoluk n'a rien eu; John et moi prenons chacun un renard. Ceux qui sont restés chez eux ont travaillé des peaux de phoques pour en faire des peaux blanchies à l'air.

11 février: Il y a peu de vent, on va au flot mais

on n'a rien pris; Makik a pourtant tiré un udjuk; Joe a pris la lance à phoque; John et moi sommes allés en canot; on l'a pourtant accroché et tiré de nouveau, mais le crochet s'est enlevé et il a coulé à pic; on l'a perdu; Krakoluk va voir ses pièges à Itiyuardjuk¹³; il a eu 4 renards dont un à son père Makik; il fait beau temps et le vent est du N.O.; le soir, le ciel devient nuageux.

12 février: Pameork et John partent visiter leurs pièges; nous allons au flot Krakoluk, Makik et moi, mais on ne prend rien; le flot n'est pas bon; tout en restant au bord du flot nous chassons le phoque aux trous de respiration (aglous); ainsi j'ai eu un phoque; il fait très froid.

13 février: Joe et moi, nous partons pour chez nous en même temps que Makik et Krakoluk; en visitant mes pièges nous avons chacun deux renards et Pameork en a 1.

14 février: A deux nous allons visiter nos pièges; le matin nos compagnons ont vu du caribou quand je n'étais pas avec eux; j'en ai vu aussi par deux fois et j'ai tiré du fusil; j'en ai tiré un mais l'ai manqué; j'en avais pourtant vu 21 ensemble; par deux fois je les ai manqués; je vais aux pièges et je prends 5 renards; Kayardjuark en a 7; je l'ai rencontré aux pièges; Krakoluk et Makik s'en retournent en passant par leurs pièges.

15 février: Nous revenons chez nous et nous passons près du caribou que Makik a tué; la visibilité est très pauvre et nous avons vent devant; Pameork et John sont de retour depuis longtemps; nous arrivons ayant laissé loin derrière nous Krakoluk et Joe.

16 février: Nous restons chez nous; tout en marchant je visite mes pièges et je prends 1 renard; d'autres ont été pris, mais se sont échappés; je vois des traces de caribou; il poudre un peu et le vent est du S.E.

17 février: Nous essayons d'aller au flot; nous prenons des renards; j'en ai un, Kayardjuark 1 et Pameork 3; John aussi en a trois, Krakoluk 2; John a eu un phoque à Uiguark.¹⁴

18 février: Il fait beau temps; Makik, Satiana, Pameork et moi, nous allons à nos pièges à Itiyuardjuk; Makik a eu 4 renards; au retour, le temps est grisâtre, il

poudre et ce n'est que grâce au fanal que nous revenons chez nous; les autres, Krakoluk et Joe, sont de retour ayant eu un caribou.

19 février: Le matin il y a une petite poudrerie; John part pour revenir au poste; et nous restons à la maison; je mets de la terre noire sur mes patins de traîne; le temps est couvert; le vent du S.E.; ça fait perdre l'ibjo; le soir, les nuages se dissipent.

20 février: Il neige; nous chassons aux aglous; Makik a manqué un udjuk; Pameork aussi a tiré mais la balle ne l'a que frôlé sans le tuer. Je prends un renard, de même que Makik, John et Pameork, chacun un.

21 février: Nous restons à la maison, il fait une très grosse poudrerie, le vent est du N.E. encore; nous ne faisons pas autre chose que de faire manger nos chiens.

22 février: Nous restons sur place, il poudre encore beaucoup du N.E.

23 février: On reste à la maison car il poudre encore beaucoup; le vent est du N.E. Nous ne faisons pas grand chose.

24 février: Nous restons à la maison car il poudre encore; nous ne faisons pas grand chose; nous faisons des manches de couteau à neige; le soir, il ne poudre plus mais le vent est encore du N.E.; on dirait qu'il va faire beau cependant.

25 février: Nous allons au flot; il n'y a pas d'eau visible; nous voyons cependant un udjuk; nous n'avons rien pris excepté des renards: John en a 2, Pameork 3 et moi, un; Krakeluk en a deux. Le ciel est nuageux et le vent du N.E. Départ de Pameork et de Satiana pour leurs pièges et aussi pour faire provision de nourriture.

26 février: Nous allons au flot, Makik a eu un phoque, Joe en a 2 et moi 2; en tout nous en avons eu 5; il vente fort du vent du N.O.

27 février: Nous allons au flot et visitons nos pièges: Makik a eu 8 renards et moi 5; Pameork en a eu 1; nous chassons aux aglous, il neige et le vent est du S.E. Retour de Krakeluk, Satiana et de Pameork; ils ont 24 renards; John en a 13, Pameork 10, Satiana 1.

28 février: Nous restons chez nous, il poudre; le vent est de l'Ouest mais il se calme vers le soir. Nous ne faisons pas grand chose aujourd'hui.

MARS 1927

1er mars: Nous allons au flot; Pameork a eu 2 phoques, Krakeluk un, Joe 3 et moi, 2; Makik ne prend rien; il fait très froid toute la journée.

2 mars: Nous allons au flot et nous arrivons à Kayok¹⁵; des traînes ... Torartagak, José, Tukerkri qui viennent de Krilautitek, ils viennent au flot avec nous; Pameork a tiré un peu en arrière du phoque et personne n'a eu de phoque; ils ne font que manger ... Krakeluk et Judai prennent chacun un renard.

3 mars: Avec Makik, je visite des pièges; Makik prend 9 renards et moi, un seul; Joe en a deux; les jeunes gens restent à la maison; au retour je prends un phoque. Imitak, Terartagak, José et Tukerkri partent; ils vont faire provision de viande à leurs caches à Kabluatalik¹⁶; il neige un peu; ensuite la visibilité devient bonne et il fait très froid; le vent est du S.E.

4 mars: Nous allons aux pièges; j'ai eu 7 renards, Joe en a eu 3; Krakeluk revient bredouille; le vent est N.E. et il poudre un peu; à l'ancien iglou de Joe un renard a été dévoré. La lune de naissance des phoques est arrivée.

5 mars: Tout en allant visiter les pièges, nous rencontrons du caribou; il y en avait 4 et avaient l'oreille fine; Krakeluk a eu 2 renards à lui, et deux autres dans les pièges de son père Makik; Joe en a eu 5 et moi 4. Le vent est du N.O. vers le soir il tourne au N.E.

6 mars: Deux caribous nous arrivent; j'en tue un; à mon retour de cette chasse, il neige; j'ai trouvé un renard pris au piège de Joe; Tukurdjuk et John sont arrivés.

7 mars: Nous restons à la maison car il poudre du vent du N.E. plus ou moins. John se fabrique une traîne; Pameork et moi faisons des manches de couteau à neige.

8 mars: Nous allons au flot et je fais provision de terre noire pour ceux qui vont partir; ceux qui vont au flot sont: Tukurdjuk, Makik (son frère); Pameork et moi, nous tuons chacun un phoque. Terartagak, José et Tukerkri arrivent ainsi que Joe et Krakeluk; ils ont

abattu 13 caribous et pris 2 renards, chacun un. (Cet hiver j'ai pris 167 renards).

9 mars: Avec Makik et Satiana je visite des pièges; j'ai pris 3 renards et Makik en a 4; Terartagak, Tukerkri et José s'en retournent chez eux; ceux qui sont allés au flot n'ont rien pris; dans les terres on a vu trois tentes; la visibilité est très mauvaise, on s'y perdrait facilement.

10 mars: Nous allons au flot: John a eu deux phoques et moi un; Tukturdjuk est parti avec Krakeluk; ils reviennent dans la poudrerie; ils rapportent leurs renards. Sur la glace il faisait du vent du N.E.

11 mars: Nous allons pourtant au flot mais ne réussissons pas; j'ai cependant tiré un coup vis-à-vis de Ittiyuardjuk; Pameork a eu un renard; notre glace a bougé; nous avons été en danger.

12 mars: Il y a peu de vent; nous allons au flot; il se met à neiger; Makik et John sont en grande activité; John a tué un udjuk; au retour Joe va visiter ses pièges; il a eu 2 renards; ce soir le vent est du S.E.

13 mars: Nous allons à nos pièges; Pameork va chercher un udjuk avec Satiana; Joe a eu un renard et Krakeluk aussi; pour moi, j'en ai eu 2; le vent est du N.E.

14 mars: Il poudre un peu et le vent est du N.E.; nous allons chercher du caribou; mes associés vont visiter leurs pièges; Joe a eu 3 renards, Krakeluk en a eu un et il l'a perdu en route; je vais dans l'autre direction visiter des pièges et il n'y a pas eu de renards pris au piège.

15 mars: Nous allons à nos pièges; nous voyons 4 caribous; mes compagnons en ont abattu; Krakeluk, un et Joe, un; nous avons eu deux jeunes caribous; Joe a eu 2 renards et Krakeluk aussi 2; pour moi j'en ai eu 7; Krakeluk a vu d'autres caribous qui lui ont échappé; il poudre un peu du vent du N.O.

16 mars: Aujourd'hui à nos pièges: Joe a eu 3 renards, Krakeluk 1 et moi 2; Joe a abattu un caribou; dans la direction opposée j'ai rencontré du caribou; je les ai tous abattus; ils étaient 6; le vent est du N.O.

17 mars: Nous revenons chez nous en me séparant de mes compagnons qui sont occupés au caribou et les ont

manqués; je continue sur la route du retour en les laissant loin derrière moi; Krakoluk a eu un renard dans les pièges de Pameork; les autres vont au flot, mais il n'y a pas d'eau visible. John a eu un renard et moi aussi. Krakoluk, Makik et Pameork en ont eu chacun un.

18 mars: Makik et Satiana vont à leurs pièges; Satiana a un renard, Makik en a 2 et moi 4; nous voyons aussi des traces d'ours à l'un de mes pièges; au retour, nous voyageons dans la poudrerie.

19 mars: Nous partons en voyage malgré la grosse poudrerie; nous allons au flot et voyons des traces d'ours; nous revenons tôt dans l'avant-midi; John met de 'l'ibjo' sur une petite traîne; le soir, le vent tombe et le temps devient beau.

20 mars: Il fait une petite poudrerie; nous chassons le phoque aux trous de respiration (aglou); aucun phoque n'a été pris; le soir, la poudrerie cesse; le vent est du N.O. Joe arrive après les autres ainsi que John et Makik; ils ont attendu les phoques aux aglous.

21 mars: Nous allons au flot où nous rencontrons le père et son fils; ils ont tué chacun un phoque; Joe a capturé un udjuk, Pameork un phoque, Makik un phoque, Krakoluk 2 phoques et moi un phoque; il fait beau et nous chassons aussi aux aglous.

22 mars: Le vent est du S.E. la visibilité est bonne; nous restons tout de même à la maison et ne faisons pas grand chose; je finis de travailler ma traîne; nos amis travaillent à leur udjuk; le soir, il se met à venter du N.O.

23 mars: Ce matin, il y a poudrerie du N.E.; nous restons à la maison et ne faisons pas grand chose; je fais deux manches de couteau à neige; le soir, il poudre encore un peu.

24 mars: Le vent est très faible, nous allons au flot; Krakoluk a capturé 2 phoques et Joe aussi 2; John, Pameork, Makik et moi en avons eu chacun un; Makik a eu 2 renards, John et Pameork en ont eu chacun un.

25 mars: Avec Satiana, je visite des pièges; Satiana a pris un renard et moi, deux; j'ai aussi capturé un phoque. Les autres qui sont allés au flot n'ont rien pris; le vent est du S.E. et nous avons cependant marché.

26 mars: Le vent est encore du S.E. nous descendons du côté de Ittiyardjuk, de l'autre côté, en face; j'ai tué un udjuk à Padlualik¹⁷; je suis le seul à prendre du gibier; Makik a cependant eu un renard aujourd'hui.

27 mars: Le vent est encore du N.E.; avec Krakoluk nous allons aux pièges; j'ai eu 5 renards et Joe 1. Nos compagnons sont restés tranquilles à la maison; nous avons vu les traces de 2 ours.

28 mars: Avec Krakoluk j'ai visité des pièges, là où ils avaient tué du caribou; Krakoluk et moi avons eu chacun un renard; je suis aussi allé visiter des pièges dans l'autre direction; aujourd'hui j'ai eu 3 renards, Joe 1, Krakoluk 5; Krakoluk a tué 2 caribous et moi 4; Joe nous arrive, venant de ses pièges.

29 mars: En revenant chez nous, je passe par mes pièges, en me séparant de mes compagnons; je tue 4 caribous et prend un renard dans mes pièges; nous découchons deux fois; John a tué 2 udjuks après notre départ; le vent est toujours du S.E.

30 mars: Nous allons pourtant au flot mais n'avons rien vu; nous rencontrons Pameork et Satiana qui reviennent à la maison; Pameork a pris 10 renards et John aussi 10; ils reviennent donc avec 20 renards après avoir découché 2 fois, ils reviennent.

31 mars: Avec Satiana je visite des pièges; j'ai pris un renard et Makik aussi; Satiana n'a rien pris; nous sommes les deux seuls à voyager aujourd'hui; le soir l'oncle et le neveu arrivent; Joe a eu un caribou et un renard.

AVRIL 1927

1er avril: Makik et John ont tué du caribou; Makik a pris 3 renards et Krakoluk 1; John n'en a pas eu; Joe et moi travaillons le cuir d'udjuk pour faire des traits pour nos attelages; il poudre un peu.

2 avril: Nous partons à la pluie; Satiana, Krakoluk et moi sommes sur une seule traîne; nous allons au loin; Pameork et Joe sont aussi sur une seule traîne; je prends 3 renards; nous nous séparons de Krakoluk; le ciel est nuageux.

3 avril: Nous visitons des pièges; j'ai trouvé un renard pris aux pièges de Krakoluk; lui-même en a pris

5 et moi 1; nous nous sommes réunis à notre iglou de campement; Krakoluk a abattu un caribou aujourd'hui.

4 avril: Malgré la mauvaise visibilité, nous allons tous en traîne, cherchant à chasser le caribou; nous rejoignons Pameork et Joe au moment où ils se préparent à partir de leur iglou; nous visitons des pièges un peu partout et nous rencontrons de nouveau John et Joe, nous nous étions séparés de grand matin; nous retournons à notre iglou de campement.

5 avril: Nous visitons des pièges et nous avons vu du caribou; nous en avons abattu 5; nos pièges n'ont rien pris; de même pour Krakoluk et il n'a pas même eu de caribous.

6 avril: Nous revenons chez nous; Krakoluk a blessé un caribou, en approchant de chez nous; nous revenons en même temps que Pameork et Joe. Ce dernier a eu un caribou et deux renards; ils en ont chacun 5; j'ai eu un autre renard et Pameork aussi un.

7 avril: Le matin il fait beau, ensuite le mauvais temps commence; nous restons à la maison; avec mon fils je vais visiter à pied des pièges qui sont tout près de chez nous. J'y ai pris un renard; nous ne voyageons pas au loin; vers le soir, le temps se met au beau.

8 avril: Il fait beau temps; avec Makik je visite des pièges; Makik a eu 4 renards et moi 2. Satiana et John en ont eu chacun un; eux vont au flot; Krakoluk a eu 1 phoque.

9 avril: Nous restons à la maison; il fait beau cependant; le vent est du S.E. Nous ne faisons pas grand chose; le ciel est nuageux; tous tant que nous sommes, restons chez nous. Pameork fait des barres de traîne, le ciel est nuageux; le vent est du S.E.

10 avril: Nous allons au flot; Krakoluk a capturé un udjuk et un phoque; il est le seul à avoir réussi à la chasse aujourd'hui; John a eu deux renards; il neige un peu et il poudre aussi un peu.

11 avril: Il fait de la poudrerie; nous restons à la maison et ne faisons rien de bon; il poudre du vent du N.O.

12 avril: La poudrerie a cessé, nous partons pour le flot; Makkik a eu un phoque et John a eu un kassigiak

(phoque tacheté); moi aussi j'ai eu un phoque au loin, en deçà du Cap Kendall; nous avons de la neige qui nous fait caler et la surface où nous voyageons est très raboteuse.

13 avril: Nous allons visiter nos pièges, Krakoluk et moi sur la même traîne; j'ai eu 3 renards et Krakoluk 1; le matin, il ne pourrait pas, mais pendant le jour, il s'est mis à poudrer de sorte que nous avons failli ne pas pouvoir arriver à notre iglou de campement.

14 avril: Il y a une grosse poudrerie; nous passons tous les deux la journée à notre campement; vers le soir, nous visitons des pièges qui sont tout près de notre iglou; j'ai eu un renard et j'ai enlevé ces pièges-là; Krakoluk n'a rien pris; le ciel est nuageux, il fait très froid et il neige; le vent est du N.E. et le soir, la visibilité devient excellente.

15 avril: Nous allons enlever nos pièges; Krakoluk a pris 3 renards et moi 5; Satiana a eu 2 renards et tué 6 caribous; il s'est presque perdu; il est pourtant arrivé pendant la nuit même après s'être construit un iglou de campement pour y passer la nuit; il arrive avec Joe qui a tué un caribou et pris 2 renards; le ciel est nuageux; le vent est passé du N.O. au S.E. et il y a beaucoup de nuages.

16 avril: Je reviens chez moi en me séparant de Krakoluk qui est occupé au caribou; j'arrive en passant par le bord de la mer; j'ai aussi vu du caribou qui m'a échappé.

17 avril: Nous passons le jour à la maison et ne faisons rien de bon; je fais une provision d'ibjo car ma traîne a perdu son ibjo à cause de la pluie; Krakoluk arrive; il a aussi perdu son ibjo; il a pris 3 renards; Satiana en a 2, Pameork 9, Joe 4. Ils ont aussi abattu 2 caribous.

18 avril: Nous restons à la maison et il fait très froid; je pose de l'ibjo sur ma traîne et avec Joe, je fais un nouveau toit à mon iglou.

19 avril: Je reviens de ma cache à moi; il poudre et il y a mauvaise visibilité; le vent est du N.O. encore; mes associés ne bougent pas; je suis le seul à voyager par ce temps de poudrerie et de mauvaise visibilité; enfin la poudrerie cesse.

20 avril: Il y a une grosse poudrerie aujourd'hui; le vent est du N.E.; nous ne faisons rien.

21 avril: Makik et John vont chercher la viande d'udjuk à leur cache. Krakoluk va chercher un phoque; Satiana va aussi aux caches; Joe et Pameork préparent de l'ibjo et moi j'en fais dégeler; l'udjuk a été quelque peu mangé.

22 avril: Nous ne voyageons pas; Joe et John mettent l'ibjo sur leur traîne; j'essaie de faire geler l'ibjo que j'ai posé; il poudre encore; le soir ça se calme; le vent est N.O.

23 avril: Il fait très beau; Krakoluk, Pameork et moi nous rapprochons nos effets en avant, avant de déménager définitivement; les autres font geler leur ibjo; à mon retour avec Pameork, nous travaillons aussi à l'ibjo et Makik aussi; il fait un très doux temps; le vent est du S.E. même la nuit.

24 avril: Nous ne partons pas; Makik et Pameork achèvent de faire geler l'ibjo de leur traîne; il poudre; le vent est plutôt S.O.; nous ne faisons pas grand chose.

25 avril: (Départ des familles du camp d'hiver). Nous voyageons avec peine et misère; il me faut aider mes chiens; nous campons près de la glace vive qui nous fait aller très vite; le vent est du N.E.; il neige et il poudre.

26 avril: Nous nous remettons en route et campons à Itiyuardjuk; tout est bien gelé; nous dépassons la baie et il poudre; nous avons mis tous nos chiens attelés sur une seule traîne; nous campons.

27 avril: Nous restons sur place car il poudre encore; vers le soir ça se calme; John et moi, grattons des peaux; le vent est encore du N.E. et le soir, le ciel est encore couvert de nuages.

28 avril: Il poudre encore du vent du N.E.; les jeunes gens reviennent de la baie; il a poudré toute la journée.

29 avril: Nous allons porter une partie de notre bagage en avant; notre 'ibjo' tombe; il nous faut simplement revenir sur nos pas car notre 'ibjo' fond; en arrivant, Joe et moi, essayons de faire geler l'ibjo de nos traînes; le patin gauche ne gèle pas bien; ensuite Joe et moi martelons notre ibjo pour l'enlever complètement; John met ses lisses de fer sur la traîne de Pameork; il fait très doux; nous sommes pris.

30 avril: Nous sommes encore arrêtés par le doux temps; nous mettons nos lisses de fer à la traîne de Joe et moi je martèle et enlève l'ibjo de la traîne de Pameork pour y mettre des lisses de fer puis je gratte des peaux pour les assouplir. Le soir, j'essaie de glacer mon ibjo encore resté et je me prépare à partir; le vent est du N.E.; il faut camper bientôt.

MAI 1927

1er mai: Nous nous mettons en route et arrivons presque à Nuvudlit¹⁸; la poudrerie nous oblige à camper.

2 mai: Nous repartons et dépassons Nuvudlit; nous campons presque à la pointe.

3 mai: Nous nous remettons en route laissant derrière nous Pameork qui perd son ibjo; nos compagnons ne partent pas; je fais geler mon ibjo.

4 mai: Nous repartons et passons par chez les Esquimaux de Kekertauyak; nous passons tout droit en poursuivant notre route et nous campons à Munareark¹⁹; nous n'avons pas rejoint nos compagnons de route; nos lisses en sont la cause.

5 mai: Embarqués sur la traîne de Akalayok, Pameork et moi nous suivons et nous les avons rejoints en deça de Kunrok; le Père Emmanuel Duplain, o.m.i., (Angilak) et Pitsiolak arrivent pendant que nous nous préparons.

6 mai: Nous restons là (au poste) car il neige et le vent est du N.O. Peter et Keviarok arrivent du poste de traite; pendant la nuit, la visibilité s'améliore.

7 mai: Nous restons là, nous faisons la traite; Makik part ainsi que Pameork; Nealiyak vient chercher son canot; il poudre encore du vent du N.E.

8 mai: Nous restons sur place, il poudre; le vent est du N.E.; Pameork arrive, de nuit.

9 mai: Nous restons sur place, il neige; arrivés: Awamurtok, Saimaut, Kalogilik, Silu; enfin la neige cesse de tomber.

10 mai: Nous repartons et rencontrons Kreunerok et Nealiyak; Kreunerok apporte du bagage; nous campons à Kredulark²⁰; (vers l'Est).

11 mai: La poudrerie nous tient inactifs; le vent est du N.O.

12 mai: La poudrerie augmente, nous ne bougeons pas et nous ne faisons rien de bon; le soir, le calme revient, on va au flot avec les Okkomiut; Joe est le seul à capturer un phoque; Krakoluk en a eu un qui a coulé; nous revenons le lendemain matin.

13 mai: Piasi va au poste; le soir, il ne neige plus; on y voit bien; nous partons, la nuit, et nous campons tout près; un campement d'hiver est visible.

14 mai: Nous nous remettons en route; il poudre un peu; la visibilité est passable; je tire 2 phoques; nous campons en face de Tunnermiut²¹; Joe a tiré deux fois, mais n'a pas eu de phoques; Krakoluk a passé à côté et n'a rien pris.

15 mai: Nous repartons; personne n'a eu de phoque; j'ai cependant tiré quelques coups ainsi que Joe. Nous campons à Kekertaugak.²²

16 mai: Nous repartons; Joe a eu un phoque, Akrearok aussi; j'en tue un; Krakoluk ne prend rien. Nous campons à Iglurdjuakoluit.²³

17 mai: Il fait une grosse poudrerie du N.E.; nous restons sur place.

18 mai: Il fait encore une grosse poudrerie, nous ne bougeons pas; ne faisons rien de bon; le soir, le calme revient.

19 mai: En route! Je prends 3 phoques, Joe en a eu 1, Akrearok 1, Krakoluk a un caribou.

20 mai: On reste au campement; il poudre un peu; le soir on se remet en route quand la poudrerie a cessé et nous campons le matin; il poudre beaucoup du S.E.

21 mai: Nous dormons pendant le jour; il poudre et il neige; nous ne sommes plus loin.

22 mai: La grosse poudrerie nous tient sur place; le soir, il ne poudre plus; mes chiens sont partis; Krakoluk et Akrearok partent; je reste avec Joe, nous attendons les chiens.

23 mai: Il fait doux temps le matin; mes chiens étaient de retour; nous partons le soir; nous laissons là un phoque et vers minuit nous arrivons à l'endroit où nous étions cet hiver: Nanuraktalik.

24 mai: Krakoluk et moi restons sur place; Akrearak est sur le chemin du retour en passant par le Mont Minto; Joe va chercher un ours qu'il a en cache à Mt Minto; il a tué un phoque de l'autre côté de la montagne; il fait beau temps.

25 mai: Nous allons chercher notre bateau, mais c'est impossible car il est pris dans la neige; nous le laissons là; nos habits sont détrempés. En revenant, Joe a eu un phoque et je prends un ours que j'avais en cache; les autres partent; Joe va à ma cache de caribou et Krakoluk à ma cache d'ours.

26 mai: Nous passons le jour là où nous sommes, car il neige; nous déneigeons une cache d'ours; nous avons vu un cygne. Le vent est du N.O. et le ciel est nuageux.

27 mai: Nous nous mettons en route; Krakoluk va passer entre les deux ... (mot illisible). Krakoluk a eu un caribou et moi aussi. Krakoluk a eu 2 phoques.

28 mai: Nous essayons de dormir pendant le jour.

29 mai: Nous repartons de là et le soir nous campons à Tunnermiut après avoir voyagé dans la poudrerie.

30 mai: Nous nous remettons en route; je tue un phoque; Krakoluk en marchant est passé à travers la glace ... Nous campons à Kredluark; il poudre encore.

31 mai: Nous repartons et nous arrivons chez les Blancs. (Au poste pour l'été). Nous nous rencontrons tous les 4 frères, (Audlatnar, Opartok, Pameolik, Kayardjuark, au poste temporairement).

JUIN 1927

1er juin: Nous restons au poste et ne faisons rien de bon; le mois de juin commence aujourd'hui.

2 juin: Au poste nous faisons la traite; arrivent: la bande de Akkalayok et Okkomiut qui viennent traiter.

3 juin: Avec Joe je vais à la chasse au caribou; nous en avons eu un; nous campons à Kauyak; Joe a tué ensuite 3 caribous et moi 4.

4 juin: Nous revenons au poste et une fois de retour, nous travaillons à la construction; arrivent: Makik, son fils Krakoluk (Kosagak) et le jeune frère de Kosagak (Nakungayok).

5 juin: Dimanche: nous ne travaillons pas.

6 juin: Après avoir fait la traite, nous partons pour nous rendre à Kredluark.

7 juin: Nous allons plus loin; Joe a eu un phoque et moi, 2; arrivée, la nuit, de ceux qui vont à Tunnermiut.

8 juin: Passons le jour là où nous sommes; il neige et la visibilité est mauvaise; sans cela nous serions en route et Joe l'autre Joe (Ulurksit) se félicite de son homonyme; le soir, le vent est du N.E.; le ciel est très clair et ensuite, le brouillard s'élève.

9 juin: Nous allons en bateau sur l'eau: Tapatai (Piktautok), Sukuluk, Kaagak, Piasi et moi; nous nous rendons au poste de traite en partant le soir; aussi Torartagak, Inuk, Tukerkri et Johnny partent aussi en bateau à moteur; j'arrive au poste avant que les lampes ne soient éteintes.

10 juin: Nous restons tranquilles; Kidlapik et Keviartok partent pour aller au poste; Kuni et sa femme vont aussi au poste pour y coucher; nous ne faisons rien autre chose que de travailler les peaux d'ours.

11 juin: Nous passons le jour à étendre des peaux d'ours sur les séchoirs, Joe et moi; je m'occupe aussi des boîtes. Vont en bateau: Kreunerker et Keviartok; ils s'en retournent chez eux; il fait grand vent du N.E.

12 juin: Nous partons en voyage, le gros José et son gendre, Makik et son fils Krakoluk, Kaagak et son fils Ungalak, Joe et moi; nous sommes les seuls à voyager. Makik a tué un phoque et son gendre aussi (Kayardjuark). Kaagak en a eu un petit aussi et moi, j'ai tué une mauve noire.

13 juin: Nous revenons chez nous; j'ai tué 3 phoques, Joe 2; à notre retour nous trouvons les Esquimaux à jouer à la balle (ataiyartut); ils ont bien du plaisir. Sukuluk aurait dû aller à la chasse.

14 juin: Nous restons au poste sauf Krakoluk qui a eu un phoque; le soir, il fait doux et il neige; nous jouons à la balle au camp (anauligartut).

15 juin: Le matin il y a du brouillard; nous cherchons des glaces flottantes; le gros José, Kayok et Kaslerk; Joe ne prend rien; j'ai eu 3 phoques; Sukuluk revient bredouille.

16 juin: Nous cherchons des glaces flottantes; j'y tue 3 phoques; j'ai pourtant tué un jeune udjuk (phoque barbu) mais en voulant le sortir de l'eau je l'ai échappé; à mon retour, j'ai tué une oie blanche (kanguk); j'ai rejoint Keviartok et Peter; ils n'ont rien pris; Joe arrive venant de chez les Blancs.

17 juin: Nous arrivons à un amoncellement de glaces; Jaso y tue un phoque et Krakoluk aussi pendant que Joe et Krakoluk étaient séparés l'un de l'autre. Turturdjuk et Makik ont eu chacun phoque; la nuit, nous revenons tous.

18 juin: Nous ne partons pas en voyage; je suis allé faire la chasse aux oiseaux. J'ai tué 14 oies, 3 canards, 3 mauves, 2 huards et une oie blanche, la nuit. Je suis revenu le matin et j'ai trouvé 3 oeufs d'oie; le temps est nuageux et le vent est fort; le vent est de l'ouest.

19 juin: Dimanche; nous restons à la maison, personne ne voyage; nous jouons à la balle (aitaiyartut).

20 juin: Nous allons chez les Blancs (au poste H.B.C.), en bateau à moteur: Joe, Tukurdjuk, Makik, Krakoluk, Kreunerik et moi; notre moteur est prêt.

21 juin: Après souper, nous partons; il fait presque nuit; nous rencontrons Piasi après avoir pris le thé à Kekertaugak; notre retour s'effectue la nuit et nous arrivons chez nous le matin.

22 juin: De retour chez nous, nous ne faisons rien; tirons sur la grève le bateau à moteur; les gens qui ont tué une baleine blanche arrivent; c'est Krakoluk qui l'a eue. Il était seul avec Peter.

23 juin: Nous allons de nouveau au poste, ma femme et moi avec Jaso et nous arrivons le soir; rencontrons Siatsiark; mais Tapatai (Piktautok) et Kaagak sont partis à la pêche; nous avons 5 poissons.

24 juin: Le soir, nous repartons pour arriver chez nous pendant la nuit; cependant personne ne dort encore.

25 juin: Tapatai et Kreunerck cherchent des glaçons flottants; Tapatai a eu 5 phoques, mais Kreunerck n'a rien pris; Sapagnak et Peter vont au poste de traite et il pleut cependant souvent.

26 juin: Nous passons le jour chez nous; les gens de Niakrotartuyok²⁵ arrivent tous; chez nous, en route pour le poste de traite. Il pleut un peu. Ils sont passés en face de chez nous ce matin. Toute la nuit nous avons joué à la balle (aitaiyartut).

27 juin: Ceux qui vont au poste de traite partent; Joe et Peter qui s'embarquent avec Okrik; Kakrayok aussi va au poste avec les Okkomiut; Tapatai, Kreunerck et Piasi vont à la pêche; Sapagnak et Peter arrivent; le soir, il pleut beaucoup et le vent est du S.E. Il va geler cette nuit.

28 juin: Il vente et il pleut beaucoup; ce matin il a neigé et plu, une petite pluie fine; le soir, le vent est encore fort et de l'Ouest; il fait ensuite presque beau temps; le ciel est clair pour la nuit; Kayok est arrivé.

29 juin: Il vente encore; les Okkomiut reviennent chez nous; nous sommes à l'étroit; le soir on joue à la balle esquimaude (aitaiyartut).

30 juin: Le matin, Satiana et moi allons au phoque que nous voyons; j'en ai eu 2 et Satiana 1; Kayok en a eu 4, Tapatai 2, Keviarok 1. Nos visiteurs partent; Jamesei et Ningiutsiak étaient partis le soir même de leur arrivée. Il fait un très beau temps et la visibilité est parfaite. Joe est en voyage.

JUILLET 1927

1er juillet: Nous restons à la maison et travaillons; je fais un nalagutivik; Joe nettoie le moteur et il se fait des bottes intérieures; Kreunerck et Akrearok vont au poste; Krakoluk et Angutirulu cherchent des glaces flottantes mais ils n'arrivent à rien.

2 juillet: Nous sommes préoccupés, le moteur n'est pas prêt; Turturdjuk, Joe et moi nous y travaillons; Joe fait un dard à poisson (kakiwak) et moi je fais un mât pour le bateau; Peter prend un phoque.

3 juillet: Dimanche. Nous restons sur place, mais tous travaillent; Joe fait le mât du haut; le soir, la

visibilité est mauvaise, une de mes balles frôle le gibier; Joe reçoit de ses caches un udjuk, c'est un temps de brouillard.

4 juillet: Nous passons la journée à faire des projets et des plans; le temps est clair.

5 juillet: Le matin, nous arrivent des Okkomiut; tous ensemble nous allons au flot; il vente beaucoup; alors tous ensemble il nous faut revenir à terre.

6 juillet: Le matin, Piasi se montre; nous partons et nous campons à Tunnermiut, sur une petite île, il y a des oeufs, cependant il n'y en a pas beaucoup; nous avons tout de même eu du morse de la part des gens de Tunnermiut; il vente beaucoup.

7 juillet: Le soir, nous allons au large; il vente; j'ai eu un udjuk et Joe a eu un phoque; Jaso a eu un morse; il vente beaucoup; nous campons de nouveau en nous rendant à terre.

8 juillet: Ce matin Kokrayok (Sukuluk) a tué deux caribous; il vente et il pleut beaucoup; vers le soir, la température est un peu meilleure; ça suffit.

9 juillet: Il vente encore beaucoup; nous restons sur place; le soir, Keviarok revient s'étant séparé de nous. Peter revient chez lui; nous prenons le large. Kokrayok tue un udjuk, Akrearok aussi; Joe a un phoque, Tapatai a deux phoques; la bande de Keviarok reviennent avec un morse.

10 juillet: Dimanche: le matin, ayant accosté à la glace solide, nous faisons la chasse aux morses; j'en ai eu un jeune de l'an dernier; nous le débitons et en faisons cuire; ne pouvant atteindre Kinitalik²⁵, nous allons à terre; ceux qui vont chez Kaagak nous n'y pouvons rien; avec leur corde, nous remontons la rivière; nous partons pour la petite île; il vente encore du vent de l'Ouest.

11 juillet: Nous sommes arrêtés; les gens de Kinitalik arrivent en canot, le soir.

12 juillet: Kreunerik va en canot; le vent est de l'Ouest.

13 juillet: Nous allons au poste de traite, Kokrayok, Krakoluk, Joe et moi; de grandes banquises partent au large; nous avançons vers le poste.

14 juillet: Nous restons où nous sommes; il n'y a pas d'ouverture dans la glace; il y a des 'udjuk' (phoques barbus); j'en ai eu un; les autres grattent la glace et nous les faisons plonger.

15 juillet: Nous passons encore toute la journée à attendre un passage; le vent est du N.O.; il pleut un peu; le soir, c'est un peu mieux et le soleil se montre.

16 juillet: Nous nous préparons à partir; le soleil semble vouloir se montrer et nous prenons le large. Les Okkomiut, Akkalayok, Torartagak et Jamessi arrivent et se montrent empressés, ils ont entendu nos coups de fusil. Nous rencontrons Pameork et sa nouvelle épouse (Inukpauyark); tout près d'eux l'eau est peu profonde, c'est comme s'ils flottaient; arrivent ensuite Sam Ford et ses gens qui suivaient Pameork. Ils se disent des gens venant de Repulse Bay, mais leur sourire nous les fait reconnaître; nous rencontrons de la glace flottante.

17 juillet: Le matin, la mer est calme; nous partons après avoir pris le thé, nous sommes les premiers, en avant; le vent est de l'Ouest; nous arrivons chez nous. Les gens de Kinitalik étaient déjà partis pour aller chez Kaagak.

18 juillet: Nous partons en bateau; la bande de Keviarok part pour Kekertaugak; Makik tue un udjuk, Krakoluk a un phoque, Joe a un morse, Krakoluk un udjuk.

19 juillet: Nous allons à terre à Tunnermiut; nous essayons d'y jeter l'ancre; quelques-uns vont visiter les gens de Tunnermiut; nous revenons en arrière et la nuit nous arrivons.

20 juillet: Nous restons sur place; le vent est de l'Ouest et il pleut souvent; le vent devient très violent.

21 juillet: Nous restons sur place; la bande de Sukut arrive; Akrearok part; il s'en va à Kekertaugak; la mer est calme et le vent de l'Ouest. Le matin, il ventait; nous travaillons les cordes d'udjuk en rasant le poil.

22 juillet: Le matin, Makik a tué un ours qui vient vers lui dans le brouillard; nous nous préparons à aller chez les Blancs. A Kekertaugak, Joe et moi capturons une baleine blanche (Béluga) mais, malheureusement la corde s'est rompue; il y a un petit vent de l'Ouest.

23 juillet: (Au poste de traite définitivement pour l'été). On nous fait porter des pierres avec des brouettes au magasin de réserve; le vent est faible; arrivée de Akrearok avec sa famille.

24 juillet: Nous passons la journée à ne rien faire; le soir arrivent des Okkomiut avec leurs familles, ils viennent de Nunareark; le vent est violent et de l'Ouest; le soir cependant le vent se calme et se met au N.O. Nos enfants sont baptisés (premiers baptêmes de Southampton par E. Duplain, o.m.i.).

25 juillet: On travaille à nettoyer les abords des maisons des Blancs; on met en ordre les barils vides; je fais de la peinture. Arrivent les familles de Keviertok, Kangualak, Sapagnak; vent de l'Ouest.

26 juillet: Nous travaillons pour les Blancs; Kreunerik veut traverser sur la baie mais ne le peut plus; les nouveaux arrivés font la traite le soir; il vente beaucoup et toujours de l'Ouest; il pleut à verse, ce soir.

27 juillet: Le matin, nous voulons partir en voyage: Joe, Pameork, John, Atkrigiak (Mr. Kinnaird) et moi en bateau; de plus, vont aux îles, Igalik (Le Frère Prime Girard, o.m.i.); nous voulons faire un quai; il pleut trop; nous n'y travaillons pas; le vent est du S.E. La bande de Sukut repartent chez eux; le soir il pleut encore et bruine.

28 juillet: Il pleut toujours; on reste chacun chez soi.

29 juillet: Le temps est trop mauvais pour voyager, on reste à la maison.

30 juillet: Le vent est encore très violent et la pluie continue; on ne fait rien de bon.

31 juillet: (Marqué, mais rien à signaler ...)

AOUT 1927

1er août: Un nouveau mois commence; il vente beaucoup et il pleut; ne faisons rien.

2 août: Nous chômons à cause de la pluie et du gros vent du Nord.

3 août: Un peu de travail pour les Blancs; on ne fait pas grand chose.

4 août: En bateau à moteur nous allons à la rivière; la mer est calme et le vent est du N.E. Le soir le vent est changé à l'Ouest.

5 août: Vont en bateau: Krakoluk et Makik; ils ont eu du phoque; John et sa bande ont pris une baleine blanche. Le soir, il pleut et le vent est du N.E.

6, 7, 8, 9, 10 et 11 août sont marqués (mais rien de signalé ... dans l'attente du Bateau).

12 août: Arrivée du SS Nascopie (ayant à bord les RR PP A. Thibert et E. Fafard, o.m.i., le Sergent M.A. Joyce, RCMP, et son guide Nokadlak; ils retourneront à Chesterfield avec leur petit bateau; les Pères o.m.i., resteront à Southampton remplaçant le P. Duplain et le Fr. Girard). La mer est calme; le soir même commence le déchargement du bateau de la H.B.C. Nascopie; les porteurs Esquimaux travaillent dur même la nuit.

13 août: Le déchargement reprend ce soir et se poursuit la nuit, à marée haute.

14 août: On décharge le bateau même de jour et le soir on va au bateau ancré; tous les Esquimaux sont sur la grève car ils iront au bateau pour une séance de cinéma.

15 août: Tôt ce matin, départ du gros bateau, SS Nascopie (R.P. Duplain, o.m.i., à bord). La mer est très calme; les Esquimaux portent les boîtes nouvellement arrivées; travail de toute la journée (P.M. départ du Sergent Joyce en petit bateau pour Chesterfield. Le Frère P. Girard et Nokadlak font le voyage avec le Sergent de la RCMP).

16 août: On travaille au charbon récemment arrivé; on met le tout bien en ordre.

17 août: Les Okkmiut font la traite; les uns vont à la chasse aux morses; nous en capturons 5 et nous campons là-bas; le lendemain matin, nous revenons au poste; il vente un peu; les pêcheurs sont aussi de retour.

18 août: Les Okkomiut partent à la chasse aux morses; quelques-uns d'entre nous font la traite.

19 août: Gros vent du N.E. sans cela nous nous mettrions en route pour l'hivernement.

20 août: Le vent violent nous empêche de partir.

21 août: Dimanche; nous sommes encore ici à cause du vent. (Premier office religieux à la Mission St-Joseph par le Père Arthur Thibert, o.m.i.).

22 août: Avec Satiana je vais chez mon beau-père Manna-pik. Départ des familles Torartagak et de Jamessi; je capture 3 phoques; la mer est calme.

23 août: (Départ pour les quartiers d'hiver, 1927-28 vers l'est). Nous partons avec nos familles; et le soir à l'obscurité, nous arrivons à Tunnermiut.

24 août: A cause du grand vent, nous restons là; nous trouvons deux gibiers pourris sur la grève (silu).

25 août: Le vent nous tient sur place; la glace flottante est visible; le vent est du N.E.

26 août: Encore à cause du vent, nous ne bougeons pas. Le vent est presque à l'Ouest.

27 août: A marée basse, nous sommes échoués et ne pouvons partir; le vent est encore fort.

28 août: Le matin, sommes encore échoués à marée basse; enfin la marée haute nous permet de partir aujourd'hui vers Kekertaugak où nous campons; nous avons vu un ours.

29 août: Nous restons là à cause du vent violent du S.E. qui tourne ensuite au N.O. Le soir le vent est N.O. mais il y a du brouillard.

30 août: Le grand vent du N.O. nous tient sur place; le soir le vent se calme et il est de l'Ouest.

31 août: Nous restons encore à Kekertaugak; il vente du S.E. et il pleut; nous pourrions difficilement aller en bateau.

SEPTEMBRE 1927

1er septembre: Le mois de septembre commence avec un vent du S.E. et de la pluie. Tout le jour, il y a eu du brouillard; les bateaux non équipés de quille spéciale de fer, coulent. Notre bateau est plein d'eau qu'il faut aller puiser et vider...

2 septembre: Le soir, nous nous mettons en route, après avoir passé la journée à attendre.

3 septembre: Le matin, il y a encore du brouillard, mais le soir la visibilité est bonne; nous partons et capturons un morse; nous campons à Iglurdjuarkoluk (petite maison).

4 septembre: Nous repartons malgré le vent violent; nous campons à la rivière; le soir, le vent est plutôt N.E. et Nord, après avoir été de l'Ouest; il revient à l'Ouest.

5 septembre: Nous repartons en bateau, et nous prenons des morses et des ours. Jaso a eu un ours; nous en avons ainsi 3; nous campons à Iglurdjuarkoluk et j'abats 3 caribous.

6 septembre: Avec Joe je vais à pied; nous avons vu du caribou; Joe a eu un ours après que nous nous fûmes séparés; il vente beaucoup.

7 septembre: Nous faisons la chasse aux morses; il y en a trois visibles; nous les harponnons mais nous les manquons en changeant de direction; que c'est regrettable! Nous avons ainsi perdu la pointe de notre harpon à morse et le manche aussi; Mannapik a eu un ours.

8 septembre: Nous restons à la tente, il vente fort et il y a du brouillard.

9 septembre: Nous restons sur place, il y a du brouillard, et notre quille de fer n'est pas descendu à l'eau; le soir, avec Tukurdjuk nous prenons des ours: Tukurdjuk a une mère avec ses petits et moi j'en abats un jeune de l'an dernier; le soir, la visibilité est pauvre.

10 septembre: Avec Joe je vais à pied; au retour il bruine et le vent est violent, du Nord.

11 septembre: Nous restons au camp; le vent du Nord est encore très fort mais vers le soir il s'apaise un peu.

12 septembre: Nous allons explorer sur les hauteurs; il fait bientôt du brouillard; je reviens ainsi que Joe.

13 septembre: Il y a un ours en vue; nous y allons en bateau; Mannapik a eu l'ours; c'est un très gros mâle.

14 septembre: Nous allons aux morses et en capturons cinq; au retour nous avons eu une baleine blanche, c'est Joe qui l'a eue de l'autre côté de la pointe; la nuit nous allons à terre.

15 septembre: Ce matin il y a du caribou; Joe en a eu un, dans les rochers, un seul; nous dépeçons et chargeons la baleine blanche et deux jeunes morses.

16 septembre: Nous allons en bateau vers les morses que nous voyons; nous allons au large; je les ai eus; ils étaient 5, serrés les uns contre les autres; Joe a lancé son harpon, la corde s'est rompue et moi je l'ai approché car sa blessure n'est pas grave, nous le poursuivons; il vente un peu; nous jetons l'ancre et essayons de dormir. Le matin nous cherchons un abordage, mais cette région-là n'en a pas; il nous faut à tout prix rester exposé au vent.

17 septembre: Le matin, nous sommes échoués car la marée est baissée; à marée montante nous réussissons à sortir de là avec notre bateau à moteur; nous voyons une grosse baleine noire au loin; mais nous n'avons pas nos harpons à baleine.

18 septembre: Il vente; nous restons là à ne rien faire à cause du brouillard et du vent.

19 septembre: Nous restons sur place; brouillard et vent du N.E.

20 septembre: Nous restons là; de temps en temps, il y a des éclaircies.

21 septembre: Nous allons en bateau dans la direction de notre camp; nous cherchons s'il n'y aurait pas des gibiers échoués; au grand vent nous revenons et le soir, nous tirons le bateau sur la grève.

22 septembre: Nous partons dans l'autre direction, au bout de la grande pointe²⁷. Joe a eu 2 baleines blanches; nous revenons pendant que les nôtres dépecent les baleines; en marchant, je tue un ours plus ou moins petit; je reviens et nous campons; après avoir touché terre, nous explorons du haut des collines et nous voyons 2 ours; il doit y avoir un gibier échoué par là; Tukurdjuk a eu un ours et Joe a eu l'autre; il y a en effet un morse adulte échoué; nous restons à coucher là pour charger les baleines; nous sommes à l'ancre et ne pouvons guère dormir.

23 septembre: En nous éloignant, nous contournons la pointe; il y a un ours dans la grosse vague; Mannapik a eu l'ours; il y a du brouillard; l'autre ours on l'a

perdu de vue; nous avons, comme charge de notre bateau, 4 ours et un peu de la baleine blanche; nous avons vent de côté.

24 septembre: Nous allons en bateau avec cette grosse charge et il vente beaucoup; car en plus nous avons plusieurs morses à bord; il nous faut en jeter trois par-dessus bord; ils flottent; on pensait qu'ils iraient s'échouer sur la grève, à marée basse, mais voilà qu'ils prennent le large et sont perdus; Joe a eu 4 caribous et arrive au bateau; le vent est du N.E. maintenant; ce matin il était de l'Ouest.

25 septembre: Nous restons là; Sammy (Mannapik) a eu du caribou; le vent est de l'Ouest.

26 septembre: Nous allons prendre notre charge et il vente fort; nous trouvons échouée UNE GROSSE BALEINE NOIRE, tout près de nos quartiers d'hiver !!!; on la traîne aussi près de terre que possible à marée haute.

27 septembre: Avec Joe je marche par terre et Tukturnuk nous a rejoints; il neige.

28 septembre: Nous allons en bateau; avons tiré sur des morses; ils coulent à pic; nos cordes étaient enchevêtrées dans l'hélice de notre bateau; elles ont été coupées; le vent est du N.E. et il y a de grosses vagues.

29 septembre: Le matin, on a vu encore des morses; on a joué du harpon, mais on les a manqués à cause du mouvement du bateau ballotté par les vagues; nous avons cependant eu trois morses; on jette l'ancre et on passe la nuit là.

30 septembre: La mer est calme; à trois nous allons en bateau; une de mes balles est passé au-dessus de l'udjuk que je visais; puis j'en ai fait couler deux; la mer est calme.

OCTOBRE 1927

1er octobre: Le vent nous tient inactifs; nous dépeçons cependant nos morses; nous sommes tous détrempés car il neige toujours.

2 octobre: Le matin, on a pris deux autres morses sans aller en bateau; les uns se font des harpons; tout le jour, le ciel est plus ou moins couvert.

3 octobre: En bateau en deux groupes; Joe a eu 2 morses, Tukturdjuk 1 et moi 1. Mannapik n'a rien eu; la mer est calme; il y a du morse; celui que Mannapik a tué, a coulé à pic; il n'a pu l'attraper à temps; le vent est du N.E.

4 octobre: Le vent violent est encore du N.E. Nous ne bougeons pas.

5 octobre: Il fait peu de vent; nous allons en bateau et prenons trois gros morses et trois jeunes; au retour même à marée haute c'est à peine si on a pu se rendre à terre.

6 octobre: Nous restons sur place et transportons le fruit de notre chasse; il neige et le vent est de l'Ouest.

7 octobre: Nous allons en bateau; j'ai atteint et assommé un gibier; Joe a eu un udjuk; nous en avons fait couler un autre. Le vent est faible et de l'Ouest.

8 octobre: Il y a du morse; nous n'allons pas loin pour les trouver; nous dirigeant dans l'autre direction nous avons eu 5 ours là où se trouve notre grosse baleine noire; de plus, au clair de la lune nous avons tué un autre ours là où nous avons tué du morse. Nous revenons de nuit, avec 6 ours capturés.

9 octobre: Nous restons sur place et ne travaillons pas; il y a peu de vent cependant.

10 octobre: Les uns prennent encore du morse et moi, au harpon, j'ai eu une baleine blanche.

11 octobre: Nous partons; en nous préparant, nous voyons encore du morse; je tue un ours et je vais au caribou; Joe va vers le caribou; ils sont quatre et il les a tous eus; nous campons; Tukturdjuk nous accompagne.

12 octobre: Nous repartons; Tukturdjuk s'en retourne après avoir fait sa provision de viande de caribou tué par Joe; Joe et moi faisons la pêche; mais il n'y a pas beaucoup de poissons; j'en ai eu 3 et Joe 1; au campement, nous avons vu des ours, nous sommes occupés au caribou; il neige encore.

13 octobre: Nous restons là et tout en marchant tout autour, nous avons vu des caribous; Joe a tué un gros ours; je m'en retourne au gros vent du N.O. tournant vers le Nord.

- 14 octobre: Nous repartons et campons en allant chercher le gros ours; nos habits sont tout détrempés; il neige et il pleut tout à la fois.
- 15 octobre: Nous repartons et rencontrons Pialak; nous revenons pour camper; de plus Kaagak et Kokrayok nous rejoignent; nous campons ensemble à Mont Minto.
- 16 octobre: Nous allons au poisson; Joe en a eu et Ti aussi; il fait un temps grisâtre.
- 17 octobre: La poudrerie nous fait rester sur place; le soir, le doux temps nous amène une pluie fine, du brouillard et de la neige fondante.
- 18 octobre: Nous allons pourtant à la pêche; Joe en a eu 4 et moi 1; la visibilité est très pauvre; il n'est pas facile d'explorer les alentours; j'ai eu un udjuk à la baie; le soir, la marée est haute; Piasi part avec sa famille; ils s'en vont tous ensemble vers la mer.
- 19 octobre: Nous allons à la pêche; j'ai tiré sur un udjuk; Kokrayok a eu un phoque qui s'est enfin échoué; on a du brouillard et il bruine toute la journée.
- 20 octobre: Le brouillard nous empêche de partir; Joe va chercher son ours; Piasi et Otit arrivent.
- 21 octobre: Le matin il n'y a pas de brouillard; partent pour aller chez les Blancs: Kokrayok et Joe.
- 22 octobre: Nous partons espérant arriver chez nous mais nous campons tout près; il y a une pluie fine qui tombe; cependant, ça arrête, puis le soir, il pleut pour de bon; vent du S.E.
- 23 octobre: Nous partons à la pluie; le vent est du S.E. et ensuite il se met à neiger.
- 24 octobre: Il neige mais la visibilité est bonne, nous partons; nous avons vu Piasi; à ses caches nous campons, en nous approchant de Innakoaluk.
- 25 octobre: Nous partons et nous arrivons de grand jour; il fait beau malgré la neige.
- 26 octobre: Il y a peu de vent; de chez nous j'explore les environs et je vois deux animaux à la mer; Piasi a manqué son coup; le temps s'est remis au clair, il fait beau.

27 octobre: Je vais à pied chasser l'ours muni d'une corde pour traîner mon gibier; je reviens avec une grosse peau d'ours; il fait beau.

28 octobre: Je vais chercher de la viande de mes caches; Tukturdjuk et Jaso vont au poisson; il neige mais la visibilité est bonne.

29 octobre: Il fait beau, on va à la pêche; Piasi, Angutirulu et moi; nous en avons pris plusieurs, il fait froid toute la journée.

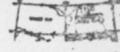
30 octobre: Nous restons sur place, il neige.

31 octobre: Nous restons chez nous, il neige et il poudre beaucoup.

Scolasticat St-Joseph,
Ottawa, Canada.

LEGENDE

	MORSES		BALENES NOIRES
	OURS POLAIRES		BALENES BLANCHES
	PHOQUES		CARBOUS
	PHOQUES BARBUS		RENARDS
	OIES GRISSES		LACS POISSONNIERS
	OIES BLEUES		PORTS NATURELS
	OIES BLANCHES		ROUTES DE TRAINS A CHIENS



NOMS DES LOCALITES MENTIONNEES

DANS LE JOURNAL D'UN ESQUIMAU

1926 - 1927

(Les chiffres correspondent aux chiffres insérés dans le journal).

- 1) NANURAKTALIK: signifie: là où il y a des peaux d'ours. Une petite rivière de la Péninsule de Bell: se déverse au Sud.
- 2) MONT MINTO: appelé ainsi aussi par les Esquimaux. Une montagne située au N.O. de la Péninsule de Bell.
- 3) SAKRIYARTAREALIK: signifie: bonne visibilité. Situé dans la partie est de la même Péninsule de Bell.
- 4) KEKERTAUGAK: nom Esquimau de Bear Island; signifie petite île. Située à l'entrée de la baie de CORAL HARBOUR.
- 5) KAKSAUTOK: ou Kassautok, signifie là où il y a beaucoup de huards. Situé à l'entrée de la baie EAST.
- 6) ITTIYUARDJUK: signifie peu profond. (NB: Plusieurs localités de ce nom). Celle-ci située sur la côte est de la baie CORAL HARBOUR.
- 7) NORLODJUARK: signifie, grand cercle. C'est le nom Esquimau de Gore Point.
- 8) KORLUKTOK: signifie rivière rapide, chutes, etc. C'est le nom Esquimau de la rivière KIRCHOFFER.
- 9) OYOGASULIK: signifie: là où il y a une sorte de morue. Situé sur la rivière KIRCHOFFER.
- 10) KEKERTAUARK: signifie: presqu'île. C'est le nom Esquimau de la pointe Bear Cove.
- 11) CAP KENDALL: Appelé aussi tel quel par les Esquimaux. Situé à l'extrême sud ouest de l'île Southampton.

- 12) KAYAKORVIK: signifie: là où on va en kayak.
- 13) ITIIYUARDJUK: signifie: peu profond. Celui-ci est:
La pointe Manico.
- 14) UIGUARK: signifie: imitation de prolongement.
Situé non loin de cap KENDAL.
- 15) KAYOK: signifie: presque rouge. Dans l'extrême
sud ouest de l'île. Localisation incertaine.
- 16) KABLUATALIK: signifie quelque chose en relation avec
les sourcils. Situé près de ANCHOR COVE.
- 17) PADLUALIK: signifie: là où il y a des poignées.
Situé près de Unhealing Brook.
- 18) NUVUDLIT: signifie: une série de monticules en
pointe. Ce sont "THE POINTS" de la région du Cap
Low.
- 19) NUNAREARK: signifie: une sorte de presqu'île.
Située au nord de Ruin Point.
- 20) KREDLUARK: signifie: collet pour les lièvres.
Situé en face de Bear Island, vers l'Est.
- 21) TUNNERMIUT: signifie: là où habitaient les TUNNIT
(Esquimaux fameux). C'est le nom Esquimau de NATIVE
POINT.
- 22) KEKERTAUGAK: déjà vu: c'est Bear Island.
- 23) IGLURDJUAKOLUIT: signifie: les petites maisons.
Situé sur la côte sud-est de la Péninsule de Bell.
- 24) KAUYAK: signifie: imitation de pierre à marteler.
Situé au nord de Coral Harbour.
- 25) NIAKROTARTUYOK: signifie: sorte de Têtes. Situé
à la pointe HUT.
- 26) KINITALIK: signifie: là où on est trempé. Situé
à l'extrême Est de l'île de Southampton.
- 27) SEA-HORSE POINT: est appelé ainsi par les Esquimaux.
Pointe située à l'Extrême est de l'île.

APPENDICE

Voici un résumé, d'après ce journal, du fruit de la chasse de six familles sur l'Ile de Southampton, T.N.O., entre le 1er septembre 1926 et le 1er septembre 1927.

	<u>Renards</u>	<u>Caribous</u>	<u>Phoques</u>	<u>Udjuk</u>	<u>Ours</u>	<u>Morses</u>
<u>1ère famille, celle du chroniqueur:</u>						
Opartok (Thommy Bruce)	180	63	40	4	6	6
Pameorlik (Pameork, frère)	50	11	7	-	3	-
Kayardjuark (Joe)	67	54	22	1	5	1
<u>2ème famille</u>						
Makik (Vital)	39	4	10	-	1	-
Krakoluk (Kosagak, fils)	42	27	11	2	6	-
<u>3ème famille</u>						
Akrearok (André)	8	6	2	1	4	-
Amimiardjuk (Chs fils)	1					
<u>4ème famille</u>						
Kreunerik	14	5	1	-	1	-
<u>5ème famille</u>						
Kaagak	21	6	1	-	3	-
<u>6ème famille</u>						
Audlatnar (John L)	54	4	9	3	-	-
Satiana (fils adopt.)	8	6	1	-	-	-
	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>	<hr/>
	484	186	104	11	29	7

N.B. Le renard se vendait en moyenne \$25.00 chacun
 soit \$12100.00
 Le caribou donne en moyenne 150 livres de viande
 27 900 livres
 Le phoque donne en moyenne 75 livres de viande
 7 800 livres

L'udjuk donne en moyenne 200 livres de viande	2 200 livres
.....
L'ours donne en moyenne 300 livres de viande	8 700 livres
.....
Le morse donne en moyenne 600 livres de viande	4 200 livres
.....

Soit: plus de 50 000 livres de viande pour l'année.

Chaque personne a donc eu plus d'une tonne de viande à sa disposition, y compris la viande mangée par les chiens

Chaque personne a eu environ \$400.00 à dépenser ou à traiter.

Les 4 frères: Audlatnar, Opartok, Pameolik et Kayardjuark étaient l'âme de ce camp.

Audlatnar (John L.) recevait, en outre, son salaire d'engagé au poste de la H.B.C.

NOTES ON THE ABORIGENES
OF THE
PROVINCE OF QUEBEC

by

Gontran Laviolette, o.m.i.

Foreword

The scope of the present work is to present a general introduction to the demography of the aborigenes living in the province of Quebec, the adjacent islands, and the coast of Labrador.

This work deals only with the natives who are under the jurisdiction (except for Labrador) of the Federal Government: the Indian Affairs Branch of the Department of Citizenship and Immigration, for the Indian population, and the Eskimos who are under the jurisdiction of the Department of Northern Affairs and National Resources.

It does not deal with the aborigenes who live off the reservations, or who do not come under the jurisdiction of the Federal Government. The Dominion Bureau of Statistics (9th Census, 1951) in its bulletin on the Population-origin (table 34 of Volume 1) gives statistics on natives Indian and Eskimo, by county and census divisions as well as by cities, towns or villages. Another index to the natives who live outside the jurisdiction of the Federal Government, in the Province of Quebec, can be found in tables 54-57 of Volume 1, bulletin 1-17, of the 9th Census of Canada: Population - official language and mother tongue.

The author entertains the hope to continue this work on the demography of the aborigenes for the other provinces and territories of Canada.

PLAN

- I - INDIAN BANDS OF THE PROVINCE OF QUEBEC 17,670
 - 1. The Iroquois and Huron
 - 2. The Algonquian
 - 1-The Abenaki and Maliseet
 - 2-The Micmacs
 - 3-The Montagnais-Naskapi (incl. Labrador)
 - 4-The Algonquin (proper)
 - 5-The Cree

- II - ESKIMO PEOPLES 2,870
 - 1. The Itivimiut (Hudson Bay)
 - 2. The Tahagmiut (Hudson Strait)
 - 3. The Suhinimiut (Labrador)

- III - BIBLIOGRAPHY AND REFERENCES
Indian Agencies in the Province of Quebec & 1954
Census.

- IV - MAP SHOWING LOCATION OF INDIAN AND ESKIMO GROUPS
(N.B. References to the map are indicated by
numbers throughout this work).

I - INDIAN BANDS OF THE PROVINCE OF QUEBEC

1. The Iroquois and Huron

In 1535, Jacques Cartier discovered the Iroquois who were then inhabiting both shores of the St. Lawrence River from Gaspé to Montreal. Seventy years later, Champlain noted that this territory had been taken over by Algonquian tribes.

Most of the Canadian Iroquois, mainly of the Mohawk and Onondaga bands, had seceded early from the Five Tribes Confederacy.

Champlain, having used Algonquian Indians to fight them, alienated their sympathy although the French tried to regain their confidence through the missionaries. Thus were formed the Catholic groups of Caughnawaga, St. Regis and Oka.

On many of occasions the Confederacy tribes tried to win over the Catholic Iroquois, but, in 1684, they finally abandoned their attempts. Since then the Catholic Iroquois were allies of the French against

their own brethren.

Many of them were engaged by French fur traders travelling with them far to the West. (There are now Iroquois settled on the Michel Reserve, near Edmonton, Alberta).

Iroquois settlements:

(1) Caughnawaga: population 3,354. The Caughnawaga Iroquois (Mohawks) live on a 12,478 acre reserve, in Laprairie county, near Montreal. The land had been donated to the Jesuit missionaries in 1680, for the Iroquois mission. Title to the reserve was transferred to the Iroquois, through a judgement of the Military Council held in Montreal, April 15, 1762. They are sedentary; a number of them are skilled high-steel workers.

(2) St. Regis: The Iroquois (Mohawks) of St. Regis live partly in the province of Quebec, partly in the province of Ontario and partly in the State of New York. 1,477 Iroquois inhabit the Quebec segment of the reserve. The land was formerly the hunting ground of the Iroquois, who were its possessors at the time of the French regime in Canada. Additional land grants were made in 1908, 1913 and 1921.

(3) Oka: Although a reservation located in the municipality of Doncaster, Montcalm county, measuring 18,500 acres, was granted to the Iroquois of Oka, in 1851, the 554 Iroquois, mixed with Algonquins and Nipissings, live in the town of Oka, on the north shore of Lac-des-Deux-Montagnes; however the land they occupy there is not vested in the Crown.

The Hurons are of the same tribal origin as the Iroquois. Having broken away from them, they established a Confederacy of four tribes near Lake Simcoe in Ontario, during the XVth century. In 1639, another Huron tribe joined the confederacy; in 1644, a group of Algonquins, seeking protection from the Iroquois, also joined them.

The Iroquois destroyed the Huron Confederacy in 1650, most of the population being killed or brought into captivity. The survivors fled on the Ile of Orléans, near Quebec. The Iroquois tried again to destroy them, killing 71 persons in 1656. The Hurons then took refuge near Quebec city, where, in 1693,

land was given to them on the site of Ancienne Lorette. (In 1736, the population was estimated at 300).

Huron settlement:

(4) Lorette: 835 Hurons live at Lorette, in a 26 acre village. This land had been donated to them by the Jesuit missionaries on February 26, 1794. The boundaries were determined through a Court Order in 1887. Another 40 acres, located 3 miles from Lorette had been granted on March 7, 1742. In 1904, this land was sold. Further, in 1851, 9,600 acres had been granted to the Hurons, in Rochmont township, Portneuf county. This land was sold August 6, 1903. They are all sedentary and live like the neighbouring non-Indians.

2. The Algonquians

Two thirds of the Indian population of the province of Quebec belong to the Algonquian family, represented by the Abenaki and Maliseet, the Micmacs, the Montagnais-Naskapi, the Algonquin proper and the Cree. The Algonquian territory begins on the coast of Labrador to the East, ending at the foot of the Rockie Mountains, to the West.

There was never a confederacy of the Algonquian tribes, similar to that of the Iroquois. Their relations with the French were always friendly, even for the tribes living across the actual Canadian boundary, to the extent that a number of Algonquian tribes living in the present United States, sought refuge in Canada during the XVIIIth century.

Under the onslaught of the Iroquois, the Algonquian tribes suffered greatly. Although the Algonquians probably were the equals of the Iroquois in bravery, intelligence and physical stamina, they did not have the same determination, strength of character and spirit of organization. Tribal alliances were temporary and without cohesion.

1-The Abenaki and Maliseet

The Abenaki: This name, designated during the colonial period, a Confederation of Algonquian tribes living in the present State of Maine and on the shores of the Atlantic ocean. The main body of Abenakis moved into Canada under the influence of the missionaries,

where they fought the British until the end of the French regime. As the white population was continually encroaching on their lands, they withdrew at Bécancour and at Sillery. Later they exchanged Sillery for land located at St. François, near Pierreville.

There are two groups of Abenakis: 524, living at St. Francis and 27 at nearby Bécancour.

(5) The St. Francis (Odanak) reserve measures 1,538 acres; these lands were formerly part of the seignories of Pierreville and St. François-du-Lac. They also had the use of a reserve of 8,900 acres, in Durham township, county of Drummond, which area was covered by informal leases, holders of which were allowed to commute by provincial Act of Parliament.

(6) The Abenakis of Bécancour hold a 122 acre reserve, part of the former seignory of Bécancour, granted to them, April 30, 1708. In 1760 they sold all their land except their present holdings. A 2,722 acre reserve, located in the township of Coleraine, was granted to them in 1851, but it was sold in 1882.

(7) The Maliseets: Their population is 88. They live on a 438 acre reserve, in the township of Whitworth, Temiscouata county. This land was purchased from the Department of Crown Lands of Quebec, in 1876. It replaced a 3,685 acre reserve, set apart in 1851, which was sold in 1869.

The Maliseets of Viger belong to the tribal group of the Abenaki. They were called by Champlain, the "Etchemins." Most of them now live in New Brunswick.

2-The Micmacs

The Micmacs called by the French "Souriquois," originate from the Maritime provinces. Allies of the French since the beginning of the colony, they remained faithful to them after 1713, when their country ceded to the British. (Their language is quite different to that of the neighbouring Abenakis).

There are three groups living at Restigouche, Maria and Gaspé.

(8) The reserve of Restigouche measures 8,869 acres; it is located at the mouth of Restigouche river in

Bonaventure county. It was set aside in 1851. Population: 872.

(9) The reserve of Maria measures 416 acres; located at the mouth of Grand Cascapedia river (Maria township, county of Bonaventure), it is claimed by the Indians from times immemorial. Population 275.

(10) 63 Micmacs live in the city of Gaspé, but no reserve has been set aside for them.

3-The Montagnais-Naskapi

This numerous group lives in the central part of Quebec, north of the St. Lawrence River, from the St. Maurice River to the Atlantic Ocean. Various dialects closely related to Cree are used by these tribes among which the Naskapi. Their languages is quite similar to the Western Cree.

Champlain met them on the Saguenay river in 1603. They were evangelized in 1650, but never had many contacts with the French colony. While they fought the Eskimos of Ungava to the North, their principal enemies were the Iroquois who drove them often far inland. Once peace was made between French and Iroquois, they returned to their former territory. They are now located on the North shore of the Gulf of St. Lawrence, from Bersimis to St. Augustine, as well as at Pointe-Bleue and on the upper St. Maurice River.

(11) Pointe-Bleue: The reserve of 3,779 acres is located on the West shore of Lake St. John. The original reserve granted to them in 1851 measured 23,000 acres. With the exception of the present reserve, the land has been surrendered. 50% of the 1045 Indians live in the village of Pointe-Bleue; the others are nomadic, subsisting from trapping and hunting. A number of them work in lumber camps.

(12) Bersimis: 985 of them live in the village of Betsiamits, on a 63,100 acre reserve, located at the mouth of the Bersimis river, on the north shore of the St. Lawrence River.

(13) Escoumains: A group of 78 lives at Escoumains, on a reserve bought for them in 1852, by the Indian Affairs Department. The 97 acre reserve is located at the mouth of the Escoumains river.

(14) Seven-Islands: The actual reserve at Seven-Islands measures 261 acres; it was granted to the Indians by an Order-in-Council, in 1907. An additional 88 acres was granted in 1925. The Seven-Islands Montagnais are gradually being settled in a village (P.O. Malietonam). A large number of them are still nomadic, while others have seasonal work among the non-Indian.

(15) Mingan: No reserve has been set aside for these 144 Indians who live at the mouth of the Mingan river. They are nomadic, coming to their village during the Summer months.

(16) Natashquan: No reserve has been set aside for this group of 158 Indians, living during the Summer months at the mouth of the Natashquan river. They are all nomadic.

(17) Romaine: This group of 190 lives near the village of Gethsemani. They are also nomadic.

(18) St. Augustine: No reserve set aside for these 86 Indians; in the Summer they congregate near the village of St. Augustine, on the north shore of the Gulf of St. Lawrence.

The Naskapi of Quebec:

(19) Fort Chimo: This group of 191 Naskapi lives in the Winter months at Fort Mackenzie, in the district of Ungava. During the Summer they camp at Fort Chimo. They are all nomadic, living of fishing, trapping and hunting.

The Naskapi of the Labrador Coast:

There are two Indian settlements on the Labrador coast, the one located at North West River, (20), with a population of 135; the other is at Davis Inlet, (21), with a population of 117.

These Indians live of trapping, hunting and fishing. They do not fall under the jurisdiction of the Indian Act and they are considered as full-fledged citizens of Canada.

4-The Algonquin (proper)

The Algonquins proper are now located in the

Maniwaki, (River Desert and Barrière), Témiscaming and Abitibi Agencies.

In the Témiscaming Agency they are mixed with Ontario Ojibways. In the Abitibi Agency they are found at Manoan, at Weymontaching (where they form 35% of the population) and at Obedjiwan (where they number 50% of the population.) They are mixed with James Bay Crees and Ojibways from Ontario, at La Sarre, La Reine, Amos and Senneterre; the Algonquins of this region belong to the province of Ontario, where their reserve is located (no. 70) and they are "treaty Indians" (Treaty No. 9).

(22) River Desert (Maniwaki). This is one of the most important Algonquin group whose 42,000 acre reserve is located at the confluence of the Desert river with the Gatineau river; that reserve was set apart for them in 1851; 2,700 acres have been surrendered at various times, until 1917. The 742 River Desert Indians are sedentary, being trappers and hunters only during the proper seasons.

(23) Barrière (Rapid Lake). This group of 151 is nomadic, their Summer camp is located on Rapid Lake, Pontiac county.

(24) Manoan. The reserve measures 1,906 acres; it was granted to the Indians by a provincial Order-in-Council, in August 1906. It is located on the Lake Kempt, Maskinongé county. The 284 Manoan Indians are partly sedentary while others work in lumber camps.

(25) Obedjiwan. A 3,500 acre reserve located on the north shores of the Gouin Réservoir, 45 miles north of Oskalaneo, was granted them in 1942. The 349 population is 50% Algonquin.

(26) Témiscaming. The Témiscaming Indians (pop. 314) are 2/3 sedentary and 1/3 trappers and hunters; the main group lives on the Témiscaming reserve, a 14,660 acre area, located on Témiscaming Lake, (Notre-Dame du Nord). This reserve was granted in 1851, measuring 38,400 acres; 23,740 acres were surrendered at different dates. Other groups of Algonquins of the Témiscaming Agency are located at Long Point, (27), and Kippewa (28).

(29) The Lac Simon band, (Abitibi Agency), numbering 173, lives in the area of the lake of the same name, in Rouyn county. These Algonquins are trappers and hunters

living mostly at Senneterre.

(30) The Lac Victoria band numbers 140, lives in the area of the lake of the same name, in Pontiac county. They are trappers and hunters, (Abitibi Agency).

5-The Cree

This important Algonquian tribe lives in an area from Lake Mistassini (Quebec) and Fort Vermilion in northern Alberta. To the North it occupies lands on the East and West coasts of James Bay as well as on the South coast of Hudson Bay. They are found mainly in the James Bay Agency, but also in the Abitibi Agency, mixed with Algonquins and Montagnais, at the following points:

(31) Weymontaching: The band is located on a 7,400 acre reserve located on the north shore of the St. Maurice river, opposite the mouth of Manoan river, Champlain county. The land was ceded to them in 1851. A second reserve, measuring 380 acres also belongs to them. It is located on the Northshore of the St. Maurice river, opposite Lake Coucoucache. Population is 208. The Têtes-de-Boule of Weymontaching (Sanmaur) are 50% Cree; their former territory included the upper St. Maurice, Gatineau and Ottawa rivers. They were visited as early as 1672 by the missionaries who called them "Maskegonas." Apparently, these Maskegonas broke away from the Ojibwas early in the 18th century.

Both the Obedjiwan and Weymontaching Indians lead a nomadic life, trapping, hunting and working in lumber camps.

(32) Mistassini: This large band of 669 lives on the South East shores of the Lake Mistassini. They are 2/3 Cree and 1/3 Montagnais. Most of them are nomadic, while nearly 150 men are working in lumber camps. In Winter they trade their furs at Neoskweskau.

(33) Waswanipi: This band of 333 is almost entirely of Cree origin. It lives on the north shore of the lake of the same name and is nomadic.

The James Bay Agency Cree, numbering over 2,100 are successful trappers and hunters, enjoying the use of the extensive beaver reserves of Nottaway River, Rupert's House, Old Factory and Fort George. A number of stragglers from Rupert's House now spend most of the

year in the settled districts of Abitibi, hunting, trapping and seasonal work in lumber camps.

The main bands are:

- (34) Rupert's House: 535 and Nemaska (Nemiscau): 118;
- (35) Eastmain: 175 and Old Factory: 319;
- (36) Fort George and Kanoapscow: 784;
- (37) Great Whale River and Richmond Gulf: 182.

NOTES ON THE INDIAN POPULATION OF THE PROVINCE OF QUEBEC

The 1954 census of the Indian Affairs Branch shows a total Indian population of 17,670. Enumerated in the census are only the Indians who are under the jurisdiction of the Indian Affairs Branch, Department of Citizenship and Immigration. All these Indians are subject to the provisions of the Indian Act. (Superintendent of Agencies Office - Quebec City, P.Q.)

Here is the breakdown of the Indian population of the province, by Agencies:

Abitibi - 2363 (Agency Office: Amos, P.Q.)
Abitibi (Quebec) 207 - Algonquin - Cree
Grand Lac Victoria 140 Algonquin
Lac Simon 173 "
Manoan 284 "
Mistassini 669 2/3 Cree, 1/3 Montagnais. (Includes Neoskweskau)
Obedjiwan 349 - 1/2 Algonquin, 1/4 Cree, 1/4 Montagnais
Waswanipi 333 - Cree
Weymontaching 203 - 1/2 Cree, 1/3 Algonquin, others Montagnais.

Bersimis - 1063 (Agency Office: Betsiamites, P.Q.)
Montagnais of Bersimis 985
Montagnais of Escoumains 78

Caughnawaga - 3907 (Agency Office: Caughnawaga, P.Q.)
Iroquois of Caughnawaga 3354
Iroquois of Oka 553

James Bay - 2113 - all Cree (Agency Office: Moose Factory, Ont.)
Eastmain 175

Old Factory 319
Fort George 784 (includes Kanoapscow)
Great Whale River 182 (includes Richmond Gulf)
Nemaska 118
Rupert's House 535) same band

Lorette - 800 (Agency Office: Lorette, (Village
Huron), P.Q.)
Hurons of Lorette 800

Maniwaki - 893 - all Algonquin (Agency Office:
Maniwaki, P.Q.)
Barrière Lake 151
River Desert 742

Pierreville - 551 (Agency Office: Pierreville, P.Q.)
Abenakis of St. Francis 524
Abenakis of Bécancour 27

Pointe-Bleue - 1045 - Montagnais (Agency Office,
Pointe-Bleue, P.Q.)

Restigouche - 1210 - all Micmacs (Agency Office,
Restigouche, P.Q.)
Gaspé 63
Maria 275
Restigouche 872

Seven Islands - 965 - all Montagnais (Agency Office,
Sept-Iles, P.Q.)
Mingan 144
Sept-Iles 821

St. Augustine - 434 - all Montagnais (Agency Office,
St. Augustine, P.Q.)
St. Augustine 86 - Romaine 190
Natashquan 158

St. Regis (Quebec) 1477 - Iroquois (Agency Office,
Cornwall, Ont.)

Temiskaming - 570 - all Algonquin (Agency Office:
Notre-Dame du Nord, P.Q.)
Argonaut 6 (& 40 non-treaty Indians)
Brennan Lake 35 (
Hunter's Point 9) live at Kippewa
Kippewa 38 (

Long Point 142 (Winneway band: Lac Simard)
Temiskaming 314 (Notre-Dame du Nord)
Wolf Lake 26 (live at Hunter's Point and Kippewa)

Viger - 88 (Tobique Agency, N.B.) all Maliseets.

Fort Chimo - 191 - Naskapi (Fort Mackenzie) (Quebec City)

Labrador Coast (1) - 252 - all Naskapi
North west River 135
Davis Inlet 117

II - ESKIMOS OF QUEBEC, THE BELCHER ISLANDS AND OF LABRADOR

The total Eskimo population living on the coast line of the province of Quebec, from Fort George in James Bay to George River in Ungava Bay, including the inhabitants of the Belcher Islands, and of Port Burwell, as well as of the Eskimo settlements on the coast of Labrador, totals 2,872, of which 1,939 live in the Ungava peninsula; 185, on the Belcher Islands, and 747 on the coast of Labrador.

They have temporary camps on the Sleepers, (where there are 10 residents from Port Harrison), the Ottawa, Smith, Mansell, Digges, Nottingham, Charles and Akpatok islands, which are adjacent to the continent, but which belong territorially to the Keewatin district, and are administered by the Department of Northern Affairs.

All the Eskimo population of Northern Quebec and its adjacent islands is under the jurisdiction of the Northern Affairs Department, while the Eskimos of the Labrador coast, are treated as full fledged citizens of Canada, under the jurisdiction of the province of Newfoundland.

The Eastern Eskimo can be subdivided into 3 main groups, the Itivimiut, the Tahagmiut and the Suhinimiut.

1. The Itivimiut. (People living on the "far side").

They live generally on the East coast of James and of Hudson Bay. The Killoklakmiut band is located at Fort George (pop. 34), (1), Great Whale River (Unguniarvik,

pop. 142), (2), Richmond Gulf, (pop. 49) (3), as well as a few at Cape Jones and on Cape Hope Island, (west of Old Factory). The Belcher Islands Eskimos (4) are called Kigiktagmiut; their population is 185, which includes 20 persons who moved in recently from Port Harrison, and 4 from Great Whale. (See Desgoffe's "The Belcher Islands Eskimo," 1955, Ottawa).

The Inugdjuak band, numbering 455, lives at Port Harrison (5); the Itiokmiut band lives at Povungnituk (Puvernitok) (6), (pop. 138), and at Cape Smith (Kekertauyak) (7), (pop. 127).

2. The Tahagmiut. (People living towards the sunset).

They live on the shore of Hudson Strait. The Nuvugmiut, (pop. 103) live at Ivuyivik (8); they have a Summer camp at Wolstenhome (Kangerdlukadlar). The Sedlimiut, numbering 162, live at Sugluk and Sugluk East; (9); the Okomikmiut (people of the Wind) pop. 78, live at Wakeham Bay (Kandlerdludjuak) (10); the Ungavamiut, numbering 209, live at Koartak (Diana Bay) and Payne Bay (Kangerdluk) (11); the Koksoagmiut, numbering 297, lives at Leaf Bay (Tasseuyak) and Fort Chimo (12).

3. The Suhinimiut. (People of the sunrise).

They live from George River, on Ungava Bay, and as far south as Hamilton Inlet on the Labrador Coast.

The Kilinmiut (Kandlidlualuashuamiut), pop. 125, live in the George River area (Kangerdlualugdjuak) (13); 21 members of that band live on Kidlinerk Island, Port Burwell, N.W.T. (14).

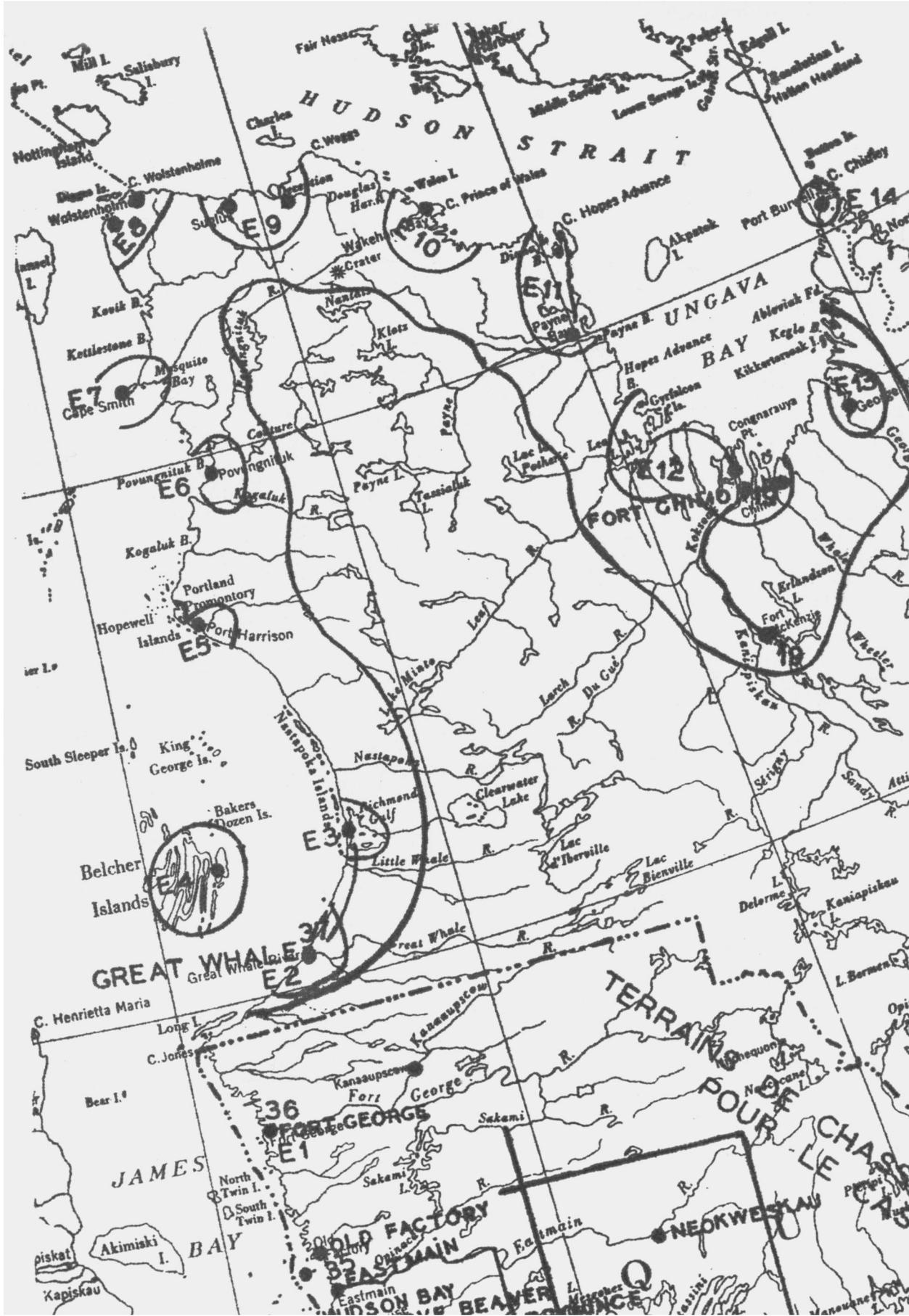
On the coast of Labrador, from North to South, we find the Kongithlushamiut, numbering 182, at Hebron (15); the Ikgamiut, numbering 165, at Okkak and Nutak (16); the Nunengumiut, numbering 175, at Nain (17), the Ayitimiut, numbering 116, at Hopedale (18); the Aivitimiut, numbering 98, at Makkovik (19) and 56 at Hamilton Inlet (Rigolet) (20).

Thirteen Aivitimiut, live at North West River (21); there are two Eskimos living at Cartwright, one at Davis Inlet, and one at Merriemfield Bay.

III - BIBLIOGRAPHY AND REFERENCES

1. Manuel des Indiens du Canada, Doc. Parl. no. 21a, A. 1912, Imprimeur du Roi, Ottawa, 1915.
2. The Indian Tribes of North America, Swanton, Bull. 145, Bureau of American Ethnology, U.S. Government Printing Office, Washington, 1952.
3. The Indians of Canada, Diamond Jenness, Department of Mines, National Museum of Canada, Bull. 65, Ottawa, 1934.
4. The Labrador Eskimo, E.W. Hawkes, Department of Mines, (Geological Survey), Memoir 91, Ottawa, 1916.
5. Schedule of Indian Reserves in the Dominion of Canada, Department of Indian Affairs, King's Printer, Ottawa, 1928.
6. Census of Indians in Canada 1949, Indian Affairs Branch, King's Printer, Ottawa, 1952.
7. Ninth Census of Canada 1951 (Bull. 1-17), Dominion Bureau of Statistics, Queen's Printer, Ottawa, 1953.
 - i. Populations - Official language and mother tongue
 - ii. Populations - Origin
8. Annual reports, Indian Affairs Department (later, Indian Affairs Branch), King's Printer, Ottawa.
9. Publications of the National Museum of Canada, King's Printer, Ottawa.
10. Report on McGill University's Seminar on the "Demography of the Aborigenes of Quebec," Montreal, 1954-55, (in preparation).

Indian and Eskimo Welfare Oblate Commission,
Ottawa University,
Ottawa, Canada.



THE ABORIGENES OF QUEBEC







TERRAIN
POUR LE CHASSEUR

RÉSERVES
LE CASTOR

SEPT ILES
14
15

32
STASSIN
CHIBOGAMAU

BEAVER
FROM PROVINCE
NEMISCAU
HOUSE

33
WASWAN
ABITIBI
CHICOB

25
BEDJIAN
FORST

37
WYMONTANING
LORETTE

13
STAMITE
RIVER

8
BASTIGOUCHE

29
VICTORIA
L. SIMON

124
MANOUCHE

MANIWANI
SHAWINIGAN

10
TOLBIAC

BRUNSWICK

28
MONTROUSSEAU
POINT

MAIRIE

ST. JEAN

ST. GEORGES

FREDERICTON

27
MONTROUSSEAU
POINT

ST. JEAN

ST. JEAN

ST. JEAN

ST. JEAN

NOTES ET COMMUNICATIONS

Le nom du caribou chez les Montagnais-Naskapi et les Esquimaux de l'Ungava

Le caribou de la toundra (Rangifer arcticus) abondait autrefois dans l'Ungava. C'était la base de l'alimentation des Naskapi. Plusieurs bandes montagnaises de la Côte-Nord et les Esquimaux du littoral arctique dépendaient entièrement de cet animal pendant une partie importante de l'année. On comprend que la terminologie relative à cette espèce soit des plus élaborées. S'il existe toujours un terme général pour désigner l'animal, les chasseurs l'emploient peu souvent et recourent plutôt à des termes désignant une phase particulière de la vie de l'animal. Les Blancs ne procèdent pas autrement lorsqu'ils désignent des animaux domestiques jouant un grand rôle dans leur culture. Ce que l'homme des villes appelle simplement un cheval ou une vache, devient à la campagne un étalon, une jument, un poulain, une pouliche, une vache, un taureau, une taure, une génisse, un veau, etc.

I. Chez les Montagnais-Naskapi. Ces termes m'ont été fournis en 1947, au cours de l'exploration de la rivière George, par Antoine Grégoire, un Montagnais-Naskapi des Sept-Iles, allié aux bandes de l'intérieur et ayant l'habitude autrefois de chasser au centre de la péninsule.

- a. Terme général: attik (i vaguement intermédiaire entre i et u français).
- b. Le petit: attikus. (Sauf indication contraire, les u des mots mentionnés dans ce texte se prononcent ou). Le caribou naissant se nomme na:pétekush. (L'informateur employait indifféremment les phonèmes s et sh, le dernier toutefois revenant plus souvent. Je cite les mots tels qu'il les prononçait lors du relevé.)
- c. Le mâle d'un an ou deux: so:tshoteshish

- d. Le mâle de trois à six ans:
so:tshoteow
- e. Le mâle de sept ans et plus (jusqu'à trente ans, suivant l'informateur). Ce nom change quatre fois au cours de l'année:
- 1) Pendant l'hiver: ôpènoé.
 - 2) Au début de l'été: ya:péotuk.
 - 3) L'été (au mois d'août) "quand il commence à courir des femmes" (suivant l'expression de mon guide montagnais Marcel Jourdain):
wishak.
 - 4) L'automne, après l'époque du rut:
minawsnéo
- f. La mère. Elle ne change pas de nom avec les saisons, mais suivant son état. Lorsqu'elle nourrit son petit: no:shétuk (ou naw:shétuk). Quand elle porte un petit ou n'a pas de petit à allaiter: iskwétuk (qui signifie littéralement "caribou femelle."
Jeune mère: naw:shétukus.

II. Chez les Esquimaux de l'Ungava. Ces renseignements m'ont été communiqués par R.M. May, autrefois gérant du poste de George River. Ayant épousé une personne du pays et vécu parmi les Esquimaux pendant une quinzaine d'années, il en parle couramment la langue, mais ne garantit pas l'orthographe des mots. "You understand, I do not read or write the Eskimo language, although I speak it fairly well. So that the spelling of the names will be incorrect, although the pronunciation will be as close as possible." Je cite les renseignements tels qu'il me les a communiqués en 1948.

- a. tuktu: general name applying to all caribou.
- b. nuk-ka: baby under two years old, either sex.
- c. nuk-ka to wok: two years old, either sex. (Meaning: has a brother or sister younger than self).

- d. nuka-ka shuk juk: male between two and four years old.
- e. 1) ang-o-le-ouke: male about four years old. (Means: "coming of age)."
- 2) komuk-le-mik: another name for a male about four years old. (Meaning: "has a great number of fly larvae in its body)."
- 3) pun-nee-aluk: buck over four years old, prime or fully grown.
- 4) nej-u-iatuk: buck after antlers have dropped.
- 5) aag-i-oo-mik: buck after sex urge extinguished.
- f. Female
- 1) nuka-leke: female with young which has been born.
- 2) nuka-leke mik: female pregnant.

Ces notes, dépourvues d'indications phonétiques précises, n'ont qu'une valeur relative. Elles ne permettent pas de conclure à des emprunts entre les deux langues. Seuls les termes généraux attik (ou attuk) et tuktu ont une vague parenté phonétique, d'ailleurs déjà signalée par Thalbitzer (Congrès des Américanistes, New York, 1949); mais il s'agit peut-être d'une simple convergence. Les Esquimaux et les Naskapi sont voisins depuis un temps immémorial, mais ils n'ont jamais eu de véritables contacts à l'époque historique, sauf dans de rares cas depuis quelques années. Les Esquimaux ignorent le Naskapi, et les Naskapi, l'Esquimau. Tout au plus peut-on citer une exception ou deux. Au cours de ma saison d'exploration de 1951, ayant à mon service un Montagnais-Naskapi, Antoine Grégoire, et un Esquimau, Moses Ituk (ce nom esquimau signifie "le vieux" et n'a apparemment rien de commun avec le montagnais ittik ou ittuk), j'ai pu constater l'existence d'un langage des signes permettant des relations occasionnelles entre Esquimau et Naskapi; mais j'ignore si ce langage de signes conventionnels est une invention récente ou relève de la tradition.

Jardin botanique
de Montréal,
Montréal, Canada.

Jacques Rousseau

Le partage du gibier dans la cuisine

des Montagnais-Naskapi

Chez les diverses bandes algonquines, le travail fait habituellement l'objet d'une répartition assez rigoureuse. L'homme fabrique la charpente du canot et l'enveloppe d'écorce de bouleau, mais c'est à la femme que revient la couture avec du watap et le calfatage. Dans la construction de la raquette, l'homme prépare le cadre et pose la première lanière de babiche, mais la femme fait le tressage délicat.

La gastronomie algonkine prévoit à l'occasion un partage défini des diverses parties du gibier entre les convives. Les voyageurs, sous le régime français, n'ont pas manqué de souligner que les hommes se réservaient le museau de l'orignal. Pour se réserver cette pièce de choix, les Indiens affirmaient, paraît-il, que les femmes auraient de la barbe si elles en consommaient.

La documentation accessible ne permet peut-être pas de présenter une véritable systématique du partage du gibier. Il importe donc de pousser davantage l'inventaire. Ayant eu l'occasion de fréquenter quelque peu les Montagnais-Naskapi, j'ai pu relever plusieurs cas qui apporteront, je l'espère, une contribution à l'étude du sujet.

Les données suivantes m'ont été fournies par mes guides Antoine Grégoire et Coomis Pinette, deux Montagnais des Sept-Iles, ayant l'habitude de chasser dans le territoire du caribou arctique (Rangifer arcticus) entre le 55° et le 58° de latitude nord. Ces notes ont été relevées au cours de l'exploration de la rivière George, en 1947.

Ours. La tête de l'ours, que l'on cuit toujours dans un chaudron séparé, échoit au chasseur heureux et au "bonhomme." Chez les Montagnais parlant français, le mot "bonhomme" n'implique qu'une acception respectueuse. Il désigne une personne âgée et plus particulièrement le doyen du groupe. Sauf en temps de famine, la tête est toujours réservée aux hommes, mais le coeur échoit aux femmes. Le foie est mangé indifféremment par les hommes et les femmes. Le reste de l'animal se partage indistinctement entre les convives des deux sexes, sauf au cours de certains mokuchan

ou festins de l'ours. Les napépunano sont des mokuchan réservés aux hommes. Seuls ces derniers mangent alors de l'ours. Les femmes peuvent faire le service pendant ces cérémonies secrètes, mais elles en sont théoriquement absentes. Elles sont des ombres tout au plus et l'ombre est toujours discrète.

Caribou. Le contenu de la panse est d'abord "un manger de femmes." Lorsque les hommes en mangent, "on dit que ce ne sont pas des chasseurs." Le mésentère est parsemé de petites masses de pannes qui se mangent crues. "C'est un manger de femmes," c'est-à-dire une friandise pour personnes délicates. Les hommes en consomment à l'occasion et il n'y a pas de véritable tabou. C'est un peu comme une limonade servie à un bûcheron de retour des chantiers.

Castor. La queue est réservée au "bonhomme" ou aux hommes en général. Regine Flannery a signalé cet usage chez les Indiens de Spanish River.* L'arrière-train de l'animal est réservé aux hommes, l'avant-train aux femmes. Celles-ci consomment également les pattes d'avant et d'arrière, le foie, le coeur et le contenu stomacal, consistant surtout en une pâte de bois et de rhizomes de nénufar. La tête de castor est réservée au jeune fils qui deviendra un chasseur plus tard. C'est presque une initiation à la consommation de la tête d'ours.

Porc-épic. Les parties génitales, du mâle et de la femelle, vont au "bonhomme" et aux chefs. Ces pièces sont habituellement grillées après les avoir empalées sur un piquet à côté du feu de camp.

Gibier à plume. Le croupion échoit aux femmes. A rapprocher de cet usage le nom populaire donné parfois au croupion des volailles dans le Québec, le morceau des dames nommé aussi, moins révérencieusement, le nez du Saint-Père.

* Flannery, Regina, "The Cultural Position of the Spanish River Indians, Primitive Man, 13: 1-25, 1940. L'auteur ajoute que les femmes et jeunes gens ne mangent pas du coeur de certains animaux.

Cette répartition, presque rituelle, ne semble pas entachée de tabous, du moins actuellement. Il en est des divers mets réservés aux femmes, comme des bonbons, des chocolats et des boissons acidulées chez nous. Ce sont des mets pour femmes et enfants, non pas pour les "vrais hommes." Si le tabou semble absent actuellement, il est possible néanmoins que ce partage amical du gibier dans la cuisine indigène n'en soit qu'un dérivé.

Jardin botanique
de Montréal,
Montréal, Canada.

Jacques Rousseau

NOTICE NECROLOGIQUE

Claude Desgoffe, 1927 - 1955

In pursuance of his field work, Claude Desgoffe set out by canoe with two Eskimo helpers, Noah Kudlayak and Levi Emoyataluki, from Omarolluk Sound in the Belcher Islands in August 1955. They never arrived at their destination. The evidence uncovered by searching parties shows that a fatal accident occurred.

The loss of two young hunters is a severe blow to the Eskimo community. And in the tragic death of Claude Desgoffe, Anthropology has lost a brilliant and dedicated young worker on the threshold of achievement.

Desgoffe had been in North America only two years, so his acquaintanceship among American colleagues was not wide. But his character was such that in that brief time here he had evoked a deep affection in those who knew him. His enthusiasm, intellectual and emotional, for his chosen work and his sensibility and warmth of nature made him a man greatly to be valued as an anthropologist and as a friend.

An account of his professional career is presented below.

Carleton College,
Ottawa, Ontario.

June Helm MacNeish

Avec le décès de Claude Desgoffe, le Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne perd un de ses meilleurs collaborateurs. Né en 1927 d'un père administrateur au Gouvernement de l'Algérie, Claude Desgoffe fit ses études de lettres à l'Université de Paris et reçut une bonne préparation d'ethnographe au Centre de Formation Ethnologique. Très tôt il se sentit attiré par les régions arctiques, ce qui l'amena à se spécialiser dans l'ethnographie des Lapons et des Esquimaux. Les années 1952 et 1953 le virent stagiaire au Musée de Copenhague étudiant la langue et la culture esquimaudes avec les professeurs

Eric Holtved et Kaj Birket-Smith. Il savait profiter des vacances d'été pour participer activement à des fouilles préhistoriques sur la côte occidentale du Groënland. L'année suivante, Claude Desgoffe se voit accorder une bourse d'études par l'Arctic Institute of North America, ce qui l'amena à s'installer au Canada. En été 1954 il entreprit des recherches parmi les esquimaux des îles Belcher (Baie d'Hudson). L'excellent article sur l'acculturation de ce groupe de chasseurs qui paraît dans cette première livraison d'Anthropologica en est le résultat. En 1955 il fut engagé par le Ministère des Affaires du Nord pour continuer son enquête dans l'archipel des Belcher où il devait y trouver une mort tragique.

Claude Desgoffe collaborait également à la Bibliographie Géographique Internationale et était le traducteur de deux ouvrages de K. Birket-Smith.

Les membres du Centre de Recherches d'Anthropologie Amérindienne s'associent à toute la tristesse éprouvée par les parents et amis de Claude Desgoffe dont le charme personnel séduisait tous ceux qui l'approchaient.

Musée National,
Ottawa, Ontario.

Asen Balikci

Wallis, Wilson D. and Ruth Sawtell: The Micmac Indians of Eastern Canada, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1955.

La monographie si longtemps attendue des Wallis, ce couple d'anthropologistes américains, est enfin parue. Ceux qui l'attendaient ne seront pas déçus car elle est riche de renseignements de toutes sortes. C'est en 1911 que Wilson D. Wallis commença d'étudier les Micmacs de l'est du Canada; il visita alors les réserves de Restigouche (Québec), de Red Bank, Eel Ground, Burnt Church (N.B.), de Pictou Landing et Tuft's Cove (N.E.); l'année suivante, en 1912, il poursuivit ses recherches dans les autres réserves des trois provinces maritimes. En 1950 et en 1953, en compagnie de Ruth Sawtell Wallis, devenue sa femme, il visita la plupart des réserves qu'il avait étudiées 40 ans plus tôt. Comme les Wallis le disent eux-mêmes, le but de l'étude originale était d'obtenir une image aussi complète que possible de la culture micmacque; les dernières études avaient un triple objectif: découvrir quels traits de leur culture les Micmacs ont perdus et ceux qu'ils ont conservés; essayer de compléter les renseignements obtenus en 1911-12; observer et évaluer les changements qui se sont produits dans la culture technique ainsi que dans l'orientation générale de la culture.

Les Wallis ont atteint les objectifs qu'ils s'étaient proposés; bien que leur oeuvre doive être classée comme "reconstructionniste," leur chapitre sur les Micmacs modernes (p. 270-308) donne une bonne idée de la vie contemporaine de ce peuple. Leur ouvrage vaut surtout par sa teneur ethnographique; il systématise la plupart des renseignements de la culture micmacque qui étaient connus et rend compte des observations personnelles prolongées de ces deux auteurs; ces deux principales sources de renseignements s'harmonisent pour faire de ce livre une synthèse de l'ancienne culture micmacque. La deuxième partie du volume (p. 317-492) contient 144 pièces de littérature orale groupées sous le titre général de "Folktales and Traditions;" c'est un précieux complément à la description ethnographique de la première partie.

En bref, ce volume enrichit substantiellement notre connaissance du Canada aborigène.

Marcel Rioux.

Musée national du Canada.

COMPTES RENDUS

Maget, Marcel: Guide d'étude directe des comportements culturels, Civilisations du sud, Paris 1953, ~~XXXV~~, 260 pages, 16 planches.

Il manquait, en langue française, un ouvrage qui fût l'équivalent du livre de Murdock Outline of Cultural Materials chez les Américains et des Notes and Querries de l'Institut d'anthropologie de Grande-Bretagne. Marcel Maget nous donne ce volume qui, s'il se rapproche des manuels anglo-saxons qu'on vient de mentionner, s'en écarte aussi par la conception et l'exécution. Alors que celui de Murdock est un aide-mémoire pour ethnographes professionnels et les Notes and Querries une espèce de petit traité sommaire d'anthropologie sociale, Guide d'étude directe des comportements culturels s'adresse plus particulièrement à l'ethnographe qui part en mission et qui se pose une foule de questions sur la façon de procéder pour obtenir le maximum de résultats. "Ce guide pratique, dit Maget, a essentiellement pour but de donner des recettes de travail ...;" la lecture du volume nous permet de nous rendre compte que ces recettes sont toujours bien expliquées et qu'elles sont intégrées à un large corpus de concepts anthropologiques.

Le volume est divisé en deux parties: "Méthodes de recherche" et "Adaptation des techniques auxiliaires." Dans les 170 premières pages, l'auteur parle, entre autres choses, des caractères généraux de la démarche ethnographique, de la description morphologique, économique et sociologique, des groupes sociaux, de technologie et de l'économie, de la structure sociale et des rapports sociaux, de mentalité et d'idéologie. Dans la deuxième partie, Maget parle de l'enquête ethnographique elle-même et donne des conseils pratiques très pertinents sur les relations directes entre enquêteur et informateur, sur les notes d'observation et d'information, sur les enregistrements et empreintes du matériel documentaire, sur l'organisation d'une enquête.

On ne saurait donc trop recommander à ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à la chose anthropologique et qui veulent la pratiquer de se procurer le livre de Marcel Maget, conservateur et directeur du Laboratoire d'ethnographie française et professeur à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris.

Marcel Rioux.

Musée national du Canada