

Université de Montréal

Chasser et prier dans une hiérarchie de la vie

La cosmologie innue dans la longue durée

Par

Émile Duchesne

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de philosophia doctor (Ph.D.)

Anthropologie

Avril 2023

© Émile Duchesne, 2023

Université de Montréal

Département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée

Chasser et prier dans une hiérarchie de la vie.

La cosmologie innue dans la longue durée.

Présenté par

Émile Duchesne

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Marie-Pierre Bousquet

Président-rapporteur

Robert Crépeau

Directeur de recherche

Claude Gélinas

Membre du jury

Leila Insketter

Examineur externe

Résumé

Une réévaluation de la trame historique de la diffusion du catholicisme chez les Innus de la Basse-Côte-Nord m'amène à concevoir qu'il n'y a pas eu de réelle coupure dans la transmission du catholicisme depuis les premières conversions au 17^e siècle. Cette constatation est cohérente avec le fait qu'aujourd'hui, les aînés d'Unamen Shipu (La Romaine) se réclament à peu près tous du catholicisme, religion héritée de leurs ancêtres et qui jouit, de leur point de vue aussi, d'une histoire très ancienne. Néanmoins, lorsqu'on s'entretient avec ces détenteurs de savoir, on comprend rapidement que l'adoption du catholicisme n'a pas effacé les éléments dits « traditionnels » de leur cosmologie. Les histoires des aînés d'Unamen Shipu évoquent l'utilisation de pouvoir chamanique, l'intervention de puissances animales, des rêves prémonitoires et d'autres phénomènes qu'on pourrait, de prime abord, penser comme étant incompatibles avec la doctrine catholique. Ces témoignages contemporains nous amènent à comprendre que le catholicisme et le chamanisme ne forment, dans leur cas, qu'une seule et même forme d'expression religieuse. Cette thèse ne se présente cependant pas comme une étude de la conversion. Je cherche plutôt à comprendre la cosmologie innue dans les termes selon lesquels elle se présente aujourd'hui et, plus précisément, comment le catholicisme fait partie de ce paysage cosmologique. Pour ce faire, j'utilise des méthodes ethnographiques, comparatives et historiques. Depuis 2015, je cumule plus de 11 mois de terrain dans la communauté d'Unamen Shipu, dont plus de trois ont été passés en forêt au sein de groupes de chasse. Mes expériences ethnographiques et mes entretiens avec les aînés d'Unamen Shipu orientent ainsi mes recherches historiques en me donnant des clés de compréhension, mais aussi des bases linguistiques pour appréhender les documents historiques concernant les Innus.

Je propose de comprendre la cosmologie innue comme une hiérarchie de la vie, c'est-à-dire un cosmos au sein duquel les différents existants – humains, animaux, chamanes, entités-maîtres, Dieu, etc. – entrent en relations à partir de leur position respective, ce qui implique un point de vue situé et des structures relationnelles contextuelles à la position occupée par chacun. Le cosmos comme hiérarchie de la vie est un espace relationnel cohérent qui se déploie à travers une série de niveaux organisés de façon hiérarchique et récursive. Les deux limites de cette série représentent les frontières du système, marqué par l'infini et l'universel, où se situent des principes

de causes immanentes : *manitushiun* et *tshishe-manitu*. Ce point de vue théorique m'amène à définir les grands paramètres de la socialité innue à partir des structures relationnelles qui marquent les relations entre les existants. Cette analyse dégage toute l'importance du don, mais aussi son ambiguïté fondamentale qui fonde un régime esthétique particulier ainsi que différents devenirs relationnels basés sur la réciprocité positive (le don) et négative (la prédation). Une analyse des termes utilisés par les Innus pour nommer Dieu m'amène à proposer que l'idée catholique d'un Dieu suprême fut tout-à-fait compatible avec le cosmos hiérarchique des Innus. D'autre part, j'en viens également à comprendre que le discours catholique a permis de pallier l'omniprésente ambiguïté de la cosmologie et la socialité innue, ce qui se manifeste par l'émergence d'un nouveau type de spécialistes rituels et par l'adoption d'un nouvel ordre moral qui se situent dans la continuité des formes d'expressions rituelles antérieures connues des Innus.

Mots-clés : Anthropologie, Autochtones, Innu, Cosmologie, Histoire, Québec, Canada

Abstract

A re-evaluation of the historical framework of the diffusion of Catholicism among the Innu of the Lower North Shore (Quebec, Canada) leads me to believe that there has been no real break in the transmission of Catholicism since the first conversions in the 17th century. This observation is consistent with the fact that nowadays, the elders of Unamen Shipu (La Romaine) almost all claim to be Catholics, a religion inherited from their ancestors and which, from their point of view, also has a very ancient history. Nevertheless, when one talks to these knowledge holders, one quickly understands that the adoption of Catholicism has not erased the so-called "traditional" elements of their cosmology. The stories of the elders of Unamen Shipu evoke the use of shamanic power, the intervention of animal powers, premonitory dreams and other phenomena which, at first sight, seems incompatible with Catholic doctrine. These contemporary testimonies thus lead us to reframe Innu religiosity and to understand that Catholicism and shamanism form, in their case, a single form of religious expression. This thesis is not, however, a study of conversion. Rather, I seek to understand Innu cosmology in the terms in which it is presented today and, more specifically, how Catholicism has been adopted from the understandings that are specific to this form of sociality. To do so, I use ethnographic, comparative, and historical methods to inform my anthropological analyses. Indeed, since 2015, I have accumulated more than 11 months of fieldwork in the Unamen Shipu community, more than three of which were spent in the forest among hunting groups. My ethnographic experiences and my interviews with the elders of Unamen Shipu orient my historical research by giving me keys to understanding, but also linguistic bases to approach ancient texts concerning the Innu.

I propose to understand Innu cosmology as a hierarchy of life by which I mean space of shared relationality in which the different beings - humans, animals, shamans, master entities, God, etc. - enter into relations from their position in the hierarchy. This implies that the point of view and relational structures are contextual to the position occupied by each. The cosmos as a hierarchy of life is a coherent relational space that unfolds through a series of hierarchically and recursively organized levels. The two limits of this series represent the boundaries of the system, marked by the infinite and the universal, where the principles of immanent causes are located: manitushiu and tshishe-manitu. This theoretical point of view leads me to define the major parameters of Innu sociality on the basis of the relational structures which characterize the relations between each beings. This analysis brings out the importance of the gift, but also its fundamental ambiguity which founds a particular aesthetic regime as well as different relational futures based on positive reciprocity (the gift) and negative reciprocity (predation). An analysis of the terms used by the Innu to name God leads me to propose that the Catholic idea of a supreme God was quite compatible with the hierarchical cosmos of the Innu. On the other hand, I also conclude that the Catholic discourse has made it possible to compensate for the omnipresent ambiguity of Innu cosmology and sociality, which is manifested by the emergence of a new type of ritual specialists and by the adoption of a new moral order that are situated in the continuity of the forms of ritual expression previously known to the Innu.

Keywords : Anthropology, Indigenous People, Innu, Cosmology, History, Québec, Canada

Table des matières

Résumé	5
Abstract	7
Table des matières	9
Liste des tableaux	15
Liste des figures	17
Liste des sigles et abréviations.....	23
Remerciements	27
Introduction	31
Présentation de la communauté.....	43
Chapitre 1 - Méthodologie et collaboration ethnographique	53
L'intégration dans la communauté	53
Les entrevues avec les aînés	61
L'éthique de la recherche et la collaboration	67
Mise en garde et limites	73
Chapitre 2 - L'anthropologie des cosmologies autochtones : un bref aperçu.....	75
L'anthropologie jusqu'à la moitié du XXe siècle	76
L'anthropologie de la seconde moitié du 20 ^e siècle : le structuralisme et les études chasseurs-cueilleurs	78
La reformulation du champ anthropologique depuis la fin du XXe siècle	81
Constats sur l'état actuel de la discipline	83
Chapitre 3 - La hiérarchie de la vie : une théorie anthropologique de la culture	90
Les problèmes fondamentaux impliqués par toute démarche anthropologique	91
L'englobement hiérarchique comme théorie anthropologique du cosmos	98
La relation hiérarchique chez Louis Dumont	98
Terence Turner : le cosmos comme forme autoproductive.....	103
Eduardo Kohn : le cosmos comme écologie des sois.....	107
La hiérarchie de la vie, ou comment d'une certaine façon le haut est le bas	110

PARTIE UN – LES STRUCTURES RELATIONNELLES DE LA HIÉRARCHIE DE LA VIE DES INNUS.....119

Chapitre 4 – Le *manitu* : éventail sémantique d’un principe de cause immanente120

L’éventail sémantique du manitu et les institutions des chamanismes algonquiens	124
Le manitu comme entité non humaine	125
Manitu et pouvoirs du chamanisme	129
Le <i>manitu</i> anthropologique et la causalité	133
Le manitu comme pouvoir impersonnel : William Jones et le modèle magico-religieux....	134
Les critiques au modèle de Jones et l’ébauche d’un nouveau cadre	139
Le prolongement des modèles anthropologiques du début du XXe siècle.....	142
Le <i>manitu</i> et la causalité immanente	145

Chapitre 5 - Les dimensions hiérarchique, juridique et mythique des entités-maîtres152

L’exégèse des mythes et le sens du mot atanukan	152
Animal primordial et monde post-mythique	154
Les règles de la chasse et le cadre normatif des entités-maîtres	159
Du pluriel au singulier : différents modes de hiérarchisation	163
Hiérarchie des puissances et maître des maîtres	167

Chapitre 6 - Un monde plié et replié : images de l’englobement et esthétique transformationnelle.....170

La récursivité et les relations d’englobement.....	172
Les images de l’englobement	174
L’appropriation des pouvoirs des maîtres	179
La tente tremblante comme microcosme.....	181
Transformations et interdépendances des formes	186
Hiérarchie de la vie, transformation et immanence dans les images de l’englobement.....	189

Chapitre 7 - La mise en relation des existants : entre prédation et réciprocité.....194

L’asymétrie des relations entre les existants dans le cosmos innu	199
Briser le plafond de verre ? La mobilité cosmique et le perspectivisme chez les chasseurs animistes	206

Chapitre 8 - Le partage de la nourriture et la magnification du donateur : le problème des restes de table.....213

Le partage de la nourriture et ses angles morts : le problème des restes.....	214
La cuisine et la conservation de la nourriture en forêt	216
La redistribution du gibier après la chasse	219

Le don et la magnification du donateur.....	222
Nourriture publique et nourriture privée	224
Et le problème des restes ?	228
Chapitre 9 – La parenté, les relations alimentaires et la production de personnes autonomes	232
La construction de l'autonomie personnelle et familiale	235
Les unités de résidence et les groupes multifamiliaux	235
La parenté innue et les relations asymétriques	240
Les relations alimentaires au-delà de la société innue	246
Chapitre 10 - Les chefs innus: leadership liminaire, réalisation du collectif et interface interne/externe	253
Le leadership liminaire et la collaboration entre unités autonomes	257
Les chefs innus à l'interface des forces centripètes et centrifuges	266
Les chefs innus dans la tradition orale	266
Les rituels de résurrection des chefs au temps de la Nouvelle-France.....	272
Les conditions d'existence de la chefferie innue	275
Synthèse : La topologie relationnelle de la socialité innue	281
PARTIE DEUX - LES TERMES DU CATHOLICISME INNU : DIFFUSION, STABILISATION ET TRANSFORMATION	286
Chapitre 11 – La diffusion du catholicisme chez les Innus	287
La diffusion du catholicisme dans les trois régions de l'aire innue	288
Les Innus de l'Ouest (Saguenay-Lac-Saint-Jean, Haute-Côte-Nord et Sept-Îles)	288
Les Innus de l'Est (Moyenne et Basse-Côte-Nord)	291
Les Innus du Nord (Labrador, tundra)	304
Remarques sur la diffusion du catholicisme.....	307
L'importance de la mobilité territoriale	307
L'importance du prosélytisme innu.....	308
Chapitre 12 – Histoires de prophétisme : l'héritage de Charles Meiachka8at	315
Charles Meiachka8at, le premier prophète innu.....	316
Un possible souvenir du mouvement prophétique de Charles Meiachka8at ?.....	319
L'antériorité des événements relatés par Shapatash du point de vue de la tradition orale ...	322
De nouveaux arrivants sur la Basse-Côte-Nord au début du 18 ^e siècle	326
L'originalité du prophétisme, l'inévitabilité de son oubli ?	330
L'analyse du récit : l'acquisition des pouvoirs du catholicisme	333
Chapitre 13 – La diffusion et les usages de l'écriture en Basse-Côte-Nord	341
Les écritures sélectives innues	344

L'alphabétisation des Innus de la Haute-Côte-Nord	352
La diffusion de l'écriture à l'est de Sept-Îles au 18 ^e siècle	356
L'écriture à la période oblate.....	362
L'écriture dans la tradition orale contemporaine	364
Les particularités de l'écriture de Kanikuen au regard du corpus imprimé et manuscrit en langue innue	369
Chapitre 14 – Du grand chef au grand manitou : conceptions de la déité dans les écrits missionnaires en langues algonquiennes	375
Le Grand Manitou : une notion qui brille par son absence au 17 ^e siècle	377
Les premières mentions du Grand Manitou et son origine potentielle.....	382
La stabilisation du catholicisme innu	387
Chapitre 15 – Des Manitous et des animaux : les termes de l'expérience innue du catholicisme	393
Des rencontres équivoques : éléments du catholicisme algonquien.....	395
La chrétienté et le chamanisme : différents cas de figure, différentes approches	397
Une conception hiérarchique de l'entité suprême	403
Les modes d'intégration des hiérarchies chrétiennes et algonquiennes	408
Derrière l'équivoque : l'importance des animaux pour les Innus	409
PARTIE TROIS – OFFICIANTS, IMAGES ET POLITIQUES DES RITUELS	412
Chapitre 16 - Les deux chamanismes de l'anthropologie	413
Les différentes versions des deux chamanismes	414
Les deux chamanismes de l'anthropologie : chimère ou dichotomie concrète ?	422
Chapitre 17 - Mishtapeu : de la filiation à l'alliance perdue	425
Mishtapeu, le chamane primordial : grand-père des Innus et père des chamanes.....	426
À la recherche de l'alliance perdue	435
Chapitre 18 - Les artefacts du chamanisme : images et politiques rituelles	450
Les sacs et les fléchettes chamaniques	450
Le teueikan : filiation onirique et propriété des chants	456
Voyages chamaniques et régimes de l'image.....	459
Le chamanisme et la hiérarchie de la vie : problématiques socio-politiques de la filiation	470
Les Innus et les deux chamanismes.....	474

Chapitre 19 - Les chanteurs d'Église et la ritualité catholique	477
Deux dimanches remarquables.....	477
Le catholicisme au quotidien.....	480
Les chanteurs d'Église.....	483
L'émergence d'un nouvel ordre moral et l'aspect sociopolitique du catholicisme.....	487
Les images et les écrits catholiques.....	493
La ritualité catholique dans la continuité du chamanisme	497
Conclusion	501
Références bibliographiques	513
Annexes	563
Annexe 1 – Meminiteu	564
Annexe 2 – Kuekuatsheu et Uananeu	573
Annexe 3 – Kuekuatsheu et Atshen	577
Annexe 4 – Kuekuatsheu a faim	583
Annexe 5 – Aiasheu	590
Annexe 6 – Entente de recherche	593

Liste des tableaux

Tableau 1. – Usage de la langue innue dans différentes communautés.....	45
Tableau 2. – Présence à Unamen Shipu depuis 2015	61
Tableau 3. – Entrevues réalisées depuis 2017	64
Tableau 4. – Constructivisme vs ontologisme	88
Tableau 5. – Les trois <i>amigos</i> improbables	110
Tableau 6. – Les modèles anthropologiques du <i>manitu</i>	144
Tableau 7. – Les modes de hiérarchisation des entités-mâtres et leur répartition dans les sociétés algonquiennes	164
Tableau 8. – Asymétries dans la communication entre existants	205
Tableau 9. – Comparaison structurale du mythe de l’enfant couvert de poux et du récit de la vision prophétique	335
Tableau 10. – Comparaison des mythèmes de l’aspergé.....	338
Tableau 11. – Comparaison des mythèmes du souffleur.....	338
Tableau 12. – Recension des termes en innu-aimun pour désigner Dieu	389
Tableau 13. – Les deux chamanismes de Roberte Hamayon	414
Tableau 14. – Les deux chamanismes de Stephen Hugh-Jones.....	416
Tableau 15. – Les deux chamanismes d’Eduardo Viveiros de Castro	418
Tableau 16. – Les deux chamanismes de Charles Stepanoff.....	421
Tableau 17. – Les deux chamanismes de la thèse	423
Tableau 18. – Le mythe achuar de Tsunki et le mythe innu de l’amante crapaupe.....	440
Tableau 19. – Les termes contrastés de l’alliance animale.....	443
Tableau 20. – Les deux officiants rituels des Innus.....	498

Liste des figures

Figure 1. – Anikashanitish, meneur d’une marche immortalisée par le cinéaste Pierre Perrault. Source : Perrault 1960.	34
Figure 2. – Quai de Unamen Shipu. Le Nordik Express assurait la desserte de la région jusqu’en 2013. Exceptionnellement, le navire était en service lors de ma première visite dans la communauté en 2015. Photo : Émile Duchesne (2015)	47
Figure 3. – En hiver, la motoneige permet d’atteindre Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne (2018). 47	
Figure 4. – L’hydravion permet aux Innus d’accéder aux territoires de chasse de l’intérieur des terres. Photo : Émile Duchesne (2017).....	49
Figure 5. – La communauté d’Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne (2015).	50
Figure 6. – La vie dans un campement. Photo : Émile Duchesne 2018.	51
Figure 7. – Henry Mark en montoneige au nord de Kuekuatsheunakapit. Photo : Émile Duchesne 2018.	52
Figure 8. – Campement Mista du chantier hydroélectrique de la rivière Romaine. Photo : Émile Duchesne 54	
Figure 9. – Première visite à Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2015.	55
Figure 10. – Nin mak nutau nete Aitumamit/Moi et mon père à la rivière Etamamiou. Photo : Valérie Mesténapéo 2019.....	57
Figure 11. – Une partie des participants du projet Innu Kushpu. Photo : Guillaume Internoscia 2018. 59	
Figure 12. – Groupe de chasse au lac Tauakatikunipi. Photo : Keith Kippen 2020.....	60
Figure 13. – L’anthropologue d’origine meskwaki William Jones	135
Figure 14. – L’anthropologue d’origine tuscarora, John N.B. Hewitt. Source : Savage Mind. 136	
Figure 15. – Francis La Flesche, anthropologue de la nation omaha. Source : Wikimedia Commons. 137	
Figure 16. – Cueillette de chicoutais sur une île au large de <i>Kuekuatsheunakapit</i> . Photo : Émile Duchesne 2020.	151

Figure 17. – Un chasseur dispose des restes d’un animal sur un <i>sheshipetan</i> . Photo : Émile Duchesne.	161
Figure 18. – Pendant les portages. Photo : Guillaume Internoscia 2018.	169
Figure 19. – Oscillation figure-fond.	174
Figure 20. – La bouteille de Klein illustre comment un objet peut avoir des frontières internes et externes indéfinies.	186
Figure 21. – Missip, l’eider à duvet. Source : Wikimedia Commons.	187
Figure 22. – Nishk, la bernache du Canada. Source : Wikimedia Commons.	188
Figure 23. – Empreinte de sabot du caribou. Source : Gouvernement du Yukon.	188
Figure 24. – Installation d’un piège à martre. Photo : Émile Duchesne 2016.	191
Figure 25. – Siméon Malleck vérifie son piège une dernière fois. Photo : Émile Duchesne 2020.	193
Figure 27. – À l’affût du caribou à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne 2020.	199
Figure 28. – Marcher dans la mousse à Neshekau-shipit. Photo : Émile Duchesne 2016.	201
Figure 29. – Une marche dans la neige à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne.	202
Figure 30. – Atuan aiguise une hache au lac Triquet. Photo : Émile Duchesne 2018.	208
Figure 31. – Avant le départ. Photo : Guillaume Internoscia 2018.	212
Figure 32. – Un chasseur accroche de la viande sur un fumoir. Photo : Émile Duchesne 2016.	216
Figure 33. – Un aîné fait la vérification quotidienne d’un filet. Photo : Émile Duchesne 2018.	221
Figure 34. – Lever de soleil à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne 2020.	226
Figure 35. – Moment d’arrêt au sommet des dunes de sable de la rivière du Petit-Mécatina. Photo : Émile Duchesne 2016.	231
Figure 36. – Pelage Mark d’Unamen Shipu avec son enfant. Source : BAnQ (P60, S1, SS1, P75).	235
Figure 37. – L’auteur avec Robert-James Penashue, Jason Mark, Emmanuel Lalo, Marie-Angèle Lalo et Anne Rich. Photo : Guillaume Internoscia 2018.	240
Figure 38. – Jeune famille d’Unamen Shipu vers 1950. Selon les gens d’Unamen Shipu, il s’agirait de Sébastien Mestenapeo et Madeleine Lalo avec leur fille Marguerite. Source : BAnQ (E6, S9, P657)	245

Figure 39. – Un chemin de portage qui n’avait pas été emprunté depuis longtemps. De gauche à droite : Norbert Bellefleur, Emmanuel Lalo, Norbert Mestenapéo et Danny-Chess Mark. Photo : Guillaume Internoscia 2018.	248
Figure 40. – Atuan appréciant le paysage du lac Triquet. Photo : Émile Duchesne 2018.	252
Figure 41. – Partie d’un campement à <i>Aitumamu shipit</i> . Photo : Émile Duchesne 2018.	261
Figure 42. – Norbert Bellefleur et l’auteur, deux jeunes chasseurs très heureux de ramener un porc-épic qui sera partagé avec les autres membres du groupe. Photo : Danny-Chess Mark 2018.	263
Figure 43. – Le chef Uniamiss accompagné de son épouse, Thérèse Bellefleur, vers 1950. Source : BAnQ (E6, S9, P661).....	269
Figure 44. – Rassemblement à Musquaro entre 1905 et 1915. Source : BAC 3822552.	272
Figure 45. – Installation d’un piège à castor à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne	285
Figure 46. – Cartes des sites de mission et des lieux nommés dans l’Ouest. Crédit : Marilou Bergeron.	289
Figure 47. – Cartes des sites de mission et des lieux nommés dans l’Est. Crédit : Marilou Bergeron.	292
Figure 48. – Première page du <i>Registre des enfants des Sauvages baptisés à Loramane commencé le 25 juin 1769</i> (AAQ 2 US B). Autorisation : Archives de l’Archidiocèse de Québec.	298
Figure 49. – Campement innu à Mingan vers 1861. Peinture : William G.R. Hind.	304
Figure 50. – Cartes des sites de mission et des lieux nommés dans le Nord.....	306
Figure 51. – Dominique, chef des Innus de la rivière Moisie, en canot avec sa famille vers 1861. Peinture : William G. R. Hind.....	311
Figure 52. – Shapatash. Photo : Émile Duchesne (2018).	321
Figure 53. – Procession à Sept-Îles vers 1861. Peinture : William G.R. Hind.....	340
Figure 54. – L’écriture des aînés d’Unamen Shipu, telle qu’elle m’a été montrée par Kanikuen	342
Figure 55. – Un guide innu de Henry Youle Hind trace une carte sur un rouleau d’écorce vers 1861. Peinture : William G. R. Hind.....	344
Figure 56. – Calendrier du père Jean-Baptiste de la Brosse. Sources : BAnQ.....	350

Figure 57. – Danny-Chess Mark et Atuan. On remarque le calendrier accroché sur la toison de la tente et la statue de la vierge Marie. Photo : Guillaume Internoscia (2018).	351
Figure 58. – Le Registre C (AAQ 1-3 US) indique que Louis Mastshimuteush ne sait pas signer. Autorisation : Archives de l’Archidiocèse de Québec	354
Figure 59. – Le Registre D (AAQ 1-4 US) contient plusieurs signatures, dont celle de Louis Mastshimuteush. Autorisation : Archives de l’Archidiocèse de Québec.....	354
Figure 60. – Baptêmes de Gilles Uetinetshiu et Elizabeth Aiamihiskueu consignés dans le Registre C (AAQ 1-3 US : 15). Autorisation : Archives de l’Archidiocèse de Québec	358
Figure 61. – Mariages, le même jour, de François Uetinetshiu (Kauetshisun) et de la fille de Marie Madeleine Mirutshishikueskum. On remarque la mention « qui ne savent signer », omniprésente dans ce registre (AAQ 1-3 US : 15). Autorisation : Archives de l’Archidiocèse de Québec	359
Figure 62. – Le fils de Marie Mishtaishkueu est baptisé à Napeushipu. On remarque la signature de Joseph Utshinitsiu et, dans l’acte qui suit, la présence de Marie Madeleine Mirutshishikueskum qu’on dit illettrée alors que le <i>Catalogus</i> la consigne comme lectrice (AAQ 1-4 US : 14). Autorisation : Archives de l’Archidiocèse de Québec.	360
Figure 63. – Pétition innue de 1847, on remarque l’usage du « S » long dans les premières lignes du texte en innu-aimun. Le texte innu a vraisemblablement été écrit à plusieurs mains. Source : Frenette 2013.....	363
Figure 64. – Écriture manuscrite du père Charles Arnaud. Source : ADC HR1029 .M75R 11 364	
Figure 65. – Écriture manuscrite du père Louis Babel. Source : ADC HR 1029 .M75R 10.....	364
Figure 66. – Cette lettre écrite par un aîné de Nutashkuan en 1955 est ce qui se rapproche le plus de l’écriture de Kanikuen. Source : Fortin (1992 : 3).....	370
Figure 67. – Les ligatures de l’écriture de Kanikuen : un vestige du « s » allongé ? Photo : Émile Duchesne.....	371
Figure 68. – Le recueil de prière du père François de Crespieul (AAQ 5 Z). Autorisation : Archives de l’archidiocèse de Québec	381
Figure 69. – La couverture du Nehiro-Iriniui Aiamihe Massinahigan du père de La Brosse. ...	391
Figure 70. – Le père Babel avec deux guides innus. Photo : Courtoisie de Corinne Jaquet.	394
Figure 71. – William-Mathieu Mark. Photo : Institut Tshakapesh.....	395

Figure 72. – Le rassemblement de la Sainte-Anne à Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2017.	400
Figure 73. – Henry Mark vient de localiser une perdrix aux abords d'un chemin de motoneige. Photo : Émile Duchesne 2018.	424
Figure 74. – Un <i>natutshikan</i> porté comme un bandeau sur lequel a été brodé deux « mishtapeshkues ». Source : Podolinsky-Webber 1972.	436
Figure 75. – Un <i>natutshikan</i> porté autour du cou sur lequel a été perlé Anikishkueu (gauche) et Mishtapeu (droit). Source : Podolinsky-Weber 1977.	437
Figure 76. – En canot à moteur sur la rivière du Petit-Mécatina. Photo : Émile Duchesne 2016.	449
Figure 77. – Joueur de <i>teueikan</i> d'Unamen Shipu. Source : Perrault 1960.	457
Figure 78. – Les papillons et les pistes de martre. Photo : Émile Duchesne 2023.	461
Figure 79. – Le motif de l'étoile. Photo : Émile Duchesne 2023.	462
Figure 80. – Un exemple du répertoire ornemental innu. Source : Burnham (1992 : 57).	463
Figure 81. – Normand Junior Bellefleur, jeune chasseur d'Unamen Shipu, porte la veste traditionnelle faite de toile blanche. Photo : Émile Duchesne 2020.	464
Figure 82. – Chasseurs d'Unamen Shipu portant leur veste traditionnelle. Source : Perrault 1960.	465
Figure 83. – Des Innus du Lac-Saint-Jean avec leurs habits du dimanche vers 1890. Source : MNBAQ 2011.182.	467
Figure 84. – Le poste de Mingan vers 1861. Dessin : William G.R. Hind.	467
Figure 85. – Masseku-Nipi (i.e. le lac de la tourbière). Photo : Guillaume Internoscia 2018.	470
Figure 86. – Procession à Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2018.	478
Figure 87. – Une carabine avec une tresse de laine rouge et son étui de toile. Photo : Émile Duchesne 2023.	482
Figure 88. – L'église d'Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2018.	494
Figure 89. – Joseph-Dany Lalo s'apprête à arranger un porc-épic dont les pics ont été brûlés. Photo : Guillaume Internoscia 2018.	496
Figure 90. – Henry Mark vérifie son piège à martre. Photo : Émile Duchesne 2018.	499

Liste des sigles et abréviations

AAQ : Archives de l'Archidiocèse de Québec

ADC : Archives Deschâtelets

APNQL : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador

BAC : Bibliothèque et Archives Canada.

BAnQ : Bibliothèques et Archives nationales du Québec.

DI : Dictionnaire innu

HR : Chamanisme horizontal

LAA : Laboratoire d'anthropologie amérindienne

MNBAQ : Musée national des beaux-arts du Québec

RJ : Relations des Jésuites

VR : Chamanisme vertical

À ma grand-mère Lison, experte de la parenté et de l'histoire orale.

Remerciements

Écrire une thèse de doctorat est un processus étrange : il se réalise principalement en solitaire, mais il ne pourrait pourtant jamais voir le jour sans un important réseau de soutien, d'inspiration et de collaboration. En effet, le doctorant aime beaucoup se retirer pour faire avancer ses travaux. Même en bonne compagnie, il se coupe involontairement du monde qui l'entoure, perdu dans le fil de ses pensées. Il est pourtant là, avec ses amis, sa famille ou ses collègues, mais en réalité il est ailleurs. Lorsqu'on le ramène sur terre, il ne peut que s'excuser et tenter de revenir sur ses deux pieds, tant bien que mal. C'est plus fort que lui, il n'y peut rien. À tous ceux qui ont toléré mes absences momentanées : merci et mes excuses encore !

J'aimerais remercier ma conjointe Marie qui m'a épaulé de toutes les façons possibles pendant ce parcours de cinq ans. Je considère avoir eu beaucoup de chance de partager mon quotidien avec une personne aussi intègre et attentionnée et qui, en prime, partage ma passion pour l'anthropologie. Mes parents, Marc et Lisa, ont aussi été d'un important support tout au long du processus. Je les remercie d'avoir toujours cru en mes projets et en ma capacité de les réaliser. Mes pensées vont également à ma grand-mère Lison, décédée à l'été 2022, et à mon grand-père Gaston, qui tient toujours sur ses deux pieds à l'âge vénérable de 95 ans. J'ai eu la chance de grandir auprès de ces deux experts de l'histoire orale et de la parenté du Lac-Saint-Jean. Leurs histoires et leurs savoirs ont très certainement contribué à développer ma passion pour l'anthropologie.

Chez les Innus, je n'aurais jamais pu réaliser ce travail sans l'accueil et la générosité sans borne de mon père et de ma mère adoptive, Anui et Uito. En cela, je leur dois beaucoup et j'espère avoir été à la hauteur de leurs attentes ! Mes remerciements les plus sincères vont aussi à ma famille élargie d'Unamen Shipu : Kessin, Manipuan, Atenin, Normand, Junior, Manianau, Gege, Denis, Santy, Lindsay, Jason, Roger et les autres. Tous mes remerciements vont également aux participants du projet Innu Kushpu, qui a été une des expériences les plus riches de toute ma vie : Junior, Antoine, Julienne, Charles-Pierre, Marguerite, Marie-Ano, Jean-Baptiste L, Anne L., Pierre, Joseph, Jean-Baptiste B., Emmanuel, Anne R., Marie-Angèle, Robert-James, Yoan, Danny-Chess, Norbert, Ryan, Jason, Stuart, Marie-Pierre, Melly, Françoise, Tommy et Anouk.

De même, j'ai une dette énorme envers les aînés d'Unamen Shipu qui ont accepté de participer à mes entrevues : Atuan, Penashit, Shapatash, Apunuesh, Kanikuen, Shinopiesht, Pashin et Anikashanitish. Le rôle déterminant d'Adéline et de Marie-Paule dans la traduction de ces entrevues mérite également toute la gratitude du monde.

J'adresse également remerciements et salutations à toutes les autres personnes d'Unamen Shipu qui, à un moment ou à un autre, m'ont appris sur la culture innue ou encore ont facilité ma présence dans la communauté : Siméon, Steve, Laurent, Lesley, Jean-Maurice, Justin, Bryan, George, Gaston, Yvon, Murielle, Dany, Henriette, Cyril, Lisette, Simone, Jonathan, Serge, Pascal, Vincent, Kanite, Doris, Frank, Yan, Brandon, Joseph et tous les autres que j'ai oubliés sans le vouloir.

Dans le monde académique, je voudrais remercier mon directeur Robert Crépeau qui m'a offert un soutien important tout au long de mon parcours doctoral. Nos nombreuses discussions sur l'anthropologie ont nourri ma thèse d'une façon déterminante. Je souhaite également remercier Marie-Pierre Bousquet qui a toujours été de bon conseil avec moi et qui m'a toujours encouragé à poursuivre mes recherches. Tous mes remerciements vont également à ces acteurs du monde universitaire qui, à un moment ou un autre de mon parcours, ont nourri ma réflexion, m'ont appuyé dans mes projets ou m'ont offert des opportunités importantes. Je pense ici à Laurent Jérôme, Clinton Westman, Bernard Bernier, Karine Bates, Pierre Minn, Colin Scott, Frédéric Laugrand, Sylvie Poirier, Éric Chalifoux, Anne-Marie Colpron, John Leavitt et Luke Fleming.

J'ai eu la chance de pouvoir correspondre ou discuter avec plusieurs chercheurs, professionnels de recherche et universitaires qui ont généreusement accepté de répondre à des questions relevant de leurs expertises. À ce titre, je souhaite remercier John Bishop, Denys Delâge, Denis Brassard, Jérémie Ambroise, Leila Inksetter, Jean-Christophe Ouellet, Jacques Leroux, Peter Armitage, Harvey Feit, Jérôme Rousseau, Isabelle Bouchard, Adrian Tanner et Pierre Rouxel.

J'ai également pu bénéficier de riches discussions avec des collègues étudiants. Parmi ceux-ci, je pense à Raphaël Preux, Mickaël Castilloux, Philippe Lévesque, Arnaud Simard-Émond, Samuel Victor et Marie-Ève Boisvert.

Les recherches dans les archives et dans les fonds documentaires ont été facilitées par plusieurs professionnels en documentation : Danielle Saucier et Simon Boudreau (Archives nationales du

Québec – Sept-Îles), Maude Leclerc (Archives de l'Archidiocèse de Québec), Éric Chalifoux et François Girard (Centre de documentation RAQ), Catherine Barnwell (Archives des jésuites au Canada), Maïka Jérôme et Jérémie Ambroise (Institut Tshakapesh), Éric Bouchard (Livres rares et collections spéciales – UdeM), Catherine Fortier (Technicienne en documentation, UdeM) et Catherine Paquet (Archives de l'Université Laval). Qu'ils soient tous remerciés pour leur aide et leur apport inestimable à mes recherches.

Cette thèse n'aurait jamais pu voir le jour sans le soutien financier de plusieurs organismes subventionnaires : le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones, la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, l'Équipe de recherches sur les cosmopolitiques autochtones, Savoir polaire Canada, le Fonds Arsène-David et le Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Je tiens également à remercier le Centre de santé d'Unamen Shipu ainsi que le Conseil des Innus d'Unamen Shipu de m'avoir versé un salaire alors que j'étais coordonnateur du projet Innu Kushpu.

Musiques écoutées pendant la rédaction : Radiohead, Jean-Sébastien Bach, Altin Gün, Tatsuro Yamashita, Masayoshi Takanaka, Taeko Onuki, Astor Piazzolla, Muddy Waters, Fela Kuti, Khruangbin, Zafer Dilek, Casiopea, Paco de Lucia, A Tribe Called Quest, King Gizzard and the Lizard Wizard, Conan Mockasin.

Introduction

Lors de mes séjours à Unamen Shipu, j’apercevais souvent Anikashanitish fumer la pipe sur le balcon de la maison située derrière celle où j’étais logé. À chaque voyage à Unamen Shipu, je le retrouvais là, presque immuable, assis à aspirer tranquillement la fumée de tabac malgré le vent et le froid. Anikashanitish a bien connu la vie nomade des Innus. Il fait partie des dernières personnes à avoir fait en canot le long voyage entre Unamen Shipu et Sheshatshit. Ce voyage de plus de 300 kilomètres à vol d’oiseau, qu’on ferait aujourd’hui en quelques heures en avion, prenait autrefois plusieurs mois. Lors de l’un de ces voyages de jeunesse, sa mère est décédée de la rougeole en pleine forêt. Il me raconta comment lui et sa famille durent ramener le corps de sa mère à la côte afin de pouvoir l’enterrer dignement au cimetière adjacent au village blanc de La Romaine. C’est là que seront construites, quelques années plus tard, les premières maisons de ce qui est aujourd’hui Unamen Shipu. Anikashanitish est un homme d’exception. Ce n’est pas le pouvoir de jouer du tambour que son père lui a légué, mais plutôt le pouvoir de courir à la poursuite des troupeaux de caribous, sans jamais se fatiguer. Lorsqu’il était plus jeune, chaussé de ses raquettes, il pouvait suivre les hardes de caribous du lever au coucher du soleil. Mais aujourd’hui les jambes d’Anikashanitish sont plus faibles qu’elles l’étaient et s’il pouvait autrefois courir sans relâche, maintenant c’est à peine s’il peut marcher. Anikashanitish écoule ses journées en fumant la pipe et en regardant la télévision dans une langue qu’il ne comprend pas, le regard songeur derrière la fumée épaisse. Cette scène, je l’ai souvent vue à Unamen Shipu : de vieux chasseurs, nomades à la retraite, qui regardent la télévision, immobiles, dans une langue qu’ils ne comprennent pas.

Bien qu’il n’ait plus la forme qu’il avait autrefois, Anikashanitish a plus d’un tour dans son sac, car il est reconnu pour être un bon rêveur. La nuit, au plus profond de ses rêves, il peut influencer le cours normal des choses. Un certain matin d’automne 2021, il me raconta l’histoire qui suit :

« Au printemps, j’étais au lac salé de Coacoachou avec Uniam. En sortant du lac salé de Coacoachou, sur la mer, on s’est aperçu qu’il commençait à y avoir du vent. J’ai dit : « Uniam ! Il y a une tempête qui s’en vient directement sur nous ». Uniam n’a pas répondu. « Uniam ! La tempête s’en vient très près de nous ! Elle s’en vient et elle est grosse ». Mais Uniam continuait de ramer sans dire un mot. Plus la tempête

approchait, plus je criais fort. La tornade était énorme. Elle s'en venait tout droit sur nous. Je criais encore à Uniam. Finalement, Uniam s'est mis debout dans le canot et a crié : « Nimushum [i.e. Grand-père] ! Passe plus loin de nous ! Tassez-vous d'où nous passons ! ». Et la tornade a écouté Uniam et a dévié sa route. Elle est passée de l'autre côté. Je me suis demandé « Comment ça se fait que la tornade écoute Uniam ? » [Alexandre rit] Moi j'ai eu peur ! Nous sommes allés vers le rivage pour faire un feu, manger et faire du thé. J'ai dit à Uniam : « Si la tempête nous avait pris, on serait morts tous les deux ! ». Uniam n'a rien dit. Il a seulement ri. Après je lui ai demandé : « Comment as-tu fait quand tu as crié 'Nimushum' ? Pourquoi la tempête t'a-t-elle écouté ? ». Il n'a pas répondu non plus. Il n'a fait que me lancer un sourire en riant.

Les nouvelles tornades, aujourd'hui, sont plus dangereuses que celles d'autrefois. Elles sont différentes que celles de Tshishe-Manitu [i.e. Dieu, le Grand manitou]. Celles-là, celles de Tshishe-manitu, elles ne passent plus souvent de nos jours. Mais les nouvelles, il y en a souvent. Elles arrachent tout : les voitures, les maisons, tout ! C'est parce qu'elles sont fabriquées par les Blancs. La tornade que j'ai vue avec Uniam ce n'était pas le même genre de tornades que celles qu'on voit aujourd'hui. On pouvait leur parler à celles-là. Elles pouvaient passer à côté de nous. Aujourd'hui, les tornades ne sont pas les mêmes qu'autrefois. Les tornades qu'on voit à la télévision, elles détruisent tout. Mais, dans le temps, il n'y en avait pas de ces nouvelles tornades. Une fois, il y a eu une grosse tempête qui s'en venait par ici. Je commençais déjà à faire des rêves dans ce temps-là. Dans mon rêve, j'ai repoussé la tempête vers le large. C'est parce que j'avais vu le truc de Uniam. Sauf que moi je l'ai fait dans mon rêve. Et elle est passée au large de Blanc-Sablon. Elle n'est pas venue à Unamen Shipu » (Entrevue, octobre 2021).

J'ai rencontré Anikashanitish pour la première fois quelques années plus tôt au rassemblement de la Sainte-Anne, de l'autre côté de la rivière Unamen, là où les Innus d'Unamen Shipu se rassemblent chaque année pour rendre leur dévotion à Sainte-Anne, mère de la vierge Marie et grand-mère de Jésus. Je me souviens très bien de ce moment. Nous étions dans la tente d'Anikashanitish, le soir, avec une petite chandelle comme seule lumière. Un an plus tôt, j'avais vu son ancien campement aux abords de la rivière du Petit-Mécatina, quelque 175 kilomètres au nord de la communauté. Anikashanitish était content de pouvoir raconter ses histoires de chasse à quelqu'un qui avait déjà vu ce territoire qu'il avait lui-même parcouru tant de fois. Quant à moi, c'était la première fois que je réalisais une entrevue avec un aîné unilingue. J'étais tellement impressionné par le timbre de sa voix, par ses histoires sur la forêt et par les rêves qu'il racontait. Sa fille Simone s'occupait de la traduction. Je lui avais alors demandé pourquoi il était important pour les Innus de prier, ce à quoi il répondit :

« Avant, nos ancêtres, ils ne priaient pas comme ça, parce qu'ils avaient une autre religion. Les ancêtres vivaient dans la forêt. Ils étaient tout le temps en déplacement, ils ne restaient pas sur le bord de la mer très longtemps. Mais nous, aujourd'hui, nous vivons dans un village. C'est pour ça qu'on prie comme ça, parce qu'on ne vit plus

dans les territoires. Le mois de juillet, ce n'était pas le mois de Sainte-Anne avant¹. Quand les ancêtres revenaient de la chasse, au printemps, ils ne priaient pas. Ils n'avaient pas le temps. [...] On ne fait rien aujourd'hui. Nous sommes pris au piège dans la réserve, dans les maisons. C'est pourquoi on prie. On ne pourrait pas arrêter de prier. [...] Aujourd'hui, il n'y a pas de prêtres ni de religieuses pour prier. Nous prions par nous-même. [...] La religion pour nos ancêtres c'était Papakassik^u [le maître du caribou]. C'était ça la religion pour les ancêtres » (Juillet 2017).

Anikashanitish est décédé au courant de l'été 2022, emportant avec lui ses secrets de vieux chasseur. On ne le verra plus fumer la pipe sur le balcon. On ne l'entendra plus parler de Papakassik^u et de ses rêves extraordinaires. D'autres prendront sa place. Ils ne feront certainement pas les mêmes rêves et ne diront probablement pas les choses de la même façon. Ils ne fumeront probablement pas la pipe non plus. Mais ils s'ajouteront eux aussi à cette longue lignée de chasseurs innus qui ont appris à vivre et à penser avec la forêt boréale et ses puissances. Ils raconteront qu'autrefois, un dénommé Anikashanitish pouvait courir toute la journée durant derrière les caribous et que, le soir venu, ses rêves lui permettaient d'aller plus loin encore qu'il n'avait pu le faire, le jour, sur ses deux jambes. Apunuesh, un autre interlocuteur de cette thèse, pensait fermement que « la plupart des jeunes croient à leurs rêves de chasse ». Son frère Kanikuen, répondit : « Il doit y en avoir des jeunes qui font des rêves » (Novembre 2021). Apunuesh et Kanikuen sont eux aussi décédés quelques mois après l'entrevue.



¹ En innu, le mois de juillet est nommé Shetan-pishum, littéralement « lune de la Sainte-Anne » (ma traduction).

Figure 1. – Anikashanitish, meneur d'une marche immortalisée par le cinéaste Pierre Perrault.

Source : Perrault 1960.

Le catholicisme, le chamanisme, Dieu, les maîtres des animaux, la chasse, la sédentarisation et les grands bouleversements du monde contemporain sont autant de problématiques qui font partie des préoccupations des aînés innus d'aujourd'hui. Autrefois des chasseurs-cueilleurs-nomades-animistes, la société coloniale a voulu transformer les Innus en des salariés-sédentaires-catholiques. Depuis le milieu du 20^e siècle, ces changements se sont bousculés à un rythme effréné : construction des premières maisons, scolarisation obligatoire des enfants dans les pensionnats autochtones, chute drastique du marché des fourrures, généralisation du travail salarié, etc. Bien qu'ils aient adopté de gré ou de force certains aspects du mode de vie des *mishtukushuat* (i.e. les Québécois, les non-autochtones ; lit. Les gens aux bateaux de bois, ma traduction)², les Innus n'ont pas pour autant abandonné l'esprit du mode de vie de leurs ancêtres. Malgré toutes les tentatives et les pressions sur ce mode d'être au monde, les mythes hérités des anciens continuent d'être racontés et les entités-maîtres des animaux sont toujours des notions porteuses de sens dans les expéditions de chasse. Comme en témoignent les paroles d'Anikashanitish, les notions héritées des ancêtres servent toujours de point de référence pour faire sens de la réalité contemporaine. Pour comprendre la cosmologie innue, il faut aussi appréhender cette longue histoire qui a fait en sorte que les Innus en sont là aujourd'hui. Ils ont été parmi les premiers Autochtones d'Amérique du Nord à entrer en contact avec les Européens, il y a environ 500 ans de cela. Ceux de la Basse-Côte-Nord ont aussi été parmi les derniers à abandonner le nomadisme, entre les années 1950 et 1970. Les ancêtres des Innus ont commencé à accepter le catholicisme il y a environ 350 ans et pourtant, lorsqu'on les questionne sur la religion, on ne tarde pas à entendre parler de Papakassik^u, l'esprit-maître du caribou et de Missinak^u, le maître des animaux aquatiques. Malgré les transformations profondes qu'ils vivent depuis plus de 500 ans, les Innus ont résisté à leur assimilation à la société dominante, ce qui leur

² Les traductions des mots innus sont tirées du Dictionnaire innu (Junker et MacKenzie 2016) lorsque la traduction est précédée de la mention « DI ». Lorsqu'il n'y a pas de mention spécifique, comme dans ce cas, la traduction est de moi. Un effort général a été déployé afin que les mots en innu mentionnés dans la thèse reflètent le plus possible la graphie préconisée par le Dictionnaire innu. Bien que cet ouvrage linguistique se soit avéré un outil indispensable, toute erreur linguistique m'est imputable.

a permis d'assurer la continuité de leurs façons d'être, de leurs façons de faire et de leurs savoirs sur les mystères du monde.

Depuis le temps que je fréquente les Innus d'Unamen Shipu, et au fur et à mesure que ma curiosité anthropologique s'est développée, j'en suis venu à la conclusion que toute démarche qui chercherait à décrire un aspect de leur culture était vaine si elle ne prenait pas en compte la longue histoire du peuple innu. De la même manière, toute démarche historique me semble vouée à l'incomplétude si elle n'est pas informée par une connaissance approfondie de la culture innue. Et, pour « bien connaître » la culture, je pense fondamentalement qu'il faut non seulement en faire l'expérience ethnographiquement, mais qu'il faut aussi la resituer dans un cadre comparatif qu'on pourrait qualifier d'intercontinental. En effet, les peuples des Amériques et de Sibérie affichent des correspondances profondes et le recours à la comparaison, plutôt qu'alourdir la description, me semble plutôt la faire gagner en clarté et en précision. Ces trois pôles analytiques – ethnographie, histoire et comparatisme – constituent une méthode qui me permet de formuler des hypothèses approfondies sur la cosmologie innue. Il s'agit d'un idéal que j'ai souhaité mettre en pratique, mais, comme tout idéal, on ne peut le réaliser qu'imparfaitement. En effet, certains passages de ma thèse sont davantage historiques tandis que d'autres sont plus ethnographiques. Mais dans tous les cas, j'ai pratiquement toujours fait cheminer ma réflexion en ramenant ma pensée et mes expériences de terrain à une forme de comparaison ou d'élucidation historique. Lors de l'une de nos nombreuses rencontres, mon directeur de thèse, Robert Crépeau, m'avait bien averti que dans la recherche anthropologique il était fondamental de ne « rien prendre pour acquis ». C'est ce conseil que j'ai bien humblement tenté de mettre en application dans ma recherche et qui m'a poussé à approfondir mon expérience ethnographique par l'histoire et le comparatisme. Ce petit conseil m'a amené dans des recoins que je n'aurais jamais pensé explorer de prime abord. C'est d'ailleurs cet état d'esprit général qui a fait prendre à cette recherche la forme qu'elle a actuellement. Cette disposition est aussi coupable du fait que ma thèse se déploie en des termes qui semblent, au premier regard, très généraux. Cette généralité du thème ne s'est toutefois pas faite aux dépens de la spécificité de la discussion.

Venons-en aux faits. Quelle est la thématique de cette enquête? Je dirais tout simplement : la cosmologie innue. Par là, j'entends la toile des prémisses qui informent et qui sont informées par l'expérience du monde des Innus. Ce sont ces grandes notions, ces grandes balises, qui permettent aux Innus d'entrer en relation avec les autres existants de l'univers, mais qui fondent également la possibilité de la vie collective. Quelle en est la problématique ? Une réévaluation de la trame historique de la diffusion du catholicisme chez les Innus de la Basse-Côte-Nord m'amène à concevoir qu'il n'y a pas eu de réelle coupure dans la transmission du catholicisme depuis les premières conversions au 17^e siècle. Cette constatation est très cohérente avec le fait qu'aujourd'hui, les aînés d'Unamen Shipu se réclament à peu près tous du catholicisme, religion héritée de leurs ancêtres et qui jouit, de leur point de vue aussi, d'une histoire très ancienne. Pourtant, les récits des aînés d'Unamen Shipu évoquent l'utilisation de pouvoirs chamaniques, l'intervention de puissances animales, des rêves prémonitoires et d'autres éléments qu'on pourrait, de prime abord, penser comme étant incompatibles avec la doctrine catholique. Ces témoignages contemporains nous amènent ainsi à recadrer la religiosité innue pour comprendre que catholicisme et chamanisme ne forment, dans leur cas, qu'une seule et même forme d'expression religieuse. Je cherche ainsi à comprendre la cosmologie innue dans les termes selon lesquels elle se présente aujourd'hui, mais surtout à comprendre comment le catholicisme a été conçu et intégré à partir des conceptions qui sont propres à cette forme de socialité. En bref, cette thèse cherche à décrire et comprendre la cosmologie des Innus en prenant en compte le fait qu'elle a fait siennes, depuis plus de 350 ans, différentes pratiques et conceptions issues du catholicisme. Cette démonstration, plusieurs l'ont faite avant moi. Comment est-ce que je me distingue de ces propositions précédentes ? En ne « prenant rien pour acquis », en poussant encore plus loin l'analyse grâce à mes trois pôles méthodologiques (ethnographie, histoire et comparatisme) et en mobilisant une perspective théorique inédite.

Au fil de mes expériences en forêt avec les Innus et à force de discuter avec des aînés détenteurs de savoir, j'en suis venu à comprendre que, pour eux, chaque chose occupe la place qui lui incombe dans l'univers et que rien n'arrive pour rien. Mais encore, de dire cela ne veut rien dire si l'on n'accepte pas pour vraies certaines prémisses qui sont les leurs. Nous y reviendrons. Que chaque chose soit à sa place ne veut pas dire qu'il règne dans l'univers une espèce d'harmonie

généralisée ou encore que chaque existant de l'univers est considéré comme un « égal ». Ce serait une dérive essentialiste et romantique. Comme bien des peuples sur la terre, les Innus considèrent qu'il y a des forces qui les dépassent en tout. Ces forces ne sont ni nécessairement bonnes, ni nécessairement mauvaises : il s'agit surtout de faire avec. Cela veut aussi dire qu'il y a des choses que l'on ne comprendra jamais totalement, mais avec lesquelles on devra toujours composer. Ce sentiment étrange qui mélange aliénation et pouvoir d'action, acceptation et résignation, fatalité et destinée, j'ai voulu l'appréhender à partir d'une notion que j'appelle « hiérarchie de la vie ». Cette étiquette me permet de décrire une certaine conception de la vie qui est probablement plus universelle que l'on ne le pense et qui n'est pas basée sur des prémisses ontologiques telles que celles qui sont généralement avancées dans le discours anthropologique contemporain³. Le cosmos défini comme une hiérarchie de la vie est un espace relationnel cohérent qui se déploie à travers une série de niveaux organisés de façon hiérarchique et récursive. Les deux limites de cette série représentent les frontières du système, marqué par l'infini et l'universel, où se situent des principes de causes immanentes. Chez les Innus, ils prennent la forme de *manitushiun* (i.e. la puissance) et *tshishe-manitu* (i.e. le Grand Manitou). Entre ces deux limites se situe une série de niveaux hiérarchisés qui permettent de placer les différents existants de l'univers les uns par rapport aux autres. La place qu'une entité occupe dans cette série définit sa perspective sur le monde. Cette conception que je tente d'articuler dans la thèse sera présentée dans le cadre théorique (Chapitre 2 et 3). Son application et sa problématisation accompagneront le lecteur dans les trois grandes parties de la thèse. Celles-ci sont : 1. Les structures relationnelles de la hiérarchie de la vie des Innus; 2. Les termes du catholicisme innu : diffusion, stabilisation et transformation; et 3. Officiants, images et politiques des rituels.

La première partie de la thèse consiste essentiellement en une définition des grandes notions qui constituent le noyau conceptuel de la cosmologie innue. La première, celle de *manitu*, jouit d'une importante polysémie et il a été profitable d'entrevoir cette notion à travers ses rapports de transformation au sein de l'aire algonquienne. Cette posture analytique permet de constater que dans la grande majorité des cas, la notion de *manitu* est un principe de cause immanente qui pose

³ Je pense ici à des modèles qui opposent les prémisses ontologiques occidentales et autochtones tels que ceux de Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro ou même Nurit Bird-David.

la totalité du monde sous un mode hiérarchique. Plus théorique qu'ethnographique, cette section était pour le moins nécessaire, car la notion de *manitu* a été adoptée par les missionnaires et les Innus pour parler de Dieu et d'autres figures du christianisme. La seconde notion abordée dans cette première partie est celle d'entité-maîtres des animaux. Ces figures fondamentales de la cosmologie innue contrôlent les animaux de la forêt et c'est seulement par leur bon vouloir qu'un chasseur peut espérer tuer du gibier. Nous verrons ainsi de quelle façon ces entités font irruption dans la vie des Innus, notamment en instaurant des règles et des normes dans l'action de chasser. De plus, les entités-maîtres participent aussi à la logique d'englobement hiérarchique qui marque l'organisation cosmologique des Innus, notamment en produisant différentes images qui permettent de manifester les rapports d'englobements constitutifs du cosmos. En effet, pour évoquer la multiréférentialité des entités-maîtres, les Innus mobilisent plusieurs types d'images qui nous permettent de mieux saisir les niveaux d'organisation de l'univers. Enfin, j'analyserai comment ces entités sont fondamentalement ambivalentes, ce qui se répercute jusque dans les modes de relation par lesquels les Innus interagissent avec les maîtres, c'est-à-dire soit par le don, soit par la prédation. Cette discussion me permettra également de montrer les limites des approches animistes et perspectivistes en ce que l'intériorité des animaux n'est pas identique à celle des humains. Aux yeux des Innus, la perspective des animaux semble davantage être le fruit d'un assemblage mélangeant humanité et animalité.

Le dernier ensemble de notions innues qui sera analysé dans cette première section concerne davantage les institutions humaines. Mentionnons toutefois que la séparation entre le sociologique et le cosmologique n'est que purement analytique, car il s'agit en réalité d'un espace de normativité et d'interaction partagé. Cette dernière section de la première partie de la thèse part d'un paradoxe relevé dans la littérature anthropologique sur la chefferie américaine. La plupart des modèles analytiques ont fait des chefs autochtones des Amériques des chefs « sans pouvoir » mais qui, en certaines circonstances, peuvent exercer un pouvoir important. De la même manière, les Innus conçoivent que toute action concertée nécessite un *utshimau*, c'est-à-dire un chef. Pour comprendre cet intrigant phénomène, je proposerai de retourner aux bases de la socialité innue et de comprendre comment se bâtit l'autonomie personnelle dans le cadre des relations de parenté. On y verra comment les Innus font une distinction très nette entre les

relations asymétriques – dans lesquelles les générations ascendantes sont considérées comme des alimenteurs - et les relations symétriques entre gens d'une même génération, qui sont davantage marqués par la commensalité. De manière complémentaire, nous verrons comment les Innus mobilisent différents stratagèmes de don pour faire exister ces deux types de structures relationnelles, mais aussi pour jeter les bases d'un leadership de nature transactionnelle. Je proposerai ensuite de comprendre les bases sociologiques d'un autre type de leadership qui est basé sur les actions, les exploits et les initiatives et qui est doté d'une importante composante liminaire. Par là, j'entends que certains leaders émergent de la prise d'initiative dans un contexte où, justement, toutes les dynamiques semblent mener à un cul-de-sac. C'est pourquoi je parle de liminarité : la valorisation radicale de l'autonomie personnelle chez les Innus fait en sorte que la nécessaire émergence d'un leader ponctuel est vécue comme un véritable moment de crise. Finalement, je discuterai du rôle des chefs « de bande » et des chefs régionaux du passé à partir de la tradition orale et des sources historiques et de leur étroite association aux rassemblements estivaux. Nous verrons comment l'autorité de ces chefs est au confluent des stratégies de pouvoir qui ont pu être définies précédemment : parenté, don et initiative.

La deuxième partie de la thèse est principalement basée sur du matériel de nature historique mais dont l'interprétation s'est faite à partir de la perspective de la tradition orale contemporaine. J'y reconsidère la trame historique de la diffusion du catholicisme en Basse-Côte-Nord pour démontrer qu'il ne semble pas y avoir eu de rupture dans sa diffusion et sa transmission en Basse-Côte-Nord depuis l'époque des missions jésuites, et ce même si les Jésuites n'ont pas fait de véritable incursion dans ce territoire. On comprendra comment les Innus ont été les artisans de leur propre conversion et comment les catéchistes innus ont participé à la diffusion du message chrétien. Je m'intéresserai également à un récit raconté par un aîné d'Unamen Shipu sur la première conversion au catholicisme d'un Innu, récit qui pourrait trouver son référent historique dans le mouvement prophétique amorcé vers 1640 par Charles Meiachka8at, Montagnais de Tadoussac. Par la suite, je tente de déterminer la trajectoire historique d'une forme d'écriture méconnue qui m'a été montrée par un aîné d'Unamen Shipu, ce qui m'amène à revoir la trame de la diffusion de l'écriture chez les Innus de la Basse-Côte-Nord. Cette histoire régionale de l'écriture me permet d'introduire l'étude de différents textes de prières composés par des

missionnaires depuis le début du 17^e siècle. L'étude de cet important corpus permet de comprendre que les termes du catholicisme n'ont commencé à se stabiliser que vers le milieu du 18^e siècle, soit plus de 100 ans après la composition des premiers textes. Une attention particulière au vocabulaire employé par les missionnaires nous amène également à concevoir que le champ lexical de « Dieu » est étroitement associé aux termes utilisés par les Innus pour parler des maîtres des animaux. Fait étonnant, le terme « Grand manitou » - qui est aujourd'hui utilisé dans toutes les communautés innues et chez la plupart des peuples algonquiens pour désigner Dieu - ne fait son apparition dans le corpus innu que 100 ans après les premières conversions. Nous aurons l'occasion de revenir sur les conséquences et les implications de cette curieuse absence. Finalement, cette deuxième partie se termine sur une discussion des équivoques qui sont au centre de la rencontre entre les Innus et les missionnaires. Elle permet de comprendre que les animaux sont au cœur de la conception innue de la religiosité et que celle-ci se caractérise surtout par l'immanence plutôt que la transcendance.

La troisième partie de la thèse s'interroge sur le rôle des spécialistes rituels du chamanisme et du catholicisme. Elle permettra de comprendre comment les pratiques rituelles associées à ces deux formes d'expression religieuse produisent des effets distincts et se basent sur des prémisses différentes. Si la deuxième section a cherché à établir des continuités, la troisième nous amènera plutôt à montrer qu'il y a aussi eu des transformations et des ruptures à la suite de l'adoption du catholicisme. Cette discussion sera informée par ce que j'ai appelé le modèle anthropologique des deux chamanismes. En effet, depuis le début des années 1990, différents spécialistes de la Sibérie et de l'Amazonie ont proposé des grilles analytiques pour appréhender les différences entre des formes distinctes de chamanismes (voir Hamayon 1990; Hugh-Jones 1994; Viveiros de Castro 2009; Stépanoff 2019). Selon ce modèle, il y aurait d'un côté un chamanisme basé sur une idéologie guerrière et prédatrice et qui se manifesterait par une pratique individuelle et diffuse. De l'autre, on aurait un chamanisme basé sur l'ancestralité et l'harmonie et dont la pratique s'inscrirait dans des pratiques collectives et encadrées par des institutions rituelles. Nous verrons que le chamanisme innu s'insère très mal dans ce modèle binaire. En effet, son accent sur la filiation ne lui a pas fait perdre son ambivalence morale ni sa tendance atomisante. Cette particularité pourrait indiquer que le chamanisme innu était en pleine transformation avant qu'il

ne se cristallise sous la forme par laquelle il nous est parvenu dans les ethnographies du siècle dernier. Cette analyse descriptive des institutions chamaniques innues m'amène à proposer que les effets de pouvoir de sa production visuelle sont essentiellement basés sur l'idéal du secret et que l'institution chamanique participe à une logique politique qui affirme l'autonomie et les frontières des groupes de filiation. L'analyse des institutions rituelles du catholicisme nous donne un portrait bien différent de celui du chamanisme. En effet, les témoignages des aînés d'Unamen Shipu révèlent que le discours catholique a eu un important attrait moral sur leurs ancêtres. L'un d'eux disait que le catholicisme était la seule façon pour les Innus de pouvoir vivre ensemble. Cette interprétation nous amène à considérer l'effet politique du catholicisme et plus particulièrement la dimension collective de ses rites. On comprendra que le catholicisme permet de réaliser un collectif beaucoup plus large que ne le faisait le chamanisme avant lui. Ce n'est pas un hasard non plus si le régime de l'image catholique est basé sur un idéal public et que l'adoption du catholicisme coïncide avec la fin des guerres entre Innus, Inuit et Micmacs en Basse-Côte-Nord.

Voilà donc le programme qui attend les lecteurs de cette thèse. Il s'agit, pour résumer l'entreprise en quelques mots, de comprendre comment les grandes notions cosmologiques innues continuent d'être opérantes aujourd'hui et en quoi elles ont permis aux ancêtres des Innus de faire sens du catholicisme et de se l'approprier. Comme il l'a été dit plus tôt, je réalise cette enquête à partir d'une perspective hiérarchique qui n'est pas étrangère à celle de Louis Dumont, Terence Turner, Eduardo Kohn et d'autres encore. Cette perspective m'a aidé à formuler des propositions importantes que d'autres points de vue analytiques n'auraient pas permises. En effet, un accent sur l'égalitarisme ou l'harmonie me semble participer à créer un champ d'indistinction qui embrouille l'analyse. Cette perspective inédite dans le cas des Innus et fort probablement aussi des Algonquiens m'a permis de mettre en lumière l'aspect asymétrique de certaines relations de parenté. De la même manière, l'asymétrie est une caractéristique fondamentale du rapport envers les maîtres des animaux. Lorsqu'on comprend que les Innus se situent eux-mêmes dans un système hiérarchique, on comprend un peu mieux comment les conceptions chrétiennes ne sont pas d'une nature totalement différente à ce système et qu'elles peuvent s'établir dans la continuité de l'ordre cosmique innu. Les détours comparatifs que je réalise tout au long de la thèse me

semblent également avoir participé à faciliter un dialogue scientifique entre les spécialistes des aires culturelles concernées, que ce soit en m'appropriant des concepts issus de l'anthropologie amazoniste et sibérienne ou encore en critiquant parfois leur usage. Ce dialogue comparatif me semble contribuer à une meilleure opérationnalisation scientifique des concepts d'analyse anthropologique en les décloisonnant de leur contexte culturel.

On peut aussi souligner des apports plus ponctuels – peut-être plus documentaires qu'analytiques – qui permettent de mieux comprendre l'histoire des Innus, mais plus particulièrement l'histoire des Innus de la Basse-Côte-Nord. Je pense qu'avec ma thèse, on comprend mieux comment le catholicisme et l'écriture s'y sont diffusés. J'ai aussi été en mesure de présenter de nouvelles données ethnographiques issues de mes rencontres avec les aînés d'Unamen Shipu et de mes expériences en forêt avec différents groupes de chasse. Finalement, si mon travail a été de prolonger des discussions déjà existantes sur des thèmes relativement classiques dans le champ des études algonquiennes, je pense qu'il bénéficiera à d'autres chercheurs qui voudront enquêter sur des phénomènes plus spécifiques. En effet, je vois mal comment on peut comprendre la subsistance, l'ordre juridique traditionnel, le rapport à l'environnement ou encore de vouloir autochtoniser l'éducation ou les services de santé si l'on ne comprend pas l'infrastructure générale des cosmologies autochtones. Enfin, d'un point de vue scientifique, la reprise de thèmes classiques avec des méthodes nouvelles me semble tout aussi importante, sinon plus, que de toujours vouloir créer la nouveauté en s'attaquant à des thématiques inédites. On m'a déjà objecté que la cosmologie innue était déjà suffisamment connue et que je ne pourrais pas avoir un apport décisif en reprenant à nouveau cette question. J'espère avoir prouvé le contraire, car, à mon sens, l'anthropologie algonquiniste n'a encore qu'effleuré le sujet.

Il ne faut pas penser que je propose ici une vue totale sur la cosmologie et l'histoire innue. Je n'en ai pas la prétention. En ce qui me concerne, il s'agit probablement d'un travail qui ne sera jamais achevé. En effet, la question de la parenté innue me semble encore très mal comprise malgré mes quelques hypothèses qui s'ajoutent à celles qui ont déjà été formulées dans la discipline. De la même manière, je n'ai à peu près pas parlé de la traite des fourrures. J'ai pourtant en main les journaux des postes de traite d'Unamen Shipu et de Musquaro que je n'ai

jamais eu le temps de dépouiller. Il y a encore énormément de textes anciens rédigés en langue innue – des prières, des catéchismes, etc. – qui n’ont toujours pas été analysés et qui auraient profité au raisonnement que je propose ici. Et que dire des gens d’Unamen Shipu dont j’ai encore tant de choses à apprendre ! Bref, si ma thèse est un point d’arrivée, ce ne l’est que d’un point de vue administratif et temporel. Il représente l’état de mes réflexions après cinq ans d’études et de recherche doctorales, des réflexions qui se devaient d’être circonscrites pour satisfaire à des exigences concrètes. J’espère que cette conversation sur la cosmologie innue se poursuivra encore pour longtemps et que son prolongement démontrera que cette thèse n’était pas un point d’arrivée, mais plutôt un point de départ.

Présentation de la communauté

Les Innus, autrefois appelé Montagnais, Montagnais-Naskapis ou encore parfois Naskapis⁴, forment une nation autochtone dont le territoire actuel se situe, d’est en ouest, du Saguenay-Lac-Saint-Jean au détroit de Belle Isle et du sud au nord, du littoral de l’estuaire et du golfe du Saint-Laurent jusqu’à la toundra nordique du Labrador. Il y aurait quelque 27 755 personnes qui se sont déclarées d’ascendance innue au Canada lors du recensement de 2016 (Tanner 2021 [2010]). Cette population se répartit entre neuf communautés au Québec et deux au Labrador. Beaucoup d’Innus choisissent aussi de vivre en dehors des réserves, que ce soit pour des raisons liées au travail, à la famille ou autre. Selon les linguistes, les Innus parlent une langue crie et font partie d’un continuum culturel et linguistique qui couvre toute la grande région subarctique allant du Labrador à l’Alberta (voir Drapeau 2014). Ils sont ainsi des proches cousins de leurs voisins atikamekw, cris et naskapis. Bien qu’on puisse observer d’importantes similarités en raison d’une commune appartenance à la grande famille algonquienne, les Innus se distinguent cependant davantage des Anishinabek et des Ojibwas qui, eux, parlent des langues différentes, des langues dites ojibwa. La même chose peut être dite des Micmacs et des Abénaquis, qui parlent des langues qu’on dit algonquiennes de l’Est. Il n’en demeure pas moins qu’il existe d’importantes différences au sein même de la nation innue. La langue innue est elle-même divisée en quatre dialectes : celui de l’Ouest (Mashteuiatsh et Pessamit), celui du centre (Uashat mak Mani-

⁴ Le terme naskapi, s’il désigne aujourd’hui une nation dont la seule bande est celle de Kawawachikamach, près de Schefferville, pouvait désigner dès la fin du 18^e siècle des groupes innus de l’intérieur des terres (voir Mailhot 1983).

Utenam et Matimekush), celui de l'Est (Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu et Pakuashipi) et celui du Nord (Natuashish et certaines familles de Sheshatshit).

À ces différences dialectales, on peut aussi ajouter des différences historiques (certaines réserves ont été créées au milieu du 19^e siècle tandis que la plus tardive, Pakuashipi, a été fondée vers 1971), environnementales (forêt mixte, boréale et toundra, accès différencié à la mer, etc.), géographiques (proximité d'un centre urbain, éloignement, isolement, etc.) et politiques (certaines sont en voie de signer un traité, deux communautés sont situées à Terre-Neuve-et-Labrador, etc.). Nous aurons amplement l'occasion d'en discuter plus loin, mais les Innus, bien qu'ils constituent de fait une nation, ne disposent pas d'une véritable unité politique. En effet, au début de la période historique, le terme « Montagnais » ne s'appliquait qu'aux Innus de Québec et de Tadoussac et n'a été généralisé que beaucoup plus tard aux autres groupes innus (voir Chapitre 11). Bien qu'ils se soient dotés vers 1975 d'un conseil politique avec les Atikamekw – le Conseil attikamek-montagnais – celui-ci a été dissout en 1994 en raison de tensions internes. Aujourd'hui, bien que les communautés de la nation innue au Québec se rassemblent pour des projets particuliers ou permanents – l'Institut Tshakapesh, les rassemblements annuels des aînés et le parc éolien Apuiat en sont de bons exemples – ils ne disposent pas d'un véritable organe politique commun, ce qui pourrait toutefois changer puisque des démarches à cet égard seraient en cours. Un regroupement de trois communautés (Essipit, Mashteuiatsh et Nutashkuan) pourrait signer un traité dit « moderne » dans les prochaines années, mais, pour ce qui est des autres communautés, les négociations territoriales globales avec les gouvernements du Canada et du Québec sont à peu près au point mort.

Selon Services autochtones Canada (2022), la bande des Innus d'Unamen Shipu aurait 1243 membres inscrits, dont 78 non-résidents. Lors du recensement de 2016, des 955 « Indiens inscrits » recensés qui habitaient dans la communauté, il y avait 125 personnes qui n'avaient pour seule langue que l'innu-aimun. Ce sont pour la très grande majorité des aînés unilingues, mais on peut aussi penser que des enfants d'âge préscolaire ont été inclus dans ce nombre. En effet, les jeunes enfants communiquent souvent uniquement dans leur langue maternelle et ne commencent à apprendre le français que vers l'âge de 5 ans. D'ailleurs, 955 personnes revendiquent l'innu

comme langue maternelle, ce qui correspond au nombre de personnes détenant un statut d'Indien dans la communauté. On peut donc dire que virtuellement tous les Innus d'Unamen Shipu parlent innu-aimun. Sur le plan linguistique, Unamen Shipu se distingue ainsi par la vitalité de la langue innue comparativement à d'autres communautés où la langue est en dévitalisation ou bien a complètement disparu (Tableau 1). En guise de comparatif, selon Statistiques Canada, environ 80% des autochtones qui habitent une réserve au Québec ont une connaissance d'une langue autochtone.

Tableau 1. – Usage de la langue innue dans différentes communautés⁵

	Innu langue maternelle	Personnes unilingues	Innu parlé à la maison
Unamen Shipu	100%	13%	100%
Ekuanitshit	100%	4%	100%
Uashat	72%	1%	57%
Pessamit	93%	2%	89%
Mashteuiatsh	6,3%	0%	1%
Essipit	0%	0%	0%

Unamen Shipu se distingue également des autres communautés innues par son isolement⁶. Alors que, par exemple, Mashteuiatsh et Uashat jouxtent des centres urbains régionaux, Unamen Shipu n'est pas reliée au réseau routier québécois. On ne peut y accéder que par le bateau qui assure la desserte maritime une fois par semaine ou sinon par avion. Il est toujours possible d'atteindre la communauté avec des moyens de transport privé, soit par motoneige en hiver ou par chaloupe à moteur en été. La fin de la route 138 n'est distante d'Unamen Shipu que d'une quarantaine de kilomètres, alors il suffit d'environ une heure de voyage en motoneige ou en chaloupe pour atteindre le village anglophone de Kégaska, où la plupart des familles d'Unamen Shipu garent leur voiture. L'isolement rend les déplacements à l'extérieur de la communauté hasardeux et à la

⁵ Ce tableau a été compilé par l'auteur à partir des données du recensement de 2016. La situation a certainement changé depuis.

⁶ Au Québec, deux autres communautés innues sont considérées comme isolées : Paskuashipi et Matimekush.

merci des conditions météorologiques. Le bateau est plus souvent en retard qu'à l'heure et ces retards se comptent parfois en jours. En certaines occasions, les conditions de navigation empêchent le bateau d'accoster et il continue sa route sans s'arrêter à Unamen Shipu : tant pis pour les passagers qui souhaitaient y débarquer ! La même chose est vraie pour le transport aérien dont dépend l'évacuation des malades. Nombreuses sont les histoires de personnes qui sont décédées faute d'avoir pu être évacuées à temps vers un hôpital. De la même manière, il y a toujours un certain risque à se déplacer en chaloupe ou en motoneige. Il y a eu plusieurs cas de noyades et plusieurs personnes m'ont raconté avoir eu à passer la nuit sur une île en raison de conditions défavorables ou d'avaries mécaniques. L'isolement rend les marchandises plus chères qu'ailleurs et les pénuries ne sont pas rares, surtout l'hiver lorsque la desserte maritime fait son arrêt annuel pendant deux mois. De la même manière, les opportunités économiques sont limitées en raison de l'enclavement, un défi qui affecte toutes les communautés de la Basse-Côte-Nord, autochtones comme allochtones. La situation pourrait changer d'ici quelques années, car des travaux sont en cours pour raccorder la communauté au réseau routier.



Figure 2. – Quai de Unamen Shipu. Le Nordik Express assurait la desserte de la région jusqu'en 2013. Exceptionnellement, le navire était en service lors de ma première visite dans la communauté en 2015. Photo : Émile Duchesne (2015)

Les gens d'Unamen Shipu trouvent généralement du travail dans les services publics de la communauté (voirie, centre de santé, école, entretien des bâtiments, services administratifs, loisirs, etc.), dans les pêcheries (le Conseil de bande possède des quotas de pêche commerciale), dans les métiers de la construction et dans le secteur du tourisme. Depuis plusieurs années, la communauté possède une pourvoirie de pêche au saumon et un projet de développement touristique fait en sorte que de plus en plus de gens de l'extérieur fréquentent la communauté pour profiter de l'offre touristique. Selon le recensement de 2016, 51,4% de la population d'Unamen Shipu n'avait pas travaillé au courant de l'année et seulement 21,3% occupaient un emploi annuel à temps plein. De plus, 86% de la population n'a pas de diplôme d'études secondaires, une difficulté qui s'ajoute à la barrière de la langue et aux différences culturelles pour trouver un emploi à l'extérieur de la communauté. Ces chiffres parlent d'eux-mêmes quant à la difficulté pour les Innus d'assurer leur subsistance dans l'économie monétaire contemporaine.



Figure 3. – En hiver, la motoneige permet d'atteindre Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne (2018).

La situation géographique d'Unamen Shipu a aussi des effets sur la façon dont les Innus fréquentent la forêt. En effet, comme il n'y a pas de chemin d'accès pour le village, aucun projet de nature extractive ou industrielle n'a été implanté sur leur territoire, qui s'étend de la côte du Saint-Laurent jusqu'au Labrador. Leur territoire n'a donc pas été altéré, comme c'est le cas pour beaucoup de collectivités autochtones situées plus à l'ouest, où des parties importantes du territoire ont souvent été inondées par des barrages, rasées par les coupes forestières, détruites par l'industrie minière ou encore appropriées par des villégiateurs non autochtones. C'est un sentiment particulier qui habite quiconque a la chance de fréquenter l'intérieur du territoire des gens d'Unamen Shipu : pratiquement aucune habitation, que des lacs, des rivières et des sentiers de portages à des centaines de kilomètres à la ronde. C'est un spectacle qui est malheureusement de plus en plus rare de nos jours au Québec. Cette situation amène cependant des défis importants, car il n'existe aucune route forestière pour atteindre les territoires de chasse des Innus d'Unamen Shipu. Ceux-ci s'y rendent généralement à l'automne par hydravion et les coûts du nolisement sont financés par le Conseil de bande. En hiver, on peut aussi s'y rendre en motoneige, mais le voyage est rude et difficile, car il faut toujours ouvrir son chemin et la saison se fait de plus en plus courte en raison des changements climatiques. On peut aussi utiliser la chaloupe à moteur pour se rendre à des endroits accessibles par la mer comme la rivière Washicoutai, le lac salé de Coacoachou, la rivière Etamamiou, etc. Il n'y a pas si longtemps des gens se rendaient encore à pied ou en canot à l'intérieur des terres, mais depuis les années 1970-1980, les Innus préfèrent de loin l'hydravion bien que certains, de temps à autre, décident encore aujourd'hui de faire le voyage du retour en canot, mais ils se font très rares. Il n'en demeure pas moins que la plupart des adultes de plus de 40-45 ans ont fait au moins une fois le voyage en canot avec leurs parents ou leurs grands-parents. Paradoxalement, le fait que leur territoire soit « intact » le rend aussi plus difficile à fréquenter : les impératifs de l'économie monétaire et de l'éducation obligatoire des enfants font en sorte qu'il n'est plus possible de prendre le temps de s'y déplacer pendant des mois et on ne peut pas se permettre d'utiliser l'hydravion plusieurs fois par année en raison des coûts élevés du nolisement.



Figure 4. – L’hydravion permet aux Innus d’accéder aux territoires de chasse de l’intérieur des terres.

Photo : Émile Duchesne (2017).

Jusqu’aux années 1990-2000, il était encore possible de vivre du piégeage ou, à tout le moins, d’en faire une activité assez lucrative pour justifier de passer plusieurs mois consécutifs en forêt. Dans les années 2000-2010, on pouvait au mieux espérer entrer dans ses frais. Vers 2019, le principal encan de vente de fourrure dans l’est de l’Amérique du Nord, la North American Fur Auction (NAFA), a cessé ses opérations : il s’agissait du principal acheteur de fourrure pour les trappeurs d’Unamen Shipu. Bien que certains acheteurs indépendants continuent toujours d’acheter des fourrures, cette activité est devenue moribonde chez les Innus puisque le produit n’a plus vraiment de débouchés et qu’il rapporte trop peu. La situation du marché des fourrures a des impacts directs sur les Innus d’Unamen Shipu. On se désole souvent qu’il ne sera plus possible d’aller plusieurs mois en forêt « comme avant » puisqu’il n’y a plus d’incitatifs financiers à le faire. La réalité est que les Innus sont imbriqués dans l’économie monétaire : il faut de l’argent pour payer les factures et on ne peut pas se permettre d’être plusieurs mois sans revenus. Mais les choses n’ont pas toujours été ainsi. Autrefois, les Innus se déplaçaient sur le territoire en groupes composés de quelques familles et tiraient la plus grande part de leur subsistance de leurs activités de chasse, de piégeage, de pêche et de cueillette. Le territoire des gens d’Unamen Shipu recèle autant de ressources marines – homard, pétoncle, saumon, loup marin, morue, maquereau, canards et oiseaux de mer, etc. – que de ressources forestières – caribou forestier, ours noir, lièvre, porc-épic, perdrix, truite mouchetée, rat musqué, castor, loutre, oiseaux migrateurs, etc. Ces ressources sont toujours importantes aujourd’hui en ce qu’elles

permettent d'assurer la souveraineté alimentaire des Innus et sont souvent d'une qualité supérieure à ce que les Innus peuvent se procurer dans les magasins du village, qui ne vendent pratiquement aucun produit frais.



Figure 5. – La communauté d'Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne (2015).

Le passé innu est marqué par le nomadisme et un mode de vie de chasseurs-cueilleurs. Les Innus passaient la plus grande partie de l'année dans la forêt à l'intérieur des terres et n'habitaient sur le bord de la côte que pendant l'été. On profitait alors des postes commerciaux et des missions pour se rassembler en été. En effet, il y a fort longtemps que les Innus de la Basse-Côte-Nord bénéficient du commerce avec les Eurocanadiens. Les pêcheurs basques ont fréquenté ce territoire dès le 16^e siècle et les Français y ont installé des postes commerciaux à partir de la seconde moitié du 17^e. Leur inscription dans le « système-monde » ne date donc pas d'hier. Ces grandes migrations ont commencé à prendre fin à partir de 1956 lorsque le ministère des Affaires indiennes a fait construire les premières maisons de la réserve. Cette année-là, quatre maisons furent construites et d'autres l'ont été dans les années qui suivirent. La scolarisation obligatoire des enfants dans les pensionnats autochtones ou, plus tard, à l'école du village, transforma

profondément le cycle annuel innu. Les familles ne pouvant plus se déplacer ensemble, la fréquentation du territoire est devenue une activité de plus en plus masculine. Aujourd'hui, il est bien connu que les pensionnats autochtones furent une expérience traumatisante pour une partie importante des gens qui les fréquentèrent. Certains y subirent des sévices physiques, psychologiques et sexuels en plus de se voir interdire l'usage de leur langue. Les pensionnats autochtones étaient un outil d'assimilation coloniale qui faisait partie d'une stratégie génocidaire du gouvernement canadien. Plusieurs enfants autochtones y laissèrent leur vie, comme en témoignent les multiples tombes non marquées qui ont été découvertes dans les dernières années dans les pensionnats autochtones au pays. Les Innus d'Unamen Shipu n'ont pas échappé à cette politique coloniale et les enfants de la communauté ont été envoyés de 1952 à 1971 au pensionnat autochtone de Sept-Îles, à près de 400 kilomètres d'Unamen Shipu. La transmission des connaissances et du savoir-faire associé au mode de vie nomade des Innus a beaucoup souffert de cette entreprise néfaste.



Figure 6. – La vie dans un campement. Photo : Émile Duchesne 2018.

En bref, les gens d'Unamen Shipu se considèrent eux-mêmes comme des gardiens de la culture innue. La langue innue y est celle de tous les jours et malgré toutes les embûches du colonialisme

et du système-monde, la chasse, la pêche et la cueillette ponctuent toujours leur cycle annuel, bien qu'il ait subi des transformations profondes à la suite de la sédentarisation et de la généralisation du travail salarié (voir Duchesne 2018 ; 2019 ; 2020). L'espace forestier, qu'ils nomment *nutshimit*, et le mode de vie hérité des ancêtres, le *innu-aitun*, constituent des points de référence sur lesquels est basée leur affirmation culturelle et politique contemporaine. Cette thèse vise à comprendre quels en sont les grands principes.



Figure 7. – Henry Mark en montoneige au nord de Kuekuatsheunakapit. Photo : Émile Duchesne 2018.

Chapitre 1 - Méthodologie et collaboration ethnographique

L'intégration dans la communauté

Ma première rencontre avec les gens d'Unamen Shipu remonte à l'été 2015. Je travaillais alors comme commis de chantier au complexe hydroélectrique de la rivière Romaine, au nord de Havre-Saint-Pierre. Ma mère m'avait trouvé ce travail d'été, car elle travaillait pour la compagnie qui m'avait embauché cet été-là. Je venais de terminer mon baccalauréat en anthropologie et j'étais déjà inscrit à la maîtrise. Je savais que je voulais faire de la recherche avec des autochtones au Québec, mais je n'avais pas nécessairement un terrain précis en tête à ce moment-là. Je m'intéressais toutefois beaucoup aux Innus, car, ayant grandi dans la région du Lac-Saint-Jean, j'avais une curiosité « naturelle » pour cette nation qui occupe le territoire sur lequel j'ai grandi. À l'époque, il n'y avait pas vraiment de cours de langue innue accessibles à des étudiants de baccalauréat comme c'est le cas aujourd'hui. J'avais alors fait un cours de « Lectures dirigées » sous la direction de John Leavitt, cours individuel qui avait essentiellement consisté à me familiariser avec la langue innue par l'entremise d'un portail interactif mis sur pied par la communauté innue de Mashteuiatsh, accompagné de quelques lectures en linguistique et en anthropologie. J'avais donc déjà cet intérêt pour la culture innue et j'avais décidé de passer l'été à travailler sur la Côte-Nord, une région qui ne m'était pas très familière à ce moment-là. Je me disais que j'aurais certainement l'occasion de connaître des gens des communautés innues. Même si je ne rencontrais personne, j'avais au moins la chance d'amasser suffisamment d'argent pour me consacrer à temps plein à mes études pendant l'année. Au chantier hydroélectrique de la rivière Romaine, il y avait beaucoup de jeunes innus qui travaillaient, principalement pour les services sanitaires et alimentaires.



Figure 8. – Campement Mista du chantier hydroélectrique de la rivière Romaine. Photo : Émile Duchesne

Dans le cadre de mon travail, j'avais souvent affaire à un Innu qui avait environ mon âge, car c'est auprès de lui que je devais aller chercher la soupe chaude, à midi, pour les travailleurs de la compagnie qui m'avait engagé. Ayant fait préalablement mes recherches, un midi, je lui dis : « Ninaten nashup ! » c'est-à-dire « je viens chercher la soupe ! ». Agréablement surpris, il m'avait demandé comment j'avais appris à dire ça. Je lui ai expliqué rapidement que j'avais tout simplement cherché dans le dictionnaire. Cette semaine-là, il y avait un 5 à 7 au bar du chantier avec du karaoké, un événement très populaire où il y avait beaucoup de monde. Je m'étais fait alors remarquer par une interprétation flamboyante de « Dès que le vent soufflera » du chanteur français Renaud! Je vois alors Justin, le « responsable » de la soupe, avec ses amis et je décide d'aller les voir. Justin me présente à ses amis en leur disant que je « parlais innu », ce que j'ai rapidement démenti ! Je me suis rapidement lié d'amitié avec eux. Il faut aussi dire qu'ils avaient tous à peu près mon âge, c'est-à-dire le début de la vingtaine, et qu'il y avait très peu de personnes de cette tranche d'âge au chantier, la plupart étant des travailleurs de la construction de plus de 40 ans. J'ai passé l'été avec eux à faire des choses que j'aurais fait avec n'importe quelle personne de mon âge : boire, fumer, jouer de la musique, regarder passer le temps, pêcher,

raconter des blagues, parler de la vie, etc. Ils m'apprennent des mots en innu-aimun et me parlent un peu des histoires de leurs grands-parents. La plupart d'entre eux sont demeurés de bons amis au fil du temps. Plusieurs fois, on m'invite à visiter Unamen Shipu : « il faudrait vraiment que tu vienes chez nous », me répète-t-on souvent. À la fin de l'été, je décide d'aller à Unamen Shipu chez le frère d'un de mes amis, que je connaissais un peu pour l'avoir rencontré lui aussi au chantier. Je passe trois jours à Unamen Shipu. Tout m'impressionne : l'isolement, les paysages, le voyage en bateau, les aînés avec leur veste traditionnelle, la chicoutai, les tourbières, le saumon, la mer ...



Figure 9. – Première visite à Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2015.

Les choses en sont restées là. Le même été, pour un contrat de journaliste indépendant, je visitais la communauté crie de Waswanipi. À l'issue d'un pari improbable, à savoir qui allait prendre le plus gros poisson de la journée, j'avais gagné le droit d'aller chasser avec un d'entre eux à l'automne. Si j'avais perdu, il aurait fallu que je paie les billets pour aller voir une partie de hockey des Canadiens de Montréal ... Bref, l'automne venu, je suis allé chasser quelques jours avec une famille crie de Waswanipi. Le chasseur sénior du groupe, aujourd'hui décédé, m'avait

alors brièvement parlé des « esprits » et des savoirs nécessaires à la vie en forêt. J'aurais très bien pu vouloir amorcer une relation de recherche avec les Cris de Waswanipi, mais j'ai finalement décidé de le faire chez les Innus à Unamen Shipu. Je n'ai pas d'explication fondamentale pour ce choix, sauf peut-être que je sentais que j'avais développé un lien plus profond pendant l'été avec mes amis au chantier. Au courant de l'année scolaire, j'écris à la personne qui m'avait hébergé pour savoir s'il est prêt à le refaire pour quelques mois à l'automne 2016 en échange d'un loyer. Il me dit qu'il n'y a pas de problème et à la fin août 2016 je prends la route pour Unamen Shipu ou je resterai environ trois mois. J'avais formulé un projet de recherche en anthropologie politique sur le rapport des Innus aux policiers (voir Duchesne 2015) mais je me rends rapidement compte qu'il ne me sera pas possible de réaliser ce projet : les relations sont très tendues et, autant du côté des Innus que des policiers, on hésite à me parler de ce sujet-là. Je fais tranquillement de nouvelles connaissances et je fais savoir aux gens que j'aimerais bien pouvoir aller en forêt avec un groupe de chasse. Une personne qui deviendra par la suite un très bon ami me dit qu'il me présentera à son oncle, qui pourrait bien vouloir que je l'accompagne au *nutshimit*. Quelques jours plus tard, il m'emmène souper chez son oncle et à l'issue de la soirée, il est conclu que je pourrai aller en forêt avec lui et sa famille. Il me fait comprendre que je devrai contribuer financièrement en achetant ma part de provisions, mais aussi, sur place, en participant aux tâches quotidiennes. Je lui dis qu'il n'y a pas de problème et que je sais déjà faire certaines choses comme couper le bois. Je ne le savais pas à ce moment-là, mais Anui, l'oncle de mon ami, allait devenir mon père adoptif. Nous avons passé deux semaines à Neshekau-Shipit et ce voyage a été extraordinaire à tous les points de vue. Au retour à la communauté, Anui me demande souvent de l'accompagner pour lui donner un coup de main dans la construction de son chalet au lac salé de Coacoachou, à environ une heure en chaloupe d'Unamen Shipu. Après plusieurs expéditions de deux à quatre jours, nous avons finalement assez avancé les travaux pour que le chalet puisse passer l'hiver. Chaque matin et chaque fin d'après-midi, nous allions à la chasse et à la pêche. Le soir, Anui me racontait des mythes et des histoires de chasse. Ce n'est que l'été suivant, alors que j'étais en visite pour la fête de la Sainte-Anne et que je résidais chez Anui, que des gens commencent à me nommer, à la blague, « Anui Junior ». C'est à ce moment-là qu'aux yeux de tous, Anui est devenu mon père adoptif et Paneni, sa conjointe, est devenue ma mère adoptive. D'ailleurs, lors de mes visites subséquentes, j'ai souvent entendu des personnes que je ne connaissais pas demander autour d'eux « Auen an ne mishtukushiss ? » (i.e. qui est ce jeune

québécois ?) ce à quoi on répondait « Anui ukussa » ou « Anui uitsheuana » (i.e. le fils de Anui/l'ami de Anui). Il y a Atuan, un important collaborateur de cette recherche, qui m'a brièvement nommé « utshakuapush »⁷ (i.e. celui qui a des lièvres dans ses collets), mais dès le moment où j'ai cessé de prendre du lièvre, il a plutôt décidé de me nommer « mishtukushiss » (i.e. le petit québécois, le petit blanc). C'est un surnom qui se mérite !



Figure 10. – Nin mak nutau nete Aitumamit/Moi et mon père à la rivière Etamamiou. Photo : Valérie Mesténapéo 2019.

Après avoir terminé ma maîtrise qui portait sur les transformations de la cosmologie innue (voir Duchesne 2017), j'ai accepté un emploi de journaliste à la salle de nouvelle de Radio-Canada à Sept-Îles, que j'ai occupé pendant environ un an. Étant sur la Côte-Nord, j'ai continué d'entretenir mes liens avec les gens d'Unamen Shipu et mes amis du chantier. Il faut savoir que pour les gens de la Basse-Côte-Nord, Sept-Îles est un important centre de service : on y vient pour les magasins, les services administratifs, les soins de santé, etc. J'étais même lié par la

⁷ Je ne suis pas certain de l'orthographe de ce mot.

parenté, par mon lien d'adoption avec Anui, à plusieurs Innus qui habitaient à Sept-Îles : j'y avais ainsi des oncles, des tantes, des cousins et cousines, etc. Cette année-là, mon ami Junior Bellefleur avait été élu pour un mandat de deux ans au Conseil de bande. Il m'a rapidement approché pour organiser à l'automne 2018 un projet de transmission culturelle. Cette expérience a probablement été l'une des plus significatives que j'ai eue avec les gens d'Unamen Shipu. À long terme, nous avions des objectifs très ambitieux qui n'ont cependant jamais le jour : créer un musée, une plateforme interactive sur le web, etc. J'ai rapidement réalisé qu'avec le budget que nous avions, il fallait se concentrer sur le court terme. D'autre part, je comprends aussi que pour Junior et Emmanuel, un homme adulte que nous avons engagé pour travailler avec nous, transmettre la culture voulait dire amener des jeunes en forêt avec des aînés. Notre projet a donc essentiellement consisté en cela : nous sommes partis en hydravion vers le 14 septembre 2018 avec 10 jeunes et 11 aînés et nous avons parcouru plus de 80 km en canot et à pied pour nous rendre du lac Triquet au lac salé de Coacoachou, où nous sommes arrivés vers le 22 octobre. J'étais alors à première session d'étude au doctorat et j'avais décidé de manquer le premier séminaire de ma scolarité ce qui m'a causé de petits problèmes administratifs et un retard à rattraper. Ce sont des inconvénients bien mineurs comparativement à tout ce que j'ai retiré de cette expérience. Je n'ai jamais regretté cette décision, car une telle opportunité ne s'est pas représentée par la suite : Junior n'a pas pu se présenter à nouveau aux élections du Conseil de bande, donc le projet est tombé à l'eau et, de toute façon, la pandémie aurait paralysé la plupart de nos projets. C'est lors de cette expédition que j'ai connu Atuan et Shapatash, deux interlocuteurs privilégiés de la thèse, mais aussi d'autres aînés fantastiques dont Shunien, Shapatash B., Pien, Shushep, Mani-Ano, Manakanet et Shan-Pien. J'ai aussi forgé des liens importants et profonds avec plusieurs jeunes de la communauté. En effet, passer autant de temps en forêt et traverser autant d'épreuves difficiles, mentalement et physiquement, forge des liens pour la vie. Au-delà de la difficulté des portages, nous avons fini par manquer de nourriture et je suis revenu de cette expédition avec un parasite à l'estomac, dont je n'ai pu me débarrasser que quatre mois plus tard ... À l'hiver 2019, je retournais pour environ trois semaines à Unamen Shipu pour une autre expédition hivernale à motoneige qui dura environ 10 jours, cette fois-ci à plus petit déploiement : environ six jeunes et un seul aîné.



Figure 11. – Une partie des participants du projet Innu Kushpu. Photo : Guillaume Internoscia 2018.

En mars 2020, alors que débutait la première d'une longue série de périodes de confinement, je terminais tout juste la première partie de mon examen doctoral. Dans mon calendrier de recherche initial, je prévoyais partir sur le terrain peu de temps après le dépôt de mon projet de recherche – la deuxième partie de l'examen doctoral – soit vers le mois de mai 2020. Évidemment, cela n'a pas été possible. Toutefois, j'ai rapidement quitté Montréal pour rejoindre ma conjointe qui habitait à Sept-Îles pour le travail. Une semaine plus tard, le Gouvernement du Québec fermait l'accès routier à la Côte-Nord. Les accès routiers à la région sont demeurés fermés jusqu'au 1^{er} juin 2020 et, pour la sous-région administrative de la Basse-Côte-Nord, où se situe Unamen Shipu, il a longtemps été impossible pour les non-résidents de se déplacer vers ce territoire isolé. Ainsi, même si j'habitais dans la même région administrative, il ne m'a pas été possible de me déplacer vers la Basse-Côte-Nord avant juillet 2020. J'ai alors fait un court séjour dans la communauté pour voir les possibilités de commencer le terrain à l'automne. Comme la

situation sanitaire semblait se calmer, j'ai fait le choix de retourner dans la communauté en septembre 2020. Ce voyage a été important, car j'ai pu aller en forêt pendant 23 jours avec Atuan, sa conjointe Shunien et trois autres chasseurs qui avaient environ mon âge. Je ne le savais pas à ce moment-là, mais ce fut le dernier long voyage en forêt que j'ai pu faire dans le cadre de ma recherche. En revenant du *nutshimit*, de retour dans la communauté, j'ai rapidement dû réévaluer les possibilités de mener une recherche ethnographique, car la situation sanitaire se dégradait et on voyait revenir un renforcement des mesures sanitaires. Il était alors impensable de visiter les aînés de la communauté pour faire des entrevues et j'étais, à toute fin pratique, condamné à rester dans la maison de ma famille adoptive. Devant la crainte de ne plus être capable de sortir de la communauté si les déplacements venaient à être interdits à nouveau, j'ai décidé de partir vers Sept-Îles. Quelques semaines plus tard, le gouvernement du Québec décrétait le premier couvre-feu et le retour de certaines mesures de contrôle pour l'entrée et la sortie de certains territoires régionaux. Pendant cette longue attente, je dépouillais certaines sources historiques disponibles en ligne afin de donner une profondeur historique à mes analyses à venir. Je ne suis retourné à Unamen Shipu qu'à l'automne 2021 et c'est à ce moment-là que j'ai pu réaliser les entrevues sur lesquels ma thèse est principalement basée.



Figure 12. – Groupe de chasse au lac Tauakatikunipi. Photo : Keith Kippen 2020.

Tableau 2. – Présence à Unamen Shipu depuis 2015

2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
<i>Été :</i> 3 jours	<i>Automne :</i> 3 mois	<i>Été :</i> 10 jours	<i>Hiver :</i> 3 jours <i>Été :</i> 10 jours <i>Automne :</i> 2 mois	<i>Hiver :</i> 3 semaines <i>Été :</i> 10 jours	<i>Été :</i> 5 jours <i>Automne :</i> 2 mois	<i>Automne :</i> 3 mois
Total depuis 2015 : 11 mois et trois semaines						
Total pendant le doctorat : 8 mois						
Total en forêt : 3 mois						

Les entrevues avec les aînés

De cette longue histoire, on peut retenir que, de 2015 à 2021, j’ai fréquenté la communauté d’Unamen Shipu de quelques jours à quelques mois par année. J’ai aussi habité plusieurs années à Sept-Îles pendant cette période - plus précisément de septembre 2017 à juillet 2018 et d’avril 2020 à décembre 2021 - et j’étais souvent visité par ma famille adoptive d’Unamen Shipu. Plusieurs membres de ma « famille élargie » habitaient d’ailleurs à Sept-Îles et je les côtoyais relativement régulièrement. Le « terrain » se poursuivait ainsi au-delà de ma présence dans la communauté. La plupart des entrevues que j’ai faites pour ma thèse ont eu lieu en 2021, soit sept ans après ma première visite à Unamen Shipu. Bien sûr, j’ai fait quelques entrevues ponctuelles avant cette date avec des aînés que je connaissais mieux. Cette situation a mené à un évènement assez comique. Un soir d’automne en 2021, je buvais une bière avec mon père adoptif dans la petite tente innue qu’il avait installé dans sa cour arrière. On discutait de choses et d’autres, autour du petit poêle de tôle, jusqu’à ce qu’il me demande si je faisais toujours ma recherche. « Bien sûr ! Mais pourquoi tu te demandes ça ? » lui avais-je répondu. Il me fit alors son petit exposé sur ce que, à ses yeux, un bon chercheur devait faire, car il en avait vu passer plusieurs chez son père lorsqu’il était plus jeune. Il conclut que je devais le plus rapidement possible aller enregistrer les aînés, car, voyant que je n’avais pas fait beaucoup d’entrevues, il trouvait que je n’avais pas l’air du tout d’un chercheur sérieux ! Je lui expliquai que c’est précisément ce que je comptais faire dans les prochaines semaines. Je venais alors tout juste d’apprendre que je ne

pourrais pas aller en forêt cette année-là et je devais donc réorganiser mon calendrier de recherche. Ce soir-là, autour du feu, mon père adoptif me prodigua ses conseils sur la bonne façon de faire des entrevues avec les aînés. Au terme de la discussion, il a été décidé que j'engagerais sa sœur aînée comme interprète puisqu'elle avait déjà fait ce travail par le passé, et qu'à la fin des entrevues je donnerais 100\$ en cadeau aux aînés qui accepteraient de participer.

Dans les jours qui suivirent cette discussion, Adéline Mark accepta d'être mon interprète pour aller questionner les aînés de la communauté. Celle-ci fut d'une aide précieuse, car elle me présenta plusieurs aînés que je ne connaissais pas à ce moment-là. Adéline avait beaucoup d'intérêt à écouter les histoires des aînés et elle-même ajoutait certaines questions à l'occasion lorsqu'elle se sentait curieuse. D'autre part, elle expliquait aux aînés les objectifs du projet de recherche et s'assurait que les aînés consentaient à y participer. D'un jour à l'autre, nous alternions entre les entrevues et la traduction, car de nombreux passages devaient être retravaillés lorsqu'elle n'était pas satisfaite de sa traduction en simultané où lorsque les participants ne s'arrêtaient pas pour la laisser traduire. Nous nous installions alors chez elle avec mon ordinateur pour écouter les enregistrements. À sa demande, je faisais jouer la bande sonore et je reculais au besoin. Il fallait parfois réécouter à plusieurs reprises les passages les plus difficiles. Adéline procédait oralement à la traduction et je retapais ce qu'elle me traduisait, parfois en suggérant un phrasé différent qui reflétait davantage le français standard et que Adéline devait approuver. Au fil du processus de traduction, Adéline ajoutait parfois des commentaires basés sur ses expériences personnelles ou de ce qu'elle a entendue de son père ou de ses grands-parents. Son mari, feu Denis Mollen, était également présent et commentait lui aussi à l'occasion les témoignages des aînés. Ces commentaires furent pris en compte et ont très certainement contribué à ma compréhension. Après deux semaines de ce travail, nous avons conclu que nous ne pourrions pas tout traduire avant mon départ, alors elle m'a conseillé de demander l'aide d'une de ses sœurs, Marie-Paule Mark, qui habitait à Sept-Îles, où j'avais toujours un appartement à l'époque. Elle habitait d'ailleurs à 10 minutes de marche de chez moi. De cette façon, nous avons pu nous concentrer sur les entrevues et non plus sur la traduction, qui nécessitait beaucoup plus de temps. De retour à Sept-Îles, avec Marie-Paule, j'ai travaillé sensiblement de la même manière, c'est-à-dire que j'installais mon ordinateur, je faisais jouer les enregistrements à sa

demande et je retapais sa traduction orale. À raison de trois journées par semaine pendant près d'un mois, nous avons parcouru les entrevues qui restaient à traduire. J'ai aussi fait traduire par Marie-Paule certains passages d'entrevues que j'avais réalisées avant 2021 et dont il me semblait que la traduction en simultané avait éliminé des détails. Tout comme sa sœur, Marie-Paule commentait elle aussi à l'occasion les témoignages des aînés. Souvent quand j'arrivais chez elle le matin, Marie-Paule me disait qu'elle avait pensé aux enregistrements écoutés la veille et qu'elle avait discerné des éléments nouveaux. C'était spécialement le cas pour les mythes, au sein desquels il y a beaucoup d'éléments implicites qui ne sont pas directement donnés par une lecture étroite du texte. Bref, Marie-Paule et Adéline ont été d'une aide précieuse et sans elles cette recherche n'aurait jamais pu voir le jour. La hauteur de leur contribution se situe bien au-delà du seul travail de traduction.

Quand j'ai fait les entrevues en 2021, les aînés que j'ai consultés savaient déjà très bien qui j'étais. Ils avaient entendu parler de moi, de mes séjours au *nutshimit*, des territoires que j'avais vus, etc. Certains m'ont d'ailleurs accueilli en me disant : « Je savais qu'un jour tu viendrais m'enregistrer ». C'est mon impression, mais je crois sincèrement que d'avoir attendu aussi longtemps avant de consulter les aînés pour de longues entrevues a fait en sorte que mes interlocuteurs se sentaient plus en confiance. J'étais aussi moi-même beaucoup plus compétent pour comprendre ce qu'ils me disaient puisque dans certains cas, j'avais moi-même vu les territoires dont ils me parlaient ou, sinon, j'étais capable de les situer au moins approximativement par rapport à d'autres points géographiques. Loin de tout comprendre ce qu'ils racontaient en innu-aimun, j'étais toutefois capable de capter des bribes de ce qu'ils disaient et donc de suivre minimalement leur discours. De la même façon, par mes expériences depuis 2015, j'étais aussi plus en mesure de replacer les personnes, les notions et les événements à propos desquels mes interlocuteurs m'entretenaient. Pour aborder les aînés, j'avais constitué un petit questionnaire qui, sans être suivi à la lettre, me fournissait un répertoire de questions si jamais la conversation tombait à court. Ces questions couvraient un éventail assez large : les premières maisons construites dans la communauté, les premiers missionnaires à avoir rencontré les Innus, les territoires de chasse, le déclin du caribou forestier, les transformations environnementales, etc. Je commençais généralement les entrevues en demandant à mes

interlocuteurs de me raconter des histoires de jeunesse, pour mettre la table et les mettre en confiance. En règle générale, la discussion se poursuivait naturellement sur d'autres sujets et je ne faisais que réagir à ce que mes interlocuteurs m'expliquaient. Dans certains cas, j'ai dû poser plusieurs questions pendant l'entrevue. Dans d'autres, je n'en ai pas posé une seule ! Je me suis donc adapté au style de chacun des participants et à leur intérêt pour certains thèmes.

Tableau 3. – Entrevues réalisées depuis 2017

Interlocuteur	Traduction	Lieu	Date	Sujets
Anikashanitish	Simone Bellefleur (simultané) Marie-Paule Mark (ajustements)	Site de la Sainte-Anne (Unamen Shipu)	Juillet 2017	Le catholicisme et la spiritualité traditionnelle
Shan	Danny-Chess Mark-Lalo (simultané)	Site de la Sainte-Anne (Unamen Shipu)	Juillet 2017	Le catholicisme et la spiritualité traditionnelle
Apunuesh M.	Danny-Chess Mark-Lalo et Dany Mark (simultané)	Domicile d'Apunuesh M.	Janvier 2018	La déportation des Innus de Pakuashipi et l'arrivée de la route 138
Pashin	Normand Junior Bellefleur (simultané)	Lieu public de Sept-Îles	Février 2018	Le caribou
Atuan	Normand Junior	Lac Triquet	Septembre 2018	Variés

	Bellefleur (simultané)			
Atuan	Normand Junior Bellefleur (simultané)	Lac Triquet	Septembre 2018	Mythe Kuekuatsheu
Atuan	Danny-Chess Mark-Lalo (simultané) Marie-Paule Mark (ajustements)	Lac Manet	Octobre 2018	Mythe Meminiteu
Atuan	Emmanuel Lalo (simultané)	Lac Noirclair	Février 2019	Varié
Atuan	Adéline Mark (simultané et ajustements) Marie-Paule Mark (ajustements)	Domicile d'Atuan	Octobre 2021	Questionnaire
Atuan	Adéline Mark (simultané et ajustements) Marie-Paule Mark (ajustements)	Domicile d'Atuan	Octobre 2021	Mythe Kuekuatsheu
Atuan	Adéline Mark	Domicile d'Atuan	Octobre 2021	Mythe Aiasheu

Anikashanitish	Adéline Mark (simultané et ajustements)	Domicile d'Anikashanitish	Octobre 2021	Questionnaire
Apunesh L. et Kanikuen L.	Adéline Mark (simultané et ajustements) Marie-Paule Mark (ajustements)	Maison des aînés	Novembre 2021	Questionnaire
Pashin	Adéline Mark (simultané et ajustements) Marie-Paule Mark (ajustements)	Domicile de Pashin	Novembre 2021	Questionnaire
Shinipiesht	Adéline Mark (simultané) Marie-Paule Mark	Domicile de Shinipiesht	Novembre 2021	Questionnaire
Shapatsh	Adéline Mark (simultané) Marie-Paule Mark (ajustements)	Domicile de Shapatsh	Novembre 2021	Questionnaire
Penashit	Adéline Mark	Domicile de Penashit	Novembre 2021	Deux tipatshimuna

	(simultané et ajustements)			
Atuan	Adéline Mark (simultané) Marie-Paule Mark (ajustements)	Domicile d'Atuan	Novembre 2021	Questionnaire
Atuan	Adéline Mark (simultané) Marie-Paule Mark (ajustement)	Domicile d'Atuan	Novembre 2021	Mythe Kuekuatsheu

L'éthique de la recherche et la collaboration

Une recherche comme celle que je présente ici ne peut pas se faire sans une approbation éthique d'une instance universitaire et une reconnaissance institutionnelle par la communauté d'accueil. Il s'agit là d'un impératif dicté par les universités, les organismes subventionnaires (CRSH, CRSNG et IRSC 2022) et l'Association des Premières Nations du Québec et du Labrador (2014). La recherche autochtone jouit actuellement d'un engouement pratiquement sans précédent. Certaines communautés autochtones voient débarquer un nombre impressionnant d'équipes de recherche sur leur territoire. Cet afflux dépasse bien souvent les capacités d'accueil des communautés, de sorte que des mécanismes internes doivent être mis en place pour les encadrer. La situation actuelle n'est pas si loin de ce que Vine Deloria décrivait dans son célèbre essai *Custer Died for Your Sins* : « Every summer when school is out a veritable stream of immigrant heads into Indian country. [...] From every rock and cranny in the East *they* emerge, as if responding to some primeval fertility rite, and flock to the reservations. 'They' are the anthropologists » (1988 [1969] : 78). À cela, on pourrait ajouter les géographes, les biologistes, les sociologues, les chercheurs en santé, etc.

L'isolement et les faibles ressources de la communauté d'Unamen Shipu ont fait en sorte que la communauté n'a pas vécu l'afflux de chercheurs que d'autres communautés vivent actuellement. La situation n'a pas toujours été ainsi, car de nombreux anthropologues ont visité la communauté depuis les années 1970 : on peut penser à Rémi Savard, Paul Charest, Sylvie Vincent, Denis Gagnon, Peter Armitage et de nombreux autres encore. En effet, en 2003, Denis Gagnon notait que « Unamen Shipu est la collectivité innue la plus étudiée et la plus visitée par les anthropologues. On peut même parler d'une certaine saturation de chercheurs dans cette communauté » (Gagnon 2003 : 248). Cependant, dans les années qui suivirent, la communauté fut pratiquement désertée par les chercheurs. Depuis que je la fréquente, je n'ai pas eu conscience d'autres anthropologues qui l'aient visité : il y en a peut-être eu, mais on ne m'en a pas parlé. Par contre, j'ai eu conscience que des chercheurs ont fréquenté Unamen Shipu pour des projets de recherche mis en œuvre par l'APNQL, Santé Canada ou avec l'école de la communauté. J'ai cependant rencontré beaucoup de journalistes, cinéastes et artistes qui fréquentaient la communauté pour leur travail. Mais pas d'anthropologues. En 2018, je participais à un colloque à l'ACFAS sur les méthodes collaboratives en recherche autochtone avec mon ami Junior Bellefleur pour présenter notre projet de transmission culturelle. Beaucoup de participants, non autochtones pour la plupart, décriaient l'afflux trop important de chercheurs dans les communautés autochtones. Certains ont avancé des chiffres : telle communauté aurait reçu plus de 70 demandes de recherche l'année dernière. À mesure que les témoignages s'accumulaient, mon ami Junior, alors élu au Conseil de bande, décide de prendre la parole : « J'entends dire qu'il y a trop de chercheurs dans les communautés autochtones et qu'on ne sait plus quoi en faire. Pouvez-vous m'expliquer alors pourquoi alors personne ne vient nous voir à Unamen Shipu ? Pourtant on n'est pas méchant ! ». Son intervention en a fait rire plusieurs – c'était d'ailleurs l'intention principale de Junior – mais il n'a pas vraiment reçu de réponse à son interrogation. Tout cela pour dire qu'au Québec, il y a des communautés autochtones qui reçoivent un nombre démesuré de demandes de recherche et d'autres qui n'en reçoivent pratiquement pas. Les premières sont généralement très organisées et ont des comités qui encadrent la venue des chercheurs. Pour les secondes, on adopte généralement une attitude de cas par cas.

En ce sens, je pense qu'il est intéressant que je décrive brièvement mon expérience non seulement pour que les lecteurs comprennent les démarches éthiques derrière mon projet, mais aussi pour que la communauté de la recherche prenne en compte la réalité des communautés éloignées et peu équipées pour accueillir et encadrer des chercheurs. Mon expérience avec la communauté d'Unamen Shipu me fait dire qu'il est difficile pour un chercheur d'obtenir l'encadrement institutionnel qui est souvent demandé par les protocoles et les comités d'éthique lorsque les communautés ont peu de moyens pour le faire. Je me souviens encore des démarches préalables à ma recherche de maîtrise : j'avais demandé à rencontrer un élu du conseil pour parler de ma recherche. Il avait fallu que j'insiste un peu pour qu'il accepte de me rencontrer. Je lui explique mon projet brièvement en lui expliquant que je dois avoir l'accord de la communauté. Il me questionne alors : « J'ai entendu dire que tu restais chez telle personne. J'ai aussi vu que tu avais des amis ici ... Alors je ne comprends pas ce que je peux faire de plus pour toi ». Je me fais un peu plus clair : je dois seulement avoir une personne qui atteste que ma présence est autorisée. La personne rit un peu et me dit finalement qu'il n'y a pas de problème. Chez les Innus, il n'est pas bien vu de se mêler des affaires des autres. Alors si des gens me parlent et participent à ma recherche, qui est-on pour les empêcher de le faire ? La situation aurait peut-être été différente si j'avais été un travailleur d'Hydro-Québec, un garde-chasse ou un autre représentant de la société coloniale auxquels les Innus préfèrent ne pas avoir à faire affaire. Il faut aussi dire que la communauté d'Unamen Shipu dispose de moyens financiers limités, surtout lorsqu'on la compare à d'autres communautés autochtones qui ont signé d'importantes ententes avec les gouvernements et des compagnies privées. D'autre part, les employés du conseil de bande sont peu nombreux et souvent débordés par d'autres tâches plus importantes que d'encadrer un chercheur.

Bref, je n'expose pas ce contexte pour me dédouaner de mes responsabilités éthiques avec la communauté. Je souhaite plutôt exposer les défis auxquels j'ai dû faire face pour remplir les exigences fixées par le comité d'éthique de mon université, exigences qui sont elles-mêmes basées sur les protocoles de l'APNQL et des organismes subventionnaires. Mis à part les dispositions sur le consentement libre préalable et éclairé qui sont applicables à toutes les entrevues faites par un chercheur, il était aussi demandé de faire approuver une demande de

recherche par une institution communautaire reconnue. C'est pourquoi j'ai ratifié une entente de recherche avec le directeur général de la communauté avec l'accord du chef qui a été informé du processus et qui a accepté de déléguer la ratification au directeur général. L'entente explique brièvement mon projet, mes méthodes et mon financement et évoque mes responsabilités envers la communauté : assurer le consentement des participants, écouter les recommandations du conseil de bande et des aînés, mais surtout rendre disponibles les données et les résultats de la recherche à la communauté et aux participants (voir Annexe 6).

Bien que les protocoles de recherches stipulent qu'il est préférable de faire une recherche dite collaborative, j'ai jugé que je n'avais pas les moyens pour le faire. Premièrement, aucun employé ou élu du conseil de bande n'avait l'espace nécessaire dans son agenda pour assurer un suivi de mes activités. D'autre part, je ne voulais pas non plus imposer du travail supplémentaire non payé à des gens qui sont déjà fort occupés. Il aurait toujours été possible de créer un comité de suivi, mais je vois mal comment un tel comité aurait pu fonctionner à long terme sans que les gens soient compensés financièrement ou autrement pour leur implication. Pour que ce genre de démarche puisse fonctionner, il me semble qu'il faut soit que la communauté dispose des ressources pour le faire, soit que le chercheur les fournisse. Or, en tant qu'étudiant, je ne disposais pas de ressources financières suffisantes pour faire vivre un comité de suivi et la communauté n'en disposait pas non plus. Mais au-delà des technicalités d'un tel suivi, j'ai l'impression que c'est une démarche que les gens de la communauté ne trouvaient pas nécessaire dans mon cas. Il n'y a donc pas eu de co-construction du sujet de recherche avec les autorités politiques de la communauté. En revanche, il est indéniable que le sujet s'est co-construit, par la force des choses, au fil de mes discussions avec les aînés. Il me semble d'ailleurs que toute démarche anthropologique sincère est marquée par un engagement profond envers les gens avec qui l'on travaille. C'est bel et bien l'idéal que je me suis donné et que j'ai voulu démontrer dans les paragraphes précédents. Cette recherche s'appuie sur un tissu de relations que j'entretiens depuis plus de sept ans, relations basées sur des obligations réciproques de nature formelle et informelle. Autrement dit, les gens d'Unamen Shipu savent qu'ils peuvent compter sur moi lorsque mon expertise sera nécessaire. Alors pourquoi dis-je que je n'ai pas fait une recherche collaborative ? Comme l'a souligné Marie-Pierre Bousquet (2019), le mot « collaboratif » est

aujourd'hui utilisé à toutes les sauces dans les projets de recherche. Dans certains cas, on sous-entend même qu'en dehors de la recherche collaborative, il n'y aurait point de salut. À l'instar de Bousquet, je pense que les recherches collaboratives « en viennent à être instrumentalisées comme une fin en soi, alors qu'elles ne devraient être qu'un moyen. Cela fait partie du travail du chercheur de décider si c'est le meilleur moyen pour mener sa recherche, en tant qu'expert de sa discipline » (*ibid.* : 27). Ma recherche se situe ainsi davantage du côté de la recherche fondamentale : elle ne vise pas à opérer un changement comme le ferait une recherche-action ou à répondre à un besoin précis et délimité. Cela ne veut pas dire qu'elle n'aura jamais d'application dans le futur ou qu'elle ne réponde à aucun besoin. De manière générale, les gens d'Unamen Shipu sont très contents que les voix de leurs aînés soient enregistrées, valorisées par une recherche, mais aussi et surtout archivées pour le bénéfice des générations futures.

D'autre part, je n'ai pas senti que mes interlocuteurs aînés souhaitaient collaborer plus que ce qu'ils ne l'ont fait dans le cadre de ma recherche. Pour prendre un exemple, à l'hiver 2019 au lac Noirclair, je partageais la tente d'Atuan avec un ami qui avait mon âge. Ayant un appareil photo supplémentaire, je me suis dit que je pourrais le prêter à Atuan pour qu'il puisse documenter notre voyage à sa façon. J'y voyais une façon de décentrer mon rôle et de favoriser la collaboration. Atuan ne parlant que la langue innue, je demande à mon ami de lui expliquer que je lui passais l'appareil photo pour qu'il puisse documenter lui-même notre expédition. Atuan répondit qu'il n'avait aucun problème à ce que je le prenne en photo ! Je demandai à mon ami d'insister pour qu'il prenne l'appareil photo. Atuan répondit encore une fois que c'était plutôt à moi de prendre les photos. Après quelques allers-retours du genre, Atuan finit par prendre l'appareil photo et le rangea dans son sac pour ne plus jamais y retoucher du voyage. Visiblement, la « recherche collaborative » n'intéressait pas du tout Atuan ! Il me semble que cette anecdote exprime comment certains collaborateurs experts – dans ce cas-ci les aînés détenteurs de savoirs – sont tout-à-fait à l'aise d'être consultés dans le cadre d'une recherche : il s'agit pour eux d'une façon de performer et de valider leur rôle d'expert culturel. Les gens d'Unamen Shipu qui ne sont pas des « experts » ont sensiblement le même sentiment, car lorsqu'on les questionne sur certains sujets plus pointus de la cosmologie innue, ils vont dire qu'ils savent de quoi je parle, mais que je ferais mieux de consulter un aîné pour avoir une

meilleure réponse. En effet, aux yeux de tous, les aînés sont les personnes les plus compétentes pour parler de la culture et ils le font avec autorité. La participation que j'ai demandée aux aînés est donc assez classique, c'est-à-dire qu'ils ont été appelés à participer à des entrevues semi-dirigées. D'autre part, je pense qu'il est trompeur de penser qu'ils ont été des « objets » de la recherche. En effet, j'ai utilisé leurs impressions, leurs questionnements et leurs discours pour orienter la suite de mes recherches dans les archives et dans le registre ethnographique comparatif. Ce sont même leurs témoignages qui ont orienté le thème de ma recherche : ils ont fait de ma recherche une tout autre recherche. En effet, initialement, je devais parler de leur perception des changements climatiques. Comme mes interlocuteurs ne trouvaient pas que c'était un sujet particulièrement intéressant – et qui, de leur point de vue, se résumait à peu de choses –, les entrevues ont vite divergé vers l'histoire de la communauté, leur expérience à la chasse, les maîtres des animaux, etc. D'ailleurs, il est révélateur que les témoignages les plus intéressants fussent pour la plupart « non sollicités » ou « non attendus » c'est-à-dire qu'ils ne découlaient pas d'une question précise de ma part. Mes interlocuteurs avaient des choses précises à me raconter et ils tenaient à ce que je les prenne en compte, ce que j'ai tenté de faire le plus possible.

Pour revenir à la mise en œuvre du projet de recherche, il n'a pas encore été décidé d'un protocole pour assurer l'archivage des données, mais je me suis engagé à le faire par l'entremise de l'entente de recherche que j'ai signée avec la communauté. Ces données comprennent les fichiers audio et les transcriptions des entrevues que j'ai faits avec les aînés depuis 2017 (voir Tableau 3) de même que les photographies que j'ai prises depuis 2015. Le problème principal vient du fait qu'il n'y a pas d'espace physique à Unamen Shipu qui assurerait la conservation, l'accessibilité et la repérabilité des données de ma recherche. Plusieurs m'ont fait part de leurs inquiétudes à ce sujet : si les données sont archivées au Conseil de bande ou ailleurs dans la communauté, on craint que quelqu'un décide un beau jour de les jeter en faisant le ménage. Dès lors, il serait préférable d'archiver les données à l'extérieur de la communauté, ce qui entraîne toutefois des problématiques importantes pour respecter les exigences du principe PCAP (propriété, contrôle, accès, possession) qui est désormais la norme dans l'archivage des données en recherche autochtone (voir CGIPN 2023). Le scénario que j'envisage est d'ouvrir un fonds d'archives à l'Institut Tshakapesh à Uashat et d'assurer que des copies du matériel déposé

dans le fonds soit rangé quelque part dans la communauté et remis individuellement aux participants. Mais pour cela, il faut que je retourne à Unamen Shipu pour valider que ce scénario fasse l'affaire de tous, c'est-à-dire de m'entendre autant avec les autorités politiques que les participants à la recherche. Cette phase subséquente de la recherche sera réalisée à l'automne 2023 et permettra également de faire un retour sur mes activités de recherche auprès des principales parties prenantes. La production d'un livret explicatif et d'une rétroaction orale avec les participants est la formule envisagée pour l'instant.

Mise en garde et limites

Avant de tomber dans l'argumentation de la thèse, il y a deux limites et mises en garde qu'il faut dès maintenant souligner. La première concerne le père oblat Alexis Joveneau qui a fait l'objet de troublantes allégations d'agressions sexuelles sur des enfants de la communauté. Le père Joveneau était missionnaire résidant dans les communautés d'Unamen Shipu et de Pakuashipi de 1953 à 1992, date de son décès. Les premières allégations publiques ont été faites dans le cadre des audiences de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées à Sept-Îles en 2018. J'ai d'ailleurs eu à couvrir ce dossier ce jour-là alors que j'étais journaliste pour Radio-Canada. Depuis, plusieurs autres personnes ont pris la parole dans les médias ou ailleurs pour dénoncer les agressions dont elles ont été victimes et un recours collectif a été déposé en 2018 par une femme de la communauté d'Unamen Shipu, recours qui cherche à coaliser toutes les victimes des prêtres oblates entre 1940 et 2018. Compte tenu de ce contexte délicat, tendu et complexe, je n'ai pas posé de questions à mes interlocuteurs sur ce personnage controversé. La principale motivation de ce choix est qu'il s'agit d'un dossier qui appartient aux tribunaux. Pour ne pas nuire à cette démarche, je n'ai pas voulu ajouter une autre version des faits à celles qui ont déjà été propulsées sur la scène publique et risquer de créer des points de contradiction avec la version des faits qui sera amenée devant la cour. En effet, je n'ai pas senti que c'était mon rôle, en tant qu'anthropologue, d'éplucher à nouveau une histoire qui l'a déjà été par de nombreux avocats, journalistes et autres curieux. La seconde motivation est un véritable blocage de la part de mes interlocuteurs. En effet, un grand nombre d'entre eux m'ont dit très clairement qu'ils ne parleraient pas du père Joveneau. Comme je n'en avais déjà pas l'intention, il ne m'a pas été difficile ni confrontant de respecter à la lettre cette volonté légitime. Certains m'ont servi cet avertissement lorsque j'ai commencé à leur poser des questions sur les anciens

missionnaires, d'autres l'ont dit dès le moment où je suis rentré chez eux. Il faut dire que dans les dernières années, nombreuses ont été les personnes qui sont venues dans la communauté pour enquêter sur l'affaire Joveneau.

Un autre problème est l'absence de collaboratrices aînées. En effet, tous mes interlocuteurs sont des hommes. Bien qu'il n'y ait rien qui puisse rendre légitime cette absence, il y a quand même des raisons qui l'expliquent. Comme je l'ai mentionné plus tôt, Adéline Mark, une jeune aînée de la communauté, m'a servi de facilitatrice et d'interprète pour la plupart des entrevues de la thèse. Je lui avais fait part dès le début de l'importance d'obtenir des voix féminines. À part Atuan et Anikashanitish, auxquels je voulais absolument parler, c'est Adéline qui a arrangé notre agenda : les aînés que nous avons consultés l'ont été à sa suggestion. Si nous allions généralement visiter un aîné homme, nous pensions pouvoir par la suite questionner son épouse. Or, les deux seules femmes qui étaient présentes lors des entrevues ont refusé de participer, disant qu'elles n'avaient rien de particulier à ajouter à ce que leur mari avait déjà dit. Dans les deux cas, je crois que c'est aussi la gêne qui les a incités à ne pas vouloir participer. Comble de malchance, beaucoup de femmes aînées qu'Adéline aurait voulu que l'on questionne étaient mobilisées dans un atelier d'artisanat pendant toute la période lors de laquelle nous avons fait nos entrevues. Et le soir venu, ni Adéline ni ces femmes n'étaient disposées à participer aux entrevues puisqu'elles étaient fatiguées ou occupées à faire autre chose. Bref, la malchance explique en partie l'absence des femmes dans les entrevues. Si j'avais pu faire un terrain plus « normal » - c'est-à-dire résider une année entière dans la communauté et non pas quelques mois par-ci par-là – les choses en auraient peut-être été autrement. En ce qui me concerne, ce n'est que partie remise. Il n'en demeure pas moins que j'ai côtoyé plusieurs femmes dans la communauté ou en forêt et j'ai essayé de prendre en compte leur perspective, bien qu'imparfaitement, à partir de ces interactions du quotidien.

Chapitre 2 - L'anthropologie des cosmologies autochtones : un bref aperçu

Le cadre théorique de la thèse est divisé en deux chapitres. Le premier chapitre, qui débute ici, consiste en un aperçu du traitement anthropologique des cosmologies autochtones. Cette discussion tient lieu de récapitulatif sur les méthodes et concepts qui ont marqué ce champ anthropologique depuis la fin du XIXe siècle. Il y sera question du culturalisme, de l'école sociologique française, du structuralisme, des études sur les chasseurs-cueilleurs et du tournant ontologique. Si ce portrait me permet de mentionner comment chacune de ces tendances a inspiré mes analyses – et comment elles ont influencé le champ d'études plus large dans lequel je m'inscris –, elle permet également d'émettre un certain nombre de constats sur l'état actuel de la discipline dont l'abandon du paradigme des représentations, l'utilité d'appréhender une culture comme une totalité et le décentrement de la perspective humaine. Le concept de cosmologie a une histoire ancienne en anthropologie. On le retrouve çà et là dans le champ lexical des anthropologues, et ce depuis les débuts de la discipline, pour désigner une conception autochtone des forces et de la nature de l'univers. Depuis quelques décennies, la notion de cosmologie fait un retour en force et son usage devient pratiquement systématique les études anthropologiques. Dans une contribution récente, Françoise Dussart et Sylvie Poirier définissent la notion de cosmologie de la manière suivante : « local theories elaborated by social groups about the origin, composition, and dynamics of the cosmos ; about its spatial and temporal properties ; about the beings, objects, and powers that constitute it ; about the nature of the relations between all these 'existents' and forms of agencies ; and finally about the place that humans occupy within it » (2021 : 6). Faire l'étude des cosmologies autochtones, c'est ainsi vouloir comprendre comment nos interlocuteurs autochtones expliquent et conçoivent leur présence et leurs interactions dans le monde. Aussi bien dire alors que l'étude des cosmologies autochtones est au fondement même du projet scientifique de l'anthropologie qui est de comprendre la diversité de l'expérience humaine par l'entremise des différences culturelles. Toutefois, la diversification du champ d'études de l'anthropologie, par son élargissement aux sociétés dites modernes, a fait en sorte que l'étude des cosmologies autochtones s'est constituée comme une branche parmi d'autres de la discipline, par contraste au tronc principal qu'elle a déjà pu être. En effet, aujourd'hui, on définit l'anthropologie

par un ensemble de méthodes (l'enquête de terrain, l'observation participante, etc.) et une échelle de considérations (les petites communautés d'interactions) plutôt que par un objet d'étude à proprement parler.

L'anthropologie jusqu'à la moitié du XXe siècle

Il est toutefois exagéré de parler de l'étude des cosmologies comme d'un « tronc principal » de l'anthropologie. En effet, même à ses balbutiements, l'anthropologie, qui ne se consacrait pourtant qu'aux sociétés dites « non modernes », s'est érigée sur une division entre idéalisme et matérialisme hérité des lumières. Cette dichotomie a fait en sorte de poser deux « troncs » principaux : les études sur la vie matérielle (l'organisation sociale, l'économie, etc.) et les études sur la vie religieuse (les mythes, les rituels, la cosmologie, etc.). Ainsi, les premiers anthropologues ont classé les sociétés sur une grille évolutionniste en fonction de critères matériels (Morgan 1877) ou encore en fonction de critères basés sur la nature et l'organisation de la vie religieuse des sociétés (Tylor 1871 ; Frazer 1959 [1911]). Ce parallélisme engendré par le dualisme entre idéalité et matérialité a parfois mené à la réduction de l'un des deux pôles à son opposé, comme dans le réflexe fonctionnaliste d'expliquer les comportements religieux par une efficacité matérielle supposée ou réelle et dont Malinowski a été un des grands instigateurs (1989 [1922]). Cette tension conceptuelle entre matérialisme et idéalisme n'a cependant pas résisté à l'épreuve du temps et des faits (voir Sahlins 1980) de sorte que l'analyse anthropologique contemporaine des cosmologies se situe dans une logique qui s'abstrait de ces frontières problématiques qu'on a voulu imposer à la vie sociale : les cosmologies sont à la fois matérielles et idéelles.

En cela, l'anthropologie des cosmologies autochtones doit beaucoup à l'École sociologique française et plus particulièrement à Émile Durkheim et Marcel Mauss pour avoir insisté sur le caractère « total » de la vie sociale. L'idée du fait social total implique un holisme méthodologique qui fait en sorte que le champ social se déploie comme un espace de relations dont l'élucidation implique de prendre le système dans son ensemble et non pas seulement comme un système d'idées ou encore comme un système d'interactions matérielles. Cette totalité

donnée par la société, Mauss et Durkheim l'appréhendent par l'entremise des représentations collectives, soit la « faculté de concevoir l'idéal et d'ajouter au réel » (Durkheim 2013 [1912] : 602), un paradigme que je serai amené à critiquer dans les prochaines pages. Néanmoins, en plus de jeter les bases d'une analyse holiste de la culture, Mauss et Durkheim adoptent également une posture comparative basée sur l'idée d'aire culturelle (Durkheim 2013 [1912] ; Mauss et Durkheim 2017 [1903]) qui, à bien des égards, préfigure la notion de rapport de transformation formulée plusieurs années plus tard par Claude Lévi-Strauss. Cette posture comparative amène Mauss (2013 [1950]a) à s'intéresser, par exemple, aux notions de type mana, au don, à la variation saisonnière des sociétés, à la notion de personne, etc. Encore aujourd'hui, ces thèmes demeurent au cœur du projet anthropologique, plus d'un siècle après leur publication, et ma thèse n'échappera pas à cette fascination qu'a l'anthropologie pour l'œuvre fondatrice de Mauss et de Durkheim.

Au moment où l'École sociologique française établissait son programme de recherche dans les milieux intellectuels du Paris de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, de l'autre côté de l'Atlantique, un autre groupe d'anthropologues s'affairait à définir les pourtours d'un autre genre de projet scientifique. Leur influence fut déterminante sur leurs contemporains de l'École sociologique française, mais aussi sur les générations d'anthropologues qui les suivront (voir Lévi-Strauss 1973 [1966]). Il s'agit bien sûr de l'école culturaliste américaine, dont Franz Boas fut la figure fondatrice. Les culturalistes boasiens ont été de véritables techniciens de la pratique ethnographique, comme en témoignent les multiples expéditions ethnographiques financées par le *Bureau of American Ethnology* (voir Darnell 2001) et le *American Museum of Natural History* (voir Krupnik et Fitzhugh 2001). On a souvent cité Malinowski comme « l'inventeur » de la méthode ethnographique, mais il me semble que c'est porter ombrage au travail qui a été fait antérieurement par les culturalistes américains. Leurs ethnographies étaient souvent longues et détaillées et se présentaient comme une synthèse des grands domaines d'une culture, à la manière d'une « ethnographie à tiroir » : économie, culture matérielle, rituels, organisation sociale, mythologie, système de parenté, etc. Il s'agissait en somme d'un véritable programme documentaire qui, à ce jour, continue toujours d'alimenter l'anthropologie. Plusieurs travaux des chercheurs associés au culturalisme boasien seront à l'honneur dans cette thèse, à commencer par

Frank G. Speck et Lucien Turner, pionnier de l'ethnographie des Innus, mais aussi William Jones, Alice Fletcher, Francis La Flesche, John Hewitt, Paul Radin, Waldemar Jochelson, etc.⁸ Sur le plan scientifique, le culturalisme part de plusieurs prémisses, dont l'inadéquation du cadre scientifique formulé par l'évolutionnisme – auquel est opposé un certain diffusionnisme –, la nécessité du relativisme culturel et l'importance du particularisme historique. L'immense travail ethnographique initié par les culturalistes donna lieu à plusieurs ouvrages de synthèse – qui font plutôt figure d'inventaire – dont les fameux *Handbook of American Indians* sont les exemples les plus connus. Les culturalistes boasiens se sont démarqués par leur dévouement en matière d'ethnographie bien qu'ils aient eu un impact théorique limité, un aspect de leur travail sur lequel on revient très peu aujourd'hui en raison de son aspect mécanique inspiré de l'histoire naturelle (voir Verdon 2007).

L'anthropologie de la seconde moitié du 20^e siècle : le structuralisme et les études chasseurs-cueilleurs

Le structuralisme de Lévi-Strauss se distingue de l'anthropologie de ses prédécesseurs par l'utilisation des outils de la linguistique afin d'analyser le champ social. Le structuralisme de Lévi-Strauss est ainsi marqué par la mise en contraste entre des unités de sens : les oppositions binaires. Contrairement à Durkheim, Lévi-Strauss n'envisage pas que la pensée logique ait une origine sociale, mais qu'elle est plutôt le fruit d'un substrat cognitif inhérent à la nature humaine. L'esprit élaborerait des opérations qui lui permettent de passer de la « diversité empirique à la simplicité conceptuelle », dans le but de créer une « synthèse signifiante » qui permet d'appréhender le monde (Lévi-Strauss 1962a : 174). La matière du monde sensible se donne ainsi comme instrument de l'esprit plutôt que comme objet (1964 : 346-347). D'où la fameuse formule de Lévi-Strauss selon laquelle les animaux sont non seulement bons à manger, mais ils sont aussi « bons à penser » (1962a). Pour reprendre l'analogie linguistique de Lévi-Strauss, les matériaux observables par l'ethnologue sont analogues à des événements de paroles. L'ethnologue peut les

⁸ Il est intéressant de noter la forte proportion de chercheurs autochtones qui gravitaient autour de Boas : Jones, Hewitt, La Flesche et d'autres encore. Il pourrait y avoir eu, à cette époque, proportionnellement plus de chercheurs autochtones qu'il n'y en a jamais eu par la suite dans le milieu institutionnel de l'anthropologie en Amérique.

analyser afin de dégager la structure conceptuelle qu'elle implique, comparable au système grammatical qui ordonne la parole. En dernière analyse, cette diversité de systèmes particuliers découle d'une infrastructure propre à la nature humaine et implique des universaux inconscients comparables à la faculté du langage, partagée par tous les humains et qui forme l'infrastructure cognitive de toute grammaire. Cette méthode « linguistique » a permis à Lévi-Strauss d'analyser les systèmes de parenté (1949), les systèmes de classification (1962a ; 1962b), mais l'a surtout amené à entreprendre une ambitieuse enquête de mythologie comparée (1964 ; 1967 ; 1968 ; 1971). Centrale à sa méthode comparative est l'idée que les phénomènes sociaux sont en rapport de transformation d'un système culturel à l'autre : « entre deux distorsions prises pour limites, une série illimitée d'états intermédiaires peuvent s'inscrire, qui font partie intégrante d'un seul et même groupe de transformation » (Lévi-Strauss 1971 : 604).

L'idée de rapport de transformation fait partie des méthodes heuristiques de cette thèse. Cette prémisse fera en sorte que je mobiliserai des exemples ethnographiques de l'aire algonquienne et d'autres aires culturelles – surtout d'Amazonie et de Sibérie - dans le but d'établir l'horizon des possibles d'une institution sociale afin à la fois de particulariser et généraliser les institutions innues. De la même manière, à certains moments j'utiliserai la méthode structurale pour voir comment des oppositions signifiantes peuvent être généralisées et érigées en système de significations, notamment dans les mythes. D'autre part, le structuralisme de Lévi-Strauss a eu une influence déterminante sur l'anthropologie algonquiniste au Québec (voir Crépeau 2004; Duchesne et Crépeau 2021a). Bien que la méthode structurale y ait été utilisée surtout pour comprendre la culture en ses propres termes – plutôt que pour cerner les universaux de la nature humaine -, il est important de comprendre l'héritage structuraliste pour engager un dialogue constructif avec les travaux de cette génération de chercheurs représentée par Rémi Savard, José Mailhot, Sylvie Vincent, Serge Bouchard et d'autres encore⁹. D'autre part, le structuralisme ne se réduit pas qu'à la figure de Lévi-Strauss. D'autres grands anthropologues cités dans cette thèse peuvent être rattachés à ce mouvement : Louis Dumont, Edmund Leach, Rodney Needham, Pierre Clastres, etc.

⁹ L'héritage lévi-straussien sur les études algonquiennes au Québec est d'autant plus important puisque le premier algonquiniste québécois, Jacques Rousseau, a correspondu pendant une partie importante de sa vie avec Lévi-Strauss.

L'anthropologie de la seconde moitié du 20^e siècle – à tout le moins les branches qui concernent cette thèse – a également été marquée par un renouveau de l'approche matérialiste. Ce renouveau du matérialisme s'est entre autres concrétisé à travers l'anthropologie des sociétés de chasseurs-cueilleurs dont l'événement fondateur a été la tenue du symposium *Man the Hunter* en 1966, suivie par la publication de l'ouvrage collectif du même nom (Lee et DeVore 1968). Ce champ d'études, animé par une série récurrente de conférences, a rassemblé des chercheurs aux perspectives bigarrées : évolutionnisme (Testart 1988), écologie culturelle (Harris 1979 ; Binford 1978), marxisme (Leacock 1978 ; 1982, Meillassoux 1973), structuralisme (Arcand 1988), etc. Si les études basées sur les prémisses de l'écologie culturelle et de l'évolutionnisme me semblent à rejeter, surtout pour répondre aux questions de cette thèse, c'est principalement parce qu'elles se situent sur une échelle de temps différente et qu'elles ne prennent pas en compte la perspective des acteurs. Par exemple, l'écologie culturelle repose sur l'individualisme méthodologique et l'école des choix rationnels : l'être humain, agent calculateur, cherche toujours à optimiser ses ressources qui sont, par définition, rares et limitées. Les chasseurs-cueilleurs vivraient alors dans une insécurité constante qui serait reliée au caractère imprévisible des fluctuations des ressources de l'environnement. Cette perspective est incapable d'expliquer des phénomènes sociaux communs et répandus comme les tabous alimentaires et situe son analyse dans un champ étique qui ne prend pas en compte la perspective de l'acteur social (voir Crépeau 1990 ; Descola 1986 ; Sahlins 1976). Du point de vue de l'analyse sociale, les études sur les chasseurs-cueilleurs ont toutefois offert des avenues plus intéressantes pour cette thèse. Elles ont permis à l'anthropologie de prendre conscience que non seulement la chasse impliquait une forme de socialité particulière, mais elle n'impliquait pas de prémisses telles que le dualisme nature-culture (Ingold 1987 ; Ingold 2000). Cette manifestation particulière de la vie sociale pouvait être élucidée en examinant les pratiques de production, les échanges, le rapport au territoire, etc. (Woodburn 1982 ; Myers 1986 ; 2016 [1988]) des phénomènes qui s'étendent tous à une variété d'acteurs non humains (Bird-David 1990 ; 1992a). Bien qu'on ait accusé les études chasseurs-cueilleurs d'enfermer ces sociétés dans un éthos de chasseur, il n'en demeure pas moins qu'il ressort de ce genre d'analyse, lorsqu'elle est faite de sorte à restituer la perspective de l'acteur, une vision plus dynamique que ce qu'offre, par exemple, le structuralisme de Lévi-Strauss, en faisant de l'activité quotidienne la base de l'analyse. D'autre part, le champ des études sur les chasseurs-cueilleurs a été forcé de

reconnaître que probablement aucune société humaine ne vivait isolée des influences des autres sociétés. En effet, dans ce qu'on a appelé la controverse du Kalahari, Richard B. Lee (1979) s'est fait vertement critiquer pour avoir présenté les chasseurs !Kung comme une population autosuffisante, isolée et libre des influences du système mondial. En effet, les !Kung sont en contact depuis plusieurs siècles avec des sociétés agricoles et pastorales et participent à l'économie de marché via le salariat et l'échange (Wilmsen 1983). Il s'en est suivi une considération accrue pour les formes d'enclassement économique entre la chasse et d'autres types de production (Bird-David 1992b).

Pour se rapprocher de l'objet de la présente thèse, les études sur les chasseurs-cueilleurs et l'anthropologie algonquiniste ont longtemps été en dialogue (voir Charest 1982 ; 1996 ; Leacock 1978 ; 1982 ; Tanner 2014 [1979] ; Feit 1988 ; 1991 ; 1994b ; Scott 1982 ; 1986) de sorte qu'il est pratiquement incontournable de prendre connaissance de ce champ disciplinaire plus large pour comprendre la trajectoire générale des études algonquiennes. Il est aussi intéressant de noter que plusieurs chercheurs actifs dans le secteur des études sur les chasseurs-cueilleurs ont été à l'avant-plan de la reformulation du champ conceptuel de l'anthropologie ayant mené à l'émergence du tournant ontologique. Pensons à des anthropologues comme Tim Ingold et Nurit Bird-David. Bref, de ce champ particulier de l'anthropologie, je retiens l'importance donnée aux phénomènes comme la production et l'échange dans la production de réseaux de relationalité, mais aussi la nécessité d'appréhender les influences extérieures à une culture et les transformations à son mode de vie d'un point de vue historique et structurel.

La reformulation du champ anthropologique depuis la fin du XXe siècle

Depuis la fin des années 1980, on assiste à une reformulation du champ conceptuel de l'anthropologie, qui découle d'une remise en question des grands dualismes de la pensée moderne occidentale : corps et esprit, nature et culture, sujet et objet, matérialisme et idéalisme, etc. Le *leitmotiv* de cette remise en question est sans aucun doute de « prendre nos informateurs au sérieux ». Qu'est-ce qu'on entend par là ? Tout simplement qu'il n'est plus tenable de considérer la parole de nos collaborateurs comme des constructions ou des représentations. S'il

n'y a plus de nature et de culture conçues comme deux phénomènes universellement distincts, il n'est plus tenable de concevoir que les conceptions des sociétés étudiées par l'anthropologie sont des constructions de l'esprit qui sont ajoutées à un réel indépendant. C'est pourquoi, aujourd'hui, on utilise davantage la notion d'ontologie plutôt que celle de culture. La notion d'ontologie désigne une façon d'être au monde et, plus fondamentalement, la nature de la réalité dont une personne fait l'expérience (Poirier 2013 : 53). Cette reformulation progressive de l'anthropologie implique un changement de vocabulaire et de paradigme : on met l'accent sur les relations aux dépens des substances (Crépeau et Laugrand, 2017) et on assiste à la substitution des concepts de structure, de système et de société pour ceux d'ontologie, de réseau et de socialité (Costa et Fausto, 2010 : 94). Cette remise en question, on peut la faire remonter aux années 1980, bien que la véritable prise de conscience se soit plutôt manifestée dans les années 1990 et qu'on ne parle d'un tournant ontologique que depuis les années 2000.

On doit d'abord souligner qu'il ne s'agit pas d'une mouvance homogène. Je trouve éclairant de concevoir qu'il y a une version faible et une version forte du tournant ontologique. Ici, fort et faible ne réfèrent pas à la qualité des arguments, mais plutôt au niveau de radicalité des prémisses mobilisées. Les tenants de la version faible vont aborder l'ontologie comme une façon d'être au monde. Dans cette version, il n'y a qu'un seul monde et plusieurs façons d'en faire l'expérience. Au sein de cette tendance, la critique du constructivisme ne mène pas à la multiplication des mondes. On peut y associer des auteurs comme Philippe Descola, Nurit Bird-David et Tim Ingold. D'autre part, on pourrait concevoir cette version du tournant ontologique comme un prolongement logique de la réfutation du dualisme nature-culture au sein d'une certaine frange dans l'étude des sociétés de chasseurs-cueilleurs, d'où l'accent sur l'idée d'expérience dans les relations avec l'environnement et les animaux. Quant à la version forte, les auteurs qui y sont associés vont plutôt affirmer l'existence d'une multiplicité de mondes fondée sur le point de vue : chaque société est un monde en soi qui ne peut être réduit à un réel indépendant. Ces auteurs vont s'intéresser à la question de l'altérité radicale et s'opposer farouchement aux idées constructivistes. Il me semble qu'Eduardo Viveiros de Castro (1998 ; 2004) est celui qui a été le premier à ouvrir la porte à cette tendance, mais on l'associe davantage à des auteurs comme Martin Holbraad (2007), Mario Blaser (2016), Marisol de La Cadena (2015), qui ont tous

participé au développement d'une anthropologie du multivers. On pourrait y voir, pour certains, et plus particulièrement dans le cas de Viveiros de Castro, un prolongement de l'idéalisme du structuralisme.

Depuis son entrée en scène au courant des années 1990, le tournant ontologique a eu le temps d'être réfléchi, digéré et finalement critiqué. Terence Turner a pointé du doigt le fait que le tournant ontologique ne propose pas de véritable coupure avec le structuralisme, en ce que la plupart des tendances de ce mouvement ont continué de travailler avec le dualisme nature-culture en le transposant à la question du dualisme corps-esprit (Turner, 2017 : 214, 217). Le courant est également homologue au structuralisme dans son absence de prise en compte du pragmatisme, de la performativité et de l'agentivité individuelle dans les contextes ethnographiques (Cepek, 2016 : 632). Bref, la tension entre structure et pratique est toujours présente dans le tournant ontologique et son idéalisme contribue à maintenir un écart entre « les perspectives de l'analyste et celles des participants » (Crépeau et Laugrand, 2017 : 314). En effet, la propension de cette mouvance à traduire le domaine ethnographique en « philosophie ésotérique » l'empêche d'aborder la complexité et les enchevêtrements inhérents à la vie sociale (Vigh et Sausdal, 2014 : 68). Il s'ensuit que les outils théoriques du tournant ontologique sont un vecteur d'homogénéisation de la description ethnographique, et ce, autant à grande échelle – il est difficile de savoir en quoi les peuples « non modernes » diffèrent les uns des autres (Cepek, 2016 : 632 ; Turner, 2017 : 222) – qu'à petite échelle – la question des conflits et des différences d'interprétations est évacuée des descriptions ethnographiques (Vigh et Sausdal, 2014 : 69). Comme le suggèrent ces derniers auteurs, la tendance homogénéisante du tournant ontologique peut être expliquée, entre autres, par son obsession à toujours ramener la pensée autochtone à la pensée moderne (*ibid.*).

Constats sur l'état actuel de la discipline

Ce portrait rapide de l'histoire conceptuelle de l'anthropologie m'amène à poser un certain nombre de constats sur des problématiques théoriques qui me semblent criantes aujourd'hui. Le tournant ontologique, mais surtout la remise en question des grands dualismes de la pensée

occidentale en anthropologie, a fait en sorte qu'un certain nombre de propositions analytiques ne peuvent plus être ignorées : ce sont des apports incontestables à la discipline. Premièrement, le paradigme analytique du constructivisme et des représentations est aujourd'hui relégué aux oubliettes (voir Ingold 2000; Povinelli 1995). De façon parallèle et complémentaire, la question du croire est elle aussi devenue caduque, ce qui fait en sorte qu'on ne peut plus parler de « croyances » autochtones. En effet, il ne s'agit pas de croire ou ne pas croire en certaines propositions, mais de les accepter ou non comme terme pour guider sa vie (voir Crépeau 1997 ; Hamayon 2005 ; Graeber 2013). On pourrait aussi dire la même chose de ce courant théorique en anthropologie qui avait pour programme d'analyser la culture comme un trope ou une figure de style (voir Hernandez 1991). Ces outils théoriques peuvent certainement être utilisés pour analyser comment des signes interagissent pour former un sens, mais on ne peut certainement pas traiter l'expérience du monde autochtone comme une figure de style ou un trope puisque cette position reconduit le constructivisme d'une autre façon. En somme, la posture analytique de la cosmologie comme croyance, métaphore ou construction qui se superpose à un réel indépendant n'est plus tenable d'un point de vue argumentatif, de même que d'un point de vue éthique puisqu'il prive l'expérience du monde autochtone d'un statut de réalité incontestable et absolu¹⁰. En effet, adopter ce genre de position revient à n'accorder aux cosmologies autochtones qu'un statut de réalité relative et subordonnée à une réalité plus générale et universelle.

La deuxième idée que l'anthropologie ne peut plus ignorer est le décentrement de la perspective humaine (voir Ingold 2000 ; Latour 1991 ; Kohn 2017 ; Cruikshank 2005). Découlant directement de l'abandon du dualisme nature-culture, l'anthropologie constate désormais que les humains ne sont pas les seuls existants dotés d'agentivité : les animaux, le paysage, l'environnement ont leur propre force d'action qui les fait interagir entre eux et avec les êtres humains. Dès lors, la nature n'est plus un objet et les relations entre humains et non-humains doivent être comprises comme relations intersubjectives ou encore comme relation entre acteurs. Cette position correspond également aux façons d'interagir des sociétés autochtones avec les

¹⁰ Pour un exemple du genre d'imbroglie que ce genre de position peut provoquer sur le terrain, voir Jérôme 2008a.

non-humains, qui sont considérées comme des personnes à part entière (voir Hallowell 1960 ; Descola 1986 ; Laugrand et Oosten 2015).

La troisième idée est ancienne et ancrée de longue date dans la discipline, c'est-à-dire que ce qu'on appelle une culture a tendance à pouvoir être pensé en tant que totalité cohérente. On pourrait faire remonter cette idée au moins jusqu'au fait social total de l'École sociologique française. Cette conception est un legs important à la génération d'anthropologue français qui suivra et qui fera de l'idée de culture comme totalité une prémisse importante de son outillage théorique (voir Lévi-Strauss 2013 [1950]: xxv-xxvi ; Dumont 1966). D'autre part, le tournant ontologique ne s'est pas vraiment détourné de cette prémisse même si elle n'a pas été nécessairement développée de façon consciente (Iteanu et Moya 2015). Qu'est-ce que le fait de comprendre une culture comme une totalité cohérente amène à l'analyse anthropologique ? Il me semble que c'est cette prémisse qui rend possible l'analyse des réseaux de significations, c'est-à-dire comprendre comment un arrangement de signes permet de créer un sens. En effet, nous y reviendrons plus en détail, mais les différentes significations données par des signes s'accordent entre elles pour tisser une toile de sens assez cohérente pour pouvoir être prise comme un tout, d'où la présupposition qu'une culture doit être conçue comme totalité. Sans cette forme de totalisation, il ne peut y avoir de signification, ni de langage et encore moins de vie sociale, car la création d'un sens implique de pouvoir le relier à un autre sens. Autrement dit, les significations s'étudient nécessairement par le biais d'un holisme méthodologique. Le fait que plusieurs anthropologues ne se prononcent pas sur la nature de la réalité ou encore qu'un nombre important d'ethnographies ne font référence qu'à la seule société qu'elles se donnent comme objet participe, de façon consciente ou pas, à la prise en compte des cultures comme totalités. Mais, bien sûr, il ne s'agit pas d'une idée qui bénéficie d'un consensus absolu (voir Strathern 1992 ; Thornton 1988 ; Viveiros de Castro 2001). Il s'agit néanmoins d'un point assez largement partagé et souvent inconsciemment appliqué pour le prendre comme prémisse sérieuse de l'enquête anthropologique. Finalement, il faut prendre garde au danger inhérent qui réside dans le holisme méthodologique, qui est de considérer tout ensemble culturel comme un isolat intemporel et imperméable aux influences externes. Il faut plutôt voir la totalité constituée par une culture comme une matrice qui permet d'adopter de nouvelles formes sociales ce qui la rend

en perpétuel processus d'actualisation (Sahlins 2007). Bref, les « tous » ne sont pas fermés : ils sont ouverts.

Voilà pour les apports incontestables. Mais il y a aussi les écueils, car la reformulation du champ analytique de l'anthropologie opérée dans les trente dernières années est loin de s'être faite sans problème d'ordre conceptuel. Le premier écueil est à prendre avec parcimonie, car il ne désigne pas tant un problème en lui-même qu'une dérive. Il me semble en effet que le nouvel accent sur les relations s'est fait au détriment d'une certaine rigueur analytique et ethnographique. Dorénavant, tout est relationnel. Les autochtones, dit-on, sont plus relationnels que les non-autochtones. Plusieurs analystes soutiennent que les « non-modernes » seraient différents parce qu'ils pensent de façon relationnelle. Il me semble que ce genre de réflexe de pensée nous amène vers un autre genre de caricature qui réifie certaines conceptions évolutionnistes, mais aussi des stéréotypes bien ancrés à propos des sociétés autochtones (voir Bousquet 2012a). D'autre part, comme tout est relationnel, on tombe dans un champ d'indistinction, c'est-à-dire qu'on prend rarement le temps de spécifier et décrire la nature, les termes et les principes qui structurent les relations. À un niveau plus abstrait, la notion de relation est un terme tellement général qu'elle peut désigner à peu près n'importe quoi : relations entre personnes, relation à un objet, relation à une idée, relation à l'environnement, etc. C'est pourquoi je parle d'un champ d'indistinction qui est créé par l'accent analytique qui est mis sur les relations. À mon sens, dire que quelque chose est relationnel est aussi peu aidant et confus que de dire que quelque chose est « social »¹¹. Les Occidentaux, il me semble, sont autant relationnels que les peuples autochtones. Les humains le sont probablement tout autant que les non-humains. Ils ne le sont tout simplement pas de la même manière et c'est le rôle de l'anthropologie que de comprendre cette différence de relationalité, c'est-à-dire cette différence dans la façon d'entrer en relation.

Ici, il me semble que la distinction entre relation et relationalité opérée par Strathern (1988) est importante puisqu'elle nous force à distinguer la nature de la mise en relation. J'ajouterais que l'indistinction sémantique entourant certains usages du terme « relation » participe également à la

¹¹ Je pourrais multiplier les exemples qui entrent dans cette catégorie, mais je ne le ferai pas par politesse et respect pour la communauté de la recherche.

perpétuation d'autres genres de stéréotypes puisqu'on considère implicitement que toute relation est bonne ou encore que la mise en relation est essentiellement bonne ou positive. Pourtant, il existe toutes sortes de relations qui ne sont pas, par essence, moralement vertueuses : pensons au parasitisme, à la prédation, à l'exploitation et à la domination qui sont aussi des formes de mise en relation. Qu'on me comprenne bien ici, je n'en veux pas à l'importance qu'a prise la notion de relation en anthropologie depuis la fin des années 1980. C'est, il me semble, un apport important à la discipline et qui inspire mes propres analyses. Je m'en prends plutôt aux analystes qui prennent cette idée comme point d'arrivée – avec des affirmations du genre « telle population est relationnelle », « tel peuple a une ontologie relationnelle » - plutôt que comme point de départ (exemple : l'univers est constitué de différents types de relations et il faut les élucider). Sans relations, il n'y a pas de signification, pas de socialité et pas de vie qui soit possible. Affirmer que quelque chose est relationnel est une affirmation tautologique, car toute chose est nécessairement relationnelle, sans quoi elle est dépourvue d'existence : exister, c'est être en relation. D'un point de vue philosophique, on pourrait dire que la série des causes indéfinies – la cause n'est jamais suffisante à elle-même, car elle est toujours reliée à une autre cause – pose la totalité du monde dans un champ relationnel absolu : il n'y a que des relations, pas de coupures. Il faut alors cesser de dire que les choses sont relationnelles, car c'est une évidence. Il faut plutôt s'intéresser aux termes qui permettent et structurent la mise en relation. Par exemple, dans cette thèse, plutôt que de me contenter de dire que les Innus sont « relationnels », j'ai cherché à comprendre de quelle façon ils le sont. Cela m'a amené à définir les grandes structures de relations dans lesquelles les Innus s'inscrivent et à mieux comprendre certaines modalités des relations de parenté (Chapitre 9), du leadership et de la chefferie (Chapitre 10), des rapports aux non-humains (Chapitre 4, 5 et 6), du chamanisme (Chapitre 17) et de la réalisation du collectif (Chapitre 18 et 19).

Finalement, second écueil, la critique du constructivisme par le tournant ontologique me semble avoir mené l'anthropologie à une autre forme de relativisme formée comme l'image inverse du relativisme issu du constructivisme. En effet, le constructivisme postule une réalité transcendante qui est extérieure à toute expérience du monde, de sorte que les points de vue individuels ou culturels sont traités comme des représentations : il s'intercale toujours un schème conceptuel entre le point de vue de l'observateur et le monde perçu. Il s'ensuit que la réalité du point de vue

culturel est créée par le consensus collectif. De cette conception se dégage un certain matérialisme restreint au sens où le « monde des idées » sera toujours dépendant de la réalité matérielle. Comme l’a fait remarquer Robert Crépeau (1997), le modèle constructiviste fondé sur le consensus et les représentations collectives fait en sorte que « le sceptique a toujours raison » : on peut toujours remettre en question la validité d’un point de vue puisque la réalité lui est extérieure. De son côté, le modèle ontologique postule l’existence de plusieurs réalités constituées comme des mondes à part : c’est le point de vue qui crée la réalité par l’entremise des relations. Si ce modèle possède des qualités importantes, notamment sa capacité de penser l’expérience culturelle en dehors du cadre des représentations, il n’en demeure pas moins qu’il est associé à une tendance idéaliste qui n’est pas sans problème. Je l’ai déjà souligné, cette tendance idéaliste homogénéise les processus sociaux en gommant les conflits, les négociations, l’agentivité individuelle, etc. Bref, à mon sens, le modèle ontologique amène l’anthropologie vers un autre relativisme qui, dans ce cas-ci, est de nature particulariste en érigeant le point de vue comme réalité et vérité absolue. Le résultat est alors inverse : le « croyant » n’a jamais tort. Dans un univers où le croyant n’a jamais tort, le point de vue est toujours irréfutable et donc toujours relatif aux autres points de vue sans pouvoir y être relié.

Tableau 4. – Constructivisme vs ontologisme

Constructivisme	Ontologie
Une seule réalité	Plusieurs réalités
Représentations	Relations
Le consensus social crée la réalité	Le point de vue crée la réalité
Tendance matérialiste	Tendance idéaliste
Atomisme	Homogénéisation
Le sceptique a toujours raison	Le croyant n’a jamais tort
Relativisme universaliste	Relativisme particulariste

C’est à partir de cette série de constats sur l’état actuel de la discipline que je souhaite développer les prémisses théoriques de cette thèse. Ma vision théorique de l’anthropologie part ainsi des propositions suivantes :

1. Les relativismes issus du constructivisme et de l'ontologisme sont à rejeter ;
2. L'anthropologie contemporaine doit prendre en compte l'agentivité non humaine ;
3. La relationalité est un point de départ et non un point d'arrivée ;
4. Chaque culture constitue une totalité cohérente en constant processus d'actualisation.

Chapitre 3 - La hiérarchie de la vie : une théorie anthropologique de la culture

Le développement des prémisses définies au dernier chapitre se fera en deux phases distinctes. La première consistera en une élaboration d'une théorie anthropologique de la culture dont l'objectif est de concilier le fait que les êtres humains vivent dans un monde partagé, mais dont ils ne font pas l'expérience de la même manière. Il s'agira de situer l'objet d'étude de l'enquête anthropologique – la culture – dans un cadre qui d'une part se distingue du modèle des représentations collectives et, d'autre part, ne cherche pas à multiplier les mondes de manière problématique. La solution à ce problème s'esquissera à travers la conception selon laquelle chaque culture – conçue comme réseau d'interactions – exprime l'universel à sa manière et que le monde – ou l'universel – n'est que l'exprimé commun de toutes les cultures. Dans un deuxième temps, je partirai de ces prémisses pour définir un modèle théorique original afin d'approcher analytiquement les cosmologies autochtones. En effet, un fil conducteur est apparu au gré de mes analyses : la notion de hiérarchie récursive. En confrontant différents modèles théoriques qui ont analysé les sociétés en des termes similaires (Dumont 1966 ; Turner 2017 ; Kohn 2017) je définirai mon propre modèle du cosmos conçu comme une hiérarchie de la vie bornée de toute part par un universel immanent. Dans cette conception, les différents existants – humains, animaux, chamanes, entités-maîtres, Dieu, etc. – entrent en relations à partir de leur position respective, ce qui implique un point de vue situé et des structures relationnelles contextuelles à la position occupée par chacun. Le cosmos comme hiérarchie de la vie est un espace relationnel cohérent qui se déploie à travers une série de niveaux organisés de façon hiérarchique et récursive. Les deux limites de cette série représentent les frontières du système, marquées par l'infini et l'universel, où se situent des principes de causes immanentes soit *manitushiun* et *tshishe-manitu* pour les Innus.

Les problèmes fondamentaux impliqués par toute démarche anthropologique

L'altérité radicale, ce sentiment de différence profonde qui caractérise les relations entre cultures, est au cœur du projet anthropologique. Au chapitre 2, nous avons vu comment les deux principales positions anthropologiques concernant ce qu'on pourrait appeler la nature de la réalité nous amènent vers deux relativismes diamétralement opposés. Il s'agit donc ici de définir une troisième voie qui nous permettra de trouver une solution adéquate à ce problème fondamental pour l'anthropologie. Le problème pourrait être formulé de la façon suivante : comment aborder les différences entre les cultures et la compossibilité de leur existence en tant que totalités distinctes, et ce, sans tomber dans le relativisme ? Il me semble qu'il faut s'intéresser à ce problème puisque la position adoptée par l'analyste est lourde de conséquences pour le répertoire conceptuel qu'il utilisera, mais aussi pour la cohérence interne de son argumentation. Si l'on n'accepte pas que la culture soit une représentation, il faut alors cesser d'utiliser des termes comme « représente », « imagine », « croire », etc. De la même manière, refuser le relativisme du multivers implique de ne plus utiliser des expressions telles que « l'univers culturel », « dans le monde de », etc. Pour ce faire, il faut comprendre comment les personnes et les sociétés entrent en relation entre elles dans un monde partagé : une théorie de la culture implique donc une théorie de la socialité et de la connaissance.

Alors, comment penser cette troisième voie que je souhaite développer ? Je partirai d'une prémisse simple, mais à la fois lourde de sens, à propos de la nature de la réalité : elle est incommensurable et rien ne peut être su avec une certitude absolue à son propos. Cette idée, je l'emprunte à David Graeber qui, dans une critique du tournant ontologique, expose que la « réalité » est précisément ce qu'on ne peut jamais saisir complètement puisqu'elle est immédiatement imprévisible et ultimement insaisissable (2015 : 25-28)¹². Pour Graeber, ce déficit permanent de connaissance sur la réalité est une condition fondamentale à la vie sociale, car il pose la possibilité – et la nécessité – du dialogisme. Graeber explique son raisonnement de la manière suivante : « I decided to privilege the fact that my Malagasy interlocutors insisted they

¹² Graeber base son argumentation sur le réalisme critique du philosophe Roy Bashkar.

did not understand reality either; that nobody ever will be able to understand the world completely, and that this gives us something to talk about (...) in a way that might prove genuinely dialogic » (*ibid* : 28). En effet, il n'y a plus de quoi discuter dans un monde dans lequel tout serait déjà su et connu. Plus encore, le caractère incommensurable de la réalité est ce qui fait en sorte, pour Graeber, que le doute est fondamental à l'existence de la vie sociale. Les seuls énoncés à propos desquels on peut tout savoir sont des énoncés idéaux et donc non réels, comme le triangle à angle droit *abc* dont le carré de l'hypoténuse sera toujours, quoi qu'il arrive, égal à a^2+b^2 , car dès le moment où il n'équivaut plus à cette équation, il n'est plus un triangle à angle droit. Il s'agit d'un énoncé purement logique qui ne peut pas être discuté : l'idée qu'on se fait du triangle à angle droit *abc* sera toujours vraie, donc idéale et non réelle.

L'incommensurabilité de la réalité comme prémisses de l'analyse anthropologique implique une théorie de la connaissance particulière qui est basée sur le dialogisme entre les personnes. Qu'est-ce qu'on entend par dialogisme ? Il s'agit du procédé par lequel « les différents mondes, consciences et points de vue [...] s'associent en une unité supérieure » (Bakhtine 1970 [1929] : 48). Il y a donc, d'une certaine façon, une multiplicité de mondes, elle-même fondée sur le point de vue individuel : « huit milliards de points de vue différents sur le monde, [c'est] huit milliards de mondes » nous dit l'anthropologue Pierre Déléage (2021 : 151). Le dialogisme représente ainsi ce mouvement d'association des mondes fondés sur les points de vue individuels. Or, ce mouvement d'association est fondamental puisque, sans lui, il n'y a pas de lien social. Il n'y aurait que huit milliards de mondes refermés sur eux-mêmes et incapables d'exprimer des idées¹³. En effet, pour Déléage, il y a des idées qui sont ontologiquement légères, qui disparaissent rapidement, alors qu'il y en a d'autres, ontologiquement plus lourdes, qui jouissent d'une chaîne de transmission longue et ancienne. La disparition d'une idée équivaut à la perte de son poids ontologique. Or, un univers sans dialogisme, où il n'y aurait que huit milliards de mondes distincts, est un univers où aucune idée ne peut avoir de poids ontologique puisque la transmission serait impossible. Il s'agit d'une autre façon de dire que le savoir ne peut pas s'énoncer de façon isolée : il faut nécessairement une communauté d'interaction dialogique. De

¹³ On pourrait voir un parallèle avec l'argument de l'impossibilité du langage privé formulé par le philosophe Ludwig Wittgenstein (2014 [1953]).

la même manière, les huit milliards de mondes distincts et refermés sur eux-mêmes ne peuvent pas exister sans dialogisme et sans pouvoir se connecter les uns aux autres.

L'incommensurabilité de la réalité et la nécessité du dialogisme font en sorte que tout savoir, toute idée ou encore toute expérience sont de nature relationnelle. Or, ils sont relationnels de deux façons distinctes et complémentaires. Ils sont relationnels socialement, ou plutôt dialogiquement, puisque la validation du savoir implique qu'un poids ontologique lui soit attribué. Il faut donc qu'un savoir soit transmis synchroniquement ou diachroniquement : c'est la nécessité de la communauté d'interaction. Mais ils sont aussi relationnels de manière topologique puisque rien ne peut être dit ou su à propos de quelque chose sans relier la chose en question à une autre : c'est la nécessité du contexte conçu comme série des causes indéfinies. Le poids ontologique d'un savoir ou d'une proposition dépend donc aussi nécessairement de son imbrication dans un contexte plus large qui inclut, entre autres, les autres savoirs et propositions émises au sein de la communauté d'interaction dialogique. Qu'est-ce que cela veut dire que le savoir s'énonce dans un contexte topologique ? La notion de série des causes indéfinies nous aide à comprendre le concept de topologie, car les deux expriment l'idée qu'on ne puisse pas parler d'une chose sans la relier à une autre. De dire que le savoir s'énonce dans un contexte topologique, c'est comprendre que le savoir émerge au sein d'un espace interactionnel cohérent où il n'y a pas de coupures entre les éléments, mais seulement des relations (Crépeau 1996 ; 1997). Dans cette formulation, ce qu'on appelle le contexte est indistinctement social, naturel, historique, idéal, etc. : il s'agit de l'environnement spatio-temporel partagé par les personnes issues de la communauté d'interaction. Le contexte est donc l'univers, le monde, le cosmos, la vie, etc., compris dans toutes leurs dimensions physiques, temporelles, sémiotiques, etc. Appréhender le contexte de façon topologique c'est l'appréhender sous un mode holiste, comme une totalité, car, nous l'avons déjà dit, la série des causes indéfinies pose la totalité du monde : une chose ne peut être comprise que dans son contexte.

D'autre part, il me semble que le contexte général – le cosmos – conçu comme totalité topologique existe grâce à un mouvement dialogique très similaire à celui qui fonde le lien social. Prenons comme exemple le concept d'*umwelt* de l'éthologue Jakob von Uexkull (2010 [1934]).

Dans un traité classique et maintes fois repris, von Uexkull introduit la notion d'*umwelt* en donnant l'exemple d'une tique. La tique est sourde et aveugle : son monde – son *umwelt* – est un monde d'odeur, de toucher et de température. On pourrait être tenté de penser que le monde de la tique n'est qu'une représentation du monde limitée à ses sens. Or, le monde de la tique n'est pas indépendant du contexte général : il ne peut pas s'en abstraire de la même manière que le contexte n'est pas indépendant du *umwelt* de la tique. Le monde de la tique n'existe seulement qu'en relation avec d'autres mondes car il ne peut pas se suffire à lui-même. Sara Schroer (2019 : 9) expose ce mouvement dialogique qui fait que les Umwelten sont compossibles, mais surtout imbriqués dans un monde partagé : « Umwelten as interconnected in a broader web or resonance of relations in which one organism and its corresponding Umwelt cannot be understood without reference to another. A spider cannot be understood without her net, the net in return also mirrors aspects of her prey, the fly, and so forth ». Il appert que le sujet exprime le monde et que le monde n'est uniquement que l'exprimé commun de tous les sujets (voir Deleuze 1980b). Cette affirmation qui semble obscure prendra tout son sens dans quelques paragraphes.

Jusqu'ici, nous avons posé trois pôles nécessaires à l'énonciation du savoir : un contexte topologique, une communauté d'interaction dialogique et le point de vue du sujet. Il faut ainsi concevoir que le savoir acquiert son poids ontologique dans un processus de triangulation entre ces trois pôles (Crépeau 1996). Cette triangulation ne se pose pas seulement comme processus d'émergence du savoir, mais également comme sa condition de possibilité fondamentale. Comme l'affirment Palecek et Risjord (2012 : 16) : « Insofar as we are not able to separate our knowledge of the object from the object itself, we are not able to separate our knowledge of ourselves from the knowledge of others ». Si l'on accepte ces prémisses, en quels termes doit-on considérer une culture ou une société ? Il faudrait concevoir que ce qu'on appelle une culture prend la forme d'un réseau d'interaction produit par les relations dialogiques entre personnes situées dans un contexte partagé. Dans cette formulation, le sentiment d'altérité survient et émerge d'un manque d'intégration à un réseau d'interaction. Pour reprendre les mots de Pierre Déléage, l'altérité est à la fois « partout et nulle part », car il n'y aucune « pensée radicalement autre qui ne soit soluble dans un peu d'apprentissage [...] aucune idée stupéfiante dont on ne puisse obtenir une compréhension pleine et satisfaisante en la situant correctement » (2020 : 135). Palecek et Risjord

évoquent une conception similaire : « different ontological status [...] is constituted by the different webs of interaction. An interpreter who comes to engage another community can come to be related in the right way and thereby understand their utterances without effacing the difference » (2012: 16). Le sens ou encore le savoir ne peut donc jamais être détaché de son référent : le sens est immanent aux choses, car il est déjà inclus dans leur notion en raison du principe de série des causes indéfinies (voir aussi Ingold 2000 : 21).

Ces réseaux d'interactions forment inéluctablement des vues totales sur le monde à mesure que les savoirs, idées et expériences en viennent à prendre un poids ontologique de plus en plus important. Il s'agit d'une tendance qui semble inévitable : une nouvelle idée ne peut gagner un poids ontologique qu'en rapport à une totalité donnée par le contexte. Nous retrouvons donc ici la justification du holisme méthodologique et de la prise en compte de la culture en tant que totalité. D'autre part, il faut concevoir que ces totalités ne sont jamais complètes et fermées. Elles sont plutôt ouvertes et en devenir constant (voir Ingold 2000 ; Kohn 2017; Iteanu 2009 : 340) – en perpétuelle actualisation - et c'est ce qui fonde la possibilité des transformations, du changement social, de l'hybridation, etc. Comme l'affirme Ingold dans une critique de la théorie du multivers : « The universal, then, is not a lower common denominator but a field of continuous variation ; not a plane of indifference upon which diversity is overlain but a plane of immanence from which difference is ever-emergent » (2018 : 165). Les totalités constituées par différents réseaux d'interaction sont ouvertes, mais aussi incomplètes dans un certain sens. En effet, elles doivent toujours intégrer de nouveaux faits pour s'harmoniser avec leur contexte. Finalement, on peut aussi faire valoir le fait que cette ouverture de la totalité est fondée sur le caractère incommensurable de la réalité.

À ce point-ci, on pourrait avoir l'impression que je n'ai pas tout à fait réglé la question de la multiplication des mondes et celle de la représentation. On pourrait objecter que de parler de réseaux d'interactions équivaut à ramener le consensus collectif dans le portrait et du même coup le constructivisme. Il serait aussi possible de penser que ces mêmes réseaux forment eux aussi des mondes refermés sur eux-mêmes en raison de leur tendance totalisante. Si ces deux critiques s'avéraient exactes, le modèle que je propose n'aurait fait que prolonger simultanément les deux

problèmes qu'il souhaitait pallier. Or, il me semble que ce n'est pas le cas et voici pourquoi. Premièrement, le savoir ne peut pas être séparé de son référent, il appartiendra toujours au contexte. Dès lors qu'il acquiert un poids ontologique, il ne peut plus être séparé de cette même chose. Et pour quelle raison ? C'est parce que le sens est immanent, c'est-à-dire inséparable et contenu dans la chose et ses relations. Pourquoi cette conception rompt-elle avec le relativisme ? Du point de vue analytique du paradigme de la représentation, le réel – au sens de l'universel – est au-delà de la représentation : la réalité « réelle » transcende les points de vue. Mais du point de vue de l'immanence, le réel universel est intérieur aux choses : le sujet englobe la totalité du monde, car il ne peut se penser en dehors d'une série de causes indéfinies. Mais il est aussi externe, car la chose ou le sujet se rapporte à l'infinité des autres choses présentes dans l'univers et dont l'ensemble forme à nouveau une totalité. La totalité est à la fois interne et externe aux choses : elle se trouve, on pourrait dire, aux deux extrémités du spectre.

Deuxièmement, j'ai souvent parlé de « mondes » dans mon argumentation et on pourrait avoir l'impression que mon modèle ne rompt pas totalement avec le modèle du multivers. Bref, en quoi y a-t-il, au-delà du monde totalisé de la culture, un monde plus général, mais, surtout, partagé ? Nous l'avons entrevu, pour parler du monde de la culture, il faut accepter que d'une certaine façon il y ait des mondes qu'on pourrait dire de niveaux inférieurs : ce sont les huit milliards de mondes donnés par les points de vue individuels des êtres humains. Pourtant ces mondes, selon la logique argumentative que nous avons suivie jusqu'à maintenant, sont fondamentalement imbriqués les uns dans les autres, car ils ne sauraient se suffire à eux-mêmes de manière absolue. Il faut donc accepter qu'il y ait une infinité de mondes qui sont fondés sur l'infinité des points de vue, qu'ils soient humains ou non humains. Où se trouve la solution ? Il faudrait penser que le contexte général, le monde unique au sens d'universel, est donné par l'intégrale de l'infinité des points de vue. Cette conception, je l'emprunte de Louis Dumont qui, dans son article *La communauté anthropologique et l'idéologie* (1978), a exprimé de façon remarquable comment l'anthropologie pouvait penser la compossibilité des cultures prises comme totalité : « Chaque culture (ou société) exprime à sa manière l'universel, comme chacune des monades de Leibniz. Et il n'est pas impossible de concevoir une procédure [...] permettant de passer d'une monade ou culture à une autre par l'intermédiaire de l'universel pris comme l'intégrale de toutes les cultures

connues, la monade-des-monades présente à l'horizon de chacune » (Dumont 1978 : 90). Il en découle, pour reprendre le vocabulaire de Dumont, que chaque société, prise comme totalité, « exprime l'universel à sa façon » et représente un « universel concret » (*ibid.* : 92)¹⁴. En effet, selon Leibniz (1995 [1686-1714]), la monade n'exprime l'universel, qu'elle englobe de façon immanente, que de façon obscure et confuse, c'est-à-dire qu'elle n'exprime qu'une petite portion de l'universel : le monde n'est que l'intégrale de l'expression des sujets. En somme, pour Dumont, la totalité n'est pas conçue comme addition d'unités, mais comme l'intégrale d'une série qui forme un niveau hiérarchique supérieur (voir Iteanu et Moya 2015 : 117).

Le présent exposé laisse entrevoir différentes prémisses qui s'érigent comme modèle soutenant la possibilité et la nature de l'enquête anthropologique. Partant de l'idée que la réalité est fondamentalement incommensurable et que tout savoir relié à la réalité est basé sur des processus dialogiques (Graeber 2015), j'ai développé une approche de la connaissance qui, suivant Crépeau (1996 ; 1997), postule la nécessité d'une triangulation entre trois pôles distincts conçus comme processus assurant les conditions de possibilité fondamentale de l'émergence du savoir. Ces trois pôles sont 1) l'expérience du monde par le sujet à travers son point de vue situé; 2) une communauté d'interaction dialogique ; et 3) un contexte topologique partagé entre le sujet et sa communauté d'interaction. Il semble en effet impossible de penser un savoir réel qui s'abstrairait de l'un de ces pôles : on aurait alors affaire à des énoncés idéaux. De ce modèle émerge une conception des cultures comme réseaux d'interactions qui expriment, chacune à sa façon, le monde – ou l'universel – conçu comme l'exprimé commun de tous les réseaux d'interactions. On voit alors émerger un pattern logique où se superposent différents niveaux de totalisations – les « monades » du sujet, d'une culture, du monde, etc. - qui ne peuvent être compris que sous un mode holiste.

¹⁴ Les participants au séminaire de Louis Dumont ont quant à eux affirmé que « Il en est résulté des propositions qui font apparaître, dans chaque cas, une formule du 'tout' spécifique, au point que chaque société semble porter une définition particulière de l'universel » (Barraud et al. 1984 : 501). Paul Nadasdy (2021) offre également un modèle convergeant, bien que basé sur des prémisses différentes.

L'englobement hiérarchique comme théorie anthropologique du cosmos

Il est désormais temps de surenchérir sur les prémisses qui viennent d'être définies afin de développer le répertoire conceptuel de cette thèse. Une discussion critique de la notion d'englobement hiérarchique de Louis Dumont sera au cœur de ce répertoire puisqu'elle correspond au motif logique dégagé précédemment. Ce modèle sera ensuite confronté à d'autres approches du phénomène hiérarchique, dont celui de Terence Turner et Eduardo Kohn. Cette discussion de la notion de hiérarchie me servira de base pour offrir une relecture théorique de l'anthropologie des cosmologies autochtones. Louis Dumont, avec sa notion d'englobement hiérarchique, a vu quelque chose que plusieurs de ses contemporains n'ont pas su apercevoir à propos de la nature du monde et de la vie sociale. Or, ce que Dumont a vu là et qu'il exprime par « hiérarchie », d'autres l'ont vu plus tard : Turner et Kohn, en l'occurrence. Je ne souhaite pas ici tout ramener à Louis Dumont. L'exercice que je propose serait plutôt de le prendre comme point de départ pour faire une sorte de synthèse des approches anthropologiques sur la notion d'englobement hiérarchique. En confrontant ces différents modèles, il sera alors possible de redonner à Dumont la place qui lui revient, mais aussi parfois d'élargir les horizons de son modèle pour le faire aller plus loin et bâtir une théorie cohérente et contemporaine de l'organisation cosmologique.

La relation hiérarchique chez Louis Dumont

La notion de hiérarchie de Louis Dumont¹⁵ peut être reconstruite à partir de trois textes clés : son livre *Homo hierarchicus* (1966), son article précédemment cité *La communauté anthropologique et l'idéologie* (1978) et un texte de Michael Houseman (1984), *La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ?*, qu'on peut considérer comme l'essai de formalisation de la notion d'englobement hiérarchique qui soit le plus complet. C'est dans *Homo hierarchicus* que Dumont développe pour la première fois ses notions clés d'englobement hiérarchique, de valeur cardinale et d'idéologie à partir de l'exemple du système des castes en Inde. Selon Dumont, les castes sont ordonnées en fonction d'une valeur cardinale : la pureté. Les castes les plus élevées sont les plus pures, les moins élevées sont les moins pures. La société indienne –

¹⁵ Je laisse de côté les travaux de Dumont sur l'individualisme moderne, qui sont moins pertinents pour les analyses que je propose ici.

l'idéologie dira Dumont – est pensée comme une totalité ordonnée par une valeur commune, la pureté, qui est distincte des autres valeurs qui, elles, ont une position subordonnée. Il s'ensuit, par exemple, que dans la société indienne les rois qui détiennent de fait le pouvoir politique sont pourtant inférieurs aux brahmanes, caste considérée comme la plus pure. C'est ce que Dumont nomme l'englobement du contraire et qui permet le renversement des valeurs entre les « sous-systèmes » de l'idéologie indienne. Par exemple, dans la société indienne, les femmes sont subordonnées aux hommes puisqu'elles sont considérées moins pures. Cependant, à l'échelle de la maisonnée, la relation s'inverse : ce sont les femmes qui sont considérées comme supérieures et qui détiennent le pouvoir. Il ne s'agit pas d'une contradiction, mais d'un renversement de valeur, car l'englobement hiérarchique implique toujours son contraire, qui est lui-même donné par le renversement de ses termes. Pour Dumont, l'idéologie est constituée de sous-systèmes distincts qui forment les différents niveaux du système pris comme ensemble total (Dumont 1978 : 106). L'analyste doit donc, selon Dumont, opérer une « systématique des situations » en distinguant l'ensemble des sous-systèmes - dont on repère les frontières par des renversements de valeur - pour comprendre la totalité donnée par l'idéologie. Ce dernier principe pose ce que d'autres ont nommé le principe de récursivité, c'est-à-dire la nécessité logique que chaque totalité soit englobée par une autre totalité (Iteanu 2009 : 340). Par contraste aux oppositions binaires lévi-straussiennes, le modèle de Dumont opère de façon différente puisque le renversement des termes crée de nouvelles significations qui ne sont pas contradictoires lorsqu'elles sont prises à l'échelle de la totalité : « Par définition, une opposition symétrique est inversable à volonté : son inversion ne produit rien. Au contraire, l'inversion d'une opposition asymétrique est significative, l'opposition inversée *n'est pas la même* que l'opposition initiale » (Dumont 1978 : 106). En effet, comme l'explique Michael Houseman : « les termes d'une opposition sont dans les rapports différents vis-à-vis du tout qu'ils composent ; il s'ensuit que leur mise en relation distinctive est indissociable d'une référence à ce tout qui les ordonne l'un par rapport à l'autre » (1984 : 300) et que « la conséquence n'est pas une neutralisation de la relation entre ces éléments, mais au contraire, un enrichissement de l'univers de discours qu'ils composent » (*ibid.* : 305).

Conscient des critiques qu'on pourrait formuler sur son modèle, Dumont écrit : « la hiérarchie n'est pas dans l'essentiel une chaîne de commandements superposés, ou même d'êtres de dignité

décroissante, ni un arbre taxonomique, mais une relation peut appeler succinctement l'*englobement du contraire* » (1966 : 397). Il n'en demeure pas moins que l'entreprise dumontienne a été critiquée de toute part (voir Appadurai 1988 ; Leach 1971 ; Needham 1987 ; Graeber 2018). On lui a reproché, entre autres, de naturaliser les relations de pouvoir et d'enfermer les personnes dans un monisme en dehors duquel elles ne peuvent pas agir ou penser. Considérant le premier point, les héritiers de Dumont vont rétorquer que pouvoir et hiérarchie sont deux choses différentes et qu'il ne faut pas présupposer qu'ils sont nécessairement et strictement co-occurents. Selon Iteanu, la hiérarchie offre une orientation épistémologique qui permet d'éviter « the absolute reification resulting from the dominating extension of the notions of power » (2009 : 333). Il s'agit alors d'élucider la portée et la place occupée par la valeur du pouvoir dans les sociétés étudiées par l'anthropologie (voir Houseman 1984 : 306 ; Tcherkezoff 2009). Considérant la seconde grande critique au modèle de Dumont – c'est-à-dire que les sujets sont prisonniers de la totalité – il me semble que Joel Robbins (2013) a bien montré comment on pouvait soutenir une grille d'analyse dumontienne sans présupposer le monisme de la valeur. En effet, le fait que le champ social se déploie à travers une série de totalités englobées qui sont marquées par des renversements de valeurs implique une forme de pluralisme « rather unique in that it allows room for a kind of monism as well » (*ibid.* : 104). D'autre part, les héritiers de Dumont ont également soutenu qu'un modèle anthropologique basé sur l'englobement hiérarchique – et les renversements de valeur qu'ils impliquent – préserve la diversité interne et l'hétérogénéité des sociétés contrairement à une approche basée sur les relations de pouvoir dans laquelle l'entièreté du champ social est ramenée au pouvoir (Iteanu 2009 : 337). Éluclider le système hiérarchique d'une société permet donc de dévoiler une structure qui soit hétérogène, mais aussi « composite et contextuelle » (Houseman 1984 : 306) qui n'explique pas tous les choix du sujet, mais qui, à tout le moins, a l'avantage de définir un cadre dans lequel il déploie ses actions :

« Unlike other approaches – for example, biogenetics or transactionalism – which pretend to explain all individual actions, thereby binding them in a total causal logic, hierarchical vision pays humans a specific respect in accounting only for a limited part of their social existence. This modesty in the face of the richness of social life is to be found again in the fact that Dumont's hierarchical view sees contradiction as an integral part of society » (Iteanu 2009 : 346).

De la même manière, il serait trompeur de supposer que la pensée des sujets est subordonnée à la totalité donnée par le système hiérarchique. Selon Houseman, la relation entre la pensée

individuelle et l'idéologie est indirecte : « le passage du fonctionnement particulier (pensée individuelle) à la construction d'ensemble (système des représentations collectives) répond non pas à une extrapolation de principes élémentaires, mais à l'émergence d'une logique synthétique nouvelle » (1984 : 316).

À ce point-ci, on pourrait se demander en quoi le modèle dumontien nous permet de mieux appréhender les sociétés autochtones. En effet, le cas indien exploré par Dumont semble assez loin de la société innue, qui est l'objet d'étude de cette thèse. C'est plutôt du côté des héritiers de Dumont qu'on trouvera des applications du modèle hiérarchique à des sociétés qui se rapprochent un peu plus des sociétés autochtones d'Amérique. Dans un long texte qui compare quatre sociétés différentes à partir des méthodes dumontiennes (Barraud et al. 1984), on introduit pour la première fois la notion de cosmomorphie, un concept un peu obscur et qui est tombé dans l'oubli, mais qui n'est pas dénué d'intérêt pour notre propos¹⁶. L'idée derrière ce concept est plutôt simple : il y aurait des sociétés, dites cosmomorphes, qui se considèrent comme étant en continuité directe avec les forces de l'univers¹⁷. Le collectif d'auteur explique que les deux sociétés mélanésiennes à l'étude – les Orokaiva de Papouasie-Nouvelle-Guinée (voir Iteanu 1983) et les 'Aré'aré des Îles Salomon (voir De Coppet 1985) - « se considèrent comme coextensives à l'univers et ne nomment ni ne formulent de façon abstraite leurs valeurs. À ce titre, on peut les appeler 'cosmomorphes' » (Barraud et al.: 515)¹⁸. En effet, contrairement par exemple à la société indienne dont la valeur serait un principe abstrait, mais nommé – la pureté -, les sociétés cosmomorphes ne nommeraient pas leur valeur, mais réfèreraient à un ensemble de puissance comme les ancêtres, les esprits, etc. Quelques années plus tard, Daniel de Coppet écrira : « holistic societies invest ultimate value in the society itself [...]. For them ultimate value and society are one » (1990 : 147). Cette particularité se traduit par le fait que « les êtres et les

¹⁶ En effet, Daniel de Coppet, qui semble le principal idéateur de ce concept, va éventuellement l'abandonner à la faveur de la notion de sociétés « socio-cosmiques » (voir 1990).

¹⁷ Il est intéressant de noter que Michael Houseman ne semble pas entrevoir cette possibilité, notamment lorsqu'il affirme que « la hiérarchie intervient de façon privilégiée dans l'ordonnement d'éléments considérés comme spécifiquement humains » (1984 : 311).

¹⁸ Les auteurs spécifient qu'il s'agit d'une formulation imparfaite puisqu'elle implique, du point de vue de l'observateur, une distinction entre société et univers que les sociétés dites cosmomorphes ne font précisément pas.

choses partagent la même nature et sont indéfiniment convertibles les uns dans les autres; ainsi par exemple, les composantes de la personne sont aussi celles de l'univers » (Barraud et al. 1984 : 515). Dès lors, comme l'a souligné Daniel de Coppet, les relations sociales prennent une dimension différente dans les sociétés cosmomorphiques puisqu'elles ont des implications pour tout le cosmos (1985 : 79). Dans un article ultérieur, le même auteur va prendre la mesure de cette affirmation en établissant certains points de basculement pour l'analyse anthropologique qui, à bien des égards, vont préfigurer la reformulation actuelle du champ analytique de l'anthropologie: 1. Les personnes sont constituées par leurs relations ; 2. Chaque action doit être vue dans un contexte plus large donné par la société ; 3. Les activités de subsistance – la chasse, l'agriculture, etc. – sont des phases fondamentales dans le développement de la chaîne des existants et non de simples activités de production ; 4. La totalité sociale est à la fois sociologique et cosmologique (il n'y a pas de séparation dans la pratique) ; et 5. L'ordre sociocosmique est mis en acte par des processus d'échanges entre les existants (De Coppet 1990 : 147-149). Nous voyons ainsi s'établir un véritable programme d'analyse des cosmologies à partir d'une perspective analytique dumontienne.

Avant de terminer cet exposé sur la façon dont le modèle de Louis Dumont peut nous aider à penser les cosmologies autochtones, j'aimerais m'attarder sur un problème à propos duquel j'ai été silencieux jusqu'à présent. Il s'agit de la question de la transcendance. Cette question est d'importance, car elle permettra de contraster l'approche dumontienne des autres propositions théoriques que nous exposerons dans les prochaines pages. En effet, dans le modèle dumontien, la valeur d'une société – qui, nous l'avons vu, peut prendre la forme d'une notion abstraite comme la pureté ou l'honneur, mais aussi la forme d'une puissance anonyme comme les esprits, les ancêtres, la société, etc. – est considérée comme étant transcendante. Dumont écrivait déjà dans *Homo hierarchicus* que :

« Il est vrai que la définition du 'système' aux différents niveaux, donc la reconnaissance des 'niveaux' et de leur hiérarchie, ne va pas sans problèmes. Néanmoins il n'est pas difficile de trouver des illustrations simples de ce principe, qui nous commande en somme, pour saisir un niveau donné, de la voir en relation avec le niveau supérieur, c'est-à-dire à le *transcender* » (Dumont : 1966 : 403).

Les héritiers de Dumont ne penseront pas différemment, tel Houseman qui ajoute que la

perspective hiérarchique « situe la référence transcendantale, la reconnaissance d'une relation avec l'inaccessible – ancêtres, esprits, divinités, Dieu, etc. – comme condition logique nécessaire à la cohésion de ces sous-systèmes et à l'intégration de l'idéologie dans son ensemble » (1984 : 308). Il ajoutera également que la référence transcendantale « en ce qu'elle est présupposée par la cohérence même du système idéologique, imprègne et anime celui-ci jusque dans ses plus petits détails » (*ibid.* : 307). Dans la discussion sur la notion de sociétés cosmomorphiques, cet accent sur la transcendance mène le modèle dumontien à sa limite logique lorsqu'on le pousse à sa frontière minimale, c'est-à-dire à l'extrême opposé du terme englobant supérieur :

« Au dernier niveau qui ne peut rien englober, et dès lors apparaît comme résiduel, il n'y a, pourrait-on dire, que *cette infime partie de l'homme*, socialement indéterminable, qu'est son initiative personnelle, ses 'entrailles' *jo*, ou ses sentiments passionnels, son 'foie', partie qui paradoxalement, pour nous modernes, fonde l'identité du sujet par rapport à l'objet. Dans cette descente vers la moindre valeur, il n'y a rien au-delà » (Barraud et al. 1984 : 518)

Cette conception et son accent sur la transcendance de la valeur semblent mener le modèle à une conceptualisation problématique qui élide les conceptions autochtones de forces vitales et de puissances immanentes qui sont pourtant communes et vastement distribuées (voir Chapitre 4). Est-ce que l'animation du système dépend d'un principe d'ordre transcendantal ? Ce n'est pas du tout certain.

Terence Turner : le cosmos comme forme autoproductive

Terence Turner, spécialiste des Kayapo d'Amazonie brésilienne, a développé au fil des années un cadre théorique dense et complet pour aborder les cosmologies autochtones. À bien des égards, le cadre posé par Turner est comparable à celui de Louis Dumont en ce qu'il développe une vision du cosmos qui est elle aussi marquée par une série de niveaux constitués de parties englobées et de totalités englobantes ordonnées hiérarchiquement. D'ailleurs, Turner n'a pas été imperméable aux arguments de Dumont (voir Turner 1984) et il utilise un vocabulaire similaire : niveau, idéologie, hiérarchie, totalité, etc. Son modèle diffère toutefois en certains points, notamment en raison de son rapport particulier à Lévi-Strauss et à Marx, et c'est ce que nous éluciderons ici. C'est dans *Cosmology, objectification, and animism in indigenous Amazonia*, un texte placé en annexe de son livre posthume *The Fire of the Jaguar* (2017), que Turner offre sa définition la

plus synthétique de son approche théorique des cosmologies. Je le souligne parce que Turner n'est pas spécialement reconnu pour ses qualités de vulgarisateur¹⁹. Dans ce texte, il propose de comprendre le concept de cosmologie comme la conception culturelle de la réalité, elle-même conçue en tant que totalité possédant une forme qui est répliquée dans toutes ses parties : « A 'cosmos', in other words, is a universe in which whole and parts are internally related as macrocosm and microcosm » (Turner 2017 : 173). Cette relation entre le macrocosme et le microcosme est répliquée à tous les niveaux du système et les niveaux supérieurs englobent toujours les niveaux inférieurs : le tout par rapport à ses parties forme toujours une totalité englobante. On reconnaît ici des affinités particulières avec le modèle de Louis Dumont. Turner ajoute que, pour les sujets, les différents niveaux servent de points de perspective sur le reste du cosmos. Donc, pour Turner, « Cosmologies may therefore be defined, at a first approximation, as hierarchically stratified, multiperspectival totalities, composed of parts with forms that replicate the formal properties of the cosmos as a whole » (*ibid.*). On comprend ici que l'idée de récursivité est fondamentale au modèle de Turner : à chaque niveau, les relations entre les parties prennent la même forme, d'où la nécessité de parler de « hiérarchie récursive » (*ibid.* : 184). Dans le même texte, Turner met en application son modèle en montrant comment la vie sociale des Kayapo réplique les propriétés formelles du cosmos au niveau du corps, de la maison, du village et du cosmos.

À ce point-ci, on pourrait se demander en quoi le modèle de Turner se différencie de celui de Dumont. Le modèle de Turner est différent puisqu'il est dynamique, c'est-à-dire qu'il fait de l'action son unité minimale d'analyse, ce qui le rattache davantage au structuralisme de Jean Piaget (1970). Ce faisant, il se distingue du structuralisme de Lévi-Strauss, pour qui l'unité minimale serait plutôt la catégorie. D'un point de vue opérationnel, en quoi le dynamisme fait-il que le modèle de Turner se distingue ? Pour Turner, l'action va à la fois reproduire et transformer la structure générale du cosmos, ce qui fait en sorte que l'espace-temps cosmique est en processus continu de transformation : la totalité est ainsi conçue comme un motif d'activité (2017 : 175). C'est là, il me semble, que Turner commence à se distinguer de Dumont, car dès le

¹⁹ David Graeber écrit à propos de Turner, son ancien professeur, « here, uniquely, was one who could write entire pages where I simply had no idea what was going on at any point » (2017 : xx-xxi).

moment où l'on adopte cette position dynamique, la relation entre les différents niveaux n'est plus la même. Pour Dumont, il y a un rapport de transcendance entre les différents niveaux du système et la valeur-cardinale : la valeur transcende tous les niveaux de l'idéologie. Mais pour Turner, les choses sont différentes. En effet, dans un texte plus ancien, Turner discutait de l'aspect transcendant de la totalité (voir 1977) alors que dans le texte précédemment cité (2017) l'idée de transcendance est totalement absente, de sorte qu'on n'y en retrouve aucune occurrence. Dans le texte de 2017, Turner développe plutôt sur la faculté immanente des formes cosmologiques à s'autoproduire : « self-generation of form is thus an essential aspect of cosmic spacetime, but it is simultaneously constrained to take certain material forms in relation to the rest of the system –the cosmos- in which they form a part » (*ibid.*: 193).

Pourquoi Turner s'est-il rétracté sur la question de la transcendance ? L'a-t-il vraiment fait ? Si l'on veut aborder cette question, il faut faire la généalogie de sa pensée. Dans le texte de 1977, *Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage*, Turner veut démontrer comment la liminarité forme un moment de métastructure qui permet aux communautés humaines d'accéder à des principes de pouvoir qui les dépassent et qui leur permettent d'agir sur leur structure sociale. Il y développe, entre autres, pour la première fois, sa théorie de l'organisation cosmologique basée sur une hiérarchie de niveaux. Turner va alors s'étendre davantage sur les relations entre les différents niveaux du cosmos qui sont caractérisés par une rétroaction asymétrique entre les niveaux supérieurs et inférieurs (1977 : 57-58). L'aspect asymétrique et hiérarchique de cette relation fait en sorte que, du point de vue des niveaux inférieurs, les niveaux supérieurs sont difficilement appréhendables et ont, de fait, tendance à s'exprimer sous la forme de paradoxes, d'inversions ou de négations des termes des niveaux inférieurs. Le passage d'un niveau inférieur à un niveau supérieur par une forme du système cosmologique se réalise aussi à travers des paramètres bien particuliers : « The upper levels will, in general terms, be seen from the standpoint of the lower levels as standing to them in a relation of becoming to being, generalized potential to specific realization, dynamic to static, and transcendent to immanent » (*ibid.* : 58). Il en résulte que, toujours du point de vue des niveaux inférieurs, les niveaux supérieurs sont conçus comme une source de puissance « relativement incontrôlable », car difficilement appréhendables par l'entremise des termes des

niveaux inférieurs. C'est ici qu'entre en jeu la notion de transcendance, que Turner utilise pour décrire la relation envers les niveaux supérieurs du point de vue des niveaux inférieurs, une composante intrinsèque aux relations hiérarchiques, mais dont le caractère, dans la formulation de Turner, est toujours relatif à la position occupée au sein du système : la transcendance commence et s'arrête à ce qui est supérieur à une position donnée. Cette transcendance, selon Turner, explique le dilemme marxiste de l'aliénation. Le pouvoir qui permet d'opérer les transformations sociales se situe toujours au-delà de la société, ce que Turner exemplifie par la relation hiérarchique entre le liminaire et le profane (*ibid.* : 68). Il s'ensuit que ce qui se situe au-delà de la société est au-delà de l'entendement et donc au-delà du pouvoir humain. Or, pour Turner, l'effet de rétroaction entre les différents niveaux fait en sorte que cette naturalisation est trompeuse, car elle dépend toujours de l'action humaine qui, elle, se déploie dans les niveaux inférieurs. Dans le texte de 2017, Turner développe davantage cet aspect en donnant l'exemple des Kayapo qui sont conscients de reproduire les niveaux supérieurs de l'ordre cosmique par leur rituel – sans quoi les forces qui sont au-delà de la société ne pourraient exister - bien qu'ils ne puissent pas se saisir eux-mêmes de ces pouvoirs. C'est un paradoxe que Turner présente comme celui de la reproduction non aliénée d'une structure « aliénante » (2017 : 204) ou encore, dit autrement, la reproduction sociale « of a received pattern that was not socially created » (202). Pour Turner, ce dilemme de l'aliénation est permanent, car même si l'on accède à un niveau supérieur du système cosmologique, il y aura toujours un niveau supérieur supplémentaire pour transcender la conscience sociale et qui est la source du pouvoir de transformation.

Le modèle de Turner pose ainsi un rapport complexe entre la transcendance et l'immanence puisque les deux dimensions y sont présentes en raison du principe de feedback entre les différents niveaux du système. Le texte de 2017 insiste beaucoup plus sur la constitution des niveaux inférieurs et il faut s'y attarder un peu ici pour comprendre la conception qui est au cœur du modèle de Turner. En fait, ce n'est pas seulement qu'il insiste sur cet aspect particulier, mais qu'il pose carrément le caractère immanent du pouvoir de production comme la caractéristique principale de son modèle : « Kayapo cosmology and, I suggest, many other Amerindian cosmological systems, are founded on the fundamental principle that the forms of things immanently contain the agency or power to produce themselves through the transformation of

their own contents » (ibid.: 192-193). Le moteur du système de Turner, ce qui l'anime et le met en action, est immanent aux formes du cosmos. Il faut aussi dire que dans la terminologie employée par Turner, forme et contenu peuvent désigner l'opposition entre corps et esprits ou encore entre physicalité et intériorité, une opposition qui marque tous les niveaux du cosmos, d'où l'utilisation d'une terminologie plus neutre, plus générale, puisque l'opposition forme/contenu n'a pas le corps humain comme prototype. Bref, la forme pour Turner n'est pas seulement qu'une enveloppe corporelle ou encore un extérieur par rapport à un intérieur, mais un processus incorporé (i.e. « embodied process ») d'autoproduction de son contenu. Il ajoute finalement que cette propension de la forme à posséder de façon immanente le pouvoir de s'autoproduire est un principe fondamental de toute cosmologie : « the schematic pattern of the cosmos as a whole, considered as a self-replicating process, is reproduced in each of its constituent units » (ibid.:193). Le dynamisme du modèle est fondé sur une force immanente – intérieure aux choses – qui pousse les formes à s'autoproduire et qui est présente à tous les niveaux du système. En revanche, cette autoproduction de la forme est contrainte par le reste du système dans lequel elle ne forme qu'une partie. Il y a donc transcendance des niveaux supérieurs sur les niveaux inférieurs, car hiérarchiquement supérieurs, même si les niveaux inférieurs fondent la possibilité des niveaux supérieurs par la mise en action de leur autoproduction.

Eduardo Kohn : le cosmos comme écologie des sois

Nous voilà enfin à la troisième pièce du puzzle : le modèle cosmologique d'Eduardo Kohn. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, Kohn a beaucoup en commun avec Louis Dumont et Terence Turner, qui forment ensemble les trois *amigos* improbables de cette thèse. En effet, Kohn a lui aussi proposé de comprendre les cosmologies à partir des notions de hiérarchie, de forme et de niveaux. Sauf que Kohn fait émerger son modèle à partir de prémisses différentes, ce qui donne évidemment une autre couleur. En effet, il me semble que si Dumont développe son modèle à partir du haut, par une logique de transcendance, et que Turner le fait fonctionner par une rétroaction entre le haut et le bas, celui de Kohn est un modèle qui part entièrement du bas. Kohn formule son anthropologie « au-delà de l'humain » à partir de deux influences principales : les approches sémiotiques du philosophe américain Charles Peirce et du bioanthropologue Terrence Deacon (1997 ; 2012). La sémiotique peircienne a été abondamment utilisée en

anthropologie, notamment son découpage des signes en trois types : index, icône et symbole. Les signes indexicaux pointent vers leur signification de la même façon que l'on pointe notre index pour indiquer une situation à une autre personne. Les signes iconiques, eux, sont en rapport direct avec leur signifié, car ils cherchent à les représenter directement : les photos, les images, les dessins et les onomatopées sont des signes iconiques. Finalement, les signes symboliques sont en rapport arbitraire avec leur signifié : les mots et la plupart des phénomènes linguistiques sont d'ordre symbolique. À la suite de Deacon, qui lui aussi part de la sémiotique de Peirce, Kohn formule une anthropologie basée sur la prémisse que les humains et le vivant peuvent partager des interactions signifiantes par l'entremise des signes iconiques et indexicaux, les symboles étant exclusifs aux humains. La continuité entre les êtres est ainsi posée non pas par le partage d'une même intériorité comme dans les modèles animistes et perspectivistes, mais par le fait que tous les êtres vivants vivent dans un espace de signes partagés. Le modèle anthropologique de Kohn se décline ainsi par une attention à l'écologie des sois : tout être capable d'interactions sémiotiques est un soi et il faut dès lors élucider les relations entretenues entre différents types de soi « en s'intéressant de près aux modalités spécifiques à travers lesquelles on s'emploie à communiquer avec différentes sortes d'êtres » (Kohn 2017 : 44).

Trois concepts sont fondamentaux pour le modèle de Kohn : l'émergence, la forme et la hiérarchie. Les formes sont pour Kohn des configurations qui se propagent dans le réel. Par exemple, la forêt contient plusieurs formes : « Les chasseurs d'Avila, ainsi, ne chassent pas directement les animaux. Ils cherchent plutôt à découvrir et à mettre à profit la forme éphémère créée par la distribution ou la configuration spatiale particulière des espèces d'arbres qui donneront des fruits à un moment donné, étant donné que c'est ce qui attire les animaux » (*ibid.* : 219). Pour Kohn, la forme désigne « un processus étrange et néanmoins très concret de production et de propagation de patterns, un processus que Deacon a qualifié de 'morphodynamique' – un processus dont la logique générative particulière finit nécessairement par s'infiltrer dans les êtres vivants (humains et non humains, à mesure qu'ils le prennent en charge » (*ibid.* : 45). Les formes ont la particularité de pouvoir s'agencer de façon à faire émerger d'autres formes supérieures et de plus grande complexité. Pour Deacon, le maître à penser de Kohn, l'émergence doit être alors comprise en termes de topologie des causalités (Deacon 2003 :

281) constituée par une échelle hiérarchique de complexité croissante « in which higher-order forms are composed of relationships between lower-order forms » (*ibid.* : 301). Pour Deacon, l'expérience des sois est fondamentalement marquée par leur enchevêtrement au sein d'une émergence incessante et spontanée (*ibid.* : 305). L'émergence des formes est ainsi à penser dans un cadre hiérarchique ce que Kohn justifie par le fait que la « vie des signes se caractérise par une série de propriétés logiques unidirectionnelles et enchâssées – propriétés qui sont hiérarchiques de bout en bout » (2017 : 44).

Pour reprendre l'analogie verticale, à la différence de Dumont et de Turner, le modèle de Kohn part du bas vers le haut. La sémiose – c'est-à-dire les interactions sémiotiques – fait émerger des formes qui sont de plus en plus complexes et dont les propriétés relationnelles sont inédites et irréductibles aux niveaux inférieurs. Kohn donne l'exemple de l'englobement des formes de la forêt par le capitalisme : « Le résultat fut que toutes ces régularités élémentaires finirent par s'insérer dans une forme englobante – une structure politico-économique exploitatrice à l'emprise de laquelle il était très difficile d'échapper » (*ibid.* : 221). De manière similaire à Turner, les formes supérieures sont source d'aliénation pour les êtres humains : on ne peut jamais totalement les comprendre ni leur échapper. Et pourtant, l'émergence de ces formes inférieures dépend intimement des configurations des niveaux inférieurs. D'autre part, Kohn pense lui aussi la récursivité, mais par l'entremise du concept d'autosimilarité. Selon lui, les formes sont aussi des « similarités ordonnées » et comme les formes supérieures émergent des niveaux inférieurs, il en résulte un phénomène d'autosimilarité à différentes échelles. Kohn donne l'exemple d'un réseau hydrographique : « small creeks flow into larger streams, which in turn flow into small rivers that flow into larger ones, and this pattern repeats itself until the enormous Amazon discharges into the Atlantic Ocean » (Kohn 2013: 161)²⁰. Cette série d'enchevêtrements est de nature résolument hiérarchique, car « l'autosimilarité du réseau fluvial est aussi unidirectionnelle » (Kohn 2017: 217). Finalement, pour Kohn, les sociétés humaines sont en continuité avec l'univers en raison de la faculté qu'a le vivant de penser par l'entremise des signes indexicaux et iconiques. Il s'ensuit que « Les gens qui [...] pénètrent la toile complexe des pensées vivantes et

²⁰ La version anglaise (2013) était mieux formulée que la traduction française (2017). C'est pourquoi j'ai alterné momentanément vers la version originale.

essaient de mettre à profit certains de ses éléments constitutifs, sont inondés par la logique des pensées vivantes, au point où leurs pensées à propos de la vie en viennent à instancier certaines des qualités uniques des pensées vivantes » (*ibid.* : 142).

Tableau 5. – Les trois *amigos* improbables

	Turner	Kohn	Dumont
Étiquette	Structuraliste marxiste	Sémiotique	Structuraliste
Objet	Cosmos	Vie	Idéologie
Processus	Production	Sémiose	Englobement
Niveaux	Structure	Forme	Niveau
Ce qui produit la différence	Action	Signe	Valeur
Relations entre les niveaux	Récurtivité	Autosimilarité	Coextensivité
Niveau limite	Immanence et transcendance (feedback)	Immanence	Transcendance
Relations entre la société et l'univers	Fétichisme (naturalisation)	Pensée vivante	Cosmomorphie

La hiérarchie de la vie, ou comment d'une certaine façon le haut est le bas

Les trois modèles anthropologiques que je viens d'exposer, bien qu'ils partent de prémisses différentes et qu'ils offrent ultimement des perspectives distinctes, expriment toutefois quelque chose de fondamentalement similaire. Ces trois modèles pensent la vie sociale et son imbrication dans le monde à l'aide du concept d'englobement hiérarchique, une logique impliquant que les différents niveaux d'organisation de l'univers sont englobés les uns dans les autres et créent par le fait même un espace topologique marqué par la récursivité. Il est frappant de constater que la cosmologie scientifique occidentale fonctionne de manière tout à fait analogue : les électrons, les protons et les neutrons ne sont-ils pas, d'une certaine manière, des planètes et des soleils en

miniatures qui oscillent les unes autour des autres et qui interagissent pour former des systèmes plus grands ? Force est de constater que la cosmologie scientifique occidentale pense aussi en terme hiérarchique et récursif. Elle le fait elle aussi jusqu'à se retrouver devant un terme englobant au-delà duquel il n'est plus possible de postuler quoi que ce soit. Dans ce même cas, le big bang serait ce terme ultime au-delà duquel il n'y a plus rien et qui vient marquer la fin de la hiérarchie récursive. Ce point d'englobement ultime a été nommé de différentes façons: pour Dumont ce serait la valeur-cardinale, pour Kohn la vie, pour Turner le cosmos ; pour d'autres encore ce serait Dieu, les ancêtres, le grand mystère, la substance, etc. L'objectif ici est de développer mon propre modèle anthropologique des cosmologies, basé sur l'idée d'englobement hiérarchique, en prenant comme point de départ les trois modèles que nous avons vus précédemment ainsi que les prémisses qui ont été établies plus tôt : c'est-à-dire que le monde n'est que l'exprimé commun de tous les sujets et que les sociétés – conçues comme réseaux d'interactions dialogiques avec le monde – expriment l'universel chacune à leur façon. Ce point de départ nous distingue déjà des trois autres modèles en rompant avec le modèle des représentations, ce qu'aucun des trois n'a cherché à faire. Or, que désigne essentiellement l'universel ? L'universel est ce grand mystère qui forme la frontière supérieure et inférieure (si l'on prend une analogie linéaire) – ou encore interne et externe si l'on utilise l'analogie des cercles concentriques - de notre monde. De ce fait, chaque société, voire chaque personne, l'exprime de façon différente²¹. Pour revenir au dilemme relevé dans la dernière section, on pourrait concevoir le cosmos comme une série dont les deux limites sont, par définition, données par l'infini. Il en résulte que l'universel se trouve aux deux limites de la série, mais aussi qu'il n'y a rien qui ne soit proprement extérieur à la série puisqu'elle est bornée par l'universel. Il en découle une conception selon laquelle tout est consubstantiel et donc que le haut *est* le bas et que le bas *est* le haut. Est-ce que cela veut dire qu'ils sont strictement identiques ? Pas nécessairement et c'est une disposition qu'il faut élucider pour chaque contexte, mais on ne doit pas être surpris

²¹ On pourrait contre-argumenter que cette conception résulte d'un point de vue essentiellement religieux. Or, même de la perspective de l'athée ou du nihiliste, pour qui il n'y a « rien » au-delà de l'entendement humain, le « rien » représente malgré tout un niveau limite donné par l'absence ou encore par zéro. On pourrait voir ce point de vue comme une inversion de celui que je présente ici, car l'universel au sens de l'infini est le reflet inverse de zéro de la même manière que le « rien » inverse le « tout ». Il serait possible de discourir longtemps sur la nature et les implications de cette inversion – qui est nécessairement signifiante - mais ce serait s'éloigner de l'objectif de cette thèse.

de constater que les deux frontières puissent renvoyer à des conceptions de la totalité du monde qui expriment l'universel de façons complémentaires (voir Chapitre 4). Contrairement à Dumont pour qui l'universel transcende la hiérarchie à partir « du haut » ou à Kohn pour qui il émerge à partir « du bas », je me situe plus près de la formulation de Turner pour qui il y a une relation de feedback entre les deux bornes du système.

Je propose ainsi de comprendre la cosmologie comme une hiérarchie de la vie au sens où l'universel pose le point de départ et d'arrivée d'une série logique d'englobements hiérarchiques et récursifs. J'aurais pu aussi dire une hiérarchie cosmique ou une hiérarchie de l'universel, mais ces deux dernières formulations auraient des connotations indésirables²². Par hiérarchie de la vie, je souhaite donc désigner les contextes d'interactions qui se donnent aux sociétés et par lesquelles elles expriment, à leur façon, l'universel conçu ici comme ce qui borne de toute part le système hiérarchique et qui constitue ce bassin de la puissance au sein duquel puisent les existants du cosmos pour se reproduire, se transformer, s'élever, bref pour exister. La hiérarchie de la vie implique ainsi des niveaux d'organisation dans lesquels se situent différents types d'existants humains et non humains. Le cosmos serait l'espace partagé dans lequel se déploie cette hiérarchie. Comme nous l'avons esquissé à travers les modèles de Dumont, Turner et Kohn, les niveaux du système cosmologique sont imbriqués et englobés les uns dans les autres et sont en perpétuelle émergence, de sorte que les totalités données par chaque niveau d'englobement sont des touts ouverts qui actualisent leur contenu à travers leur processus de reproduction. Comme chaque niveau d'organisation englobe les niveaux qui lui sont inférieurs et est englobé par ceux qui lui sont supérieurs, il en résulte qu'un changement à l'intérieur d'un niveau implique des transformations ou des ajustements dans les autres niveaux : le système s'actualise au gré des innovations et des trajectoires prises par ses parties. En effet, il faut concevoir cet arrangement de

²² Hiérarchie de l'universel ferait certainement sourciller les chercheurs qui travaillent sur les relations de pouvoir. Hiérarchie cosmique serait plus acceptable, mais a une connotation « science-fiction » qui ne me satisfait pas totalement. D'autre part, « cosmos » renvoie davantage à une conception spatiale qui élide, d'une certaine façon, d'autres dimensions plus dynamiques comme la temporalité. En revanche, parler de hiérarchie de la vie me rattache à une certaine conception de l'anthropologie qui cherche à décentrer la perspective humaine dans un monde partagé par différents existants et marqué par différents types de processus de devenir (Ingold 2000 ; 2011 ; 2018).

niveaux comme un espace topologique cohérent et structurellement solidaire, ce qui implique que les propriétés structurales du cosmos agissent de part en part du système cosmologique. Concevoir que tous les niveaux d'organisation sont marqués par les mêmes grands principes relationnels revient à poser la récursivité du système cosmique. Dès lors, il ne faut pas envisager cette possibilité comme la projection des propriétés du microcosme dans le macrocosme – ce qui reviendrait à une forme de sociocentrisme ou à une « socialisation de la nature » - ou encore à la conception inverse, soit que le macrocosme est projeté dans le microcosme. En effet, il faut plutôt comprendre que le cosmos est un ensemble topologique qui partage les mêmes structures relationnelles de part en part.

Ce que je viens tout juste de décrire correspond à l'infrastructure générale du contexte dans la théorie du savoir et de la socialité non représentationnelle que j'ai établie dans la première partie de ce chapitre. L'actualisation constante du système correspond à la prémisse selon laquelle la réalité est incommensurable : ce qui est vrai aujourd'hui ne sera peut-être plus vrai demain ou plus vrai de la même façon. Il y a aussi quelque chose d'incommensurable dans le rapport du sujet envers les limites de la série, soit les frontières du système cosmologique : l'universel. En effet, plus on se situe loin d'un sujet donné, peu importe dans quelle direction, plus le point de vue dudit sujet entre dans des niveaux de relation qui sont hors de son entendement. Ultimement, il y aura toujours cette limite, qui borne l'infini et fonde l'universel, et qui ne peut jamais être appréhendée directement par le sujet, peu importe sa position dans le système. Pour l'appréhender, c'est ce que nous dit Terence Turner, il doit toujours y avoir un niveau de plus qui vient s'intercaler entre le sujet et la limite de l'univers. Les deux limites de la série infinie sont en quelques sortes garantes de l'incommensurabilité de la réalité, car on ne peut jamais les appréhender de façon claire et distincte. Il me semble que la cosmologie scientifique occidentale n'échappe pas non plus à ce destin fatidique, car dès lors qu'on pose un niveau supplémentaire qui explique le précédent, il reste toujours un « pourquoi » fondamental. « D'accord il y a le Big bang, mais pourquoi ? ». Même dans notre propre système scientifique, un niveau d'explication limite est toujours borné par un « pourquoi » fondamental, qu'un niveau d'explication supplémentaire ne fait que déplacer un peu plus loin. On peut cerner les grands principes qui régissent le monde à partir de la position que nous occupons dans l'univers. Les humains ont

d'ailleurs trouvé toutes sortes de techniques pour prolonger leur point de vue dans des sphères qui ne leur sont pas accessibles en temps normal : les télescopes, les microscopes et tous ces appareils de mesure de la science occidentale, mais aussi la tente tremblante des Innus, l'ayahuasca des Amazoniens, etc. Malgré ces techniques, il y aura toujours un niveau qui nous échappe et qui fonde l'incommensurabilité de la réalité. Cela ne veut pas dire que toute tentative de production du savoir soit vaine, mais plutôt que cette quête est perpétuelle, car constamment à renouveler. Dès lors, pour pallier ce déficit permanent de connaissances, on peut et on doit nécessairement discuter du contexte que nous partageons: le point de vue individuel ne se suffit pas à lui-même en raison des limitations de sa perception. Bref, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, le point de vue ne peut exister sans dialogisme. Finalement, ce niveau qui s'intercale toujours entre le sujet et la limite du système est constamment pénultième – c'est-à-dire toujours avant-dernier – et correspond à un espace-temps déroutant pour le sujet, car à la limite de ce qu'il peut percevoir clairement à partir de sa position dans le cosmos. Cet espace-temps relève de plusieurs types de phénomènes bien connus l'anthropologie : le mythe, le rêve, le temps rituel, etc. Ces phénomènes peuvent tous être considérés comme des réels en émergence (Kohn 2017) et des zones liminaires (Turner 1977 ; 2017) qui permettent de provoquer des transformations dans la hiérarchie de la vie ou, à tout le moins, de comprendre celles qui sont à venir ou qui se sont déjà passées (voir Chapitre 7 et 10).

Les sociétés expriment donc chacune à leur façon cet universel qui borne l'univers par l'entremise de leur relation dialogique et de leur point de vue conçu à la fois comme perception et expérience. Le rôle de l'anthropologie serait alors d'élucider les paramètres particuliers par lesquels les sociétés expriment cet universel. C'est en définissant ces paramètres à la lumière du modèle de la hiérarchie de la vie qu'il est possible de construire la relecture de l'anthropologie des cosmologies autochtones que j'avais promise en ouverture de cette section. Quels sont ces paramètres ? Le premier serait l'universel lui-même et son expression dans la société étudiée qui, nous l'avons vu, prend une appellation différente selon le modèle théorique duquel on se situe : la valeur, la vie, le cosmos, la puissance, etc. qui sont tous des notions homologues, en raison de leur capacité à fonder un point de vue totalisant (voir Graeber 2013 ; Iteanu 2009), et qui fonde la hiérarchie et anime son dynamisme. Ce premier paramètre amène s'intéresser à ce que

l'anthropologie a nommé les notions de type mana. Ces notions sont au cœur de l'expression de l'universel et constituent comme ordre zéro de la hiérarchie ou plutôt ses frontières absolues. Ce genre de notions évoquent le fait que de nombreuses sociétés humaines se pensent en continuité avec l'univers (Barraud et al. 1984 ; De Coppet 1990). Comme nous le verrons dans cette thèse, ce genre de notion ne peut généralement pas être pensée seule et implique généralement un principe supérieur englobant qui représente l'autre frontière de la série hiérarchique. Chez les Innus et les Algonquiens en général, cette conception s'exprime par la notion de *manitu*, que nous analyserons plus en détail au chapitre 4.

Le second paramètre serait celui des niveaux d'organisation fondés par la série hiérarchique. Or, l'infrastructure des niveaux du cosmos est difficile à élucider d'une manière systématique, et ce pour les raisons que nous venons d'évoquer (série infinie, difficulté d'appréhender le système en entier à partir du point de vue du sujet, etc.). En fait, il me semble que l'analyse anthropologique est capable d'offrir un aperçu satisfaisant des niveaux d'un système cosmologique, mais seulement au terme de longs efforts. Ce que je souhaite faire remarquer ici est qu'on peut inférer et comprendre la structure des niveaux de la hiérarchie de la vie, mais que cela n'est possible qu'à l'issue d'un autre type d'analyse. Pour comprendre quelque chose aux différents niveaux d'un système cosmologique, il faut s'intéresser à la position des existants au sein du système (ex. : le chasseur et l'animal, l'animal et son esprit-maître, le chamane et l'entité-maître, le chef et le gouvernement, etc.). Il faut alors dresser, étape par étape, une cartographie des relations entre les différents existants qui va donner, à terme, une approximation des niveaux du système cosmologique (voir Chapitre 5, 6 et 7). S'intéresser à la positionnalité des existants dans le cosmos implique une théorie renouvelée du perspectivisme de Viveiros de Castro (1998 ; 2004 ; 2009 ; 2012) pour qui le point de vue crée le monde du sujet et est donné par la nature de son corps, ce qui fait en sorte que, par exemple, ce qui pour les humains est du sang est plutôt de la bière de manioc pour le jaguar. Dans le modèle que je propose, le point de vue est donné par la position que le sujet occupe dans la hiérarchie de la vie plutôt que par la nature de son corps (voir aussi Turner 2017 : 203 ; De Coppet 1990 : 147). Les jeux d'échange des perspectives qui sont souvent présents dans les mythes ou les récits chamaniques me semblent être le résultat d'un changement de position plutôt que d'un changement de nature corporelle, bien que l'un n'exclue

pas l'autre : changer de perspective, c'est avant tout changer de position dans la hiérarchie de la vie (Chapitre 7 et 17). Comme le sujet englobe la totalité du monde en raison du principe des causes indéfinies et de celui de l'universel en tant qu'exprimé commun de tous les sujets, on peut comprendre qu'un existant contient également en lui des formes de devenir-autre qui correspondent à d'autres positions dans la hiérarchie de la vie.

Cette théorie renouvelée du perspectivisme, selon laquelle les existants entrent en relation selon des positions différenciées au sein d'une hiérarchie de la vie, implique aussi de s'intéresser aux modalités de mise en relation entre ces différents existants qui sont situés en des points différents dans le cosmos. La cartographie des relations permet ainsi non seulement de délimiter des niveaux d'interaction formés par la hiérarchie de la vie, mais aussi de dégager les grands principes qui structurent la mise en relation des existants. C'est ici qu'entrent en scène ces champs d'études si chers à l'anthropologie que sont la parenté et l'échange et qui apparaissent comme autant de mécanismes particuliers pour marquer et faire exister des relations entre personnes, humaines comme non humaines (Chapitre 5, 8 et 9). Dès lors qu'on entrevoit le cosmos comme un espace de relationalité partagé – donc un espace topologique –, il est important de définir les grands principes relationnels qui permettent aux existants d'interagir entre eux, mais aussi de se constituer comme personne. Il apparaît que les existants sont constitués de leurs relations, qui sont données par leur position au sein du cosmos et de leur imbrication au sein d'une série de structures relationnelles. La position au sein du système fonde le point de vue général du sujet – il le situe – et la série des processus relationnels l'instancie et le singularise, lui conférant son caractère unique. Le dialogisme implique ainsi d'une certaine façon la dividualité (voir Strathern 1988 ; 1991 ; Bird-David 1999), c'est-à-dire que la notion de personne n'est pas donnée ni fondée sur une substance individuelle irréductible – l'individu – mais est le produit de son insertion dans un réseau de relations (voir Mauss 2013 [1950]b ; Graeber 2014 ; Iteanu 1990 ; 2018). Ces structures de relations qui produisent la personne forment ainsi le cadre par lequel le sujet peut exercer son agentivité. En effet, les structures relationnelles sont marquées par une normativité qui, si elles sont acceptées pour diriger sa vie, favorise la puissance d'être et d'agir du sujet (Crépeau 2015 ; Rosa et Crépeau 2020 ; Duchesne et Crépeau 2021b). Ce phénomène découle du fait que la capacité d'agir du sujet ne provient pas d'un soi intérieur conçu comme

substance irréductible – ce qui reviendrait à une conception individualiste – mais résulte plutôt d'un processus de production de la personnalité par l'imbrication du sujet dans une série de structures relationnelles (Haynes et Hickel 2018 : 7). Autrement dit, la hiérarchie de la vie implique un espace de moralité partagé au sein duquel le sujet s'inscrit à travers des relations, structurées par des normes, avec des existants situés en toute part du cosmos.

À ce stade-ci, ce cadre théorique est encore très abstrait. On pourrait même objecter qu'il ne s'engage pas particulièrement avec l'immense littérature anthropologique sur les cosmologies autochtones. Cette impression est fondée, car l'essentiel de cette discussion est à venir. En effet, le cadre théorique que j'ai défini ici agit plutôt en tant que prémisses qui seront présentes, comme en filigrane, derrière mes analyses des prochaines sections. Étant donné que la présente réflexion théorique a été rédigée à la suite du corps de la thèse, elle représente davantage une tentative de formalisation des grands principes qui ont été mis au jour par mes analyses. C'est pourquoi l'on retrouvera, dans les prochains chapitres, des discussions théoriques plus détaillées sur la plupart des problématiques abordées par la thèse. Il sera donc question de rendre le modèle opérationnel en le confrontant à l'ethnographie des Innus et à la littérature anthropologique. D'autre part, un lecteur qui est confronté pour la première fois au modèle hiérarchique pourrait à bon droit se demander pourquoi les choses devraient nécessairement prendre la forme que je leur donne ici. En effet, pourquoi le cosmos devrait-il poser une totalité aux propriétés récursives qui est bornée par un universel que les sociétés expriment chacune à leur manière ? J'ai ressenti ce même sentiment lorsque j'ai lu pour la première fois Terence Turner : « C'est intéressant, mais pourquoi cela devrait-il être comme ça ? », avais-je alors pensé. Je n'ai pas de réponse définitive à offrir aux lecteurs. La seule chose que je sais est qu'après avoir lu Turner, je n'ai pas cessé de retrouver le motif qu'il décrivait dans les matériaux de la cosmologie innue que j'analysais. Et j'ai retrouvé ce même motif, mais dans une formulation différente, dans mes lectures subséquentes en l'occurrence chez Dumont et ses héritiers, chez Kohn, mais aussi chez d'autres auteurs comme Gregory Bateson (1972) ou même Mauss et Durkheim (2017 [1903]).

On pourrait discuter longuement de l'infrastructure qui rend possible ce modèle. Est-ce le fruit d'universaux cognitifs qui nous font voir le monde comme une totalité ordonnée en différents

niveaux englobants ? Serait-ce plutôt une caractéristique fondamentale de notre univers ? L'humble anthropologue que je suis n'a pas de réponse définitive à offrir à ce chapitre, mais il me semble que le motif est suffisamment omniprésent pour qu'on s'y intéresse, mais surtout pour qu'on commence à penser à travers lui. L'atomisme impliqué par l'individualisme méthodologique et qui anime les sociétés modernes occidentales (Dumont 1983) a mené l'humanité au bord du gouffre environnemental. Plus que jamais, il est nécessaire de transformer nos réflexes de pensée pour les faire glisser vers un mode holiste où les existants ne vivent pas comme de simples isolats qui cherchent à maximiser leur profit ou leurs calories. Le modèle hiérarchique que j'esquisse ici et qui a été inspiré par les travaux de différentes générations d'anthropologues nous rapproche de ce mode de pensée. En cela même, il n'est pas étranger à la logique de la pensée moderne qui elle aussi, au moins dans le cas de la cosmologie scientifique, est capable de penser le monde comme une totalité hiérarchique. Il ne s'agit donc pas de réifier les différences entre modernes/individualistes et non-modernes/holistes, mais de trouver un cadre analytique qui soit vrai et opérant dans les deux cas. D'autre part, comme l'a souligné Eduardo Kohn – mais aussi Dumont et ses héritiers – penser en terme hiérarchique ne signifie pas naturaliser les inégalités ou cesser de les combattre :

« les politiques optimistes que nous voulons cultiver privilégient l'hétéarchie sur la hiérarchie, le rhizomique sur l'arborescent (...). Projeter notre morale, qui privilégie à bon escient l'égalité, sur un paysage relationnel composé pour partie d'associations unidirectionnelles et enchâssées de nature logique et ontologique, mais non morale, est une forme d'anthropocentrisme narcissique qui nous rend aveugles à certaines des propriétés de ce monde au-delà de l'humain » (2017 : 44).

Le modèle hiérarchique nous invite ainsi à décentrer la perspective humaine pour comprendre son imbrication dans un monde universel et partagé et qui n'est en somme que l'exprimé commun de toutes les sociétés.

**PARTIE UN – LES STRUCTURES RELATIONNELLES
DE LA HIÉRARCHIE DE LA VIE DES INNUS**

Chapitre 4 – Le *manitu* : éventail sémantique d'un principe de cause immanente

La notion de *manitu*²³ intéresse les anthropologues et historiens depuis la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle. Elle n'a pas non plus manqué de susciter la curiosité des premiers missionnaires et explorateurs européens en Amérique. Nous disposons ainsi de plus de quatre siècles de témoignages occidentaux et algonquiens au sujet de cette notion. Pourtant, malgré une littérature abondante et des débats nombreux et périodiques, aucun consensus clair sur la nature de cette notion ne s'est imposé au sein de la communauté algonquiniste et anthropologique. En effet, la contribution la plus récente dans ce débat conclut à la polysémie de la notion de *manitu*, qui évoquerait « a constellation of non-human persons and, in some renderings, an immanent force – or Supreme Being » (Westman et Joly 2017 : 373). Pour ces deux auteurs, mettre l'accent sur la polysémie du terme *manitu* permet de ne pas en limiter la portée dans un contexte où il est devenu un concept ethnologique et missionnaire et que sa signification continue toujours de se transformer au sein des sociétés algonquiennes (*ibid.* : 361). Une autre contribution relativement récente met l'accent sur le caractère insaisissable de cette notion, une difficulté d'appréhension qui serait reliée au caractère incommensurable de la réalité : « *Manito* is talking about reality, but one cannot define that reality in terms of any directly-observable referent. *Manito* is just too encompassing to be limited so » (Waugh 2001: 474). Force est de constater que *manitu* est une notion complexe aux référents multiples, ce qui n'a pas manqué de créer des embrouilles sérieuses au sein de la discipline.

²³ Le terme est orthographié « manitou » dans la plupart des textes missionnaires en français du 17^e siècle à aujourd'hui. Comme cette thèse porte sur les Innus, c'est la graphie innue *manitu* qui a été privilégiée. On retrouve dans la littérature de nombreuses autres graphies qui sont le reflet des différents systèmes d'écritures algonquiens : manito, manido, manitow, manitour, mantu, mentu, maneto, mando, etc. sont parmi les variantes que j'ai recensées.

Pour ajouter une couche supplémentaire de complexité, le père oblat René Lapointe²⁴, qui a passé la plus grande partie de sa vie à Nutashkuan et qui peut être considéré comme un expert de la langue innue, estime que le mot « manitu » est une pure invention. Il faut aussi dire que le programme argumentatif de l'oblat est pour le moins particulier, car il cherche à prouver que les Innus n'avaient pas de religion à proprement parler avant de se convertir au catholicisme. À propos du *manitu*, Lapointe écrit que :

« Ce mot manitu n'est employé ni dans la langue courante, ni dans les récits ni dans les légendes. Il n'existe tout simplement pas. Or, s'il avait été consacré par la liturgie, comment aurait-il pu disparaître, comme s'il n'avait jamais existé ? J'ai demandé, un jour, à mon meilleur conteur : que veut dire manitu ? Il a dit : je ne sais pas, je ne comprends pas ce mot. Le mot manitu est donc un mot que personne n'emploie, et qu'on ne comprend pas » (2014).

La théorie du père Lapointe est que les missionnaires qui l'ont précédé ont ajouté une voyelle longue au mot *mantu* qui, précise-t-il, veut dire « sorcier » en langage courant. Lapointe précise que ce terme est couramment employé notamment dans l'expression *matci-mentu* (i.e. méchant sorcier), que les enfants et les adultes utilisent comme insulte provoquant, la plupart du temps, un effet comique, ce que j'ai moi aussi pu observer quelques fois à Unamen Shipu. D'ailleurs, je souligne pour les lecteurs peu habitués à la prononciation des mots innus que bien qu'on écrive le mot *manitu* avec un « i », ce son n'est pas prononcé à l'oral. Mis à part son programme pour le moins particulier, la théorie du père Lapointe semble trop collée sur la linguistique, car les Innus, lorsqu'ils évoquent *tshishe-manitu* (i.e. Dieu) ou le *manitushiun* (i.e. le pouvoir des chamanes) ne prononcent pas le « i ». Les seules fois où j'ai entendu prononcer le « i » est dans le cadre de cantiques religieux où sa prononciation est nécessaire au phrasé rythmique et mélodique. On peut penser que les missionnaires qui ont composé les cantiques prononçaient le « i », que les Innus, en langage courant, ne prononcent pas.

Si j'évoque ici l'exposé particulier du père Lapointe ce n'est pas que pour le démentir. Il y a bel et bien un fond de vérité dans cet exemple : lorsqu'on questionne des Innus à propos de *manitu*, on obtient bien peu de réponses, même auprès des détenteurs de savoir les plus compétents. En effet,

²⁴ Le père René Lapointe fait l'objet d'allégations d'agressions sexuelles. Voir le reportage de Radio-Canada : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelles/special/2018/10/pretres-pedophiles-oblats-innus-atikamekws/>

un certain soir d'hiver, en 2018, dans un petit chalet du lac Noirclair, j'ai vécu une scène très similaire à celle décrite par le père Lapointe. Commenant à m'intéresser à la notion de *manitu*, j'avais demandé à Atuan ce qu'il savait à propos de ce mot. Il me répondit tout simplement qu'il s'agissait de « Dieu » (i.e. *tshishe-manitu*). Mais, dans mon esprit d'anthropologue, je ne sentais pas qu'il avait répondu à ma question. Je surenchéris : si Dieu était *tshishe-manitu*, que voulait dire *manitu* ? Et d'ailleurs pourquoi le pouvoir des chamanes, le *manitushiun*, avait la même racine ? Atuan me répondit, avec relativement peu d'intérêt, qu'il n'en savait rien et qu'on ne le saurait probablement jamais. Il m'expliqua ensuite comment, étant plus jeune, il voulait lui-même devenir chamane et développer son pouvoir *manitushiun*. Ce n'est qu'en grandissant qu'il comprit qu'il devait dédier sa vie à Dieu, car le pouvoir de *tshishe-manitu* ne pouvait pas causer de mal, contrairement au *manitushiun* qui peut être utilisé pour tuer. C'était peut-être sa façon de m'expliquer que *manitu* peut désigner toute sorte de pouvoirs et qu'il faut faire très attention avec ces questions ? Je ne saurais dire.

Les chercheurs associés au Laboratoire d'anthropologie amérindienne (LAA) dirigé par Rémi Savard n'ont à peu près pas discuté de la notion de *manitu* dans leurs travaux. Dans les seuls cas où il en est question, on en fait un concept en rapport de transformation avec celui de *manitush* (i.e. animal malveillant). Dans une étude pionnière sur les classifications animales algonquiennes, Mary Black (1967) avait démontré que les Ojibwas classaient les animaux en fonction de leurs pouvoirs (i.e. *manido*). Bouchard et Mailhot (1973), alors grandement influencés par Black (voir Duchesne et Crépeau 2021a), arrivaient à la conclusion que la catégorie *manitush* des Innus – comprise comme un pouvoir malveillant - s'opposait à celle de *manido* des Ojibwas – comprise comme un pouvoir bénéfique - et que toutes les deux étaient les pierres d'assises d'une « philosophie du pouvoir » selon laquelle « l'homme se voit imbriqué dans un univers dont le principe intégrateur est la distribution du pouvoir chez les êtres vivants » (Bouchard et Mailhot 1973 : 65). Dans un article antérieur, Savard (1969 : 30-32) proposait une interprétation similaire de l'opposition entre *manitu* et *manitush*, les considérant comme des termes en rapport de transformation dans une combinatoire mythique. Le même raisonnement l'amenait à s'intéresser au rôle de la notion de *manitu* dans l'adoption du christianisme :

« Les premiers missionnaires européens auraient utilisé la notion *mentu* pour se référer à nos représentations religieuses anthropomorphiques. Dieu serait devenu *tce'mentu* (grand esprit), Satan *metci'mentu'* (mauvais esprit). [...] S'il est vrai que cette dichotomie *tce'/metci'* a été suggérée par les missionnaires, on peut se demander s'il n'y avait pas déjà, dans la religion montagnaise, une dichotomie équivalente dont le terme *mentu'* aurait constitué l'un des pôles ? » (*ibid.* : 34-35).

L'hypothèse de Savard est que la catégorie *manitush* aurait constitué le terme opposé de cette combinatoire et il conclut que pour « parler du diable chrétien, que leur propre mythologie avait déjà elle aussi représenté par un serpent, les missionnaires avaient donc à leur disposition un terme tout désigné (*mentuch*), qu'ils semblent cependant avoir mis de côté » (*ibid.* : 36).

Cette brève intervention est, à ma connaissance, à peu près la seule discussion de la notion de *manitu* et du christianisme innu dans l'œuvre de Rémi Savard. Ce dernier – et possiblement aussi, par ricochet, les autres membres du LAA – considèrent comme dépassée toute discussion sur les notions de type *mana*. En effet, bien qu'il ait affirmé avoir été grandement influencé par *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* de Claude Lévi-Strauss – un texte dans lequel il est question du *manitu* et du *mana* – Savard, dans *La voix des autres* (1985 : 64-67), cite longuement George Dumézil (1948 : 5) – qui arrive à la conclusion que « c'est sous le signe du *logos* et non celui du *mana* que se place aujourd'hui la recherche » - pour expliquer en quoi l'étude du mythe est préférable à celle du *mana*. Des facteurs historiques et personnels ont peut-être fait en sorte que Savard et ses collaborateurs du LAA ne se sont pas intéressés au *manitu*. Savard avoue lui-même être un produit de la Révolution tranquille (1985 : 64-65), une époque marquée par la laïcisation de la société québécoise. On peut penser que cette nouvelle orientation, qui marqua le Québec dès les années 1960, ait rendu peu attrayante l'étude d'une notion qui est autant associée au christianisme. D'autre part, voyant sous leurs yeux un peuple riche de sa culture se sédentariser et aborder une nouvelle phase d'intégration à la société dominante, le réflexe des membres du LAA a été de documenter les aspects jugés les plus « traditionnels » de leur culture – ce qui s'adonnait également avec les intérêts théoriques de ces chercheurs marqués par le structuralisme lévi-straussien – au détriment d'autres phénomènes, comme la conversion au catholicisme, que Savard qualifiait « d'acculturation religieuse » (1969 : 34).

Alors, pourquoi s'intéresser à la notion de *manitu* si elle est trop englobante pour se limiter à un référent direct (Waugh), trop polysémique pour être définie (Westman et Joly), un mot que l'on ne comprend pas (Lapointe), une combinatoire mythique éliée par les nouvelles dichotomies missionnaires (Savard) et, de surcroît, une notion qui ne suscite pas de grand intérêt chez mes interlocuteurs innus ? Il me semble qu'il faut s'y intéresser puisque, d'un côté, le *manitu* est devenu un véritable problème anthropologique qui a marqué la discipline depuis ses tout débuts. Refaire le parcours de ces débats nous permet ainsi de mieux comprendre comment l'anthropologie a transformé ses façons d'aborder les cosmologies autochtones. D'un autre côté, et quoi qu'on en dise, la notion de *manitu* est un principe religieux omniprésent dans les cosmologies algonquiennes et qui a entre autres permis à ces derniers d'appréhender et de s'approprier plusieurs principes du christianisme. Donc, comme cette thèse cherche entre autres à comprendre l'adoption du catholicisme du point de vue de la cosmologie innue, il me semblait difficile de faire l'économie de cette discussion, aussi difficile soit-elle. Si la polysémie et le caractère abstrait du terme *manitu* sont indéniables, cet aspect ne doit pas nous empêcher de comprendre davantage sa portée au sein des sociétés algonquiennes. Il s'avère que la notion de *manitu* continue d'être utilisée aujourd'hui par les peuples algonquiens et que cette utilisation survient dans des contextes concrets et pratiques qu'il nous est possible d'aborder. Cela a probablement été mon erreur en demandant tout bonnement une définition du mot *manitu* à Atuan. En effet, *manitu* se laisse difficilement définir et il aurait été plus productif de me concentrer sur ses occurrences pratiques et fonctionnelles. Pour dépasser les difficultés engendrées par le caractère polysémique et abstrait du *manitu*, il faut comprendre cette notion par les liens qu'elle entretient avec d'autres notions algonquiennes, mais on doit également la situer dans le contexte de la rencontre entre les cultures algonquiennes et l'Occident. C'est en abordant la composante pragmatique – c'est-à-dire à la fois sémantique et pratique (Crépeau 2012) – de la notion de *manitu* qu'on pourra mieux faire ressortir ces différentes dimensions.

L'éventail sémantique du manitu et les institutions des chamanismes algonquiens

Avant de m'engager avec la littérature anthropologique sur la notion de *manitu*, je souhaite exposer les différents usages de cette notion dans les sociétés algonquiennes. Il ne sera pas question d'examiner l'usage chrétien qui en a été fait depuis plusieurs siècles. Cette question sera

abordée ultérieurement dans la thèse (Chapitres 14 et 15). En effet, pour traiter cette question de façon éclairée, une discussion préalable de la notion de manitu est nécessaire. Ici, je cherche à comprendre l'ampleur de l'éventail sémantique du manitu et à situer ses différents usages au sein des institutions chamaniques algonquiennes. Comme la notion de manitu est depuis très longtemps associée au christianisme, un nombre important de sources historiques seront mobilisées ici, sans toutefois négliger l'ethnographie des cent dernières années. D'autre part, des exemples provenant d'un peu partout dans l'aire algonquienne seront considérés afin de bien comprendre toutes les déclinaisons pragmatiques de la notion de manitu. Mentionnons également que la prudence est de mise avec les sources historiques en ce que le terme *manitu* s'est lui-même imposé dans l'usage courant des langues anglaises et françaises. En effet, la parution des *Relations des Jésuites* (1611-1672) et des *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale* du baron de Lahontan (2018 [1703]) obtint un certain succès en Europe à l'époque (voir Graeber et Wengrow 2021 ; Harvey 2010). Grâce à ces ouvrages, l'usage du terme *manitu* s'est frayé un chemin au sein des langues françaises et anglaises (Schenck 2011) de sorte que l'expression « grand manitou » est relativement connue chez les anglophones et les francophones. Si la notion de *manitu* est loin d'être une invention des Européens, on peut cependant penser que certains commentateurs historiques ont pu utiliser le terme à tort et à travers dans leur relation, le privilégiant à des termes plus précis et ancrés dans les différents usages locaux. C'est entre autres la raison pour laquelle, une discussion de la notion de *manitu* ne peut se suffire en elle-même et doit passer par une mise en rapport avec les autres principes et institutions des chamanismes algonquiens.

Le manitu comme entité non humaine

Dans la relation jésuite de 1633, le père Paul Lejeune affirme, à propos des Montagnais, qu'il « y a des hommes parmi eux qui font profession de consulter leur Manitou; il me semble que par ce mot de Manitou ils entendent, comme entre nous, vn Ange, ou quelque nature puissant. » (RJ 1633 : 17). Dans la relation de 1637, Lejeune fournit une définition plus précise, associant le *manitu* à toute forme de puissance : « Les Sauvages Montagnets donnent le nom de Manitou à toute Nature superieure à l'homme, bonne ou mauuaise. C'est pourquoy quand nous parlons de Dieu, ils le nomment par fois le bon Manitou, et quand nous parlons du Diable, ils l'appellent le

meschant Manitou » (RJ 1637: 49). Chez les Outaouïac, les notes de voyage du père Alloüez démontre bien l'association des *manitus* aux puissances du monde naturel :

« Les Sauvages d'icy ne reconnoissent aucune souuerain maistre du Ciel et de la Terre ; ils croyent qu'il y a plusieurs génis, dont les vns sont bienfaisans, comme le Soleil, la Lune, le Lac, les Riuuieres et les Bois ; les autres mal-faisans, comme la couleuvre, le dragon, le froid et les tempestes, et generalement tout ce qui leur semble ou aduantageux, ou nuisible, ils l'appellent vn Manitou, et leur rendent le culte et la veneration que nous ne rendonc qu'au vray Dieu. Ils les invoquent, quand ils vont à la chasse, à la pesche, en guerre, ou en voyage » (RJ 1667 : 11).

L'anthropologue et botaniste Jacques Rousseau en donnera une définition similaire quelques siècles plus tard à partir de ses voyages chez les Cris du lac Mistassini : « C'est que ceux-ci se préoccupaient beaucoup plus des multiples forces évoluant dans le milieu, - effectivement des esprits, des *manitous*, l'équivalent des *mana* des Polynésiens et des Mélanésiens, - que des dieux lointains et inaccessibles » (1952 : 189). Selon ces quelques témoignages, *manitu* apparaît comme une classe d'entité qui personnifie et englobe les grands principes du cosmos tels que les animaux, le vent, les astres, etc.

Mais certains témoignages sont plus détaillés sur le lien entre ces entités dites *manitus* et leur référent ordinaire, c'est-à-dire les principes du cosmos auxquels ils sont associés. Celui de David Thompson (1770-1857), marchand de fourrure et explorateur anglais, est assez exceptionnel à cet égard et c'est pourquoi je m'y attarderai davantage. En déplacement dans la baie d'Hudson, au nord du Manitoba, les Cris qui accompagnent Thompson tuent un ours polaire. Ils rendront alors hommage au « manitou de l'ours » : « on the first grass they laid down the head, with the nose to the sea, which they made red with ochre ; then made a speech to the Manito of the Bears, that he would be kind to them as they had performed all his orders » (1916 : 33). Chaque espèce animale est contrôlée par un *manitu* selon Thompson :

« each Manito has a separate command and care, as one has the Bison, another the Deer ; and thus the whole animal creation is divided amongst them. On this account the Indians, as much as possible, neither say, nor do anything to offend them, and the religious hunter, at the death of each animal, says, or does, something, as thanks to the Manito of the species for being permitted to kill it » (1916 : 83).

Le vent a lui aussi son *manitu* auquel les Cris s'adressent pour avoir une météo clémente : « I took my rattle and tambour and sung to the Great Spirit and the Manito of the Winds ; the next

morning I did the same, and took out of my medicine bag, sweet smelling herbs and laid them on a small fire to the Manito. I smoked and sung to him for a wind » (*ibid.* : 124). Thompson ajoute que de façon générale, les Cris attribuent la plupart des événements extraordinaires au « travail d'un Manito » (*ibid.* : 122). On retrouve des exemples similaires chez les Sauteaux qui conçoivent par exemple que « all bear kind are controlled by a great chief, a bear of extraordinary size with remarkable supernatural powers. This "bear manitou" controls the destiny of all the species [...] and it is through him alone that a bear is ever caught in an Indian trap or slain by an Indian » (Skinner 1911: 75). L'oblat Charles Arnaud consigne lui aussi une conception similaire pour les Innus : « Nos sauvages croient que c'est dans une de ces montagnes qu'habite un manitou, gardien de ces animaux. C'est ce manitou, me disait un Naskapis, qui envoie les caribous partout où il y a des sauvages, afin qu'ils en puissent tuer pour leur besoin » (Tremblay 1977b: 26). Les anthropologues reconnaîtront dans ces différents exemples la figure du maître animal et dont il sera amplement question plus loin dans la thèse (Chapitres 5, 6 et 7). Le terme *manitu* semble ainsi pouvoir désigner ce que l'anthropologie nomme « entité-maître » (voir Duchesne et Crépeau 2021b).

Le terme *manitu* est également appliqué à des emplacements particuliers comme des lacs, des rivières, des chutes, des montagnes, etc. (voir Dorion 1967; Poirier 1969 ; Westman et Joly 2017). Au lac Mistassini, l'anthropologue et botaniste Jacques Rousseau écrit :

« L'île Manitounouk, au centre du lac Mistassini, est également lieu tabou. Chaque fois que des Blancs y vont, m'affirme Joseph Métawishish, se déclenche une violente tempête. À deux reprises, ne sommes-nous pas restés rivés à l'île pendant trois jours. Pour les indigènes, le problème ne se pose guère, car ils évitent habituellement l'endroit. L'île est gardée par un esprit, d'où son nom, Manitounouk ; mais on ne s'entend guère sur la physionomie du manitou [...]. Mon premier informateur lui prête une gueule fendue jusqu'aux oreilles. La dernière apparition remontait alors à plus de trente-cinq ans, et comme le torse seul émergeait de l'eau, il était impossible de savoir si la partie inférieure du corps avait la forme d'un poisson. Pour d'autres informateurs [...] ce manitou maléfique ressemble à une immense couleuvre munie de pattes innombrables » (1952 : 191).

L'anthropologue Alanson Skinner rapporte un exemple similaire chez les Cris de la Baie-James au tout début du XXe siècle : « when reaching a rapid the Cree voyageurs invariably cast tobacco into it to conciliate the resident manitou or demon, half woman and half fish. » (1911 : 68). Le territoire innu regorge lui aussi de toponymes impliquant le radical *manitu*. Dorion (1967 : 124),

dans une enquête sur la toponymie de la région d'Ekuanitshit, en recense plusieurs dont le lieu dit *Mantowi etat* dont la correspondance géographique est un goulot reliant les deux parties du lac Manitou (Manto nipi) : « Les tourbillons qu'y font les eaux ont été attribués à la présence d'un monstre (...). L'endroit est d'ailleurs tabou et contourné par les Indiens qui se rendent dans le haut du lac Manitou (Manto nipi) ». On recense aussi sur la rivière Churchill, au Labrador, une montagne nommée *Manitu-utshu* où « a large, otter-like creature called Uenitshikumishiteu, lives in the small mountain » (Innu Nation 2008a). Encore au Labrador, le lac *Manitupek* héberge lui aussi une entité géante qui « had a spoon-shaped head, with a tail and was black in colour. It looked a lot like a beaver beetle (*Leptinillus validus*) » (Innu Nation 2008b).

Il semblerait que l'association du *manitu* à la toponymie renvoie à des manifestations extraordinaires du taxon animal *manitush*. Au lac Mistassini, Rousseau nous dit que « D'autres [manitous], comme les couleuvres, sont de purs esprits [...]. De là le nom de *manitouch*, c'est-à-dire *petit manitou*. Ce sont de mauvais esprits qu'il faut tuer dès la rencontre » (1952 : 189). Bouchard et Mailhot (1973 : 48) expliquent que « Cette classe nous a effectivement paru rattachée à un complexe d'attitudes qui en font une catégorie marquée négativement dans la culture montagnaise : répulsion et peur même, tabou alimentaire strict, réticence à en parler, etc. ». Les caractéristiques des animaux *manitush* sont entre autres une reproduction anormale, « le pouvoir de tuer l'humain, une vie exceptionnellement longue, une étrange morphologie, un mode de locomotion étrange, la saleté et l'agressivité envers les humains » (*ibid.*: 54). La classe englobe ainsi généralement les insectes, les serpents, les grenouilles, les vers, etc. Les deux anthropologues proposèrent ainsi de traduire *manitush* par « animaux maléfiques », ce qui sera nuancé par la suite par Sylvie Vincent (1976 : 26) qui souligne que les *manitush* ne semblent pas uniquement malveillants, « mais plutôt comme des animaux possédant du pouvoir. Ceci les rend virtuellement dangereux, mais aussi virtuellement bienfaisants. De même que certains hommes, les kamantushit [n.d.a. les chamanes], peuvent utiliser leur savoir et leur pouvoir pour attaquer ou pour protéger, les mantush peuvent donner la mort ou prolonger la vie. En réalité, tout être est double, non pas 'bon' ou 'méchant', mais à la fois bon et méchant selon les circonstances ». Certaines entités *manitu* dont la toponymie nous révèle l'existence sont ainsi directement liées par leur physicalité à la classe des *manitush* (couleuvre géante aux mille-pattes, puce géante,

forme reptilienne et ichthyenne, etc.). Les endroits où habitent ces entités sont généralement évités. Ils peuvent aussi faire l'objet de prescriptions particulières comme la nécessité d'y déposer une offrande ou encore d'éviter de porter le regard envers leur direction. On pourrait voir là des attitudes analogues aux *manitu* animaux décrits plus haut, mais qui se déploient sous un mode négatif. Ces entités associées à la géographie semblent être appréhendées comme des maîtres, c'est-à-dire qu'ils instaurent des règles de conduite dans les interactions quotidiennes (voir Crépeau 2015). Il faudrait ainsi les voir comme les maîtres d'un lieu, un type d'entité que la littérature sur les cosmologies autochtones nous permet de confirmer l'existence (voir Daillant 2003 ; Willerslev 2007).

Manitu et pouvoirs du chamanisme

La première mention historique de la notion de manitou nous vient vraisemblablement du *Voyage de 1615* de Samuel de Champlain dans lequel il écrit que les autochtones de Nouvelle-France « ont certaines personnes, qui sont les *oquis*²⁵ ou *manitous*, ainsi appelés par les Algonquins et les Montagnais, et les gens de cette sorte font les médecins pour guérir les malades et panser les blessés, prédire les choses futures » (Champlain 2019 [1619] : 541). Quelques années plus tard, le jésuite Paul Lejeune écrit que chez les Montagnais « tous ceux qui ont quelques cognoissances particuliere auev le Manitou bon ou mauuais se nomment parmy eux Mantouisiouekehi. [...] [I]ls font quelques actions de vrais sorciers, comme de se faire mourir les vns les autres par sorts ou desirs, et imprecations, par prouocation du Manitou » (RJ 1637: 49). Ainsi, *Manitu* – ou un terme dérivé – ne s'applique pas uniquement à des entités non humaines et peut désigner une personne humaine détenant certains pouvoirs, ce qu'on nomme communément un chamane dans la littérature anthropologique. Le père Claude Alloüez est vraisemblablement tombé dans le piège lorsqu'il fut accueilli chez les Machkoutench, au sud des Grands Lacs, en se faisant dire qu'il était un « manitou » (RJ 1669-1670 : 99). Le jésuite croyait qu'on le prenait pour un Dieu puisqu'il leur répondit « ie ne suis pas le Manitou qui est le maistre de vos vies, qui a créé le Ciel et la Terre, je suis sa creature, je luy obeïs et porte sa parole par toute la terre » (ibid). Quelques années plus tard, au sud du territoire occupé par les Machkoutench, le jésuite Jacques Marquette remarque que les Illinois et les Nadoüessi nomment manitou des personnes de sexe masculin

²⁵ Champlain fait ici référence à une notion huronne. Le reste de son exposé sur les pratiques chamaniques autochtones est d'ailleurs difficilement exploitable puisqu'il ne fait pas la distinction entre chamanisme algonquien et iroquoien : l'amalgame y est total.

s’habillant en femme et qui « assistent a toutes les jongleries et aux danses solennelles qui se font a l’honneur du calumet, ils y chantent, mais ils ne peuvent pas danser, ils sont appelés aux conseils, ou l’on ne peut dire décider sans leurs avis » (1873 [1673] : 34). De même, chez les Cris de la Saskatchewan à la fin du XIXe siècle, l’oblat Émile Petitot rapporte que les chamanes peuvent être nommés Manito-Kasu, que le missionnaire traduit par « faiseurs de Dieu » (1886 : 446). D’autres sources anciennes, comme le Dictionnaire algonquin-français de Jean-Baptiste Thavenet donne pour définition à ce mot (i.e. *manitôk-kâso*) « faire l’esprit, faire comme si l’on étoit un esprit » (1819 : 387). Selon le dictionnaire protoalgonquien (Hewson 2023), ce terme serait au moins présent chez les Cris, les Meskakwis et les Ojibwas et serait plus justement traduit par « il fait de la magie » (Cris), « il conjure » (Meskakwi) et « il performe des actes miraculeux, fait de la magie » (Ojibwe).

Chez les Innus contemporains, c’est par le terme *kamanitushit* que l’on désigne généralement les personnes qui détiennent des pouvoirs. Ce terme peut être traduit grossièrement par « celui qui utilise/détient le *manitu*/le pouvoir » (ma traduction). Nous y reviendrons plus en détail, mais les Innus conçoivent que les facultés extraordinaires des *kamanitushit* leur viennent de l’accumulation d’un pouvoir nommé *manitushiun* qu’on acquiert par les activités de chasse. « C’est de la chasse, des animaux, dont vient le pouvoir [manitushiun] » m’expliqua succinctement Anikashanitish (Entrevue, octobre 2021). Le pouvoir *manitushiun* est intimement lié aux puissances animales, c’est-à-dire aux entités-maîtres des animaux. On dit qu’avant l’arrivée des Blancs, beaucoup de personnes détenaient ce genre de pouvoir :

« Avant que l'homme blanc arrive, [...] il y avait des Innus qui avaient des pouvoirs [manitushiun]. Il y avait d'autres peuples comme les Inuit qui avaient leurs propres pouvoirs. Les Innus aussi avaient leurs propres magiciens [kamanitushit] qui tuaient d'autres magiciens [...] Tu as peut-être déjà vu à la télé les magiciens qui font des tours de magie avec leurs chapeaux. Ce ne sont pas des vrais magiciens eux [rires] ! » (Atuan, octobre 2018)²⁶.

²⁶ Le dernier extrait fait rire, mais je l’ai gardé pour une raison. En effet, lorsqu’il est question du *manitushiun* et des *kamanitushit*, les différents interprètes qui ont traduit pour moi les entrevues avec des aînés unilingues ont tous traduit ces termes par « magie » et « magicien ». Lors de ces premières occurrences, du haut de mes catégories tirées de la littérature anthropologique, j’avais conclu à une erreur de traduction. Mais le dernier extrait montre bien que le rapprochement entre les *kamanitushit* et les « magiciens à chapeau » n’étaient pas une invention de mes interprètes.

Les *kamanitushit* sont souvent associés à des forces malveillantes, mais pas uniquement, comme le montre cette conversation entre les frères Apunuesh et Kanikuen :

« [Apunuesh] : Il y avait des vieux qui avaient des pouvoirs autrefois [*manitushiun*]. Et parfois, entre eux, ça n'allait pas bien, il y avait de la dispute. La plupart de ceux qui avaient des pouvoirs, ils dérangeaient les autres qui étaient en train de chasser. Et beaucoup de gens se fâchaient contre ceux qui utilisaient le *manitushiun* pour déranger les autres.

[Kanikuen] : Ceux qui sont dérangés par le *manitushiun*, ils ne pouvaient pas tuer de caribous. Mais il y avait aussi des gens avec des pouvoirs et qui ne les utilisaient pas pour faire du mal. Quand on ne tuait pas de caribous, ces gens pouvaient utiliser leurs pouvoirs pour les attirer vers les chasseurs. » (Entrevue, novembre 2021)

Les pouvoirs des *kamanitushit* comprennent ainsi toute sorte de facultés en lien avec le contrôle des animaux : on peut les éloigner, les attirer, les faire apparaître, etc. On dit aussi que les *kamanitushit* peuvent se transformer en différents animaux. D'autre part, on attribue souvent un caractère belliqueux au *kamanitushit* : ils combattent d'autres « chamanes », dérangent des familles adverses dans leur chasse, etc. (Chapitres 16, 17 et 18).

La notion de *manitu* est aussi employée pour désigner différents objets qui représentent une source de pouvoir pour son possesseur²⁷. Un des exemples les plus anciens de ce genre d'objet nous vient encore une fois du jésuite Jacques Marquette (1873 [1673] : 37) lors de son passage chez les Illinois. Il décrit alors une « grande natte de joncs » qui « sert comme de tapis pour mettre dessus avec honneur le Dieu de celui qui fait la Danse ; car chacun à le sien, qu'ils appellent leur manitou, c'est un serpent ou un oiseau ou chose semblable qu'ils resvè en dormant et en qui ils mettent toute leur confiance pour le succès de leur heurre, de leur pesche et de leur chasse ». L'historien et contrôleur de la marine Bacqueville de la Potherie (1722 : 123-124) rapporte un exemple similaire de ses expéditions à Fort Nelson (aujourd'hui York Factory au nord du Manitoba) : « pour ce qui regarde leur culte ordinaire, ils s'adressent à leur *Manitou*, qui est proprement leur Dieu tutelaire. Ce *Manitou* est quelque fois un ongle de castor, le bout de la corne d'un pied de Caribou, une petite peau d'hermine. [...] la plupart reçoivent des Jongleurs ce

²⁷ Si les Innus pouvaient avoir autrefois ce genre d'objet, je n'en ai cependant trouvé aucun qui puisse être associé au terme *manitu*.

Manitou qu'ils portent toujours avec eux »²⁸. On comprend que ces objets nommés *manitu* servent à sceller et objectiver une alliance entre une personne et une puissance animale. Le jésuite Sébastien Rasles (1781 [1723] : 174) confirme cette interprétation et explique que chez les Outaouais, ces objets s'inscrivent dans le contexte de la quête de vision, un rituel initiatique lors duquel les jeunes hommes algonquiens jeûnent pendant plusieurs jours et à l'issue duquel ils scellent une alliance avec une puissance animale (Radin 1914a ; Benedict 1923) :

« Outre ces *Manitous* communs, chacun a le sien particulier, qui est un ours, ou un castor, ou une outarde, ou quelque bête semblable. Ils portent la peau de cet animal à la guerre, à la chasse, & dans leurs voyages, se persuadant qu'elle les préservera de tout danger, & qu'elle les fera réussir dans leurs entreprises [...] Quand un Sauvage veut se donner un *Manitou*, le premier animal qui se présente à son imagination durant le sommeil, est d'ordinaire celui sur lequel tombe son choix ; il tue une bête de cette espèce, il met sa peau, ou son plumage, si c'est un oiseau, dans le lieu le plus honorable de sa cabane, il prépare un festin en son honneur, pendant lequel il lui fait sa harangue dans les termes les plus respectueux, après quoi il est reconnu pour son *Manitou* » (Rasles 1723 : 174)

L'oblat Émile Petitot rapporte lui aussi l'association entre le terme *manitu* et ce genre d'objet, cette fois chez les Cris de la Saskatchewan : « Ils portent dans leurs mains la peau ou quelque portion de l'animal qui est leur *otem* (fétiche, *nagwal* ou *manito*), parce qu'il s'est révélé à eux dans le rêve et s'est déclaré leur protecteur et leur bon génie » (1886 : 478). Ces derniers exemples montrent comment le lien entre un manitou et un être humain peut être matérialisé par une substance dont la personne se fait le réceptacle (Crépeau 2007a). Si les Innus ne semblent pas avoir pratiqué la quête de vision à la période historique, nous verrons comment cette institution a probablement fait partie de leur passé ancien (Chapitre 17).

Ce tour d'horizon rapide nous montre l'ancrage profond du *manitu* au sein du chamanisme algonquien. Cette notion peut ainsi désigner différents types de personnes non humaines tels que

²⁸ Cet extrait montre bien toutes les difficultés engendrées par l'utilisation des sources historiques. Ici Bacqueville de La Potherie associe les objets *manitu* aux « Esquimaux ». S'il s'agit d'Inuit, le terme *manitu* ne fait aucun sens puisqu'il s'agit d'un mot en langue algonquienne. On pourrait alors penser que Bacqueville de La Potherie utilise *manitu* dans son acception française popularisée par les écrits des jésuites et du baron de Lahontan. On pourrait aussi argumenter qu'à la même époque, le terme Esquimeau n'était pas encore totalement fixé autour des Inuit. En effet, certains groupes algonquiens ont longtemps été appelés « Esquimaux » (voir Mailhot, Simard et Vincent 1980). Quoique dans ce cas précis, La Potherie semble faire allusion au détroit d'Hudson, qui est bel et bien occupé par les Inuit.

les entités-maîtres, les entités gardiennes d'un lieu, les animaux gardiens « tutélaires » et même certaines entités malveillantes. Les entités dites *manitu* sont souvent détentrices d'importants pouvoirs et c'est précisément avec ces entités que les chamanes doivent interagir pour acquérir leurs facultés particulières. Cette acquisition de pouvoir semble pouvoir passer par une alliance à long terme avec une entité précise ou encore par des interactions ponctuelles avec une diversité d'entités. Le fait que les chamanes sont détenteurs d'une puissance particulière, différente de celle des « non-chamanes », se confirme par les nombreuses façons de les nommer qui ont pour racine le terme *manitu*. Comme l'ont souligné d'autres (voir Black 1967 ; Bouchard et Mailhot 1973), la notion du *manitu* s'inscrit dans une philosophie de la puissance au sein de laquelle les humains sont tributaires d'entités supérieures afin d'assurer leur puissance d'être et d'agir. Encore là, le *manitu* semble pouvoir s'incarner comme substance objectivant les relations entre les êtres humains et les entités sources de puissance et ce, que ce soit par une conception qui s'approche d'un pouvoir impersonnel s'apparentant à une force vitale – le *manitushiun* – ou encore par un artefact qui matérialise l'alliance entre un être humain et une source de puissance (animale, végétale, météorologique, astrologique, etc.). Bref, ces différents exemples nous ont permis de constater qu'au sein de l'aire algonquienne, la notion de *manitu* est en rapport de transformation : ses manifestations semblent s'établir entre deux pôles qui constituent la limite d'une série de déclinaisons pragmatiques, c'est-à-dire le *manitu* comme personne non humaine et le *manitu* comme substance impersonnelle.

Le *manitu* anthropologique et la causalité

Les dernières pages nous ont permis d'apprécier l'éventail pragmatique de la notion de *manitu*. J'ai tenté autant que possible de formuler cet exposé de façon à mobiliser le minimum d'éléments théoriques. Il s'agit en effet d'un terrain miné puisque la notion de *manitu* fait l'objet de théorisation par les anthropologues depuis plus d'un siècle. Ces débats s'inscrivent d'ailleurs dans une conversation théorique plus large qui est celle portant sur les notions de type mana (voir Crépeau et Laugrand 2017 ; Tomlinson et Tengan 2016 ; Hamayon 2013 ; Holbraad 2006 ; Keesing 1984 ; Kolshus 2013 ; Meylan 2013). Il ne sera pas tant question ici de refaire l'histoire des débats sur la notion mélanésienne de mana, mais plutôt de voir comment le traitement anthropologique de la notion de *manitu* s'est inscrit dans ce débat plus large. Je propose une entreprise un peu plus modeste qui est de faire l'histoire du *manitu* anthropologique. J'arrive au

constat que deux modèles théoriques principaux se sont confrontés et ont été prolongés pendant près d'un siècle, soit le modèle du *manitu*-personne et du *manitu*-substance. La question de la causalité me servira de fil conducteur pour comparer et mieux comprendre les différentes positions théoriques développées dans la littérature. En effet, *manitu* est avant tout une notion qui permet d'expliquer les liens entre certains événements. Dans la section suivante, je développerai ma propre position théorique vis-à-vis du manitu en l'approchant comme cause immanente et en faisant du *manitu*-personne et du *manitu*-substance les deux faces d'un même phénomène.

Le manitu comme pouvoir impersonnel : William Jones et le modèle magico-religieux

William Jones est le premier anthropologue à avoir théorisé la notion de *Manitu*. Lui-même d'origine algonquienne – il a grandi auprès de sa grand-mère maternelle, d'origine meskwaki (Fox) – il proposait de comprendre le *manitu* comme une substance cosmique commune à tous les existants (1905 : 189). Selon lui, cette « propriété mystérieuse » peut à la fois être pensée comme impersonnelle, mais devient « obscure and confused when the property becomes identified with objects in nature » (*ibid.* : 190). À ce titre, Jones donne l'exemple de la révélation d'un hibou dans le contexte des quêtes de vision : le hibou peut à la fois être porteur d'une « propriété mystique » - dans ce cas le *manitu* se manifeste sous l'agentivité d'un hibou - ou être la propriété en elle-même – alors le *manitu* et son porteur sont liés au point de ne faire qu'un (*ibid.* : 188). Donc, pour Jones, la notion de *manitu* est toujours réductible en dernière analyse à une substance aux propriétés magiques, ce qui expliquerait, selon lui, certaines confusions puisque l'objet investi par la substance est parfois nommé par le nom de la substance (189). À part son article de 1905, Jones a laissé peu d'écrits au sujet de la notion de *manitu*, puisqu'il est décédé quelques années plus tard, en 1909, tué sur le terrain alors qu'il menait une enquête ethnographique aux Philippines. Comme on le verra, la position de Jones fut vivement critiquée dans le milieu algonquiniste de l'époque. Les critiques furent assez sérieuses pour que l'éditrice du Smithsonian Institution, Margaret Welpley Fisher, dans une édition posthume des notes ethnographiques des séjours de Jones chez les Fox, indique que :

« The question can be raised whether Jones in writing this was not more influenced by the mana concept prevalent at the time than by his own data [...]. It seems to the editor that in the case of the Foxes, also, the data [...] presented here by Jones argue for a

belief in an indefinite number of definitely conceived supernatural beings rather than for a belief in a mysterious cosmic power » (Jones, 1939 : 11).

La suite des notes de Jones, déjà en partie publiée en 1911 par son directeur de thèse, Franz Boas, donne une description de différents « manitous », soit des entités associées à des principes de nature météorologique, astrologique, géographique, végétale et animale. Cette courte description des « manitous » montre que ceux-ci sont organisés hiérarchiquement – des manitous sont considérés comme les chefs de certains autres manitous – mais aussi qu'ils peuvent établir des relations à long terme avec des êtres humains, notamment via la quête de vision. Jones mentionne que « A man [...] had a manitou within him, at the place behind the pit of the stomach. He had the power of curing the sick and of doing good » (1939 : 12). Cet ensemble de données détonne suffisamment de son article de 1905 pour qu'on puisse légitimement se demander s'il n'a pas forcé le trait pour faire correspondre le *manitu* aux théories sur les notions de type mana dont on discutait déjà à l'époque.



Figure 13. – L'anthropologue d'origine meskwaki William Jones

Jones se trompait-il sur la question du *manitu* ? Aurait-il négligé ses propres données de terrain au profit de conceptions théoriques en vogue à l'époque où il écrivait son article de 1905 ? Pour mieux saisir les critiques qui lui ont été adressées, la publication de *The Algonkian Manitou* doit

être replacée dans son contexte historique. En 1891, un texte du missionnaire anglican Robert Codrington met sur la carte la notion mélanésienne de *mana*. Il écrit alors que :

« That invisible power which is believed by the natives to cause all such effects as transcend their conception of the regular course of nature, and to reside in spiritual beings, whether in the spiritual part of living men or in the ghosts of the dead, being imparted by them to their names and to various things that belong to them, such as stones, snakes, and indeed objects of all sorts, is that generally known as *mana*. [...] By means of this men are able to control or direct the forces of nature, to make rain or sunshine, wind or calm, to cause sickness or remove it, to know what is far off in time and space, to bring good luck and prosperity, or to blast and curse. No man, however, has this power of his own; all that he does is done by the aid of personal beings, ghosts or spirits; he cannot be said, as a spirit can, to be *mana* himself, using the word to express a quality; he can be said to have *mana*, it may be said to be with him, the word being used as a substantive » (Codrington 1891 : 191).

En 1902, John N. B. Hewitt, linguistique d'origine tuscarora, publie un article influent sur la notion iroquoise d'*Orenda*. Il décrit cette notion en expliquant que « in every body of [...] the cosmos inheres immanently a mystic potence of diverse efficiency and purpose » (1902 : 33). Voulant faire d'*Orenda* un concept anthropologique universel, Hewitt proposait une définition générale de la religion comme étant « any system of words, acts, or devices, or combinations of these, employed to obtain welfare or to avert ill-fare through the use, exercise, or favor of the *orenda* of another body or bodies » (*ibid.* : 42).



Figure 14. – L'anthropologue d'origine tuscarora, John N.B. Hewitt. Source : Savage Mind²⁹.

Dans le rapport annuel du *Bureau of American Ethnology* de 1905-1906, l'anthropologue américaine Alice C. Fletcher et son collaborateur Francis La Flesche, premier ethnologue

²⁹ https://savageminds.org/2015/02/08/jnb_hewitt/

professionnel autochtone en Amérique du Nord, vont décrire la notion de *Wakonda* chez les Omahas, nation à laquelle appartient La Flesche : « Wakoⁿ'da stands for the mysterious life power permeating all natural forms and forces and all phases of man's conscious life. The idea of Wakoⁿ'da is therefore fundamental to the Omaha in his relations to nature, including man and all other living forms » (1911: 597). Les deux auteurs citent des collaborateurs omahas qui spécifient que *wakonda* est « the source of all things » (*ibid.*) et que « our bodies are strengthened by animal food and our powers can be strengthened by the animals giving us of their peculiar gifts, for each animal has received from Wakoⁿ'da some special gift. If a man asks help of Wakoⁿ'da, Wakoⁿ'da will send the asker the animal that has the gift that will help the man in his need » (*ibid.*: 600).



Figure 15. – Francis La Flesche, anthropologue de la nation omaha. Source : Wikimedia Commons.

Finalement, dans un texte synthèse sur les religions autochtones d'Amérique du Nord paru dans le *Handbook of American Indian North of Mexico*, Franz Boas conclut que ces notions de « pouvoir magique », inhérentes à tous les existants de la nature, sont présentes partout en Amérique du Nord. Il ajoute que l'individualisation de ce pouvoir, menant à leur cristallisation autour d'entités définies, varie d'un peuple à l'autre : « Although the belief in the powers of inanimate objects is common, we find in America that, on the whole, animals [...] are most frequently considered as possessed of such magic power. Strong anthropomorphic individualization also occurs, which justifies us in calling these power deities » (1910: 366). Pour contrôler ces pouvoirs, les différentes populations citées en exemple par Boas devaient respecter des tabous, établir des relations avec des « esprits gardiens » (notamment via la quête de vision), prier ou pratiquer des sacrifices. Boas amène également un aspect normatif en expliquant que la transgression de règles de conduite pouvait offenser les puissances en question et que ces

transgressions impliquent généralement une punition ou un rite de purification afin de satisfaire les puissances impliquées (*ibid.*: 369). Pour Boas, la conception autochtone d'un pouvoir magique, vaguement localisé et contenu dans les objets du monde, peut culminer dans la croyance en des entités puissantes au caractère anthropomorphique. Il ajoute que cette conception, dans ses tendances les plus prononcées, peut également mener à la conceptualisation d'une déité supérieure, vaguement anthropomorphique, dont l'exemple emblématique serait la notion de Tirawa chez les Pawnees (voir Curtis 1907 [1968]). Bref, formulé de cette manière, on comprend que Boas fait du « pouvoir magique » une réalité première qui précède les entités de pouvoir du cosmos.

Cet examen rapide nous permet de formuler plusieurs constats. Le premier est qu'à peu près au même moment, trois anthropologues autochtones (Jones, Hewitt et La Flesche) bien implantés dans le milieu universitaire de l'époque, arrivent à des conclusions similaires : chez leur population d'origine, il existe une notion qui réfère à un pouvoir impersonnel et diffus qui est présent en toute chose. Leurs écrits seront repris par des figures influentes de la discipline telles que Franz Boas (1910), Marcel Mauss (2013 [1950]a) et Robert Marett (1909) qui proposèrent chacun à leur façon des modèles théoriques que l'on pourrait qualifier de magico-religieux. Les différents auteurs que nous avons abordés jusqu'à présent ont voulu se faire des théoriciens de l'immanence en postulant l'existence d'une puissance inhérente à toute chose. Par contre, dans leurs écrits, la causalité des événements est attribuable à la manipulation d'un pouvoir par des agents humains et non humains. Leur modèle s'est donc plutôt intéressé à la causalité efficiente, c'est-à-dire à l'origine d'un mouvement causant un effet. Dans ce contexte, le pouvoir devient l'instrument de la causalité efficiente, donc une cause efficiente instrumentale. D'autre part, la lecture des textes ethnographiques montre que ces « pouvoirs magiques » sont rarement conçus comme des substances impersonnelles directement appréhendables par les agents humains et non humains. En effet, ces différentes notions de puissances sont le plus souvent appréhendées par des intermédiaires reliés au monde naturel comme les animaux, les végétaux, les principes météorologiques, etc. Ces intermédiaires sont eux-mêmes reliés à des entités puissantes desquels ils émergent. En somme, malgré des formulations qui laissent penser que cela pourrait être le cas, il n'existe pas de pouvoir impersonnel et abstrait qui flotte dans l'univers sans ancrage : le

pouvoir est toujours associé à un existant tangible ou encore à un terme englobant qui contient tous les référents d'une même classe (ex. le *manitou* de l'ours englobe tous les ours, le *manitou* du vent englobe toutes les occurrences pragmatiques du vent, etc.). D'autre part, ces entités s'inscrivent dans une hiérarchie de puissance au sommet de laquelle peut culminer une notion d'entité supérieure abstraite. Or, c'est précisément sur ces trois derniers aspects que vont s'appuyer les critiques des contributions que nous venons de résumer.

Les critiques au modèle de Jones et l'ébauche d'un nouveau cadre

Dans un texte de 1914(b), l'étudiant de Franz Boas, Paul Radin, critique sévèrement les travaux de Hewitt, Jones, Fletcher, La Flesche et de Boas lui-même sur les notions de « pouvoir magique » chez les autochtones nord-américains. Pour Radin, les arguments linguistiques avancés par la plupart d'entre eux ne sont pas suffisants en eux-mêmes pour prouver l'existence de « pouvoirs magiques » parmi ces populations. En effet, ce n'est pas parce que *manitu* peut signifier « puissant », « étrange » ou « remarquable » que l'objet décrit par ce terme possède nécessairement un pouvoir inhérent. Pour prouver l'existence de cette forme de pouvoir, Radin suggère que l'analyse de ses collègues aurait dû être axée sur les données ethnographiques plutôt que sur la linguistique. Or, les enquêtes ethnographiques de Radin chez les Winnebagos et les Ojibwas le poussent à penser que la notion de pouvoir magique, en tant qu'essence séparable des entités qui les possède, n'existe pas. D'autre part, Radin ajoute que n'importe quel pouvoir ou puissance est toujours réductible, en dernière analyse, à une entité précise: « The gods have been separated into beings plus magical powers, and it has then been forgotten that they belong together and cannot be treated as though they were independent of each other. It seems to me, however, that the error lies in the separation itself » (1914b: 347). Radin recense plusieurs types d'esprits dont les protagonistes des mythes, les *genii loci* - c'est-à-dire les esprits protecteurs d'un lieu -, les esprits reliés à des principes astrologiques et aux animaux, mais aussi des entités plus abstraites et indéfinies, qu'il qualifie de « pures », et qu'il décrit comme « a localization of authority », compris comme un *genius loci* englobant (*ibid.* 359-361). En somme, pour Radin, l'accent théorique sur les pouvoirs magiques aurait masqué le fait que les esprits des cosmologies autochtones sont toujours définis avec précision et localisés dans des lieux géographiques concrets et connus et non pas « somewhere in the universe » (*ibid.*).

Dans la même lignée, l'anthropologue Alanson Skinner va critiquer l'applicabilité des travaux de Jones aux Algonquins centraux, comme les Menominis, chez qui il a mené des enquêtes ethnographiques. Skinner (1915 : 259) explique que la notion d'*häwätûk* – l'équivalent du *manitu* chez les Menominis – possède trois significations : 1. Un dieu ou une déité ; 2. Le pouvoir accordé par une déité ; et 3. Un adjectif qui qualifie un objet accueillant le pouvoir issu d'une déité. *Häwätûk* serait ainsi un pouvoir toujours associé à des esprits précis, connus et nommés, ayant chacun un degré de pouvoir différent (*ibid.*: 258). Les entités *Häwätûk* sont entre autres celles qui sont rencontrées lors des quêtes de vision et sont aussi localisées dans certains lieux géographiques où ils habitent : « Thus a bowlder or waterfall to which sacrifices of tobacco are made is not worshipped as an *häwätûk* or god, but as the residence of an *häwätûk* » (*ibid.*: 261). Finalement, Skinner explique que ces entités n'ont pas le même degré de pouvoir et s'inscriraient dans une hiérarchie de puissance au sein de laquelle leur pouvoir respectif « is the same as that given by the greater gods, the difference being very aptly likened to direct and alternating currents in electricity » (*ibid.* : 261). Dans sa monographie publiée en 1911 sur les Cris de l'Ouest de la Baie-James et les Sauteaux, dont nous avons déjà cité de nombreux exemples dans la section précédente, la question du *manitu* comme pouvoir diffus est totalement absente. Bref, comme Radin, Skinner veut montrer que, pour les Algonquiens, le pouvoir ne flotte pas dans l'univers : il réside dans des entités associées aux existants de la nature.

Dans les années 1930, on constate un regain d'intérêt pour la notion de *manitu* dans la littérature algonquiniste. Dans une enquête pour établir l'existence d'une entité suprême chez les Cris de l'Ouest de la Baie-James, le prêtre catholique John M. Cooper (1933: 75) arrive à la conclusion que « The Manitu was clearly personal in the minds of my informants, and not identified with impersonal supernatural force. [...] *Manitû*, so far as I can discover, always denotes a supernatural personal being. [...] The word *manitû* is, my informants say, not used to denote magical or conjuring power ». Quant à l'entité suprême, Cooper la distingue des « esprits gardiens », mais aussi du *Kitci Manitu* des missionnaires. Certains Cris consultés par Cooper nommeraient cette entité simplement par le terme *Manitû* et d'autres par des appellations comme « Our Father », « Thou who hast mastery over food », « Master of life », etc. (*ibid.*: 74). D'autre part, les informateurs de Cooper conçoivent l'entité suprême comme « the master or 'boss' of

things in general, including mankind » faisant de lui un maître, davantage qu'un créateur (*ibid.*: 76). Chez les Cris de l'Est de la Baie-James, Regina Flannery (1939: 15), proche collaboratrice de Cooper, constate que « there seems to be relatively little magic power, - that is, magic understood as concerned with impersonal power, - among most of these northern peoples. [...] There is no question of the use of *manitu* in the sense of impersonal power ». Pour Flannery, les pratiques chamaniques des Cris ne s'expliquent pas par un modèle basé sur la magie, mais plutôt par un modèle animiste dans lequel les pratiques visent à plaire à des entités.

On peut retenir plusieurs choses de ces commentaires sur la contribution de William Jones. La principale est que Radin, Skinner, Cooper et Flannery proposent essentiellement de recentrer la question sur les entités plutôt que sur le pouvoir. Néanmoins, au-delà de cette question, on voit apparaître à peu près la même structure cosmologique que celle qui a été décrite par Boas et ses collaborateurs. C'est-à-dire qu'on décrit le cosmos algonquien comme une hiérarchie de puissances au sommet de laquelle trône une entité suprême, sur laquelle on sait très peu de choses, mais qui est parfois nommée *manitu* ou *grand manitu*. Les puissances inférieures à ce principe suprême réfèrent à des entités associées à des principes de la nature - végétaux, animaux, astronomiques, météorologiques, géographiques, etc. - qui sont souvent décrites comme étant des *manitus*. Si la plupart des auteurs que nous avons présentés s'entendent sur cette structure, il y a cependant mésentente sur la question de la causalité. Dans le modèle magico-religieux proposé par Boas, Jones, Hewitt, Fletcher et La Flesche, les événements sont causés par une force immanente qui peut être manipulée ou influencée par les agents humains et non humains. Dans le modèle concurrent, dont Paul Radin serait le premier instigateur, les événements sont causés par les actions des entités qui peuplent le monde, sans la nécessité d'avoir un pouvoir impersonnel immanent qui agirait comme instrument de la causalité. En somme, il s'agit d'un modèle privilégiant la causalité efficiente, aux dépens de la causalité immanente, et pour qui la question de l'instrumentalité n'est pas déterminante. Pour engendrer un événement, un agent peut tenter d'influencer une entité qui lui est supérieure dans la hiérarchie des puissances. Bref, le modèle de Radin est relationnel et non instrumental tandis que le modèle de Jones est basé sur l'instrumentalité de la substance. Néanmoins, si les entités de puissances prennent une grande importance dans les deux modèles – indépendamment de la question de la causalité – on trouve

relativement peu de théorisation quant à leur nature et leur rapport avec les principes naturels avec lesquels ils sont associés. Les liens qu'entretiennent les entités dites *manitu* avec leurs référents ordinaires n'ont été appréhendés par aucun participant de ce débat anthropologique.

Le prolongement des modèles anthropologiques du début du XXe siècle

En 1960, dans le célèbre texte *Ojibwa Ontology, Behavior and Worldview*, Irving Hallowell revient sur le débat autour de la notion de *manitu* pour se ranger du côté de Paul Radin. Les Ojibwas, selon Hallowell, « make no cardinal use of any concept of impersonal forces as major determinants of events » et ajoute que le terme *manitu* est un synonyme désignant une personne autre qu'humaine (1960 : 17). Cette contribution d'Hallowell vient préciser le modèle explicatif du chamanisme algonquien proposé par Radin et se distancie encore davantage du modèle magico-religieux de Boas et de ses collègues. Hallowell suggère entre autres que la notion de personne est fondamentalement associée aux notions de causalités, de sorte que « we are confronted over and over again with the rolls of 'persons' as *loci* of causality in the dynamics of their universe » (*ibid.*). Dans le modèle d'Hallowell, la question des valeurs morales est fondamentale pour comprendre les relations entre les différents types de personnes, mais aussi la nature et le rôle de chacune d'elles dans l'univers (*ibid.*: 21). Le modèle proposé par Hallowell est donc fondamentalement dialogique au sens où il met de l'avant la qualité des relations entre les êtres humains et les entités de puissances. La question de l'instrumentalité de la causalité est donc secondaire au sens où la relation entre les agents n'implique pas un transfert de substance, mais plutôt un rapport de force entre agents.

Les travaux d'Hallowell auront certes influencé de larges pans de la discipline anthropologique, notamment en raison de son accent sur la question ontologique. Cependant, c'est au travail de Kenneth Morrison que nous allons nous intéresser puisqu'il se situe dans la continuité directe des travaux d'Hallowell. Morrison, remarquant que la question du *manitu* est devenue un problème théorique fondamental pour l'anthropologie, s'oppose aux modèles explicatifs qui ont recours au langage du « surnaturel », de la croyance et de la « magie » et propose d'entrevoir la religiosité algonquienne dans son caractère relationnel et pragmatique (2002 : 29-31). Ce faisant, il conçoit le *manitu* comme une classe d'entités qui évoque le pouvoir, non pas dans sa dimension mystérieuse et abstraite, mais dans une perspective relationnelle et concrète (*ibid.*: 48-49). Dans

un texte posthume (2013), Morrison développe davantage son modèle, qu'il décrit comme une anthropologie « post-cartésienne ». Il s'intéresse alors aux principes de causalité autochtones, qu'il considère comme des systèmes de connaissances qui mettent de l'avant « the intentional, relational and interpersonal character of reality as both locally grounded and socially emergent » (*ibid.* : 49). Dans ce modèle, le pouvoir est contenu dans le corps des personnes (i.e. *embodied*) et exprime une moralité partagée entre les différents collectifs humains et non humains.

Alors que nous avons bien couvert jusqu'à présent les critiques au modèle de Jones, nous avons cependant passé sous silence les auteurs qui ont tenté de développer son modèle. En effet, dans les années 1930, l'anthropologue Frank G. Speck a proposé un retour à la position de Jones dans sa fameuse monographie sur les « Montagnais-Naskapi ». Il y définit la notion de *manitu* comme « *l'univers, loi naturelle, inconnu, forces de l'esprit, pouvoir suprême* » et va introduire la notion de *manitushiun* qu'il définit comme la pratique « magique » basée sur *manitu* (1935 [2011]: 26). Suivant les premières définitions du concept de *manitushiun* par Speck, plusieurs auteurs travaillant avec les Innus du Québec et du Labrador se sont intéressés de nouveau à la question à partir des années 1990. Le premier est Peter Armitage (1984 ; 1992) qui nous dit que le pouvoir *manitushiun* s'accumule par la chasse, en proportion directe avec le nombre d'animaux tués, manipulés ou consommés par une personne, mais aussi en maintenant de bonnes relations avec les entités-maîtres des animaux. Ce pouvoir permet à son détenteur de communiquer avec les « esprits » et de se protéger contre des attaques d'entités ou de chamanes malveillants. À ce sujet, Denis Gagnon ajoute que la pratique du pouvoir *manitushiun* « consiste à se concentrer sur un désir par le chant, le tambour ou par la contemplation sur un motif décoratif » et que « ce pouvoir est cumulatif et qu'il croît et se renforce avec l'expérience » (2007 : 460). Si le *manitushiun* est cumulatif, il est également sujet à l'entropie et, s'il est entièrement dépensé, peut entraîner la mort de son porteur. Pour Henriksen, le *manitushiun* se rapproche d'une force vitale : « a person's quantity of power is finite and it can be expended, for exemple through hunting songs or giving it to a sick person, and I would assume also by using it in spiritual fights with other » (2009 : 223). Il explique également que le pouvoir réside dans les personnes et peut circuler entre les humains, mais aussi, et surtout, entre les humains et les maîtres des animaux, et ce, par l'intermédiaire des animaux. Ces deux aspects sont très bien représentés par le témoignage de son

collaborateur Kaniuekutat : « A person has to be careful with how many songs he sings, because his songs are part of his life. That's why I don't want to sing all of them. I have to save them for future use. When I saved a baby's life, I gave him part of my life, so a part of my life is missing. It's gone to the baby's life. [...] When you cure a sick person, you give him part of your life » (*ibid.*: 236).

Le modèle du *manitushiun* met de l'avant la question de l'échange entre les existants du cosmos. Le pouvoir *manitushiun* et la pratique chamanique qu'elle implique ne sont possibles qu'en relation avec les puissances animales, c'est-à-dire les entités-maîtres des animaux. Les êtres humains dépendent de ces entités pour assurer leur puissance d'agir, car les animaux qui leur sont offerts par les entités-maîtres sont la source de leur force vitale. Dans ce contexte, les animaux expriment une partie de la totalité du cosmos en ce qu'ils opèrent une médiation entre les êtres humains et les puissances constitutives du cosmos. D'autre part, cet apport théorique, mais surtout ethnographique nous montre qu'un modèle explicatif des cosmologies autochtones ne peut pas évacuer totalement la question de la force et des substances dans les rapports aux non-humains (voir Crépeau et Laugrand 2017 ; Hamayon 2013). Si le modèle dialogique d'Hallowell et de Morrison a permis des avancées notables, les données ethnographiques présentées par Speck, Armitage, Gagnon et Henriksen montrent que la question de la force vitale et de l'échange de substance ne peut être totalement exclue pour comprendre la pratique chamanique algonquienne, à tout le moins celle des Innus. En somme, si les deux modèles théoriques se sont substantiellement raffinés depuis leurs premières formulations au début du 20^e siècle, il n'en demeure pas moins que les positions contemporaines prolongent encore les deux positions initiales. Le modèle du *manitu*-substance établit la primauté de la substance comme cause efficiente instrumentale dans un cadre échangiste tandis que le modèle du *manitu*-personne établit la primauté des agents en tant que cause efficiente principale dans un cadre dialogique et non instrumental. Si les deux modèles diffèrent sur leur postulat de base, ils se déploient néanmoins dans le même paradigme, qui est celui de la causalité efficiente.

Tableau 6. – Les modèles anthropologiques du *manitu*.

	Manitu-substance	Manitu-personne
--	-------------------------	------------------------

Causalité	Efficiente	Efficiente
Instrumentalité	Oui	Non
Cadre	Échangiste	Dialogique

Le *manitu* et la causalité immanente

On ne peut pas comprendre le traitement du *manitu*, et des notions de type *mana* en général, sans aborder la question de la causalité. L'anthropologue britannique Rodney Needham (1976) a déjà souligné avec justesse comment la question de la causalité s'est parfois avérée problématique pour les anthropologues. Prenant le cas de la chasse aux têtes sur l'île de Bornéo, Needham montre comment différents anthropologues et autres commentateurs ont tenté d'expliquer le rapport entre les têtes coupées des ennemis et l'abondance des récoltes par l'existence d'un terme médian – le mystérieux facteur *x* - qu'on a parfois nommé force vitale, âme-substance ou même engrais de la vie. Or, lorsque questionnés sur ce fameux terme médiateur, les collaborateurs Kenyah de Needham ne voyaient pas la nécessité de postuler ce genre de terme. Les « bonnes » questions n'ont peut-être pas été posées, se questionne alors Needham ? En retournant la question d'un sens et d'un autre, Needham en arrive finalement à la conclusion qu'il n'y a aucune indication que les Kenyah concevaient que les crânes émettaient une quelconque force qui se transmettait à leur récolte. Les réponses aux questions de Needham paraissaient insatisfaisantes pour la simple et bonne raison que la question portait déjà en elle-même des prémisses qui ne pouvaient pas être satisfaites. La nécessité d'un « mystérieux facteur *x* » pour opérer une médiation entre les têtes et l'abondance s'imposerait dans le regard de l'analyste externe à la société kenyah en raison d'une propension à penser le monde en terme technoscientifique. En effet, Needham montre bien comment différentes analyses anthropologiques de la chasse aux têtes à Bornéo mobilisent un lexique dérivé de la physique – la mécanique, le magnétisme, l'électricité, l'hydraulique, etc. - pour expliquer l'action du « mystérieux facteur *x* ». Or, la conception kenyah de la chasse aux têtes n'a pas besoin de terme médiateur pour expliquer le lien causal entre les têtes et l'abondance des récoltes. Le *manitu*, mais plus particulièrement son instrumentalité, semble avoir causé le même genre de problème aux algonquinistes. En effet, les problèmes des questions de Needham ne sont pas sans rappeler les problèmes que j'ai moi-même vécus en questionnant Atuan sur le *manitu*.

Si on applique le raisonnement de Needham à la littérature anthropologique sur les notions de type *mana*, on se rend compte que l'analogie de la force mécanique a peut-être tordu les données provenant de l'ethnographie. Ce type d'analogie semble avoir caractérisé ce débat depuis les tout débuts, comme dans cet extrait de l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* de Hubert et Mauss (2013 [1950] : 100, je souligne): « La notion de force magique est d'ailleurs, de ce point de vue, tout à fait comparable à notre notion de force mécanique. De même que nous nommons force la cause des mouvements apparents, de même la force magique est proprement la cause des effets magiques ». Mauss (2013 [1950]c : 148) reprendra l'analogie des années plus tard dans l'*Essai sur le don* lorsqu'il se demande « *Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?* ». Pour exemplifier cette « force », Mauss donne alors l'exemple du *hau*, une notion qui s'apparente au *mana* (*ibid.* : 158-159). Avant d'offrir son interprétation symbolique du *mana* – en tant que signifiant flottant « dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer » (2013 [1950] : XLIX-L) - Lévi-Strauss verse lui aussi dans l'analogie mécanique lorsqu'il affirme « Ces assimilations ne sont pas si extraordinaires ; avec plus de réserve sans doute, nous en pratiquons qui sont du même type, quand nous qualifions un objet inconnu ou dont l'usage s'explique mal, ou dont l'efficacité nous surprend, de *truc* ou de *machin*. Derrière *machin*, il y a *machine*, et, plus lointainement, l'idée de force ou de pouvoir » (*ibid.* : XLIV).

Il s'avère que William Jones a lui aussi prêché par l'analogie de la force mécanique et semble parfois avoir fait du *manitu* un « mystérieux facteur *x* », nécessitant une explication que ses collaborateurs algonquiens n'étaient pas en mesure de fournir, ce qu'évoque ici Jones : « It is futile to ask an Algonkin for an articulate definition of the substance, partly because it would be something about which he does not concern himself » (1905 : 183). En effet, pour Jones, si ses collaborateurs ne font pas la différence entre la substance *manitu* et l'entité *manitu*, c'est en raison d'une confusion qui est le fruit de leur regard (*ibid.* : 188). Il semble très probable que Jones ait fait du *manitu* un « mystérieux facteur *x* », ce que l'exemple qui suit semble illustrer. Jones relate l'histoire d'un homme et de son épouse, encerclés par les Sioux, qui réussissent à s'échapper grâce à l'intervention du frère aîné de l'épouse, décédé il y a plusieurs années. Le récit en lui-même ne fait référence à aucun transfert de force ou d'intervention d'un pouvoir

exerçant une influence physique : l'homme et la femme n'ont fait que suivre les conseils du défunt, dont la voix s'est fait entendre. Or, Jones ne peut s'empêcher de faire intervenir le « mystérieux facteur x » : « The story has one purpose : it is to tell of deliverance by the help of a transcendent agency ; in this case it is an elder brother who comes as a mystic apparition invested with the cosmic substance » (*ibid.*: 186). Jones n'est d'ailleurs pas le seul à faire intervenir des analogies tirées de la mécanique ou de la physique. Dans sa critique du texte de Jones, Skinner (1915 : 261) compare le pouvoir des déités algonquiennes à celle du courant alternatif et du courant continu. À ma connaissance, Paul Radin (1914b) sera le premier à sortir du cadre causal posé par l'analogie mécanique, ce qui sera prolongé des années plus tard par Hallowell (1960) lorsqu'il affirmera que les personnes sont le seul lieu de la causalité dans les cosmologies algonquiennes. L'analogie mécanique incite ainsi l'observateur à prioriser l'instrumentalité de la causalité alors qu'elle n'est pas toujours déterminante.

Dès lors, si l'analogie mécanique nous incite à faire du *manitu* un terme médian qui n'a pas toujours sa place dans la théorie algonquienne de la causalité, comment pouvons-nous appréhender le phénomène ? Parce que malgré tout, le *manitu* existe et il a manifestement un rôle à jouer dans la théorie algonquienne de la causalité. L'indistinction entre le pouvoir et la personne ne serait-elle pas une caractéristique fondamentale de la nature du phénomène du *manitu* plutôt que le fruit d'une confusion ? Pour mieux cerner le problème, je vais devoir mobiliser une autre analogie. Il s'agit d'une solution imparfaite, j'en conviens, mais l'analogie que je propose me semble moins problématique que l'analogie mécanique. Dans un article critiquant le courant théorique du multivers en anthropologie³⁰, Paul Nadasdy (2021) nous invite à appréhender le point de vue autochtone à partir du principe d'indétermination et de complémentarité plutôt que comme un « monde à part ». Nadasdy explique ce principe à partir des études scientifiques réalisées au sujet du phénomène de la lumière³¹. En effet, au début du 20^e siècle, un problème fondamental sur la nature de la lumière a suscité de vifs débats chez les physiciens. Certaines expériences ont montré que la lumière était composée de particules alors que d'autres expériences démontraient plutôt qu'elle était faite d'ondes. Le problème était

³⁰ Sur ce courant théorique, voir (Blaser 2016 ; de la Cadena 2010 ; Henare, Holbraad et Wastell 2007 ; Viveiros de Castro 1998).

³¹ Nadasdy base son analogie sur l'explication qu'en fait Karen Barad (2007).

singulier puisqu'aucune expérience ne pouvait démontrer les deux simultanément, alors que les ondes et les particules sont des phénomènes de nature tout à fait différente. En effet, selon les théories de l'époque, un objet ne pouvait pas être à la fois une onde et une particule. La solution au problème de la double nature de la lumière est venue du physicien Niels Bohr : « Bohr argued that light is not a stand-alone entity with a set of given properties 'out there' in the world waiting to be observed and measured by independent subjects » (Nadasdy 2021: 362). L'implication de cette conception est que le monde n'est pas constitué d'objets aux propriétés inhérentes, mais de phénomènes qui sont indépendants de leur relation avec leur observateur : « Any attempt to isolate the thing-in-itself (by asking, for example, What is light ?), without specifying the material practices used to observe-enact it, is to break apart the phenomenon, the basic unit of existence. The object-in-itself is, according to Bohr, 'indeterminate' » (*ibid.*: 362). Ainsi la lumière-particule et la lumière-onde sont deux objets complémentaires qui émergent du phénomène de la lumière qui, lui, est premier et indépendant du regard objectivant d'un observateur.

Il me semble qu'il serait bénéfique d'envisager le *manitu* analogiquement à la lumière, c'est-à-dire en tant que phénomène marqué par le principe d'indétermination et de complémentarité. Cette analogie nous permet de mieux apprécier la polysémie et l'éventail sémantique du *manitu* mais aussi de comprendre comment le *manitu*-personne et le *manitu*-substance sont un seul et même phénomène qui s'objective et se manifeste de façons différentes selon leurs occurrences pragmatiques. Comme l'ont souligné plusieurs, les notions de type mana ont la particularité d'être à la fois personnelles et impersonnelles, substance et action, quelque part et partout à la fois, etc. L'analogie de la lumière nous permet de mieux saisir ces paradoxes, qui n'en sont qu'en apparence : le phénomène du *manitu* est tout cela à la fois, mais c'est lorsqu'il s'objective, en entrant en relation avec un sujet, qu'il acquiert une caractéristique – et pas une autre – dans sa relation avec l'agent avec lequel il interagit. Il ne s'agit pas du fruit d'une confusion, mais d'une caractéristique fondamentale de la nature du phénomène *manitu*. Ainsi, le problème que Jones voyait dans la difficulté de ses collaborateurs à comprendre que les *manitu*-personne étaient investis du *manitu*-substance est en fait un faux problème, car personne et substance ne sont en fait qu'un seul et même phénomène. Un autre avantage de l'analogie que je propose est que nous

n'avons pas besoin de faire intervenir un « mystérieux facteur x » pour comprendre le rapport entre les entités *manitu* et leur importance pour le pouvoir des humains. En effet, il me semble, comme l'a souligné Radin, qu'il n'y a pas lieu de séparer entité et pouvoirs.

Est-ce que cela veut dire que la question de la causalité n'est pas déterminante ? Que le *manitu* n'a rien à voir avec la causalité ? Pas tout à fait. Il me semble que l'intervention de Needham vise à nous mettre en garde de ne pas faire du *manitu* un autre « mystérieux facteur x » qui n'a pas toujours sa place dans les théories locales de la causalité. En effet, Needham (1976 : 80) l'explique assez bien : ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de terme médian entre la cause et l'effet que les Kenyah n'ont aucun intérêt pour la causalité, mais plutôt que, dans leur théorie de la causalité, ce genre de cause n'a pas besoin de médiation – ou d'un instrument - pour produire un effet. Dès lors, la question est de savoir à quel genre de théorie de la causalité le *manitu* correspond. Comme l'a souligné Robert Crépeau (2012 : 325), il me semble que l'anthropologie gagnerait à voir le *manitu* et les notions de type mana en général en tant que cause immanente non transitive, suivant ainsi l'ontologie spinoziste de l'immanence. Cette proposition philosophique nous invite à concevoir le cosmos comme une totalité et cette proposition me semble tout à fait correspondre au point de vue algonquien. En effet, selon Spinoza, il n'y a pas d'autres substances que Dieu, c'est-à-dire que toutes les choses sont en lui (immanence) et qu'il ne saurait produire quelque chose en dehors de lui (intransitivité). Le *manitu* semble correspondre à cette conception en ce qu'il opère en étant intérieur aux choses tout en représentant un principe d'englobement supérieur. Entrevoir le *manitu* en tant que cause immanente nous éloigne aussi du paradigme de la causalité efficiente qui nous amène à tordre la réalité expérientielle algonquienne. Cela ne veut cependant pas dire que la causalité efficiente n'a aucun rôle à jouer dans la cosmologie algonquienne, mais plutôt qu'elle n'est pas aussi déterminante que la causalité immanente en ce qu'elle « constitue le principe de la production de l'effet d'une chose et qui exprime le caractère concret et localisé de la causalité immanente » (Crépeau 2012 : 325). Comme je l'ai souligné ailleurs avec Robert Crépeau (2021b : 75), *manitu* « représente à la fois une expression de la totalité et une objectivation des forces du cosmos ».

Appréhender le *manitu* comme cause immanente – et donc comme principe d’englobement général – nous amène également à mieux comprendre le rapport entre le phénomène *manitu* et ses référents ordinaires. En effet, *manitu* correspond à l’ordre zéro de la hiérarchie, c’est-à-dire aux deux limites – interne et externe, inférieure et supérieure - d’une série infinie constituant la totalité de l’univers (voir Chapitre 3). Un principe totalisant tel que *manitu* représente le terme d’englobement ultime, en dehors duquel il n’y a plus rien, comme dans la conception spinozienne où il n’y a point de substance autre que Dieu et rien qui ne saurait lui être extérieur. La notion de *manitu* correspond à cette conception en ce qu’elle opère comme principe général d’englobement des cosmologies algonquiennes. Par exemple, le *manitu* de l’ours englobe tous les ours : les deux termes sont à la fois mutuellement constitutifs – il ne saurait y avoir d’ours sans *manitu* de l’ours, ni *manitu* de l’ours sans ours – mais aussi consubstantiels, c’est-à-dire partageant la même substance, conçue comme fragments de la totalité. On peut aussi faire valoir, comme l’ont montré certains des exemples cités, que le *manitu* de l’ours est lui-même englobé par un principe supérieur et totalisant comme le grand *manitu*. Comme cause immanente, le *manitu* agit en étant intérieur aux choses et donc rien ne saurait lui être extérieur. C’est pour cette raison qu’il est impossible de séparer les entités de la puissance : ils sont consubstantiels. Les auteurs qui ont insisté soit sur la dimension impersonnelle, soit sur la dimension personnelle du *manitu* ne se sont pas fondamentalement mépris, mais n’ont pas réussi à apprécier son indétermination et sa complémentarité. Ces deux expressions de la totalité – *manitu* comme terme englobant irréductible, car infiniment grand et *manitu* comme terme englobé irréductible, car infiniment petit – semblent bel et bien correspondre aux deux pôles de la série hiérarchique que nous avons définie au chapitre 3. Si jusqu’à présent je n’ai cerné la question que de façon théorique, la prochaine section cherchera à voir comment ces principes se manifestent plus concrètement dans la cosmologie innue, notamment à partir d’un examen de la notion d’entité-maître, qui est elle-même intimement liée à la notion de *manitu* et qui peut être comprise comme une de ses manifestations pragmatiques (voir Duchesne et Crépeau 2021b). Suivant les remarques émises dans ce chapitre, nous verrons comment le cosmos algonquien s’érige comme une hiérarchie de la vie qui structure les relations entre les différents existants du cosmos.



Figure 16. – Cueillette de chicoutais sur une île au large de *Kuekuatsheunakapit*. Photo : Émile Duchesne 2020.

Chapitre 5 - Les dimensions hiérarchique, juridique et mythique des entités-mâtres

Ce chapitre vise à montrer comment la perspective hiérarchique nous permet de mieux comprendre les maîtres des animaux, une figure fondamentale de la cosmologie innue. L'anthropologue brésilien Carlos Fausto (2012a) montrait qu'un trait fondamental de ces entités, dans le contexte de l'Amazonie, était leur capacité à opérer une médiation entre l'unique et le multiple, une facette que je fais correspondre à l'englobement hiérarchique. Dans ce chapitre, nous verrons comment se décline la dimension hiérarchique des entités-mâtres, et ce dans leurs occurrences mythiques et pragmatiques. Cette particularité des entités-mâtres, qui fait en sorte qu'ils sont toujours co-présents à la multitude qu'ils englobent, entraîne également un effet juridique : leur omniprésence fait émerger des normes qui doivent être respectées par les chasseurs (voir Crépeau 2015). La notion d'entité-maître constitue donc une prise exceptionnelle pour comprendre la structure générale du cosmos innu. En effet, cette notion est d'une importance capitale pour les chasseurs innus, qui s'y réfèrent constamment pour évoquer différentes dimensions de leurs vies comme les normes de respect envers les animaux, le temps des origines, les transformations du paysage et la cause des événements. Appréhender la notion d'entité-maître, c'est ainsi entrevoir l'organisation du cosmos et mieux comprendre les structures relationnelles qui balisent la mise en relation entre les existants. Ce chapitre est issu de deux publications antérieures (voir Duchesne et Simard-Émond 2019 ; Duchesne et Crépeau 2021b) et permet d'introduire les deux chapitres suivants qui traiteront respectivement des effets esthétiques des entités-mâtres – qui créent un sentiment omniprésent d'ambiguïté et d'instabilité– (Chapitre 6) et de leur intersection entre les principes de don et de prédation (Chapitre 7).

L'exégèse des mythes et le sens du mot *atanukan*³²

De façon générale, les récits mythiques mettent en scène des animaux prototypiques dotés de parole et de la plupart des attributs de la société humaine. Pour Lévi-Strauss, le propre des temps

³² Cette section est tirée de Duchesne et Simard-Émond 2019 : 44-46. Quelques modifications mineures ont été apportées tels que des renvois à d'autres chapitres de la thèse.

mythiques est l'absence de distinctions entre humains et animaux (Lévi-Strauss et Éribon 1988). Pour beaucoup de populations autochtones, il est clair que les figures prototypiques des mythes continuent de vivre dans les temps présents. Dans le monde algonquien, cette question est entourée de certaines particularités sémantiques. Dans sa Relation de 1634, le père Lejeune mentionnait que les Montagnais « croyoient qu'un certain nommé Atahocam auoit créé le monde » (RJ 1634: 12). Le mot *Atahocam* renvoie directement au terme contemporain *atanukan* utilisé par les Innus pour parler des mythes de création du monde. À ce titre, Lejeune mentionne également que « le mot *Nitatahokan* en leur langue, signifie, ie raconte vne fable, ie dis vn vieux conte » (*ibid.* : 13). Près de trois cents ans plus tard, l'anthropologue d'origine meskwaki (Fox), William Jones, remarquait que, chez les Ojibwas, les mythes sont conçus « comme des êtres conscients, avec des pouvoirs ou des pensées et actions » et que les visiteurs des rêves, les principes météorologiques et autres « esprits » non humains du présent sont, en fait, les entités dont les aventures sont racontées dans les mythes (1919 : 574).

De même, selon Hallowell, chez les Ojibwas le mot *atiso'kanak*, équivalent du *atanukan* des Innus, ne renvoie pas tant à un corpus de récits qu'aux personnages qu'ils mettent en scène (Hallowell 1960 : 26-30). Il indique également que les entités des temps mythiques aiment que les humains récitent les mythes, et il arrive souvent que ces entités viennent écouter ce que les humains disent d'eux. Si Hallowell ne met pas de l'avant le lien entre les figures mythiques et les entités-maîtres, il relève une relation d'homologie entre ces deux types d'entités : ils correspondent tous deux à des sources de pouvoir par lesquelles les êtres humains peuvent augmenter leur puissance d'agir. À partir de données anicinabek, Jacques Leroux a développé la piste tracée par Hallowell en établissant que le terme *atisokanak* peut signifier à la fois « personnages » et « histoires » selon le contexte (1994 : 20). Il remarque que, chez d'autres peuples algonquiens, les entités des temps mythiques peuvent ressurgir de différentes façons dans le présent, soit sous la forme d'entités-maîtres, de visiteurs du rêve ou de protagonistes de la tente tremblante (*ibid.* : 21-22).

Chez les Innus, c'est souvent sous la forme d'entités-maîtres que les personnages des mythes se manifestent dans le présent. À la lumière de cette proposition, les écrits de Lejeune sur la

signification du mot *atanukan* deviennent plus clairs et confirment cette observation de Rémi Savard à Unamen Shipu : « Un jour que Penashue Pepine s'adressait à ceux que nous avons pris l'habitude d'appeler *esprits-mâtres des animaux*, dans le cadre du rituel de la suerie, je l'entendis les désigner par la forme plurielle de *atanukan*. » (1985 : 328) Soulignons également qu'aujourd'hui dans la même communauté, l'aîné Shan parlait des entités-mâtres en utilisant le terme français « créateurs » (Notes de terrain, juillet 2017), ce qui les rapproche des temps mythiques et du terme *atanukan*. Le mot *atanukan* semble donc pouvoir désigner autant les récits mythiques, les entités qu'elles mettent en scène et les entités-mâtres.

Animal primordial et monde post-mythique

D'autres indices confirment le lien entre figures mythiques et entités-mâtres. Par exemple, nous remarquons que, dans beaucoup de cas, les animaux prototypiques vont préfigurer le rôle de pourvoyeur des entités-mâtres envers les êtres humains. Dans l'ensemble mythologique algonquien, c'est souvent un lièvre décepteur qui assume explicitement cette responsabilité. Dans un mythe des Cris des marais, Lièvre annonce sa responsabilité dans les termes suivants : « Je procurerai de la nourriture et des vêtements pour garder les jeunes familles au chaud. Mes services seront appréciés de tous les humains. » (Brown 1977 : 47 dans Brightman 1993 : 59) Un mythe récolté par Frank Speck chez les Ojibwas du lac Temagami confirme clairement le rôle de pourvoyeur de Lièvre en établissant une relation asymétrique entre lui et les autres existants : « Nenebuc était le chef de tous les hommes et les animaux. » (Speck 1915 : 37) Dans une version du XVIII^e siècle relatée par Bacqueville de La Potherie, des Algonquiens racontent que « le Dieu qui a fait le Ciel & la Terre s'appelle Michapous, qui veut dire le Grand Lièvre. [...] Ils prétendent que le commencement du monde n'est que depuis ce temps-là, que le Ciel a été créé par Michapous, lequel créa ensuite tous les animaux » (1722 : 2). Après avoir ramené les animaux sur la terre ferme et que « Michapous eut fait la visite de son Empire, il retourna aux animaux pour lui donner un païs à chaque espèce » (*ibid.* : 7).

Chez les Innus, le lièvre n'occupe pas une place prépondérante dans la mythologie³³. Dans certains mythes, sa position se résume à celle d'un anti-participant. En effet, le conteur Antoine Bellefleur, d'Unamen Shipu, raconte que le lièvre est en retrait des autres visiteurs de la tente tremblante, ce qui est justifié par sa physiologie : ses grandes oreilles et ses grands yeux lui permettent d'apprécier la rencontre en se tenant à distance, sa queue est faite en forme de pompon pour qu'il puisse s'asseoir confortablement, et on dit même que son nez humide produit beaucoup de mucus – ce qui lui permet de manger ses crottes de nez pendant qu'il écoute la rencontre des entités maîtres. Comme on le sait, chez les Innus c'est Kuekuatsheu (i.e. Carcajou) qui incarne la figure du Décepteur. Dans ce cycle mythique, Carcajou se place en situation de supériorité vis-à-vis des autres entités prototypiques, qui le nomment « grand frère » ou même « grand-père » (Savard 1974 ; voir Annexe 4). Le père Lejeune remarque la même particularité dans le mythe du décepteur Messou, qu'il a recueilli chez les Montagnais en 1634. En effet, il explique comment chaque espèce a une entité-maître et comment le décepteur se trouve en situation de supériorité vis-à-vis de ces entités : « Ils disent, en outre, que tous les animaux de chaque espèce ont un frère aîné, qui est comme le principe et comme l'origine de tous les individus, et ce frère aîné est merveilleusement grand et puissant. [...] Or ces aînés de tous les animaux sont les cadets du Messou. » (RJ 1634 : 13)

Curieusement, Carcajou brille par son absence dans le panthéon innu des maîtres des animaux. On ne lui fait d'ailleurs à peu près jamais référence à la chasse, sauf peut-être pour expliquer certaines particularités du paysage. Par exemple, en bord de mer, mon père adoptif m'a déjà dit que les algues qui s'accumulent sur les rochers – et qui les rendent très glissants – ont été laissées là par Kuekuatsheu afin de jouer un tour aux humains. Comment se fait-il qu'une figure aussi importante de la mythologie – et qui est d'ailleurs présentée comme un prédateur par excellence – ait aussi peu d'importance dans les interactions entre les chasseurs et les animaux ? Un détour par l'Amérique du Sud suggère une raison à cette absence. Dans les mythes des Kanamaris d'Amazonie brésilienne, tels que recueillis par Luiz Costa (2017), le jaguar est, comme le carcajou, l'animal primordial qui met en forme le monde. Selon Costa, Jaguar est initialement le

³³ Il existe une série de mythes mettant en scène *Meshapush* (i.e. le Grand Lièvre) (voir Basile et McNulty 1971 ; McNulty, Pahin et Beudet-Joubert 1974), mais les conteurs avec qui j'ai travaillé à Unamen Shipu ne semblaient pas connaître ces mythes.

maître absolu et, dans son œuvre de division du monde, il instaure la possibilité d'un monde gouverné par d'autres entités-maîtres : « Une grande partie des mythes de Jaguar des Kanamaris se préoccupe de comment les Jaguars sont obligés d'abandonner leur contrôle sur le monde. Cette concession graduelle, racontée dans plusieurs histoires, crée les conditions du monde actuel. » (Costa 2017 : 190, ma traduction) Pour Costa, les mythes kanamaris opèrent une transformation du Jaguar primordial, le faisant passer d'un prédateur par excellence à un pourvoyeur de ressources. On peut emprunter cette idée et l'appliquer à la mythologie des Innus. Le cas de Carcajou pourrait être comparé à celui du jaguar des Kanamaris puisque le discours mythique innu le pose initialement comme un chasseur et un prédateur par excellence. En effet, aucun gibier ne lui résiste, pas même les créatures les plus terrifiantes. Cependant, ses exploits de prédation sont toujours suivis par des tentatives réussies de ses « petits frères » et de ses « petits enfants » pour lui subtiliser, par toutes sortes de stratagèmes, le fruit de sa chasse. Cette redistribution forcée des richesses de Carcajou est tout à fait cohérente avec l'idéologie innue du partage, que nous verrons plus en détail dans les chapitres 7, 8 et 10. En somme, dans les mythes, Carcajou se trouve, bien malgré lui, à devenir un pourvoyeur de ressources pour ses multiples subalternes. On peut donc supposer, comme le fait Costa pour les Kanamaris, que les péripéties de Carcajou mettent en scène la façon dont il a créé les grandes divisions du monde en perdant progressivement sa maîtrise sur celui-ci. Les frasques de Carcajou instaurent la possibilité que d'autres entités exercent leur contrôle sur le monde, ce qui expliquerait qu'il brille par son absence dans le panthéon contemporain des entités-maîtres. Plus fondamentalement, c'est le passage du continu au discontinu narré par les mythes (Lévi-Strauss 1971 ; 1964) qui permettrait l'émergence d'entités-maîtres pour chaque domaine discret. Le discours mythique des Innus nous permet donc d'entrevoir comment les maîtres en devenir engendrent le monde présent par le biais de leur pouvoir transformateur (Fausto 2012a : 35).

La mythologie et l'ethnographie des Innus nous invitent donc à reconnaître une continuité entre les animaux prototypiques et les entités-maîtres. Les mythes sont fondamentaux en ce qu'ils établissent des figures singulières propres à chaque type ou espèce d'existant, qui permettent d'établir un lien social de longue durée avec la multitude d'existants du présent. À ce titre, questionné sur la possibilité que chaque animal ait un maître distinct, Anui, un chasseur innu

d'une quarantaine d'années, a répondu tout simplement : « Je ne sais pas si chaque animal à son maître. Mais une chose est sûre, c'est que chaque animal a sa légende. » Si chaque animal a son mythe, c'est qu'il a son référent primordial, constamment réactualisé dans les relations entre humains et non-humains (voir Crépeau 2007b : 443) et constitué comme figure singulière qui conditionne l'établissement de relations sociales avec la multitude d'existants qui la composent. Il me semble que cette démonstration devrait être valable pour plusieurs acteurs des temps mythiques, et non pas seulement pour les animaux.

La dimension hiérarchique et juridique des entités-maîtres³⁴

Pour capturer un gibier, les chasseurs innus doivent entrer en relation avec les entités-maîtres qui contrôlent et protègent les animaux. En principe, chaque animal est contrôlé par un maître et ce, que ce soit par un maître d'ordre générique – qui contrôle tous les animaux d'un même domaine comme l'eau ou la terre – ou par un maître spécifique dont le contrôle est limité à une seule espèce. Par exemple, Missinak^u est le maître de tous les animaux aquatiques, tandis que Minai est, plus spécifiquement, le maître de toutes les espèces de poissons (Bouchard et Mailhot 1973; Armitage 1984 ; 1992; McNulty 1996). Papakassik^{u35}, le maître des caribous, est le maître le plus important et peut exercer un pouvoir sur l'ensemble des animaux. De façon générale, l'acte de tuer un animal est compris par les Innus comme le don d'une entité-maître. Il reste possible de « forcer » le prélèvement en utilisant des stratagèmes pour tromper la vigilance des animaux et de leurs maîtres, ce que nous verrons plus en détail au chapitre 7. Bien que la réciprocité soit l'attitude la plus valorisée dans la pratique et le discours des Innus, la prédation fait aussi partie des paradigmes de mise en relation des êtres humains avec les entités-maîtres (voir Tanner 2014 [1979]; Brightman 1993). L'anthropologue William Duncan Strong notait en 1927-1928 que, selon les Innus du Labrador, le maître du caribou « voit tout ce qu'un homme fait et peut savoir à

³⁴ Cette section est tirée de Duchesne et Crépeau 2021b : 68-72. Quelques modifications mineures ont été apportées tels que des renvois à d'autres chapitres de la thèse.

³⁵ Le terme *Papakassik^u* est principalement employé par les Mamit Innuat (Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu et Pakua Shipi) et est celui qui sera préféré dans le texte puisqu'il est utilisé par mes collaborateurs d'Unamen Shipu. Dans les communautés de Matimekush, Sheshatshit et Uashat mak Mani-utenam, on utilise le terme Kanipinikassikueu (voir Bouchard et Mailhot 1973 : 64) tandis que le terme Katipenimitak (i.e. le contrôleur) est utilisé à Natuashish (voir Henriksen 2009 : 110-111).

quoi il pense. Conséquemment, si un homme fait du mal, particulièrement s'il enfreint les tabous du caribou, il n'aura pas de chance à la chasse et va probablement mourir bientôt » (cité dans Leacock et Rothschild 1994: 144). Comme l'explique Peter Armitage, aux yeux des Innus, les événements tragiques sont souvent liés à des infractions associées au manque de respect envers les maîtres des animaux : « Même les catastrophes horribles qui arrivent dans d'autres pays comme les tornades et l'ouragan qui a ravagé la Nouvelle-Orléans en 2005 sont attribuées à un manque de respect généralisé envers les maîtres des animaux. » (2008 : 4, ma trad.) Pour établir et maintenir une relation réciproque avec les entités-maîtres, un chasseur doit se conformer à une série de règles qui lui permettent de rester dans les bonnes grâces des différents maîtres (Bousquet 2002: 66). C'est pourquoi nous tenterons de comprendre les entités-maîtres dans une perspective juridique qui se manifeste dans le caractère triadique de la relation entre le chasseur, une entité-maître et l'animal-gibier (voir Crépeau 2015 : 245). Du point de vue du chasseur, la mise à mort d'un animal implique une relation avec une entité-maître qui doit rendre possible et légitimer l'acte de prédation et d'appropriation du gibier. Comme il en sera question ci-dessous, tout acte de prédation se rapporte à des normes et des règles de respect qui permettent de réguler la mise en relation des existants du cosmos et qui favorisent l'entraide et la coopération sociale.

La *Relation* de 1634 du jésuite Paul Le Jeune est la source écrite la plus ancienne que nous ayons concernant les entités-maîtres en contexte algonquien. Le Jeune revient alors tout juste d'un « hivernement » avec un groupe de chasse multifamilial innu, lors duquel il a pu approfondir sa maîtrise de la langue innue et se familiariser avec leur vision du monde :

« Ils disent en outre, que tous les animaux de chaque espece ont un frere aîné, qui est comme le principe & comme l'origine de tous les individus, & ce frere aîné est merueilleusement grand & puissant. L'aîné des Castors, me disoient-ils, est peut-estre aussi gros que nostre Cabane [...]. Or ces aînez de tous les animaux sont les cadets du Messou : le voila bien apparenté, le brave reparateur de l'Univers est le frere aîné de toutes les bestes. Si quelqu'un void en dormant l'aîné ou le principe de quelques animaux, il fera bonne chasse, s'il void l'aîné des Castors, il prendra des Castors, s'il void l'aîné des Eslans, il prendra des Eslans, jouyssans des cadets par la faveur de leur aîné qu'ils ont veu en songe » (RJ 1634 : 13).

Ce court passage permet déjà d'entrevoir et d'introduire les trois principales dimensions des entités-maîtres qui seront analysées ici. La première concerne l'importance des entités-maîtres dans le contexte de la chasse et plus particulièrement leur position de médiation par les règles qu'elles imposent pour réguler les relations entre les existants. La seconde dimension que l'on

peut entrevoir dans le texte de Le Jeune est que ces entités singulières englobent une pluralité d'individus de la même espèce. Comme nous le verrons, trois modes de hiérarchisation peuvent être mobilisés pour exprimer la relation entre une totalité englobante – l'entité-maître – et une multiplicité englobée – les animaux qu'elle contrôle. Finalement, la troisième dimension que l'on peut dégager du texte de Le Jeune est l'imbrication de ces entités dans une hiérarchie de puissances : les « frères aînés » des animaux sont tous subordonnés à un autre « aîné » que Le Jeune nomme Messou³⁶. La mention de ce personnage comme aîné de tous les animaux implique que les entités-maîtres sont à situer dans une structure hiérarchique où culmine une entité supérieure qui englobe toutes les autres et que nous proposons de désigner comme un « maître des maîtres » (voir Crépeau 2012, 2015).

Les règles de la chasse et le cadre normatif des entités-maîtres

Rémi Savard (1977 : 102) avait résumé les règles associées aux entités-maîtres par deux conduites idéales : la consommation totale et le partage de la viande. Nous proposons quant à nous d'analyser ces règles selon quatre catégories : le don, l'adresse, les règles de dispositions des restes et les règles de prélèvement. Par exemple, concernant cette dernière catégorie de règles, il est clair pour les Innus qu'on ne doit pas tuer « trop » de caribous. Anikashanitish, aîné d'Unamen Shipu, mentionne qu'à l'époque où les Innus étaient encore nomades, on pouvait tuer jusqu'à trois caribous forestiers par famille lors d'une même chasse (Entrevue, juillet 2017). L'aîné relate qu'aujourd'hui on s'en tient généralement à un seul cervidé par chasseur. Il revient généralement aux aînés ou aux leaders des expéditions de chasse de faire respecter ces limites, et ces derniers pourront être sanctionnés par les entités-maîtres pour ne pas avoir transmis les bonnes règles de conduite. Comme le mentionne l'aîné William-Mathieu Mark, de Unamen Shipu : « Il peut arriver qu'un vieux soit puni par le maître du caribou pour ne pas avoir transmis la notion de respect » (Jauvin 1988). Parmi les autres règles importantes, on peut penser à l'interdiction de tuer un caribou qui dort (Perrault 1980), à l'obligation de partager le gibier au

³⁶ Le personnage de Messou correspond au décepteur (i.e. trickster) des récits algonquiens. Les aventures de ce personnage, décrites par Le Jeune qui écrit que Messou restaura l'univers après le déluge, sont en tout point similaires aux mythes de Carcajou (Savard 1974) et de Mesh (Savard 1979). Savard avait d'ailleurs souligné la proximité linguistique du mot Messou, employé par Le Jeune, et du terme Mesh, employé par son collaborateur François Bellefleur. Notons également que les Cris de l'Est emploient le terme Maasu pour désigner le décepteur mythique (Peter Armitage, communication personnelle).

sein du groupe de chasse et dans la communauté, mais surtout à l'idée de ne jamais gaspiller de viande animale. C'est ce que montre ce récit de Mathieu Mestokosho, d'Ekuanitshit :

« [Les chasseurs] entendirent [Papakassik^a], le Maître du caribou, faire son entrée dans la tente [tremblante]. Il était de fort mauvaise humeur à cause du gaspillage de huit caribous. [...] Dans la tente tremblante, le Maître du caribou tint le discours suivant : « Mais qu'avez-vous donc fait ? Je vous donne de la nourriture et vous ne la prenez pas. Vous la laissez traîner sur le lac ou n'importe où pendant presque un mois. » [...] Watshekat, le plus vieux de tous, disait avoir très peur et il exhortait les autres à aller chercher cette viande dès la journée suivante » (Bouchard 1977 : 123).

La disposition adéquate des parties non consommables du gibier vient compléter le principe de non-gaspillage. On parle ici des os, des viscères, des peaux trouées, des carcasses des animaux à fourrure et même des animaux malades ou contaminés par des parasites. La prescription générale est de disposer des restes des animaux terrestres sur une plateforme surélevée recouverte de sapinage. En l'absence d'une plateforme, il est également possible de les accrocher dans un arbre, que ce soit directement sur les branches ou dans un sac de plastique ou un seau. Quant aux restes des animaux aquatiques, comme les poissons et les canards, ils doivent être remis à l'eau. Règle générale, les restes et les carcasses animales ne doivent pas être laissés à traîner, comme l'évoque Abraham Mestokosho, d'Ekuanitshit :

« Nous devons placer les os sur des plates-formes afin qu'ils ne traînent pas n'importe où. Il ne fallait pas que les chiens mangent certaines parties. [...] C'était la même chose pour tous les animaux. Si nous les laissions traîner, si nous les gaspillions, il n'y en avait plus d'autres. Cela déplaisait aux maîtres de chaque animal » (Clément 2018a : 82).

La bonne disposition des carcasses animales – et plus particulièrement de leurs ossements – est critique dans le cycle de la vie et de la mort, puisqu'elle permet la régénération des animaux (Speck 2011 [1933] : 84; Savard 2004 : 58). Par exemple, lors de ses prestations publiques du récit de Tshakapesh, le conteur Charles-API Bellefleur, d'Unamen Shipu, prend bien soin de spécifier que les parents de Tshakapesh auraient pu revenir à la vie si Katshituask, l'ours maléfique, avait laissé leurs ossements après les avoir dévorés (voir aussi Savard 1985 : 106). Lorsque les règles édictées par les entités-maîtres sont respectées, les animaux reviendront toujours à l'endroit où ils ont été tués de façon respectueuse. Comme l'explique William-Mathieu Mark, d'Unamen Shipu :

« Les os du caribou étaient précieusement rassemblés et accrochés sur la cache et, en été, le caribou y est toujours présent, comme si la vie se dégageait de la cache où

étaient remisés les os du caribou. Là où sont déposés les os du caribou, comme il se doit, le nombre de nos prises de caribou reste toujours stable en ce lieu. Nous avons de multiples marques de déférence pour le caribou et là où les règles sont bien observées ce sera toujours un terrain privilégié pour la présence du caribou » (Jauvin 1988).

Après avoir été chassées, les *atshak* (les « âmes » ou « ombres ») des animaux retournent dans la demeure des entités-maîtres, et ces dernières peuvent les faire revenir sur terre si les chasseurs ont été respectueux (voir Turner 1979 [1894] : 130).



Figure 17. – Un chasseur dispose des restes d'un animal sur un *sheshipetan*. Photo : Émile Duchesne.

Les pratiques de disposition des restes des animaux peuvent également être perçues comme des dons aux autres animaux, comme l'évoque Pashin :

« La viande qui n'était pas bonne, ils l'accrochaient avec les os. Celui qui allait la mettre à la bonne place, la viande pourrie, c'est les mouches. [...] Elles ont été engagées pour que la viande de caribou ne traîne pas. La viande de loutre [...] on la mettait dans l'eau pour donner à manger aux poissons. Tout ce qu'on pouvait accrocher dans les arbres, c'est pour donner à manger aux oiseaux » (Entrevue, décembre 2017).

Il est également possible de faire un don aux entités-maîtres avant et pendant la chasse, comme l'explique Abraham Mestokosho, d'Ekuanitshit :

« [P]arfois, on pêche et on dit : « Pourquoi Missinâk^u n'a pas vu mon hameçon ? Pourquoi ne sait-il pas que j'ai besoin de prendre du poisson ? » Alors, on dit bien fort : « Peut-être qu'il veut fumer ? » Et on allume une cigarette, on met la ligne à l'eau et ça mord. Alors, on dit : « Ah ! Il voulait fumer ! » [...] Quand on fait un feu dans le bois, après, lorsqu'on a fini, on rassemble nos effets dans un sac, puis on jette le thé qui reste. On dit alors : « Uâpistân-nâpeu [Maître de la martre], [...] je t'offre ce thé. Quand j'irai tendre mes pièges, tu iras faire un tour. » Ou bien, lorsqu'on tue un caribou ou un orignal, s'il y a des morceaux qui restent... comme des tripes... si on n'a pas le temps de ramasser toutes les tripes, ce qui reste, on dit : « C'est pour toi Uâpistân-nâpeu. Je te donne à manger » (Clément 2018a : 83-84).

Ce dernier passage, en plus de souligner l'importance du don, met en évidence l'importance de la communication avec les entités-maîtres. Chez les Innus d'Unamen Shipu, il est assez commun à la pêche de demander directement de la nourriture à Missinâk^u en criant « Missinâk^u ! Donne-moi à manger ! » Dans la même communauté, on adresse également des formules de remerciements aux maîtres lorsqu'on tue un animal pris dans un piège ou encore lorsqu'on accroche dans les arbres des animaux non consommés. Il est possible de communiquer avec les entités-maîtres par la seule parole, mais il est également possible de le faire par des moyens jugés plus puissants comme le chant, le tambour, la tente tremblante et le rêve. La communication avec les entités-maîtres se caractérise parfois par la déférence et d'autres fois par la moquerie (Peter Armitage, comm. pers., 2021). En effet, il est mal avisé de désigner directement les entités-maîtres par leur nom : des termes d'adresse généraux comme *nimushum* (i.e. mon grand-père) ou *utshimau* (i.e. le chef, le patron, etc.) peuvent être utilisés. Notons également que ces pratiques de déférence sont similaires à l'usage des noms propres dans les sociétés algonquiennes, où la politesse commande de nommer les personnes par un terme de parenté réel ou fictif ou par un démonstratif comme *ne* (i.e. celui-là, celle-là) plutôt que par leurs noms propres (Mailhot 1993 : 115). Mais en contexte de chasse, l'évitement du nom peut également être interprété comme une ruse. En effet, chez les Innus, on évite les formulations du genre « Je vais tuer des caribous » ou « Je vais prendre beaucoup de poissons » au profit d'euphémismes tels que « Je vais prendre une marche » ou « Je vais voir là-bas ». Il me semble que l'évitement du nom des entités-maîtres peut autant traduire une attitude de respect qu'un stratagème pour cacher ses intentions prédatrices, tout étant question de contexte et d'intentions.

Il est aussi possible de blaguer avec les entités-mâtres, et cette particularité ne semble pas exclusive aux Innus (voir Willerslev 2013). À la pêche, lorsque les Innus crient à Missinak^u de leur donner à manger, il n'est pas rare de les entendre aussitôt s'esclaffer. En effet, la demande est souvent formulée sur un ton moqueur comme on le ferait avec quelqu'un qui refuse de partager avec les autres. De manière similaire, le récit de Meiatshi (i.e. le maître de la merde) provoque les fous rires, surtout lorsque Meiatshi menace de constiper le maître du caribou parce qu'il refuse de donner des caribous aux Innus. Chez les Innus, le rire et la moquerie sont des façons d'assurer la bonne communication entre les personnes, et cela s'applique également aux relations envers les entités-mâtres (voir Duchesne et Simard-Émond 2019). Être en mesure de rire et de blaguer au sujet d'une entité-maître signifie qu'on a une bonne relation avec elle.

Du pluriel au singulier : différents modes de hiérarchisation

Comme l'a souligné Carlos Fausto (2012) pour le contexte amazonien, les entités-mâtres peuvent être appréhendées en tant que singularité plurielle : entité unique, le maître est constitué par la multitude d'existants qu'il englobe³⁷. Prenant pour ancrage le modèle de la personne magnifiée de Marilyn Strathern (1991), Fausto propose de comprendre l'entité-maître comme la forme sous laquelle un collectif se constitue comme image. Selon Fausto, dans les sociétés amazoniennes, le rapport d'englobement des entités-mâtres serait toujours réductible à un rapport de méta-filiation. Il nous semble que cette réduction ne permet pas d'aborder convenablement toutes les manifestations des entités-mâtres dans les mondes autochtones³⁸. Cette relation entre le singulier et le multiple est décrite et conceptualisée par les sociétés autochtones selon trois modes hiérarchiques. L'analyse (voir tableau 7) permet de dégager un modèle comportant trois modes de hiérarchisation relatifs aux entités-mâtres dans les sociétés autochtones des Amériques et d'ailleurs : 1) la subordination (le rapport d'englobement est décrit

³⁷ Sylvie Vincent (1973: 72) avait elle aussi entrevu le caractère à la fois singulier et pluriel des entités-mâtres dans son analyse du rituel de la tente tremblante : « La voix des maîtres est tellement puissante qu'elle rend leur parole aussi confuse que s'ils étaient des milliers à parler ensemble ».

³⁸ Fausto (2007 : 489) réduit l'éthos amazonien à la prédation, qu'il oppose à l'éthos du don, qui serait l'apanage des populations nordiques. Cette opération nous semble réductrice en ce que don et prédation sont deux opérateurs cosmologiques fondamentaux pour comprendre les sociétés autochtones d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud. Ce problème sera abordé dans au chapitre 7.

par un terme concordant avec la hiérarchie sociale) : maître, gardien, propriétaire, contrôleur, chef, leader, patron, protecteur de l'espèce, etc. 2) la méta-filiation et le rang (le rapport d'englobement est conçu comme un rapport de parenté primordial entre l'entité-maître et l'espèce qu'elle englobe) : père, mère, parents, aîné de l'espèce, etc. 3) la totalisation abstraite (le rapport d'englobement se conçoit par une abstraction qui permet d'évoquer une singularité émergeant de l'ensemble totalisé) : l'espèce, l'âme de l'espèce, le peuple (du saumon, etc.), le domaine (la forêt, l'eau, etc.). Dans certains cas – et comme nous le verrons ci-dessous – ces modes de hiérarchisation sont également mobilisés pour exprimer la relation asymétrique entre l'entité-maître et les êtres humains, ou encore entre les entités-maîtres elles-mêmes.

Tableau 7. – Les modes de hiérarchisation des entités-maîtres et leur répartition dans les sociétés algonquiennes

Nation	Région	Subordinati on	Filiation	Totalisation	Sources
Anicinabe	Abitibi (Québec)	–	–	Espèce	(Leroux 2003 : 128)
Atikamekw	Mauricie (Québec)	–	–	Ombre/Âme	(Clément 2018b : 14)
Cris de l'Est	Est de la Baie-James	Patron [<i>boss</i>]	–	–	(Preston 2002 [1975] : 108)
Cris de l'Ouest	Ouest de la Baie-James	Maître, Patron	–	Manitu	(Cooper 1933 : 52)

Cris des bois	Nord du Manitoba	Chef, Patron [<i>Okimaw</i>]	–	Manitu	(Brightman 1993 : 91-93; Thompson 1916 [1784-1812] : 88)
Innus	Nord-est du Québec-Labrador	Président, Patron, Maître, Chef [<i>Utshimau</i>]	Frère aîné, Grand-père	Manitu	(Jauvin 1988; RJ 1634; Arnaud 1872)
Mi'kmaq	Maritimes	Chef [<i>Headman</i>]	–	–	(Wallis et Wallis 1955 : 106)
Ojibwés	Grands Lacs	Capitaine, Patron	–	Manitu	(Jenness 1935 : 30)
Outaouais	Grands Lacs	–	–	Manitu	(Rasles 1781 : 172-173)
Saulteaux	Grands Lacs	Chef	–	Manitu, Esprit	(Skinner 1911 : 73, 75)

Le mode de la subordination mobilise les relations hiérarchiques des sociétés humaines pour décrire le rapport entre l'entité-maître et les animaux qui sont sous son contrôle. Notons d'abord que *utshimau*, le terme générique en innu pour parler des maîtres, est également utilisé pour désigner les chefs autochtones, les gouvernements, les élus municipaux, provinciaux et fédéraux, les directeurs d'école ou d'entreprise, la Compagnie de la Baie d'Hudson, etc. Alexandre Mackenzie, informateur de Speck, de la bande de Michikamau, compare les maîtres des animaux au patron des draveurs canadiens-français (Speck 2011 [1933] : 83). Chez les Cris de Waskaganish, Preston (2002 [1975] : 108) rapporte que les maîtres des animaux sont nommés « boss » en anglais. Alexandre Bellefleur, de la bande innue d'Ungava, décrit le maître du caribou comme un homme blanc, barbu, portant une toge noire, ce qui n'est pas sans rappeler

l'apparence d'un missionnaire (Speck 2011 [1933] : 83). Un homme d'Unamen Shipu décrit la triade du maître du caribou évoquée par Mathieu Peters – voir plus bas – en employant les termes technocratiques « président », « vice-président » et « secrétaire » (Entrevue, novembre 2016). Plusieurs auteurs ont déjà rapporté que, pour de nombreux Innus, les maîtres des animaux sont comparables aux gouvernements (Vincent 1991; Armitage 1992; Jérôme 2011). Le témoignage de William-Mathieu Mark est le plus éloquent à ce sujet :

« Il y en a d'autres, maîtres eux aussi, ils ressemblent aux responsables du gouvernement, un peu comme l'Assemblée du Québec, par exemple, et c'est ainsi le rôle des maîtres là-bas à l'intérieur des terres, au territoire des Innus. Les animaux avaient tous le responsable de leur espèce qui les surveillait, comme le maître du vison agissait comme le chef de bande pour les Innus. [...] Jadis nous exprimions nos besoins aux maîtres des animaux comme aujourd'hui nous les exposons en se rendant aux réunions à Québec » (Jauvin 1988).

Chez les Innus, le mode de la méta-filiation se décline de différentes manières. Nous avons déjà vu que, dans les écrits du jésuite Paul Le Jeune, les Innus du XVII^e siècle concevaient les entités-maîtres comme les « frères aînés » des animaux de leur espèce. Plus de trois siècles plus tard, dans les années 1980, le récit de Mathieu Peters, d'Unamen Shipu, reprend la relation entre frères et conçoit le maître du caribou comme une triade de frères :

« C'est Papakassik^u qui est en trois parties, comme trois personnages. Premièrement il y avait l'aîné, le second était le cadet, au milieu des deux autres, et le dernier était le benjamin. Quand on demandait quelque chose au cadet, il le donnait facilement, mais quand il refusait, le benjamin le disait à l'aîné, qui allait savoir ce qu'il fallait faire » (Peters, ms).

Le mode de la méta-filiation est également mobilisé pour décrire la relation entre les entités-maîtres et les êtres humains. Dans le récit de Meiatshi (i.e. le maître de la merde) raconté par Anikashanitish, le maître du caribou voit les êtres humains comme ses petits enfants (voir Duchesne et Simard-Émond 2019 : 41). Cette méta-filiation entre les maîtres et les humains évoque alors un devoir de bienveillance : comme des parents avec leurs enfants, les premiers sont responsables d'assurer la subsistance des seconds ; comme des parents, les maîtres peuvent punir leurs enfants s'ils n'écoutent pas les consignes qu'on leur donne.

Finalement, la relation entre un maître et son espèce peut être décrite comme une totalisation abstraite. Chez les Algonquiens, c'est la notion de *manitu* qui semble le plus souvent employée

pour décrire ce rapport de totalisation. En effet, c'est sous le vocable de « Manito » qu'à la fin du XIX^e siècle, les Cris du nord du Manitoba ont désigné le maître du caribou à David Thompson, explorateur et marchand de fourrures (Thompson 1962 [1784-1812] : 88 cité dans Brightman 1993 : 93). L'oblat Charles Arnaud mentionne également que les Montagnais-Naskapis conçoivent l'existence d'un « manitou » gardien des caribous « qui envoie les caribous partout où il y a des [Naskapis] afin qu'ils en puissent tuer pour leur besoin » (1872 : 147). L'anthropologue Alanson Skinner (1911 : 75) rapporte une conception similaire chez les Sauteaux, qui lui ont parlé d'un « manitou de l'ours » qui « contrôle la destinée de toute l'espèce ». Pour sa part, le chercheur anishinaabe Basil Johnston (2001) désigne les maîtres des animaux et de la forêt en utilisant le terme *manitous*.

Hierarchie des puissances et maître des maîtres

Dans le contexte algonquien, la littérature ethnographique a bien montré comment les entités-maîtres sont organisées hiérarchiquement en fonction de différents domaines spécifiques (voir Bouchard et Mailhot 1973; Armitage 1984, 1992). Cette hiérarchie comporte généralement une entité qui règne sur toutes les autres et qui est conçue comme principe général d'englobement. Chez les Innus, c'est Papakassik^u, le maître du caribou, qui occupe cette position prééminente. Comme l'indique Abraham Mestokosho, d'Ekuanitshit : « C'était Papakassik^u, c'est lui, le grand patron, le grand manitou » (Clément 2018a : 89). Le caractère englobant de Papakassik^u se manifeste aussi dans la conception de sa demeure : le maître du caribou habite une montagne nommée Atiku-mitshuap (i.e. la demeure du caribou) dans laquelle sont contenus les caribous, mais aussi les maîtres des autres espèces (Speck 2011 [1933]; Armitage 1992; Tremblay 1977b; Clément 1991; 2012). C'est de cette montagne que sont relâchés les caribous qui sont donnés aux chasseurs par Papakassik^u. Par contre, dans certains contextes, la prééminence de Papakassik^u peut être cédée de façon circonstancielle et contextuelle à une autre entité-maître. Le meilleur exemple est sans aucun doute celui de Meiatshi, le maître de la merde, qui est capable d'infléchir les décisions du maître des caribous lorsque celui-ci ne veut plus donner de caribous aux êtres humains (Duchesne et Simard-Émond 2019). Cette particularité semble être une caractéristique de la relation hiérarchique, qui implique un rapport de complémentarité entre des termes et son renversement potentiel dans certains domaines ou contextes particuliers (Dumont 1966; Houseman 1984 : 305).

En 1933, John Cooper publiait un article dans lequel il consignait plusieurs témoignages sur l'entité-suprême des Cris de l'ouest de la Baie-James. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer Jeannette Sagaba'kiskam de Fort Albany, qui affirme que « Manitu était considéré comme le patron du monde entier » (Cooper 1933 : 48, notre trad.). Patrick Steven, lui aussi de Fort Albany, mentionne quant à lui que « Manitu était le maître et le patron de Mikena'k [...] C'était Manitu qui envoyait Mikena'k dans la tente tremblante [...] Mikena'k était le maître des *powa'ganak* ("les esprits gardiens ou êtres des rêves"). [...] C'était Manitu qui nous donnait tout » (*ibid.* : 52, notre trad.). Regina Flannery (1939 : 15) indique que, chez les Cris de Waskaganish, les différents maîtres des animaux sont redevables à une entité nommée « Pukuseyimakan », qu'elle traduit par « celui dont nous dépendons ». John Manatuwaba, un collaborateur ojibwé de Diamond Jenness, évoque une conception similaire :

« Il y a un *manido* qui est le grand patron, le chef de tous les *manidos*. [...] Il est comme le capitaine d'un bateau à vapeur, ou comme le gouvernement d'Ottawa, et il a ses serviteurs partout dans le pays. Le Grand Manido a, dans différentes régions, des patrons qui lui sont subordonnés et qui ont eux-mêmes d'autres *manidos* qui leur sont inférieurs » (1935 : 30, notre trad.).

Ces différentes citations concordent avec les exemples innus : les entités-maîtres sont organisées de façon hiérarchique et sont gouvernées et englobées par un « maître des maîtres », expression à laquelle le terme grand *manitu* correspond, notamment dans les exemples cités (voir Johnston 2001).

Trois décennies après le passage de Flannery à Waskaganish, Richard Preston recueille le témoignage de John Blackned sur le rituel de la tente tremblante. Selon lui, si les entités-maîtres sont les « *bosses* » des différentes espèces animales, les maîtres ont eux aussi leur « *boss* » : « Misnaek [le maître des poissons] a un *boss* [...]. [Son *boss*], ce serait Dieu, Kichimanitou [le grand manitou] » (Preston 2002 [1975] : 108, notre trad.). Harvey Feit remarque la même chose à Waswanipi dans les années 1990 : les dons d'animaux aux chasseurs « sont des dons de "Dieu", "Jésus", ou des nombreux autres êtres spirituels, particulièrement la personne du vent, qui est considéré comme "l'assistant de Dieu" » (1994 : 295, notre trad.). William-Mathieu Mark, d'Unamen Shipu, affirme de façon complémentaire aux témoignages précédents que la conception d'un « maître des maîtres » est tout à fait compatible avec l'idée du Dieu chrétien :

« Toute la vie de l'Innu était sous la mainmise du maître du caribou qui gouvernait sa vie et était son dieu. L'Innu avait son dieu, le maître des animaux. Et aujourd'hui, il n'y a pas très longtemps, nous avons changé de dieu en nos croyances et comme il n'y a qu'un Dieu, c'est probablement le même Dieu » (Jauvin 1988).

Bien que les exemples criss conçoivent le « Dieu de la Bible » d'une manière différente de celle de William-Mathieu Mark, nous n'en sommes pas moins devant un même phénomène, mais exprimé d'une façon complémentaire. Dieu peut être conçu comme une entité-maître en position d'ascendance sur les autres : malgré ses intermédiaires, il est ultimement la source de tous les dons, ou de « tous les pouvoirs » selon les informateurs ojibwés de Jenness (1935 : 29). Le qualificatif « grand manitou » – qu'on doit comprendre comme une conception du type « maître des maîtres » – vient confirmer l'ascendance hiérarchique de cette entité sur les autres puissances du cosmos qu'elle englobe pour former une totalité primordiale. Je traiterai plus en détail de l'adoption du catholicisme, mais je peux déjà proposer que l'idée d'un « maître des maîtres » en tant que totalité primordiale est compatible avec l'idée du Dieu chrétien, et que cette conception a pu servir aux Algonquiens pour comprendre et faire sens de la proposition des missionnaires européens (voir chapitres 14 et 15).



Figure 18. – Pendant les portages. Photo : Guillaume Internoscia 2018.

Chapitre 6 - Un monde plié et replié : images de l'englobement et esthétique transformationnelle

« Le multiple, ce n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons »
(Deleuze 1988 : 5)

Dans son livre *Art Effects*, l'anthropologue brésilien Carlos Fausto cherche à décrire et comprendre les grandes caractéristiques de l'esthétique des peuples amazoniens. Ce faisant, Fausto prolonge les travaux d'Alfred Gell en anthropologie de l'art qui propose un modèle théorique bâti autour de l'indexicalité. Cette démonstration, loin de ne se limiter qu'à l'image, a également des implications profondes pour la nature des liens sociaux :

« Vu sous cet angle, une personne ou l'esprit d'une personne ne sont pas de simples coordonnées spatio-temporelles. Ce sont des réseaux d'évènements biographiques, des mémoires d'évènements, un ensemble dispersé d'objets matériels, des traces et des restes qu'on peut attribuer à une personne et qui, une fois réunis, témoignent de l'agentivité et de la passivité de la personne [...]. La personne est donc conçue ici comme la somme des indices qui témoignent, pendant, la vie et après sa mort, de son existence particulière » (Gell 2009 : 267).

Ce point de vue sur la nature de l'image et des relations sociales nous amène à sortir du modèle des représentations : les images ne représentent pas des idées ou des objets, elles les mettent en action dans le monde en les inscrivant dans un réseau de signification. Dès lors, l'image accède à un autre statut ontologique et ne désigne plus uniquement qu'un objet visuel : une image peut aussi être un acte rituel, un motif mythique, la façon par laquelle on nomme un objet, etc. Pour Fausto, les images mobilisées dans les rituels et les mythes amazoniens cherchent à mettre en action l'idée même de transformation, plutôt qu'à représenter un objet ou un sujet. Cette figuration de l'idée de transformation se fait par des procédés qui renvoient à l'indistinction et l'ambiguïté ontologique des figures non humaines des cosmologies amazoniennes : « its generative impulse is to figure transformation, imaging the transformational flux characteristic of other-than-human beings. It thus involves generating the most complex and paradoxical images possible [...]. This is the aesthetics of the Trickster and deceit, built on the firm soil of ambiguity

and instability » (2020 : 21). Selon Fausto (*ibid.*), pour arriver à figurer la transformation, l'esthétisme amazonien mobilise cinq grandes catégories de procédés:

- a) La multiréférentialité : le fait qu'une image pointe vers différents référents de façon simultanée ;
- b) L'imbrication récursive : manifesté par la récursivité de la relation contenant-contenu ou encore par l'effet de la bouteille de Klein (l'intérieur et l'extérieur représentent des espaces qui ne sont ni fixes ni clairement délimités) ;
- c) La duplication de l'image et l'oscillation figure-fond;
- d) L'instabilité qualitative : qui se manifeste par exemple par l'indétermination du caractère humain ou non humain d'une personne ou encore par la condensation ou la superposition de qualités opposées, comme les catégories hommes et femmes ;
- e) L'indétermination quantitative : qui se concrétise par l'impossibilité de définir le caractère unique, dual ou multiple d'une image.

Ce chapitre permettra de démontrer comment ces différents procédés esthétiques – et le régime qu'elles impliquent – sont à l'œuvre dans les images mobilisées par les aînés innus pour parler des maîtres des animaux, et ce que ce soit dans les mythes, les rites ou encore dans les manifestations pragmatiques des entités-maîtres. Le fait que le modèle amazonien développé par Fausto soit aussi facilement applicable aux Innus m'amène à penser que, de la même façon que le *trickster* ne se limite pas qu'à l'Amazonie (voir Radin 1972 [1956] ; Savard 1974 ; 2016; Annexes 2, 3 et 4), le régime esthétique qu'il incarne est également opératoire en Amérique du Nord. On pourrait en effet y voir l'expression d'une unité américaine, unité qui a déjà été explorée par Claude Lévi-Strauss dans ses mythologiques (1964 ; 1967 ; 1968 ; 1971).

Dans les sections précédentes, j'ai démontré que la relation hiérarchique est fondamentale pour comprendre des notions comme celles de *manitu* et d'entités-maîtres. Si la relation hiérarchique reste la structure qui nous permet de saisir les bases de la logique d'organisation du cosmos innu, les différentes images des entités-maîtres nous montrent aussi que cette organisation cosmologique ne se laisse pas uniquement et strictement réduire à une relation entre un terme englobant et un ensemble englobé. En effet, le cosmos innu est un espace relationnel complexe, constitué de multiples niveaux qui sont pour la plupart marqués par des images qui mobilisent

différents procédés figurant l'idée de transformation. On remarquera d'ailleurs que les différents procédés délimités par Fausto sont tout-à-fait cohérents avec le concept de hiérarchie : ils dépendent bien souvent de la mise en échelle ou encore de la possibilité d'englobement. Bref, ces procédés esthétiques et le régime qu'elles impliquent participent à la création d'images qui permettent aux Innus d'exprimer leur expérience du monde en tant que hiérarchie de la vie. De plus, si le concept philosophique d'immanence nous aide à mieux comprendre la notion de *manitu* (voir Chapitre 4), il me semble qu'il nous aide ici aussi à comprendre la complexité topologique du cosmos innu. En effet, nous verrons comment la totalité opère en étant à la fois intérieure et extérieure aux choses, ce qui était déjà exprimé dans la difficile distinction entre *manitu*-personne-englobant et *manitu*-substance-englobé, et qui rejoint d'une certaine façon le modèle philosophique de Gilles Deleuze : « Il faut mettre le monde dans le sujet, afin que le sujet soit pour le monde. C'est cette torsion qui constitue le pli du monde et de l'âme. Et c'est elle qui donne à l'expression son trait fondamental : l'âme est l'expression du monde (actualité), mais parce que le monde est l'exprimé de l'âme (virtualité) » (1988 : 37).

La récursivité et les relations d'englobement

Nous avons déjà vu comment la notion de *manitu*, en tant que terme englobant exprimant une totalité primordiale, pose un ordre hiérarchique sur lequel se fonde l'organisation du cosmos. La notion d'entité-maître en tant que manifestation pragmatique de la notion de *manitu* nous permet de mieux appréhender la façon dont s'organise cet ordre cosmologique basé sur des relations hiérarchiques. Et pour bien saisir cette logique organisationnelle, il nous faut mobiliser un concept complémentaire à celui de hiérarchie : la récursivité (voir Chapitre 3). Un cosmos hiérarchique doit être pensé comme une chaîne à plusieurs niveaux au sein desquels s'établit le même genre de relation, du microcosme au macrocosme. C'est ce qu'on doit comprendre lorsqu'on parle de récursivité : les mêmes types de relations sont présents d'un niveau à l'autre. C'est ce que soutient Terence Turner (2017 : 173) lorsqu'il propose qu'une cosmologie doit être comprise comme une totalité constituée de différents niveaux hiérarchisés dans laquelle chaque strate réplique les propriétés formelles de la totalité. Donc, en passant d'un niveau à l'autre, on doit retrouver le même rapport entre un tout englobant et un élément englobé, rapport qui peut s'inverser d'un niveau à l'autre.

Si nous partons de l'idée que le cosmos innu est organisé hiérarchiquement et récursivement, alors le pouvoir du maître et son rapport d'englobement devrait se décliner dans les différentes strates du cosmos innu. La strate supérieure qui nous est donnée par ce raisonnement serait constituée par la relation entre le maître et l'espèce en entier, comme dans le cas du maître du caribou qui garde les caribous dans sa montagne. Anui m'a déjà raconté que son défunt père est déjà entré dans cette demeure lors d'un rêve :

« Mon père disait qu'il y avait une montagne en plein milieu du bois, une montagne à trois étages pour les maîtres. Le premier maître ne voulait pas partager parce qu'il n'aimait pas que les gens gaspillent la viande. Lui il voit ça et il retient les noms de ceux qui gaspillent la viande, qui ne respectent pas l'animal. Le premier maître, il avait une toile en peau de castor. C'est le deuxième c'est le vice-président. Quand on lui en demande, il en donne. Le deuxième, sa porte est en peau d'ours. Peut-être que c'est le maître de l'ours... Le troisième, il est à moitié humain et à moitié caribou. C'est le maître du caribou [...]. Le troisième, le plus haut, c'est la peau du caribou qui fait sa porte. Mon père disait ça ... il a été jusqu'au deuxième dans son rêve et il faillit arriver au troisième » (Entrevue, novembre 2016).

À un niveau inférieur, les Innus disent que les hardes de caribou ont généralement un *utshimau*, c'est-à-dire un maître ou un chef. Anikashanitish m'a expliqué qu'au centre de certaines hardes de caribous, on peut parfois apercevoir un caribou nain et albinos, protégé par ses congénères. Selon l'aîné, ce petit caribou serait « le chef » – qu'il a rattaché au pouvoir de *Papakassik*^u –, mais aussi un « ancêtre », c'est-à-dire un Innu qui serait allé vivre avec les caribous (Entrevue, juillet 2017). À ce niveau, on constate un renversement puisque cette déclinaison de l'entité-maître est englobée par les individus qui constituent la harde. Selon les Innus, il existe une partie anatomique du caribou qui, à l'instar du maître des caribous, est nommée *Papakassik*^u et qui correspond à un élément mince collé à la paroi de l'estomac du caribou (Clément 2012 : 413). Le fait que cette partie anatomique fasse l'objet d'une prescription rituelle quant à sa disposition – elle doit être séchée avant d'être disposée sur un *sheshipetan* ou suspendue sur un arbre – indique qu'on a affaire à une autre déclinaison du pouvoir du maître. Un chasseur innu dans la trentaine m'a décrit cette partie de l'estomac comme étant constituée de glandes qui, prises individuellement, ressemblent à des épinettes, et, prises collectivement, évoquent la forêt et le territoire (Notes de terrain, avril 2018). Il s'agit probablement d'un niveau limite de cette chaîne récursive puisqu'elle reproduit les éléments du macrocosme (le maître et le territoire), mais à l'échelle du microcosme (l'estomac du caribou). Donc, au niveau de l'animal pris individuellement, on remarque aussi une inversion de la relation englobant/englobé dans cette

strate de l'organisation du cosmos puisque l'entité-maître y est contenue. Cette chaîne hiérarchique et récursive rappelle tout à fait les procédés d'imbrication récursive de l'esthétique amazonienne, de même que la multiréférentialité et l'oscillation figure-fond. Les renversements hiérarchiques des images de l'entité-maître peuvent ainsi être comparés à ces images où le fond et la figure ne peuvent être distingués clairement, comme dans la figure 19 où l'oscillation entre la figure et le fond peut faire voir simultanément un vase ou deux visages.

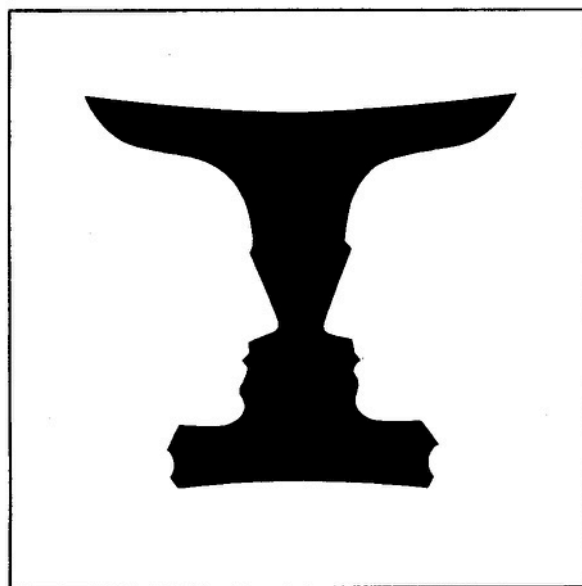


Figure 19. – Oscillation figure-fond.

Les images de l'englobement

Les différentes images mobilisées par les Innus pour exprimer le rapport entre un maître et une multitude englobée sont une autre façon d'énoncer la récursivité du cosmos. En effet, ces images permettent d'articuler la réplication, à différentes échelles, des propriétés formelles du cosmos, c'est-à-dire de manifester l'expression du pouvoir des maîtres dans les différents niveaux qui constituent l'univers. Un motif qui est apparu de façon récurrente lors de mes discussions avec les aînés d'Unamen Shipu est celui du sac (i.e. *miush*). Par exemple, Kanikuen racontait qu'il était présent lorsqu'un de ses oncles a pu jouer du *teueikan* (i.e. tambour) pour la première fois. À la suite de ce premier chant, de nombreux caribous se sont montrés aux chasseurs présents :

« Les vieux disaient que pour être un joueur de *teueikan*, il fallait y rêver trois fois avant de pouvoir jouer. Un de mes oncles, Tani, avait fabriqué un *teueikan* après avoir tué dix caribous. Avant de recommencer à chasser, on devait attendre qu'il finisse de le

fabriquer. Nous n'étions pas beaucoup. Il y avait aussi Pashtien, Patnik, Tuma ainsi que mon grand-père. Lorsqu'il a fini de fabriquer son *teueikan*, un festin [i.e. *makusham*] a été organisé chez mon grand-père. Tani avait amené son tambour et s'était assis près de mon grand-père [il s'agit du père de Tani]. Il avait choisi de s'asseoir avec son père. Les gens mangeaient encore. On a installé le *teueikan* avec une corde et les gens ont commencé à danser. C'est mon grand-père qui a commencé à chanter et à jouer le premier. Tani ne pouvait pas chanter ni jouer seul. Il fallait qu'il soit près de son père pour pouvoir jouer lui aussi. Il y avait trois chanteurs. L'autre joueur de tambour était Patnik. Mon père, lui, ne chantait pas. Le lendemain, nous avons vu un grand groupe de caribous. Mon frère Apunesh était là lorsque nous avons vu ce grand troupeau de caribous. C'était comme si on vidait un sac [i.e. *miush*] et que ces nombreux caribous en sortaient. Il y en avait vraiment partout. » (Entrevue, novembre 2021).

Lors d'une entrevue avec Penashit, celui-ci racontait avoir vécu un épisode de famine causé par le gaspillage d'un porc-épic au nord de Nutashkuan. Encore une fois, le pouvoir d'un aîné fit en sorte qu'un grand troupeau de caribou est apparu à Penashit, qui a lui aussi utilisé l'image du sac pour décrire le phénomène qui se donnait devant ses yeux :

« Pendant que j'étais parti chasser, les autres ont tué un porc-épic. Mais ceux qui l'ont tué ne l'ont pas arrangé comme nous le faisons d'habitude, c'est-à-dire en brûlant les pics. Ils ont coupé sa peau pour ne garder que la chair. Quand j'ai vu ça, j'ai dit : « Vous n'auriez pas dû faire ça ! Vous n'avez pas respecté le porc-épic. Il va nous manquer de viande ». On commençait à être très maigres. On ne pouvait plus tuer d'animaux. On voyait pourtant des caribous chaque jour, mais nous n'étions pas capables de les tuer. J'ai dit : « Vous voyez ! Vous auriez dû respecter le porc-épic que vous avez tué ! Vous auriez dû brûler ses pics pour qu'on puisse manger sa peau ! C'est pour ça qu'on n'est plus capable de tuer d'autres animaux ». On dirait que les caribous étaient embrouillés. C'étaient des visions que nous avions. Il n'y avait pas vraiment de caribous devant nous. C'étaient des hallucinations. C'était comme ça pour tous les animaux qu'on voyait. Le plus vieux de notre groupe m'a dit : « Vas-y ! C'est à ton tour d'aller à la chasse ». Alors j'y suis allé. J'ai marché et j'ai vu beaucoup de traces de caribou. Mais je ne les voyais pas, les caribous. Tout à coup, j'en ai vu un dans un boisé. Il sortait du bois. Et j'ai tué ce caribou. J'ai voulu le nettoyer, mais je ne trouvais plus mon couteau. J'ai rebroussé chemin pour essayer de le retrouver. Arrivé près d'un lac, il y avait beaucoup de caribous qui étaient sur le chemin que j'avais emprunté auparavant. J'ai marché vers les caribous et ils m'ont laissé passer. La harde s'est séparée en deux. C'est là que j'ai compris que c'est l'aîné du groupe qui avait fait apparaître ces caribous. C'est comme si on m'envoyait plein de caribous. C'est comme si les caribous étaient dans un sac et que quelqu'un secouait ce sac rempli de caribous. Je regardais partout et le lac était plein de caribous. C'était très beau à voir. J'ai retrouvé mon couteau sur ce lac. J'étais très impressionné de trouver mon couteau à ce moment. C'est comme si l'aîné qui m'avait envoyé m'aidait dans ma chasse et aussi pour retrouver mon couteau. » (Entrevue, novembre 2021)

Le motif du sac rempli d'animaux est d'ailleurs récurrent dans la mythologie innue. Madeleine Lefebvre (1974 : 139) écrit :

« Pour libérer l'astre pris au piège *Tshakapesh* demande à sa sœur ses peaux d'animaux. Une variante du Lac St-Jean (Speck, 1925 : 26) raconte que Tsaka'bec avait autrefois recueilli tous les petits animaux dans un sac : souris, taupes, écureuils, musaraignes, insectes et petits êtres. Et c'est ce sac d'animaux qu'il demande à sa sœur de lui apporter. L'un après l'autre, ils meurent en tentant de libérer la lune, jusqu'à ce qu'enfin la musaraigne réussisse. Selon Lips (1951 : 310) aussi, Tsegabec 'possédait un énorme sac plein d'animaux qu'il avait capturés : rats, taupes, souris et autres petites bêtes'. »

Mais l'image du sac n'est pas la seule que j'ai rencontrée lors de mes entrevues avec les aînés d'Unamen Shipu. Pendant mon entretien avec Kanikuen et Apunuesh, les deux frères en étaient à me parler des pouvoirs des ancêtres et des maîtres des animaux. Apunuesh s'est alors mis à raconter le mythe de Tshinenuash, une femelle caribou qui tomba enceinte de façon mystérieuse. Dans cette histoire on retrouve une autre image – celle du chaudron (i.e. *assiuk*) - qui exprime elle aussi le rapport d'englobement de l'entité-maître :

« Le caribou a son chef [i.e. *utshimau*] et c'est ce chef qui décidait. Il y avait aussi Tshinenuash. C'était une femme. Dans un rêve, on lui avait interdit de regarder vers le nord quand venait le moment de l'année où elle perdait les bois de son panache. Un jour, elle a regardé vers le nord par inadvertance. C'est à ce moment qu'elle a remarqué qu'elle portait un petit caribou dans son ventre. Elle était enceinte. Quand ce petit caribou [i.e. Atikuss] a grandi, il a fini par savoir qui était son père. Il était avec son ami lorsqu'il est allé voir son père. « Lorsqu'on va rentrer dans sa demeure, dit Atikuss à son ami, suis-moi pas à pas ». Lorsqu'ils sont entrés dans la maison, la viande et le poisson avaient été cachés et le père n'était pas là. Atikuss et son ami ont quand même trouvé la nourriture. Atikuss dit à son ami : « Nous allons tout manger ». Il n'avait toujours pas vu son père et il ne savait pas où il pourrait le trouver. « Vu que c'est comme ça, nous n'avons pas d'autre choix que de partir », dit-il. Ça n'a pas été très long avant que Atikuss et son ami aient fini tout ce qu'il y avait à manger. Ils ont lancé le chaudron [i.e. *assiuk*] dehors après avoir mangé. Ils étaient un peu déçus de ce repas : « Ce n'est pas assez pour nous », a dit Atikuss. Après avoir jeté le chaudron, plein de caribous en sont sortis. Les caribous sont sortis apeurés du chaudron parce qu'il avait été lancé par Atikuss. Il y avait vraiment beaucoup de caribous et grâce à lui qu'il y a beaucoup de caribous aujourd'hui. » (Entrevue, novembre 2021)

Apunuesh a donné très peu de détails sur l'identité du père de Atikuss, mais il m'a raconté cet *atanukan* en parlant du maître du caribou. Une autre version de ce récit consignée par Clément (2012 : 415)³⁹ et racontée par un conteur d'Ekuanitshit ne laisse planer aucun doute sur l'identité du père du petit caribou : il s'agirait de Papakassik^u lui-même. Dans cette version, la maison du père abonde elle aussi en nourriture : « [le fils] est entré et il a vu à l'intérieur tous les animaux :

³⁹ La version consignée par Clément ne spécifie pas que le protagoniste est un jeune caribou ni que sa mère est une femelle caribou. L'utilisation de ce mythe par Clément pour exemplifier « les rapports entre les hommes et ce maître » serait ainsi à nuancer.

le lièvre, l'écureuil, le caribou. Tous les animaux qui existent sur la terre étaient là. C'est pour ça qu'on ne voyait plus leurs pistes dehors » (*ibid.*). Ces animaux étaient tous rangés dans des sacs, lesquels seront offerts au fils par le père : « Sur le chemin du retour, ils ont commencé à voir des écureuils, du lièvre, ... C'étaient tous les animaux, les sacs qui se vidaient et les animaux s'en allaient un peu partout » (*ibid.*). Dans ces deux versions, l'histoire d'Atikuss et de Tshinenuash exprime le rapport d'englobement du maître du caribou en mobilisant trois images complémentaires : celle de la demeure (i.e. *mitshuap*) de l'entité-maître, lieu de richesse par excellence, celle du sac (i.e. *miush*) et celle du chaudron (i.e. *assiuk*). Dans ce dernier cas, l'image des caribous pris dans un chaudron renvoie directement au terme même utilisé par les Innus de la Basse-Côte-Nord pour désigner le maître du caribou. En effet, le radical *-assik* du mot Papakassik^u pourrait bel et bien renvoyer au mot *assiuk*⁴⁰ selon Clément (2012 : 412). Si cela est exact, le mot Papakassik^u exprimerait en lui-même l'idée d'englobement par l'entremise de l'image du chaudron.

L'histoire de Tshinenuash évoque finalement une troisième image que nous avons déjà rencontrée plus tôt. Il s'agit de l'image de la demeure du maître. Edward Rich (LAA 1-7-4-96⁴¹) de Sheshatshit raconte comment autrefois des Innus ont pu entrer dans la demeure du maître du caribou :

« the man started along with his friend in search of the home of the caribou. Looking very carefully, the man said : 'There is the home of the caribou.' The mountain was all white. They proceeded towards it. The foxes looked like giants and so did the bees and everything else. The men killed two foxes that were going to attack them. They went along, following the path of the caribou. The rocky path was deeply worn out by the

⁴⁰ Lefebvre (1974 : 95) suggère que le mot *assik* pourrait être apparenté au mot *assi* (i.e. terre) ce qui impliquerait un rapprochement avec la poterie et la symbolique de la terre. Je ne dispose pas de compétences linguistiques suffisantes pour évaluer si le rapprochement est juste, mais il est plausible. Cependant, il n'existe pas de preuve historique ou archéologique tangible que les Innus de la Côte-Nord aient fabriqué de la poterie. Toutefois, des fragments de poteries ont bel et bien été retrouvés en Basse-Côte-Nord mais celles-ci auraient été fabriquées à partir de matière provenant de la région de Québec et seraient de style iroquoien (Chapdelaine, Kennedy et Chalifoux 1994). Le rapport entre les poteries de style iroquoien retrouvées dans le subarctique québécois et les populations algonquiennes suscite plus de questions qu'elles n'amènent de réponse (sur le sujet voir Crépeau 1982 ; Crépeau et Kennedy 1990 ; Martijn 1990a et Guindon 2009).

⁴¹ Il s'agit du système de cotation utilisé pour classer les fichiers du Laboratoire d'anthropologie amérindienne.

caribou. It was so deep that the two men could hardly see the head of the young caribou going by. When they reached the home of the caribou, the door opened and they entered. There they saw many caribou. They then asked one of them : ‘Where is your chief ?’ And the caribou, without talking, led them to where the chief was. The men walked towards the door. As they were approaching, the door opened, and they could see the chief wearing fine clothes, looking like a white man, with decorations on each side of his jacket. The men sat down and were served huge plates of food which they started eating. [...] Then the chief came forward, holding a young caribou in his arms and he gave it to the man who then left with his friend. When they left, the young caribou followed them. As soon as they came out of the home of the caribou, the men lost sight of the young caribou. They were walking in the air, hardly touching the top of the mountains. Upon arriving close to their home, the men looked behind and saw many caribou following them. They reached home and the men of the camp started spearing the caribou crossing the lake, killing many of them ».

L’aîné d’Ekuanitshit, Abraham Mestokosho, fait un récit semblable lorsqu’il raconte un rêve où un serviteur de Messinak, le maître des animaux aquatiques, l’amène dans un domaine subaquatique appartenant à ce maître. Cette fois-ci, la demeure du maître prend la forme d’un magasin qui abonde en nourritures : « Au milieu du lac, il y avait un endroit sans glace, où la glace avait fondu, un *pikuâu-nipî*, un trou dans le milieu là. [...] Il y avait une échelle qui descendait jusque dans le fond. Et là, il y avait comme un magasin, toutes sortes de choses que l’on pouvait acheter, comme une boîte de saumon en conserve. [...] C’était un des serviteurs de Missinâk^u, qui m’avait amené en rêve [...] où je pouvais trouver de quoi manger » (Clément, 2018a : 92).

Lorsqu’ils parlent des maîtres des animaux - et que ce soit à propos d’une expérience vécue ou en évoquant un récit d’une époque ancienne - les Innus utilisent différentes images pour évoquer le pouvoir particulier de ces entités. Que ce soit l’image du sac, du chaudron, de la demeure ou du magasin, ces images expriment toutes à leur façon le rapport d’englobement constitutif des entités-maîtres. L’intervention d’une image englobante dans les récits innus renvoie directement à la relation qui unit l’entité-maître – figure singulière – à la multitude d’existants qui la compose. Mais les images de l’englobement ne servent pas seulement qu’à exprimer ce rapport complexe, mais aussi à rendre tangible son intervention dans les multiples sphères du cosmos. En effet, nous avons vu comment les entités-maîtres se manifestent à plusieurs niveaux dans le cosmos innu. À cet égard, les images de l’englobement expriment également les enchevêtrements multiples du pouvoir des maîtres et de leur imbrication récursive, pour reprendre les termes du

modèle esthétique de Fausto. Dans la version du mythe du fils de Papakassik^u rapporté par Clément, le fils du maître entre dans une demeure où les différentes espèces animales sont rangées dans des sacs : la demeure englobe les sacs et les sacs englobent les animaux. À cette suite, on pourrait également ajouter d'autres termes que nous avons déjà rencontrés : le maître des maîtres, le chef de harde, le pouvoir du maître englobé par l'animal, etc. Le cosmos innu incarne une topologie complexe qui s'exprime à travers les multiples enchevêtrements rendus visibles par des images témoignant du pouvoir des entités-maîtres.

L'appropriation des pouvoirs des maîtres

Les êtres humains dépendent des entités-maîtres pour garantir leur pouvoir d'être et d'agir. En effet, les animaux dont les Innus tirent leur subsistance sont des parties constitutives des entités-maîtres et c'est de cette source que les Innus tirent leur force vitale. Grâce au *manitushiun*, les Innus pouvaient acquérir des pouvoirs de nature chamanique et ainsi agir sur le monde. Mais il y a d'autres façons d'acquérir des pouvoirs rattachés à la puissance des entités-maîtres. Lors de mon entrevue avec Kanikuen, ce dernier m'a parlé de certains pouvoirs que les anciens utilisaient autrefois et de la façon dont ils pouvaient être acquis. Kanikuen a lui-même été témoin de l'utilisation d'un « charme de chasse » que les Innus nomment *mesheku* et qui correspond à une sorte d'anomalie anatomique qu'on retrouve dans les viscères de certains caribous abattus :

« Les vieux autrefois avaient des pouvoirs et les utilisaient. Certains caribous ont quelque chose en eux. Mais ce ne sont pas tous les caribous qui ont ça. On l'appelle *mesheku*. Ce ne sont que les vieux qui peuvent utiliser ça, une fois que c'est séché. Le seul que j'ai vu utiliser ça, que j'ai vu porter ça [dans un petit sac], c'était le père de Penashit. C'était une façon d'attirer le caribou. Ils venaient très près lorsqu'on utilisait le *mesheku*. Moi je l'ai vu trois fois quand il a utilisé le *mesheku* pour attirer les caribous. Avec le *mesheku*, il pouvait faire venir les caribous vers lui. Et, bien sûr, les chasseurs en profitaient pour tuer ces caribous attirés par le *mesheku*. Avant c'était comme ça. C'était un moyen d'attirer les caribous. Et aujourd'hui, on utilise des walkie-talkies [rires]! La dernière fois que je suis allé à la chasse, tout le monde communiquait avec ces petites radios. C'est vraiment différent aujourd'hui [rires] ! » (Entrevue, novembre 2021).

Selon Kanikuen, le *mesheku* ressemblerait à une petite boule sèche avec des poils. Selon Clément, les caribous nains albinos dont il a été question plus haut peuvent être retrouvés sous une forme embryonnaire qu'on ne retrouve jamais dans l'utérus, mais bien ailleurs dans les viscères du caribou. Leur peau est gardée et permet d'attirer et d'assurer un certain contrôle sur les caribous (2012 : 410-411). Clément attire notre attention sur un zoologiste qui a analysé une

de ces formes embryonnaires qui lui a été donnée par un Innu de Matimekush dans les années 1950 et qui l'a décrite comme un kyste de 5,8 cm de diamètre et 2,5 cm d'épaisseur (voir Banfield, 1958 : 451-452). L'appropriation de cette forme embryonnaire décrite par Clément pourrait bien correspondre au *mesheku* évoqué par Kanikuen ou, en tout cas, à une conception analogue et comparable. Bien que Kanikuen n'ait pas assimilé le *mesheku* à un embryon, d'autres Innus d'Unamen Shipu m'ont parlé de formes embryonnaires qu'on peut retrouver dans les carcasses des animaux. C'est entre autres le cas du lièvre, chez qui on retrouve parfois un embryon qu'on peut sécher et garder pour en faire une utilisation similaire au *mesheku* : l'embryon est réputé attirer les lièvres et porter chance au chasseur. Les deux témoignages – celui rapporté par Clément et celui de Kanikuen – mentionnent toutefois des éléments complémentaires qui, pris ensemble, nous permettent de mieux appréhender le phénomène : la forme embryonnaire de l'élément anatomique (Clément) et son englobement dans un sac (Kanikuen). Certains chamanes algonquiens utilisaient autrefois de petits sacs pour ranger les objets qu'ils utilisaient dans le cadre de leur pratique (Proulx 1988 ; Leclercq 1999 [1691] ; voir Chapitre 18). Les « charmes de chasses » étaient rangés dans ces sacs, comme l'atteste cet extrait d'une relation du jésuite Paul Lejeune (RJ 1637 : 30 ; voir aussi Cooper 1930) : « Vn Orignac se presentera à quelqu'un en dormant, et luy dira, Viens à moy, le Sauvage esueillé va chercher l'Orignac qu'il a veu; l'ayant trouué, s'il lance ou darde sur luy son espée, la beste tombe roide morte; l'ouurant il trouve parfois du poil ou quelque pierre dans son corps; il le prend et le garde soigneusement pour estre heureux à rencontrer et tuer force animaux. » Lejeune explique par la suite que la substance donnée en rêve au chasseur par ce qui s'apparente à une entité-maître est mise dans un sac « si particulier pour eux, que pas vn autre n'oseroit regarder dedans » (*ibid.*). L'englobement des charmes de chasse dans un sac exprime encore une fois la topologie complexe qui structure le cosmos. De la même manière que le maître du caribou peut garder ses animaux dans un sac – animaux qui sont à l'origine du pouvoir d'agir des humains –, les chamanes ou les personnes dotées de pouvoirs gardent dans leurs sacs des objets qui sont à la source de leur pouvoir et qui renvoient directement aux entités-maîtres.

On retrouve des conceptions similaires chez plusieurs peuples de chasseurs du continuum sibéro-américain. Chez les Yukaghir de Sibérie, chaque animal à son protecteur individuel nommé

pe'jul, auprès duquel le chasseur doit demander le consentement pour tuer l'animal individuel qu'il protège : « When the autopsy of a killed animal reveals under the hide a cartilaginous hardening, [...] the Yukaghir say that that is where the *pe'jul* is located » (Jochelson, 1975 [1926] : 146). Cette concrétion peut ensuite être gardée et utilisée comme charme de chasse en étant conservée dans un petit sac de cuir. Chez les Kanamari d'Amazonie brésilienne, on sait qu'on a affaire au « chef » d'une harde de pécaris lorsqu'on y trouve un bézoard dans ses viscères : le bézoard est ensuite placé dans un sac ou une boîte et permet d'attirer d'autres pécaris (Costa et Fausto, 2019 : 211-212). Chez les Achuar d'Amazonie péruvienne, les bézoards sont scellés dans des Calebasses pour fabriquer des amulettes qui permettent aux chasseurs d'attirer le gibier (Crépeau 2007a: 120-121). Dans tous ces cas, y compris chez les Innus, l'entité-maître – conçue comme principe d'englobement supérieur – est englobée dans un animal et sa manifestation englobée est par la suite appropriée et englobée à nouveau par un agent humain afin de bénéficier de son pouvoir. On voit ici comment cet arrangement complexe peut être rattaché aux procédés d'imbrication récursive de l'esthétisme américain.

La tente tremblante comme microcosme

Le rituel de la tente tremblante (i.e. *kushapatshikan*) est un rituel phare de la cosmologie innue et les images que les Innus mobilisent pour en discuter n'échappent pas à la logique de l'esthétique américaine. Il s'agit d'un rituel présent chez la plupart des peuples algonquiens (Duval 2007) et qui est en rapport de transformation avec d'autres rituels de toute la région circumpolaire (Stépanoff 2019). La tente tremblante n'est cependant plus pratiquée par les Innus d'Unamen Shipu depuis plusieurs décennies. En fait, la dernière occurrence d'une tente tremblante en territoire innu aurait eu lieu en 1969 dans la région de Sheshatshit au Labrador (Armitage 2008)⁴². Ce délaissement du rituel n'empêche cependant pas les Innus d'Unamen Shipu d'en avoir une bonne connaissance. En effet, certains adultes dans la cinquantaine peuvent très bien expliquer les détails techniques qui permettraient de refaire à nouveau le rituel malgré le fait qu'ils ne l'aient eux-mêmes jamais observé, ni même leurs parents ou leurs grands-parents. Certains aînés d'Unamen Shipu, tels que Anikashanitish, ont cependant connu Uatshishish,

⁴² Il y aurait cependant eu, depuis, certains groupes innus qui auraient pratiqué ce rituel dans des formes revitalisées, mais pas à Unamen Shipu.

l'homme de Sheshatshit qui a officié la dernière tente tremblante de 1969. D'autres se sont fait parler du rituel par leurs grands-parents qui, eux, ont pu y assister. C'est le cas de Kanikuen, qui a entendu sa grand-mère – la seule personne dans son entourage à y avoir assisté précise-t-il - lui décrire le rituel quand il était plus jeune. Les mythes et la tradition orale constituent également une source d'information importante pour les Innus à propos du rituel de la tente tremblante puisqu'ils mettent souvent en scène l'utilisation de ce rituel dans le but d'arriver à différentes fins, comme pour trouver des animaux, communiquer avec quelqu'un de distant, prédire l'avenir, combattre un adversaire, jeter une malédiction, etc. (voir Annexes 1 et 2). Plusieurs anthropologues et observateurs historiques ont assisté à une tente tremblante chez les Innus et les Cris (Chambers 1896; Feit 1994 ; 1997; Preston 2002 [1975]; Rousseau 1953) et nous bénéficions aussi de plusieurs témoignages autochtones à ce sujet (Vincent 1973 ; Proulx 1988 ; Jauvin 1988). On pourrait décrire rapidement le déroulement du rituel de la façon suivante : une petite tente en forme de dôme est construite afin que l'officiant (i.e. *kakushapatak*) puisse y entrer. Une fois à l'intérieur, l'officiant invite les protagonistes non humains du rituel à entrer dans la tente. Le premier à entrer est *mishtapeu* qui est l'esprit auxiliaire de l'officiant. Les *mishtapeuat* sont un peuple de personnes non humaines qui peuvent conférer certains pouvoirs aux humains, comme celui de jouer du *teueikan*. Le *mishtapeu* de l'officiant assure la traduction entre le langage des humains et celui des autres protagonistes de la tente tremblante, qui sont les entités-maîtres des animaux. Ceux-ci entrent un à un et débute alors une rencontre que l'on pourrait assimiler à une assemblée délibérante. En effet, certains aînés comparent la tente tremblante à l'Assemblée nationale du Québec (Armitage 1992 ; Jauvin 1988) ou encore à une cour de justice (Shan, juillet 2017). C'est alors que, comme l'a expliqué Anikashanitish, « le *kakushapatak* présente ses demandes aux animaux » (Entrevue, octobre 2021). Ces demandes impliquent généralement des dons de nourriture, c'est-à-dire qu'on demande où trouver du gibier ou encore on demande de réparer un tort causé par un manque de respect envers un animal (voir Bouchard 1977).

J'aimerais m'attarder ici sur les images mobilisées par le rituel et plus particulièrement sur la façon dont leurs agencements et leur nature exprime l'organisation du cosmos et sa complexité. En effet, il m'apparaît que la tente tremblante est un véritable microcosme au sens où tous les

grands principes de l'univers sont concentrés dans un espace restreint. Autrement dit, la forme du rituel réplique les propriétés formelles du macrocosme. Il y a, premièrement, les différents ordres de grandeur mobilisés par les images du rituel qui expriment cette idée. La tente tremblante est un espace clos et limité. Pourtant, elle exprime aussi l'infiniment grand. En effet, Anikashanitish explique que « quand on entre, il y a comme un gros trou dans lequel on peut tomber » (Entrevue, octobre 2021). Pierre Tobi de Nutashkuan ajoute un peu plus de détails : « Si tu regardais par exemple au-dessus de toi. Tu verrais le ciel. Puis, si tu regardais à tes pieds, tu verrais très creux en bas, tu aurais le vertige » (Proulx 1988 : 56). L'anthropologue Sylvie Vincent a bien montré comment l'axe vertical du rituel renvoie à l'infiniment grand, un infini dans lequel l'officiant se projette grâce à « la colonne de vide qui lui tient lieu de longue-vue dans les deux directions » (1973 : 82). Vincent ajoute que l'infini donné par l'axe vertical du rituel pose l'unicité du monde – je serais tenté de dire la totalité du cosmos - en opposition à l'axe horizontal, qui lui, évoque la multiplicité.

La tente tremblante peut ainsi être comprise comme un espace-temps particulier dans lequel s'exprime le cosmos en tant que totalité, c'est-à-dire que les caractéristiques les plus saillantes du rituel répliquent les propriétés formelles de l'univers. Pour le dire plus simplement, la tente tremblante offre une réplique en miniature de l'univers pris en entier. Il s'agit en effet d'un milieu étroit dans lequel tous les grands principes du monde – les animaux, le vent, etc. – se présentent à l'auditoire et s'offrent en dialogue avec la communauté humaine alors représentée par le *kakushapatak*. En effet, les maîtres y sont présents, mais sous une toute petite forme, on dit parfois de la grosseur d'une mouche, ce qui renvoie à l'infiniment petit, mais aussi à la multiplicité. Les aînés innus considèrent que les mouches ont un rôle important dans le cycle cynégétique : « La viande qui n'était pas bonne, ils l'accrochaient avec les os. Ceux qui allaient la mettre à la bonne place, la viande pourrie, ce sont les mouches. C'est pour ça qu'ils disent tout le temps que c'est infesté de mouches. Elles ont été engagées pour que la viande de caribou ne traîne pas » (Entrevue Pashin, novembre 2017). On insiste ainsi sur leur rôle dans la fragmentation des éléments non consommables de la chasse, fragmentation qui correspond à un passage à l'infiniment petit. Le fait que l'on compare les maîtres des animaux aux mouches dans la tente tremblante évoque ainsi leur caractère multiple, ce qui est également exprimé par les sons

qu'ils émettent : « La voix des maîtres est tellement puissante qu'elle rend leur parole aussi confuse que s'ils étaient des milliers à parler ensemble » (Vincent 1973 : 72). On reconnaît ici le principe de l'indistinction quantitative issu du modèle esthétique de Fausto : figures uniques, les maîtres sont ici constamment renvoyés à des images exprimant la multiplicité.

Le déroulement du rituel évoque également, en accéléré, les grands cycles temporels de l'univers, comme l'alternance entre les jours, entre les saisons, etc. Lorsque l'officiant tourne sur lui-même dans la tente, il tourne dans le sens du soleil, fait alterner les positions du soleil couchant, de la nuit, du soleil levant et du jour (Vincent 1973). Ce mouvement est une évocation, à plus petite échelle, du cycle du jour et de la nuit. De la même manière, l'ordre d'entrée des entités-maîtres dans la tente semble répliquer le cycle annuel des Innus. Kanikuen disait que : « À force d'être dans la tente, les animaux commençaient à entrer un à un. Le premier qui était entré, c'était Nishk (i.e. l'outarde). Ensuite c'était Missip (i.e. l'eider à duvet) qui est entré. C'est les animaux qui pondent des œufs qui rentraient en premier dans la tente tremblante. Comme Papukutshat (i.e. la macreuse à front blanc) aussi » (Entrevue, novembre 2021). Cela nous place au tout début du cycle annuel des Innus, qui commence au printemps avec l'arrivée des outardes (voir Savard 2004). Suit alors l'arrivée des canards de mer comme l'eider et la macreuse. Malheureusement, Kanikuen s'est arrêté là lors de l'entrevue et n'a pas terminé l'ordre d'entrée des maîtres dans la tente. Un autre témoignage d'un aîné de Unamen Shipu, William-Mathieu Mark, sans indiquer clairement s'il fait référence à l'ordre d'entrée, nomme les maîtres présents dans la tente tremblante exactement dans l'ordre dans lequel ils apparaissent dans le cycle annuel innu : « [Dans la tente tremblante], tous les animaux y étaient représentés, car chaque espèce avait son maître présent à l'assemblée, le maître des oiseaux migrateurs, par exemple, de même le loup-marin et mistnak, bien sûr » (Jauvin 1988). À la séquence des oiseaux migrateurs, il ajoute, dans l'ordre, le loup-marin et Missinak^u, le maître de tous les animaux aquatiques, dont les poissons. Or, cette séquence correspond encore au cycle annuel innu : le loup-marin étant chassé à la fin du printemps et au début de l'été de même que les poissons, qui sont pêchés tout l'été. William-Mathieu Mark continue plus loin la séquence : « tous les maîtres arrivaient l'un après l'autre comme le maître du porc-épic, le maître du vison, celui de la martre et celui de tous les poissons, et papakassik le maître du caribou » (Jauvin 1988). Le porc-épic était un des premiers

animaux chassés lorsque les Innus amorçaient leur migration annuelle vers l'intérieur des terres à la fin de l'été et au début de l'automne. Une fois la remontée terminée, c'était le piégeage qui débutait, d'où la mention du vison et de la martre. Ensuite, la mention du « maître de tous les poissons » apporte une confusion. Par contre, il s'agit d'une traduction malheureuse, car il est bien fait mention, dans le texte en innu, de Missinak^u et non pas de l'expression « maître de tous les poissons » (du genre *nameshat utshimau*) ». Or, Missinak est aussi le maître du castor, un animal qui fournit un apport de viande considérable en automne. Vient ensuite Papakassik^u, le maître du caribou, animal qui assure la subsistance des chasseurs pendant les longs mois d'hiver. Bref, la séquence d'entrée des entités-mâtres dans la tente tremblante correspond en tout point au cycle annuel innu.

Sylvie Vincent avait bien démontré comment les différents paramètres du rituel de la tente tremblante faisaient en sorte que celle-ci se situait « au centre de l'univers » (1973 : 76). Mais il me semble que la tente tremblante exprime quelque chose de plus profond encore. En effet, l'espace-temps dans lequel se situe le rituel, de même que ses frontières, implique un rapport complexe entre, d'une part, le cosmos pris comme totalité qui englobe le contexte d'énonciation du rituel et, d'autre part, le concentré du cosmos qui se donne à voir – ou plutôt à entendre – dans le cadre du rituel. En ce sens, l'esthétique du rituel – c'est-à-dire l'agencement qu'il propose entre différentes images – renvoie encore aux grandes caractéristiques de l'esthétisme américain évoqué par Fausto et plus particulièrement à l'indétermination quantitative et à l'effet de la bouteille de Klein. Popularisé en anthropologie par Claude Lévi-Strauss dans *La potière jalouse* (1985) et les *Mythologiques*, l'effet de la bouteille de Klein (voir Figure 20) renvoie à l'indétermination entre les frontières externes et internes d'un objet. Et c'est bel et bien ce dont il est question dans le rituel de la tente tremblante. Espace clos et étroit, l'intérieur de la tente donne pourtant sur un espace et un temps infini. Ce même intérieur donne une vitrine sur l'ensemble du monde extérieur – le cosmos pris comme totalité – notamment en répliquant et exprimant ses grands cycles. De manière similaire, le rituel joue aussi sur l'indétermination quantitative en utilisant des images au caractère multiple pour référer à un émetteur unique. En somme, par la mobilisation d'images caractérisée par l'indétermination quantitative et l'imbrication récursive, le rituel de la tente tremblante évoque la complexité topologique du cosmos un peu de la même

manière qu'elle est exprimée dans les récits sur les maîtres des animaux. Le rituel donne ainsi un point de vue sur la hiérarchie de la vie en offrant la reproduction de ses structures les plus saillantes.

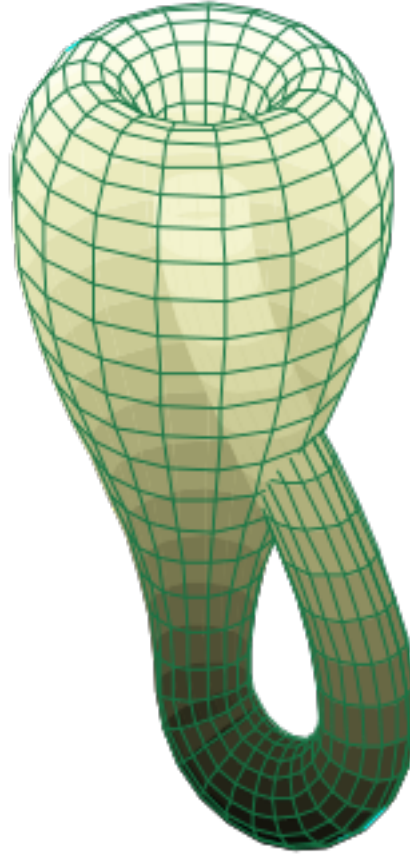


Figure 20. – La bouteille de Klein illustre comment un objet peut avoir des frontières internes et externes indéfinies.

Transformations et interdépendances des formes

Si le mythe instaure les grandes discontinuités du monde, c'est qu'il implique un processus de transformation à partir d'un état initial marqué par la continuité. Comme l'a affirmé Claude Lévi-Strauss (1971), le mythe pose le passage du continu au discontinu. Pour Carlos Fausto (2012a), c'est cette division du monde en grands domaines qui rend possible leur appropriation par des entités-maîtres. D'ailleurs, pour l'anthropologue brésilien, et comme je l'ai aussi évoqué (Chapitre 5 et 17), les maîtres tirent bien souvent leur origine des temps primordiaux. À leur façon, les entités-maîtres rappellent donc, dans le présent, cet état d'indistinction et de

transformation qui régnait à l'aube du monde actuel. En effet, si les espèces animales sont aujourd'hui bien différenciées et jouissent de qualités arrêtées, cela ne les empêche pas d'être fondamentalement interreliées. Certes, les animaux permettent d'acquérir le pouvoir *manitushiun*, ce qui implique une certaine consubstantialité et un rapport commun à une totalité primordiale. Mais cette interrelation profonde ne s'exprime pas seulement en des termes aussi abstraits. En effet, les Innus ne cessent de rappeler que les animaux se sont modelés entre eux lors de l'époque lointaine où le monde était encore en train d'acquérir ses caractéristiques actuelles. Par exemple, les Innus nomment l'artère du caribou « le chemin de la loutre » parce qu'autrefois le caribou aurait été éperdument amoureux de la loutre, qui se serait frayé un chemin jusqu'à son cœur en remontant son artère. Un autre exemple saillant est celui de l'eider à duvet (voir aussi Clément 2021: 229) et de la bernache du Canada évoqué par Kanikuen et son frère Apunuesh :

« [Kanikuen] : Le caribou est le maître de Missip (i.e. l'eider à duvet). Missip s'est fait piler sur la tête par un caribou et l'empreinte est restée sur son plumage. C'est pour ça qu'il est comme ça aujourd'hui. Missip a aussi une trace du caribou dans son dos.

[Apunuesh] : Même Nishk (i.e. l'outarde ou bernache du Canada), quand on le tue, on voit l'empreinte du caribou sur son plumage » (Entrevue, novembre 2021).

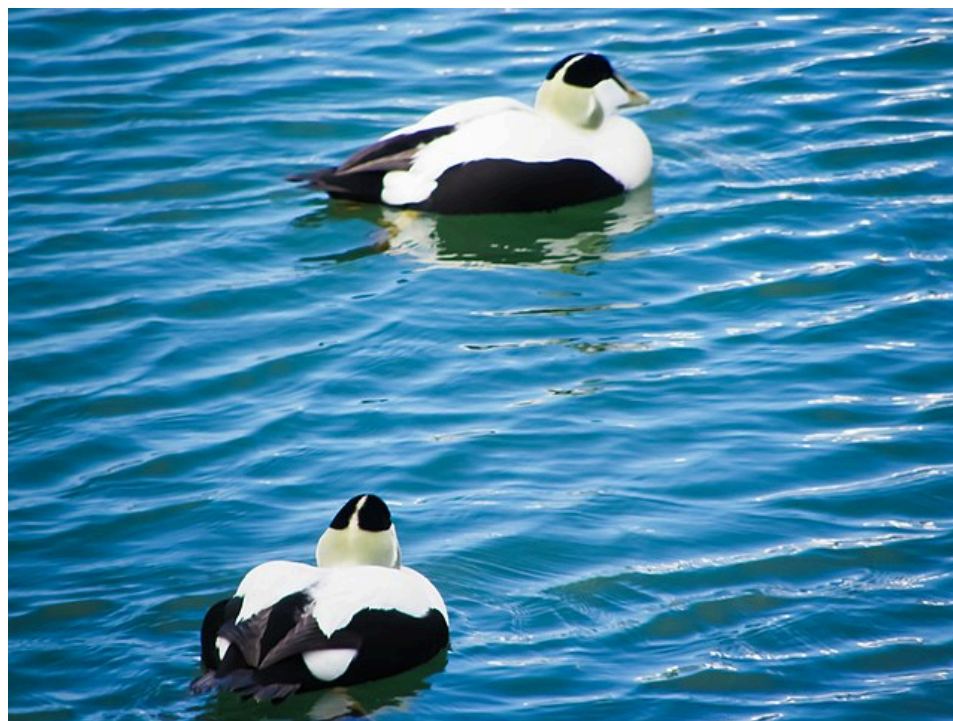


Figure 21. – Missip, l'eider à duvet. Source : Wikimedia Commons.



Figure 22. – Nishk, la bernache du Canada. Source : Wikimedia Commons.



Figure 23. – Empreinte de sabot du caribou. Source : Gouvernement du Yukon.

La poète innue Joséphine Bacon nous donne elle aussi un excellent exemple de cette interconnexion fondamentale entre les différents animaux. Dans le film *Je m'appelle humain* (O'Bomsawin 2020), elle explique comment on retrouve la plupart des entités-maîtres dans les os de la tête de *kukamess* (i.e. la truite grise) :

« Certains vieux disaient que lui, *kukamess*, [on] le considérait comme le maître des poissons de l'intérieur des terres. Tu retrouves Papakassik^u le maître du caribou. Tu retrouves aussi le maître des animaux aquatiques Messinak. Tu retrouves le grand-père, l'ours. Mais ça, tu le trouves dans la tête de la truite grise.

[Joséphine Bacon fouille dans les os de la tête d'une truite grise cuite]

[...] Tu vois ça c'est ton grand-père [l'os ressemble à une patte d'ours]. [...] Ah ! La voilà ! C'est sa patte, ici on voit le sabot du caribou. C'est Papakassik^u, le maître du caribou. »

Donc, en plus ici d'avoir des images marquées par l'imbrication récursive, on remarque aussi leur caractère multiréférentiel. Les animaux ne renvoient pas seulement qu'à leurs qualités spécifiques, c'est-à-dire aux qualités relatives à leur espèce. Ils renvoient à quelque chose de plus grand et ils expriment la totalité du monde par l'entremise des images multiréférentielles et imbriquées récursivement qu'elles convoient.

Hiérarchie de la vie, transformation et immanence dans les images de l'englobement

En 2020 au lac Tauakatikunipi, pendant les moments de repos, il était fréquent que nous restions assis à observer les environs avec des jumelles. Pendant un de ces moments, un ami s'est tourné vers moi pour me dire : « regarde bien attentivement parce que tu ne vas jamais regarder la même forêt deux fois ». Il me semble que son conseil représente très bien l'approche innue de la chasse, qu'on pourrait caractériser par le fait d'être à l'affût des petits indices qui expriment la transformation continue du paysage forestier. Pour le dire autrement, l'engagement perceptif des chasseurs innus me semble dominé par une attention aux transformations. Nous l'avons vu par l'entremise des travaux de Fausto, l'esthétisme américain semble dominé par l'idée de la transformation. Pour Fausto (2020 ; voir 2019), cette obsession pour la transformation est associée à une attention au chromatisme, c'est-à-dire aux microtransitions qui créent les transformations. Non seulement je pense que les thèses de Fausto sont pertinentes pour mieux

comprendre la société innue, mais je crois également que ce cadre excède l'esthétisme et nous aide à comprendre la perception. Dans le contexte de la forêt boréale, le chromatisme représente bien le sentiment que l'on vit lorsqu'on est confronté au paysage forestier : tout ce qu'on perçoit semble limité à différentes teintes de vert et de brun, laissant progressivement place au jaune, à l'orangé et au rouge en automne, couleurs auxquelles on ajoute le blanc en hiver. Cet agencement chromatique des couleurs donne l'étourdissante et vertigineuse impression que tout est identique. Pourtant, rien n'est identique dans la forêt, car le paysage est en constante transformation, que ce soit en raison du passage des saisons ou encore du passage des animaux. Il me semble que la différence entre le regard innu sur la forêt et celui que j'ai pu avoir lors de mes premières sorties en forêt avec eux se situe ici : au lieu d'appréhender le chromatisme de la forêt comme un obstacle à la perception, les chasseurs innus en font la base de leur expérience perceptive. En gardant la formulation du modèle de Fausto, on peut envisager la transformation en tant que succession d'images, une succession au sein de laquelle les significations sont modifiées et déterminées par l'enchaînement continue des images (voir Crépeau 2007b). Ainsi, je pense que la perception des chasseurs innus est mieux comprise et décrite par le terme chromatique qui, dans ce cas, renvoie à une attention aux microtransitions qui expriment l'enchevêtrement des formes qui font de la forêt boréale et du cosmos des totalités complexes. Alors, ce qui est d'intérêt en forêt pour les Innus n'est pas tant ce à quoi réfère chacun des signes forestiers auxquels ils sont confrontés – ce qui correspondrait à une vision basée sur l'idée de représentation – mais plutôt ce que leur enchaînement peut signifier, ce qui revient à la conception indexicale de l'image d'Alfred Gell évoquée dans l'introduction de ce chapitre.

Le caractère fondamental du principe de la transformation dans la perception et l'esthétique américaine a pour assise le « flux transformationnel caractéristique des êtres non humains » (Fausto 2020 : 21, ma traduction). Les différentes caractéristiques de l'esthétique américaine énumérées par Fausto renvoient toutes, d'une façon ou d'une autre, à la qualité immanente des forces du cosmos : elles sont multiréférentielles, récursives, oscillantes et instables quantitativement et qualitativement. Les maîtres et leurs pouvoirs sont à la fois localisés et omniprésents, tout près et pourtant si loin. Nous retrouvons ici les mêmes caractéristiques qui ont été attribuées aux notions de type *mana* dans la littérature classique. Ce n'est pas un hasard

puisque, comme nous l'avons établi précédemment (Chapitre 4), il n'y a pas lieu de séparer ces notions de celles de maîtres des animaux. Ces entités sont sources de puissance et cette même puissance est la mieux comprise sous le qualificatif d'immanente. La complexité de leur imbrication dans les formes du monde – c'est-à-dire qu'elles sont à la fois contenants et contenus – n'a d'égale que la complexité du monde elle-même qui, nous l'avons vu, est fait d'une série d'imbrications hiérarchiques et récursives correspondant au modèle de la hiérarchie de la vie. Le fait que les entités-maîtres se manifestent à travers les différentes formes du monde, et qu'elles expriment elles-mêmes à leur tour la complexité du monde, nous amène à nous demander s'il existe un point de départ à toute cette chaîne. J'ai déjà posé que la notion de maître des maîtres – comme *tshishe-manitu* - agit comme un terme d'englobement supérieur et, on pourrait dire, comme limite supérieure de la série infinie constituant la hiérarchie de la vie. Qu'en est-il de l'autre limite ?



Figure 24. – Installation d'un piège à martre. Photo : Émile Duchesne 2016.

Ce modèle général du *manitu* comme terme englobant est substantiellement complexifié par le contexte pragmatique donné par l'interaction des Innus avec le monde animal sans pourtant être contredit. Et si la totalité n'était ni point de départ, ni point d'arrivée, mais les deux limites d'une série infinie? Autrement dit, la totalité du monde est à la fois intérieure et extérieure aux choses,

donc à la fois englobante et englobée puisqu'elle représente les deux limites d'une série infinie. Dès lors, les sujets englobent aussi la totalité du monde, ce qui correspond à la philosophie leibnizienne de l'immanence. On me permettra de développer davantage dans cette direction : si le sujet englobe la totalité, il n'en exprime distinctement qu'une portion limitée par l'entremise de son corps. La cosmologie innue semble correspondre au moins en partie à cette formulation philosophique : les corps de l'eider et de l'outarde expriment le maître du caribou, celui de la truite grise exprime le pouvoir de Papakassik", de Messinak et de l'ours, etc. ; le maître contient les animaux, les hardes de caribous contiennent le maître, les animaux contenus dans la harde contiennent eux aussi le maître ; le magasin contient les sacs, les sacs contiennent les animaux, les animaux contiennent le pouvoir du maître, etc. Nous pourrions multiplier – ou déplier ? – les exemples ad vitam aeternam. Car c'est bien ce qui est exprimé ici : le multiple est avant tout ce qui est plié de plusieurs façons. Les imbrications du monde sont pliées sur elle-même au sens où elles ne sont pas des parties séparables, mais des séries continues qui comprennent en elles-mêmes d'autres bifurcations, d'autres plis. Dès qu'on regarde ce qui s'y cache, on découvre un nouveau pli, une nouvelle imbrication, qui s'ouvre sur une autre partie de la totalité. C'est ici que les images de l'englobement complexifient la série générale menant à un terme englobant général. En effet, il semble toujours y avoir un niveau supplémentaire à la série, bien que le niveau supplémentaire demeure continu : il n'est ni séparé, ni d'une nature différente des termes qui le précèdent ou qui le suivent. Cette complexité du cosmos innu me semble tout à fait correspondre à la conception de la hiérarchie de la vie : un espace continu, ordonné par une série infinie d'englobement et qui est fondamentalement incommensurable pour le sujet.

La notion de *manitu* dans ce contexte exprime la virtualité au sens où elle est inassignable, mais pourtant déterminée (Deleuze 1980a). En effet, nous l'avons vu, *manitu* s'assigne difficilement à un référent ordinaire et on ne le définit qu'avec difficulté. Et pourtant, c'est une notion qui peut être déterminée puisqu'elle est dotée d'existence. Rane Willerslev avait proposé de comprendre les notions d'êtres suprêmes animistes par l'entremise du concept de virtualité : « this anonymous primordial totality of vision, which is situated here, there, and everywhere all at once, is more or less analogous to what Gille Deleuze (1988 : 111) calls the 'virtual', understood as the primordial visual force that exists beyond the organic limitations of actual seeing beings and which is most

adequately expresses in pure thought » (2013 : 281). Ce genre de notion virtuelle, selon Willerslev, pose un pur point de vue qui instaure la réalité comme totalité. Dès lors, c'est parce que le sujet englobe la totalité du monde que la transformation est possible : le sujet implique déjà des devenirs potentiels au fond de son être. Dans la prochaine section, nous problématiserons davantage cette hypothèse selon laquelle le sujet englobe la totalité du monde dans la cosmologie innue, notamment en revisitant la notion de point de vue à partir de la théorie perspectiviste de Viveiros de Castro, qui s'inspire lui-même de la philosophie leibnizienne.



Figure 25. – Siméon Malleck vérifie son piège une dernière fois. Photo : Émile Duchesne 2020.

Chapitre 7 - La mise en relation des existants : entre prédation et réciprocité

Dans les études anthropologiques sur les populations de chasseurs du nord circumpolaire, le thème de l'animal qui se donne au chasseur est omniprésent (Fienup-Riordan 2007 ; Ingold 2000 ; Nadasdy 2007 ; Scott 1989 ; Laugrand et Oosten 2015). Les amazonistes (surtout au Brésil et au Museu Nacional), quant à eux, ont plutôt insisté sur le phénomène inverse, c'est-à-dire sur l'importance de la prédation dans la conception cosmologique de la chasse (voir Viveiros de Castro 1998 ; Fausto 2007 ; 2012b ; Costa 2017 ; Bonilla 2007 ; Vilaça 2010). Est-ce que ces deux attitudes distinctes sont représentatives d'une différence fondamentale entre la conception du monde des populations de chasseurs du Nord et de celles du Sud comme l'affirme Carlos Fausto ? Ce dernier écrivait : « When we move from the boreal to the tropical forest, however, we encounter an inversion of dominance in the schema of human-animal relations : while in the Subarctic the gift reigns supreme, predation is the more productive schema in Amazonia » (2007 : 498-500). Comme nous le verrons, il existe de bonnes raisons de douter de la véracité de la dominance du mode du don à l'échelle de l'Amérique du Nord, mais également de la dominance du mode de la prédation pour l'Amérique du Sud, le terrain de prédilection de Fausto. En effet, dans un article de synthèse sur la notion de maître dans la région amazonienne, Jean-Pierre Chaumeil (2010) mentionne l'existence de deux paradigmes d'appropriation du gibier par le chasseur : 1) le modèle échangiste, dans lequel l'animal est donné au chasseur par le maître sous condition que les règles de la chasse soient respectées; et 2) le modèle du maître comme « autre » fermé à l'échange et où l'appropriation du gibier n'implique pas de dialogue, mais « un processus de décontamination continu pour convertir les proies en nourriture » (2010 : 2-4). Nous voyons là apparaître les deux modes opposés par Fausto, soit la prédation et le don, des modes qui sont également co-présents en Amérique du Nord. En effet, des algonquistes tels que Adrian Tanner (2014 : 224) et Robert Brightman (1993 : 187-192) ont eux aussi démontré la coexistence des deux attitudes chez les chasseurs algonquiens du subarctique. En continuité avec les travaux de Tanner, Brightman propose deux modèles pour comprendre le rapport aux animaux chez les chasseurs algonquiens : le modèle de la « bienfaisance », au sein duquel l'animal est donné par le maître, et une attitude « antagoniste », où l'animal est vaincu par le chasseur (1993 : 199). Pour Brightman, le modèle de la bienfaisance sécurise les rapports

d'échange avec l'entité-maître, mais affecte négativement le pouvoir d'agir du chasseur. Quant à la posture antagoniste, elle assure l'agentivité humaine, mais au prix d'avoir à composer avec une victime animale qui doit être compensée par des actes rituels (ibid. : 202-203, 207). Dans une contribution plus récente, Brightman concluait qu'il n'y a pas de synthèse possible entre don et prédation, que les deux attitudes sont co-occurentes et mélangées dans l'action des chasseurs algonquiens (2020 : 155). Au Nord comme au Sud, il semblerait donc que les chasseurs doivent parfois faire preuve de respect envers les entités-maîtres afin de recevoir un don de nourriture, mais sont aussi parfois contraints de ruser afin de s'approprier une ressource que les maîtres se gardent bien de vouloir leur donner. L'ambiguïté de ces êtres non humains semble ainsi un fait à peu près universel à l'échelle de l'Amérique, ce qui nous amène à nuancer les tentatives de réduction des rapports envers ces entités à un principe unique, qu'il soit la prédation ou encore le don.

La coexistence de ces deux attitudes envers les entités-maîtres semble s'expliquer par le fait que les entités-maîtres ont un caractère éminemment ambivalent. C'est une particularité qui s'exprime par un régime esthétique particulier (voir Chapitre 6), mais aussi par la position morale et relationnelle de ces entités, qui se situent à l'intersection des principes du don, conçu comme réciprocité positive, et de la prédation, conçue comme réciprocité négative. Et cela semble vrai autant pour le Nord que pour le Sud. L'exemple des Chimane d'Amazonie bolivienne est frappant en ce qu'ils nomment les entités-maîtres de deux façons différentes, dépendamment du contexte : *Jājābā* implique une puissance potentiellement dangereuse alors que *Viya'* désigne un grand-père bienveillant (Daillant, 2003 : 305). L'ambivalence de ces entités est également bien marquée dans le modèle de Fausto, pour qui la relation envers une entité-maître est « an ambivalent relation in which the substrate of enmity is obviated, yet not neutralised » (2012 : 41-42). Ce modèle doit se lire à la lumière des travaux antérieurs de Fausto (1999 ; 2012b) qui posent le principe de prédation familiarisante comme éthos principal du monde amazonien. Dans ce paradigme, la relation de maître doit se lire comme la conversion d'une relation symétrique de méta-affinité (où l'autre est un ennemi potentiel) en une relation asymétrique de métafilialité (Costa et Fausto, 2019 : 217). Du côté de la Sibérie, on observe là encore le caractère ambivalent des entités-maîtres. Pour les Eveny, Vitebsky décrit la chasse comme un « terrible blend of

nourishment and murder, in which the animal both colluded and was angry, one had to honour one's prey and at the same time deceive it » (2005 : 269). Selon Willerslev (2007 : 44-46), les chasseurs yukhagirs du haut Kolyma attribuent plusieurs traits négatifs aux entités maîtres, comme le désir sexuel, la jalousie, la sournoiserie, etc. Les entités qu'ils considèrent comme bienveillantes ne le sont que de façon relative et dangereusement instable. Willerslev propose ainsi un modèle de relation envers les maîtres qui est basé sur le partage plutôt que sur la réciprocité. Partant du principe yukhagir – et très répandu chez les populations de chasseurs (voir Myers 2016 [1988]; Peterson 1993) – selon lequel une personne est en droit de demander un bien dont autre personne n'a pas besoin dans l'immédiat, Willerslev établit que les chasseurs ont aussi le droit de demander le gibier d'un maître. En effet, ce dernier en possède en abondance et fait face à une obligation morale de se soumettre à la demande du chasseur. Par contre, l'entité-maître peut manipuler ce principe moral afin de mettre le chasseur dans une position où il doit rendre le don et se voit ainsi contraint de donner son âme pour que le maître la garde auprès de lui. Cette position, qui tente de faire une synthèse entre don et prédation, en rappelle une autre proposée par Nadasdy (2007 : 27-28) selon laquelle cette ambivalence serait inhérente à la logique du don. Ses travaux chez les Kluane, de la famille linguistique athapascane, au Yukon, l'amènent à dire que les dons ne sont jamais offerts librement : les receveurs doivent toujours user de stratagème pour recevoir le don désiré. Par contre, pour Willerslev, l'ambivalence des maîtres n'est pas à comprendre strictement en termes d'échange ou de transgression, mais d'émotion et de séduction. En effet, les entités-maîtres peuvent être à la fois des parents généreux et des « predators who seek to trick and kill humans in order to satisfy their selfish love for them » (2007 : 46).

Chez les Innus, cette ambivalence des entités-maîtres est dépeinte assez clairement dans plusieurs récits. Certains témoignages recueillis par Sylvie Vincent (1977 : 98) évoquent que le maître du caribou pourrait être à l'origine de la présence sur la terre des Atshen, les êtres anthropophages qui suscitaient autrefois la crainte des Innus avant qu'ils ne disparaissent après leur conversion au catholicisme (voir Chapitre 19). De la même manière, Pierre Tobi de Nutshkuan dit que « Papakassik^u, c'est le seul qui est malicieux. De tous les animaux, comme par exemple l'outarde, les animaux qui volent, c'est lui le plus malicieux » (Proulx 1988 : 56). Il a également été

question de l'ambivalence de certains maîtres lors de mon entrevue avec Kanikuen et Apunesh. Kanikuen parlait alors de ce que sa grand-mère lui avait appris à propos de la tente tremblante :

« [Kanikuen] : Chaque fois qu'on faisait la tente tremblante, c'était pour s'informer afin de savoir s'il y aurait une abondance de viande. C'est parce qu'à ce moment-là, les gens avaient peur de mourir de faim. Même Uapistan-Napeu était entré dans la tente tremblante cette fois-là. On lui avait demandé de pouvoir tuer des martres.

[Ambroise] : Uapistan-Napeu, tout ce qu'il dit est un mensonge ! [rires]

[Kanikuen] : Oui, c'est un menteur Uapistan-Napeu ! Des fois j'amenais du fort dans le bois, comme du rhum ou du whisky. C'était la seule façon d'avoir des martres, c'est en faisant boire Uapistan-Napeu. J'en versais un peu dans le feu pour le donner à Uapistan-Napeu. Depuis ce temps-là, depuis que j'ai essayé ça, je crois en ce truc puisque j'ai tué plus de cent martres cette fois-là. Moi, je crois tout ce qu'on m'a dit à propos de Uapistan-Napeu, car j'ai tué beaucoup de martre. Ça fonctionnait. Je crois vraiment à ça. Uapistan-Napeu aime beaucoup la boisson ! Peut-être que les autres maîtres aiment aussi la boisson. Ce n'est pas pour rien que mes enfants tuent beaucoup d'animaux à la chasse. Dans l'éducation que je donnais aux jeunes qui allaient avec moi à la chasse, je leur apprenais toutes ces ruses pour chasser. La dernière fois que je suis allé dans le bois, c'était avec mon gendre. [...] C'est à ce moment-là que je leur ai montré comment chasser. Je leur ai montré comment faire boire du whisky à Uapistan-napeu ! [...] Tu essayeras de faire boire Uapistan-Napeu [en parlant à Émile] ! Mais il ne faut pas diluer le fort ! Uapistan-napeu n'aime pas ça quand le fort est dilué » (Entrevue, novembre 2021).

Il est bien connu que Uapistan-Napeu est un menteur. Mais Kanikuen a réussi à trouver la façon de s'attirer ses grâces. L'histoire de *meiatshi* (i.e. le maître de la merde) évoque elle aussi le caractère ambivalent des entités-maîtres. À une époque distante, les Innus vivaient un épisode de famine et Papakassik^u leur refusait toute demande de viande. Ils furent donc contraints de demander les services de *meiatshi* qui menaça de constiper à jamais le maître du caribou s'il ne donnait pas à manger aux Innus. La menace fut suffisante pour que Papakassik^u accède finalement à la demande des Innus (voir Duchesne et Simard-Émond 2019).

Avant la chasse, les chasseurs peuvent faire preuve de « ruse » en cachant leurs intentions aux entités-maîtres, jugées omniscientes. Par exemple, ils vont utiliser des euphémismes et dire qu'ils vont « prendre une marche » dans le but de « rencontrer quelqu'un ». Après la chasse, on retrouve la même opposition entre des attitudes de réciprocité – disposer convenablement des os des animaux, formules verbales de remerciement envers les maîtres – et des attitudes qui évoquent davantage la prédation. En effet, Atuan m'a bien expliqué que le premier animal tué

d'une espèce lors d'une expédition doit être bouilli, ce que Tanner (1974 : 297-298) a également remarqué chez les Cris chez qui l'on brûle également la fourrure des premiers animaux de la saison. L'importance de bouillir les premiers gibiers me semble découler du fait que cette méthode de cuisson représente la méthode de décontamination par excellence puisqu'elle élimine toute trace de sang (voir Lévi-Strauss 1964 ; Fausto 2007), mais elle fait aussi en sorte que virtuellement toutes les parties du gibier – mis à part les os et les viscères – sont consommées sans perte puisqu'on boit le bouillon ou encore on le mange en soupe en l'épaississant à la farine ou au gruau. D'autre part, l'ambivalence entre don et prédation est également présente dans le rapport à la faim. D'un côté, on affirme qu'il vaut mieux avoir mangé avant de chasser ou de pêcher – un stratagème pour cacher ses intentions prédatrices - car les animaux peuvent ressentir la faim du chasseur et ne pas se présenter. À l'inverse, on dit aussi que le maître du caribou a tendance à être plus généreux lorsqu'il y a un manque de nourriture et que la faim se fait ressentir. Dans la prochaine section, je vais montrer comment les Innus, dans le contexte de la chasse, ne font pas seulement preuve de respect envers les animaux et les maîtres – comme nous l'avons vu plus haut – mais enfreignent consciemment ces règles ou doivent faire preuve de ruse pour tuer du gibier. L'implicite est que les maîtres, pour des raisons hors de la portée des humains, bonnes ou mauvaises du point de vue des normes de la socialité inhérente au cosmos innu, se ferment parfois à l'échange. Cette analyse nous permettra de voir la place qu'occupe chaque acteur du cosmos innu au sein de la hiérarchie de la vie et comment cette positionalité implique un point de vue. Bref, cet examen me permettra de soutenir que ce n'est pas tant l'intériorité ou la corporalité qui structure la perspective, mais plutôt la position au sein de la hiérarchie de la vie. Conséquemment, nous verrons comment changer de position, c'est aussi changer de perspective.



Figure 27. – À l'affût du caribou à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne 2020.

L'asymétrie des relations entre les existants dans le cosmos innu

Si les animaux sont considérés comme des dons des entités-maîtres, est-ce que cela revient à dire qu'ils se laissent tuer facilement ? Assurément pas. Les chasseurs animistes doivent parfois faire preuve de ruse pour arriver à leur fin. Il est ainsi nécessaire, parfois, d'enfreindre les règles du jeu, car les maîtres ne sont pas toujours coopérants. Il existe en effet une relation de prédation entre l'animal et le chasseur qui se manifeste lorsque le chasseur doit faire preuve d'astuce et de ruse pour tuer un animal. Cela ne vient-il pas contredire l'idée que les chasseurs doivent respecter les animaux ? La situation est un peu plus complexe. Il me semble que les chasseurs innus envisagent les animaux, pris individuellement, comme des rivaux à surpasser. Il existe bel et bien des situations où l'animal se donne carrément au chasseur sans qu'il ait eu à faire quoi que soit pour le débusquer. Mais il me semble que ces événements ne sont pas nécessairement la norme dans la pratique.

Les Innus utilisent toutes sortes de stratagèmes pour tromper la vigilance des animaux. Lors du séjour en forêt que j'ai réalisé à l'automne 2020, j'ai eu l'opportunité de prêter plus attention à l'importance des sons dans le contexte de la chasse. En arrivant au lac Tauakatikunipi, à près de 200km en hydravion au nord d'Unamen Shipu, l'intensité du silence a de quoi frapper. La quiétude de la forêt boréale – particulièrement à ces latitudes, où le couvert végétal se dénude progressivement, avant de laisser la place à la toundra quelques centaines de kilomètres plus au nord – n'a rien à voir avec les bruits continus des forêts tropicales d'Amazonie ou d'Océanie. Dès lors, c'est un tout autre rapport au champ sonore qui se développe, y compris pour mes amis innus qui sont eux aussi plus habitués aux bruits des moteurs et de la vie villageoise qu'à la tranquillité de la forêt boréale. Dans ce silence omniprésent, les sons des moteurs de chaloupe, des scies mécaniques, des haches et même de nos voix sont portés sur des kilomètres. Lors d'une expédition de chasse de six semaines en 2018, un aîné avait réprimandé un groupe de jeunes qui jouaient aux cartes avec trop d'enthousiasme pendant la nuit. Il avait alors dit : « Comment voulez-vous qu'on puisse tuer des animaux ? Les animaux entendent votre vacarme à des kilomètres ». Nos prises étaient alors assez maigres et la plupart des aînés présents s'entendaient pour dire que les éclats de rire et les cris des jeunes, à toute heure du jour et de la nuit, en étaient la cause.



Figure 28. – Marcher dans la mousse à Neshekau-shipit. Photo : Émile Duchesne 2016.

Dans ce silence enveloppant, chaque son peut trahir la présence de quelqu'un, qu'il soit humain ou animal. D'ailleurs, lorsque les Innus aperçoivent un animal ou ses traces, ils ne disent pas « *tshakuan ne* » (i.e. qu'est-ce que c'est), mais bien « *auen an* » (i.e. qui est-ce ?). Dans ce nouvel environnement sonore, le premier apprentissage est celui de la marche. C'est un apprentissage que j'ai moi-même fait, mais que font aussi les adolescents qui en sont à leurs premières fois à suivre des chasseurs adultes. Il faut savoir marcher là où nos pas ne feront pas le moindre bruit : éviter les branches, déposer ses pieds délicatement dans l'eau, éviter d'approcher de trop près les petits animaux qui pourraient signaler notre présence, privilégier le chuchotement et les signes à la parole franche, ne pas porter des vêtements qui émettent un froissement audible, etc. Le défi est grand, d'autant plus qu'il ne faut pas porter ces multiples attentions sans sacrifier sa vitesse. La même chose s'applique au canotage : les coups de pagaie doivent être vifs, mais silencieux et il faut faire bien attention de ne rien cogner sur la coque du canot, qui émet très facilement des sons graves et creux qui résonnent sur de longues distances. Le deuxième apprentissage est celui de l'écoute. Les sons de la forêt sont rarement anodins. Bien sûr, on peut parfois entendre directement les sons du gibier que l'on traque comme le sifflement d'un caribou juvénile, le choc du panache d'un caribou en rut, le battement d'ailes d'une perdrix, le claquement de queue d'un castor, etc. Mais la plupart du temps, les chasseurs innus doivent se contenter de sons indirects. Ils peuvent compter sur ce qu'ils appellent, à la blague, leurs « systèmes d'alarme ». La forêt boréale est peuplée de plusieurs petits animaux qui émettent des cris lorsque quelqu'un s'approche d'eux. Les meilleurs systèmes d'alarme sont sans conteste le geai gris et l'écureuil. À l'affût du caribou forestier, les Innus se servent des cris de ces animaux pour évaluer le déplacement des caribous. Mais les systèmes d'alarme fonctionnent aussi à l'inverse : en marchant dans la forêt, il faut toujours faire bien attention de ne pas déclencher le cri d'un écureuil ou d'un geai gris, car ils dévoileraient la présence des chasseurs. Les premiers apprentissages du chasseur innu sont donc de ne pas faire de bruit dans la forêt. Vient ensuite la question de savoir reconnaître les différents sons de la forêt. Finalement, le chasseur expérimenté, quant à lui, sait imiter les sons des animaux pour les attirer ou encore pour dissimuler sa propre présence. En effet, au lac Tauakatikunipi, je remontais une petite rivière avec mon ami Shimieu, un chasseur à la fin de la trentaine. Nous étions très silencieux et tâchions de ne faire aucun bruit, car nous venions tout juste d'entendre le raclement de gorge caractéristique du caribou. Malgré

tous nos efforts, notre présence a fait déclencher le cri d'un geai gris que nous n'avions pas repéré. Presque aussitôt, Shimieu a pris sa pagaie et l'a frappé à la surface de l'eau pour imiter le claquement de queue d'un castor. Quelques instants plus tard, il a imité avec sa bouche le son d'un castor qui s'alimente. Toute l'opération n'avait qu'un seul but : faire croire au caribou que que c'était un castor – et non pas nous – qui avait déclenché le cri du geai gris.



Figure 29. – Une marche dans la neige à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne.

À la chasse, il est nécessaire de masquer sa présence aux animaux qui fréquentent les environs. Mais il est aussi nécessaire de cacher ses intentions prédatrices. En effet, les entités-mâtres, mais aussi les animaux peuvent sentir venir plus facilement les chasseurs qui ne font pas bien attention de voiler leurs intentions. Des phrases comme « Je vais tuer du caribou », « Je vais à la chasse » ou encore « Je vais prendre beaucoup de poissons » sont à proscrire au profit d'euphémismes tels que « Je vais aller me promener », « Je vais voir là-bas », etc. D'ailleurs, le plus possible, il faut cacher les fusils, ce qu'on fait normalement en les rangeant dans un étui en toile blanche décoré.

Adrian Tanner (1974 : 308) l'a bien souligné : la chasse est entourée d'un certain secret. Ce dernier ajoute que les chasseurs cris de Mistissini font bien attention de ne jamais laisser de sang sur la neige et à Unamen Shipu j'ai remarqué qu'on faisait la boucherie des animaux en hiver sur d'épaisses couches de branches de sapin (voir aussi Brightman 1993 : 113). Pour Tanner, le fait que l'on doit tout manger ou bien cacher les restes lors des festins *makusham* participe aussi à cet idéal du secret. L'anthropologue assimile la nécessité de cacher le surplus de nourriture à une prise de pouvoirs des êtres humains sur les entités-mâtres et plus généralement à une relation négative envers ces mêmes entités. Il me semble que cette série d'éléments ethnographique nous permet de penser que le chasseur qui réussit à tromper et à tuer un animal établit en quelque sorte sa supériorité sur celui-ci, ce qui se traduit par une asymétrie de pouvoir au profit du chasseur. L'animal, pris individuellement, est celui que l'on doit traquer et tromper pour se nourrir. J'ai déjà vu des Innus insulter des animaux, traitant certains « d'enfoirés », puisqu'ils faisaient déclencher les pièges que nous avons installés. On m'a aussi déjà dit à quelques reprises que, si l'on retrouve un lièvre en vie dans un collet, on pouvait lui enfoncer un bâton dans l'anus afin de fâcher son maître. Cela fera en sorte que les lièvres, sous le coup de la colère, se déplaceraient plus et auraient ainsi plus de chance de se faire prendre dans un collet. On voit ici des attitudes qui rappellent le modèle de Brightman dans lequel le chasseur « adversaire » conserve son agentivité, mais au prix de devoir vivre avec le prix de la transgression des normes de respect envers les entités-mâtres. Ainsi, il me semble que les pratiques de respect envers les animaux ne sont pas tant destinées aux animaux pris individuellement, mais sont plutôt adressées aux entités-mâtres. D'ailleurs, les maîtres peuvent eux aussi tromper les humains. Un ami m'a déjà dit que, lorsqu'un chasseur est tout près d'un caribou, il n'est pas rare qu'il aperçoive un animal facilement tuable, le plus souvent une perdrix. Cet ami me disait que ces « dons » étaient une diversion du maître du caribou afin que l'on ne tue pas ses caribous. Quelques jours plus tard, nous avons vu deux perdrix sur le bord d'une plage. Nous les avons tués pour nous rendre compte par la suite que deux caribous se situaient tout près, mais avaient pris la fuite en nous entendant tirer des coups de feu et débarquer de nos canots. Pensant faire une bonne affaire avec nos deux perdrix, nous nous sommes rapidement rendu compte que nous avons été trompés. Un mythe raconté brièvement par Atuan évoque le même stratagème visant à détourner l'attention des êtres humains :

« La première fois qu'un homme s'est accouplé avec un ours, ça s'est passé dans son rêve. Une fois qu'il a rêvé, l'homme est parti à la recherche de l'ours. Il est arrivé près d'un buisson. Il était près de l'ours. L'ours a lancé une perdrix vers lui. L'homme a ignoré la perdrix. L'ours essayait plein de choses pour attirer l'attention de l'homme, afin qu'il ne se rende pas jusqu'à lui. L'ours voulait rester caché et il essayait toutes sortes de distractions. Mais l'homme continuait son chemin et s'est rendu jusqu'à l'ours et s'est accouplé avec l'ours » (Entrevue, octobre 2021)

On voit ici toute l'intersection entre les récits⁴³ et l'expérience, c'est-à-dire comment les récits offrent des prémisses qui informent sur le sens des expériences vécues (voir Chapitre 3 et Conclusion).

Si les animaux sont vus comme des rivaux à surpasser, les entités-mâtres, elles, sont beaucoup plus puissantes que les humains. Les entités-mâtres émettent parfois des sons qui sont audibles par les êtres humains. On compare souvent ces sons aux craquements de la glace d'un lac l'hiver ou encore parfois au tonnerre. Toutefois, ces sons ne peuvent être compris par les humains. On pourrait parler ici de signes iconiques puisqu'ils n'ont pas d'autre fonction que de renvoyer à leur référent : ils indiquent la présence des entités-mâtres. Les entités-mâtres peuvent aussi envoyer des messages indexicaux aux êtres humains, mais ceux-ci ne se déploient généralement pas sous un mode sonore, comme dans les rêves et dans la scapulomancie. Les entités-mâtres peuvent envoyer des signes symboliques aux êtres humains – notamment par le rêve ou par un présage observé en forêt – mais il n'y a pas de communication linguistique directe et partagée qui soit possible avec elles. Les interactions linguistiques partagées entre les êtres humains et les entités-mâtres ne peuvent se faire que par le biais de la tente tremblante et le truchement de l'interprète qu'est Mishtapeu – le grand homme – une classe d'entités qui sont les auxiliaires des officiants de la tente tremblante (voir Chapitre 17).

Les Innus disposent de certains moyens pour envoyer et recevoir des messages aux entités-mâtres. Ces messages passent par des médiums tels que le chant, le tambour, la tente de sudation, etc. Durant ces rituels, un officiant chante en s'adressant aux entités-mâtres et reçoit

⁴³ Ce récit n'est cependant pas un *atanukan*, mais bel et bien un *tipatshimun* puisqu'il implique une expérience vécue par le passé par un être humain. Le conteur a été clair à ce sujet à plusieurs reprises avec moi en évoquant les récits de relations amoureuses entre humains et animaux.

des messages sous forme d'images mentales – comme une sorte de rêve éveillé - qui permettent de localiser le gibier, voir l'avenir, apercevoir ce qui se passe ailleurs au même moment, etc. Ici, je m'intéresserai rapidement aux chants et à leur contenu pour saisir leur implication au niveau des asymétries de pouvoir entre les existants du cosmos innu. Les chants au tambour des Innus ont souvent des paroles répétitives qui utilisent un langage particulier qui est en décalage avec la langue innue utilisée au quotidien par les gens dans la communauté. En effet, pour beaucoup d'Innus, le sens des paroles des chants au tambour est très obscur, voire incompréhensible, surtout si c'est la première fois qu'ils l'entendent. La prononciation des mots est étirée au maximum pour travailler la mélodie, ce qui tranche également avec la façon de parler au quotidien qui implique une prononciation beaucoup plus rapide. À ce sujet, l'ethnolinguiste José Mailhot notait que : « Ce qui frappe [...] c'est le nombre et la variété des moyens mis en œuvre pour éloigner [le] texte, sur le plan linguistique, d'un discours en parler courant » (Laplante et Mailhot 1972 : 16). Les termes utilisés dans les chants renvoient à une certaine conception de la chasse que l'on pourrait dire plus près de la prédation que de la réciprocité. Dans son analyse d'un chant innu, José Mailhot notait qu'il était question « de sortir aller jouer » pour parler de la chasse. On retrouve un autre type de langage codé : on parle des grands-pères pour parler des entités-maîtres, des « amis » pour parler des Mishtapeu, etc. Dans ces chants, tout est fait pour distancier le chanteur de son auditoire humain et pour le rapprocher de la perspective des entités-maîtres. Bref, ces chants témoignent du caractère particulier des chanteurs de tambour: ce sont des personnes qui détiennent une puissance et qui développent un rapport de plus en plus symétrique avec les entités-maîtres (sans jamais que cette la symétrie complète soit atteinte).

Tableau 8. – Asymétries dans la communication entre existants

Modes de communication/Asymétrie	+	-
Chasse	Humains	Animaux
Présage	Entités-maîtres	Humains
Chants au Teueikan	Chanteur	Auditoire

Briser le plafond de verre ? La mobilité cosmique et le perspectivisme chez les chasseurs animistes

Chez plusieurs peuples algonquiens, les catégories humaines et animales sont à la fois continues et discrètes, ce qui s'exprime entre autres, selon Colin Scott, par l'imbrication récursive de la catégorie *iyiyuu*, l'équivalent cri du mot *innu* :

« The embedding of humans in broader networks of life is neatly reflected in the category *iyiyuu* – which at descending taxonomic levels can apply to any living being, or to a human person as distinct from a non-human-person, or to a Cree person as distinct from other humans. This nesting of categories connects Cree selfhood to the broadest extent of a living universe. While acknowledging the necessary ways in which humans are to be differentiated from animals, it simultaneously asserts their root commonality in a continuous world » (Scott 2013 : 164).

Cette démonstration est valable pour les Innus, qui reconnaissent eux aussi les continuités et les différences entre les humains et les animaux. La continuité et la proximité des humains et des animaux m'ont souvent été rappelées par Atuan, qui, à plusieurs reprises, m'a parlé des histoires de temps anciens où des Innus ont engagé des relations matrimoniales avec des animaux. Selon Atuan, « Toutes les espèces animales se sont accouplées avec des Innus. Alors, il y a un peu d'Innu dans chaque animal » (Entrevue, Octobre 2021). D'ailleurs, c'est de cette proximité avec les animaux que les Innus ont tiré leurs connaissances du temps des origines : « Les *atanukan*, ça commence par les animaux et ensuite les humains apparaissent. Et c'est de là que sont arrivés les *atanukan*, ce sont les animaux qui les ont données aux humains. Toutes les légendes que tu entends, elles viennent des humains qui se sont accouplés avec des animaux » (*ibid*). La proximité antérieure entre humains et animaux est fondamentale pour comprendre le monde actuel et c'est pourquoi Atuan a insisté sur cette question à de nombreuses reprises. Cette importance est très bien exprimée dans le récit de l'homme qui est allé vivre avec une femelle caribou tel que raconté et commenté par Atuan :

« Avant qu'un caribou ne s'accouple avec un Innu, les caribous n'avaient pas peur des êtres humains. Depuis ce temps-là, le caribou, il est très intelligent⁴⁴, c'est-à-dire que maintenant il voit tout. Autrefois, un Innu a rencontré une femelle caribou avec son bébé. La femelle lui a demandé : 'Voudrais-tu rester avec moi pour être mon

⁴⁴ Mathieu Mestokosho d'Ekuanitshit s'exprimait en des termes pratiquement identiques pour expliquer l'intelligence de l'ours : « Dans une histoire, on raconte qu'un Innu avait déjà vécu avec un ours. C'est pour cette raison que l'ours est très rusé, il est intelligent » (cité dans Clément 2018a : 73)

conjoint ?'. L'Innu lui répondit : ' Je ne peux pas, je suis un être humain'. La femelle a dit : 'Jette ta mitaine dans le lac'. Il l'a jetée et après ça la mitaine est devenue un petit caribou. Et la femelle lui dit 'C'est à ton tour de te jeter dans le lac'. Et quand il s'est jeté dans le lac, lui-même est devenu un caribou. C'est là qu'il s'est accouplé avec la femelle. C'est cet homme qui est devenu Shesheikuaishu [i.e. l'esprit de la queue du caribou]. Avant ça, le caribou était tout le temps proche des humains. Il n'était pas farouche. [...] Le caribou, il ne sent pas quand on veut le tuer. Mais quand sa queue monte en haut, c'est un avertissement qu'il se fait à lui-même. Si un jour tu vois un caribou qui ne bouge pas, c'est parce qu'il ne sent pas que tu es là. Tout de suite quand sa queue monte en haut, tout de suite il va te sentir. C'est la queue qui va dire 'il y a quelqu'un' » (Entrevue, octobre 2021).

Cette vision exprimée par Atuan vient nuancer certains constats communs de l'anthropologie des cosmologies autochtones, exprimés ici de façon synthétique par Viveiros de Castro :

« The great mythical separation reveals not so much culture distinguishing itself from nature but rather nature distancing itself from culture : the myths tell how animals lost the qualities inherited or retained by humans (Brightman 1993 : 40, 160 ; Lévi-Strauss 1985 : 14, 190 ; Weiss 1972 : 169-170). Humans are those who continues as they have always been: animals are ex-humans, not humans ex-animals » (1998 : 472).

Selon Atuan, les animaux ne sont pas seulement des « ex-humains », car ils ont acquis des caractéristiques humaines à une époque qui n'est pas si lointaine. De même, les connaissances du monde animal par les humains ne viennent pas d'une époque d'indistinction : elles viennent d'une période qu'on pourrait dire « historique » où humains et animaux se sont côtoyés de façon intime. Les implications des commentaires d'Atuan sont également que « l'intériorité » des animaux ne peut pas seulement être réduite à une intériorité humaine – l'humanité comme condition dirait Descola (1986 : 120) – mais à un assemblage qui n'est pas seulement et strictement donné par la nature différente des corps et la convergence des intériorités. S'il y a « un peu d'Innu dans chaque animal », c'est qu'il y a aussi un peu d'autre chose. Cette inadéquation des théories de l'animisme (Descola 2005) et du perspectivisme (Vieiros de Castro 1998) avec la cosmologie algonquienne a déjà été soulignée par Colin Scott :

« the epigraph from Cree mythology [Niichimiichich ; niichichaachaakw. You and I have the same flesh (or bodily covering) ; you and I have the same spirit (or soul)] suggests an animism that is not a straightforward inversion of Western cosmology. Cree hunters allege that humans and animals are fundamentally alike in *both* body and soul, while at the same time every form of life according to its kind has particular qualities of mind and worldly perceptions, *and* particular bodily manifestations. Each species, they say, has its own gifts of mind and bodily perception » (2013 : 160).

Les catégories humaines et animales sont ainsi des assemblages qui sont traduits par les images complexes de la cosmologie innue, images qui expriment à leur tour la hiérarchie de la vie. La

question des corps et de l'intériorité, marquante pour l'anthropologie des cosmologies autochtones, me semble ainsi plutôt renvoyer à une philosophie du pouvoir au sein de laquelle humains et non-humains sont imbriqués de façon hiérarchique. Comme je souhaite le démontrer ici, s'élever dans cette hiérarchie implique un devenir-autre – un changement de perspective – qui s'opère en fonction de deux paradigmes généraux soit celui du don et de la prédation.



Figure 30. – Atuan aiguisse une hache au lac Triquet. Photo : Émile Duchesne 2018.

Pour les chasseurs algonquiens, la rencontre d'un animal se déroule dans un contexte ambigu au sein duquel le chasseur doit respecter l'animal, pour rester dans les bonnes grâces de son entité-maître, tout en devant parfois user de ruse, car les animaux ne sont pas toujours très coopérants. Traiter avec des entités-maîtres est une affaire dangereuse puisque leur volonté est inscutable et changeante. Le danger de cette relation émerge de ce qui pourrait être décrit comme le passage d'une relation asymétrique à une relation symétrique : traiter d'égal à égal avec un maître peut impliquer un devenir-autre qui provoque un changement de statut dans la hiérarchie des existants.

En effet, en reprenant les modes de relations de Descola (2005 : 569), on peut décrire le mode de la prédation comme une asymétrie négative et le mode du don comme une asymétrie positive. Tomber dans l'excès de l'un ou de l'autre mène à la « symétrisation » de la relation. Dans le cas du mode du don, Tanner décrit bien comment certains chasseurs cris peuvent développer une relation particulière avec une espèce animale, qui mène à les considérer comme des « amis » (2014 [1979] : 213). Habituellement, le chasseur « ami » d'une espèce ne peut pas la chasser, mais peut quand même exercer un contrôle relatif sur elle pour aider les autres chasseurs. Dans ce cas, la symétrisation du lien entre le chasseur et le maître leur fait partager la même « perspective » – le chasseur voit certains animaux comme ses dépendants - mais aussi le même genre de pouvoir – il peut les contrôler, mais seulement de façon relative. Le chasseur se voit assigner une nouvelle place dans la hiérarchie de la vie. Par exemple, un homme aîné d'Unamen Shipu est surnommé « le garde-chasse » parce qu'il empêche certaines personnes de tuer les caribous présents sur son territoire, jugeant que ces personnes ne sont pas respectueuses de l'animal. Ce même homme nomme les caribous « ses lièvres » et certains insinuent qu'il est capable de donner des caribous à tuer aux chasseurs par le simple pouvoir de sa pensée. On m'a aussi raconté qu'un aîné décédé fort respecté était capable de donner à tuer des animaux par la force de son rêve. Il avertissait les chasseurs à qui il donnait des animaux : « va voir ton piège demain, tu auras capturé un lynx » et cela était très souvent exact. Ces personnes extraordinaires se distinguent ainsi des autres chasseurs en adoptant une perspective qui s'approche de celle des entités-maîtres (sans toutefois ne jamais arriver à un pouvoir équivalent). Dans le mode contraire, soit celui de la prédation, les conséquences d'un abus sont beaucoup plus dramatiques puisqu'il implique un devenir-autre beaucoup plus radical, soit la perte de son humanité. C'est ce que nous enseigne le récit du destin de Uniam Pokue, chasseur innu de Pakuashipi. On dit de cet homme, le grand-oncle de Shunien, l'épouse d'Atuan, de qui provient le récit, qu'il a affronté à lui seul, à la lance, un troupeau entier de caribous. Après cet « exploit », plus personne n'a trouvé trace de lui. Un autre conteur d'Unamen Shipu, Antoine Mullen, explique que « le troupeau l'a repris et c'est pourquoi il n'a plus été visible » (Perrault, 1980). Dans ce récit, le chasseur qui fait excès de prédation devient le dépendant du maître du caribou en adoptant la « perspective » du caribou individuel et voit sa position diminuer dans la hiérarchie de la vie.

La composante hiérarchique de l'émergence des formes est ce qui, selon moi, rend possible le perspectivisme, tel que décrit par Eduardo Viveiros de Castro (1998). En effet, les Innus utilisent toutes sortes de procédés perspectivistes pour décrire la vision du monde des animaux. Par exemple, dans certaines versions du mythe d'Atik napeu (i.e. l'homme caribou) (voir Michaud, Mailhot et Racine 1964 ; Clément 1991), les caribous vivent dans des tentes, ils se déplacent en canot, le lichen est leur viande, etc. Pour prendre en exemple un autre procédé perspectiviste, le lièvre et le caribou sont souvent comparés l'un à l'autre : les deux espèces sont affectées par des cycles de fluctuations populationnelles, les deux se déplacent en sautant, ils créent le même genre de réseau de pistes, mais à une échelle différente, etc. De manière intéressante, les Innus disent que les caribous sont les lièvres des Mishtapeuat [i.e. grands hommes]. Les Mishtapeuat ont une forme humaine, mais sont de très grande taille, tellement grands qu'ils prennent des caribous au collet de la même manière que les humains prennent des lièvres. Il me semble que ces arrangements perspectivistes sont tributaires de l'organisation hiérarchique du cosmos. Est-ce à dire que le point de vue ne dépend pas tant de la « nature » du corps que de sa position dans une hiérarchie ? Il me semble que c'est bel et bien le cas. Dès lors, en changeant sa position dans la hiérarchie de la vie, le corps-sujet transforme son point de vue et actualise une zone différente de la totalité du monde qu'il contient déjà en lui-même, pour reprendre les termes du cadre leibnizien que nous avons déjà utilisé précédemment (Chapitres 3 et 6). Les implications de cette position viennent élargir et nuancer le cadre de la théorie perspectiviste de Viveiros de Castro qui, bien qu'il conçoive le caractère relationnel du perspectivisme (1998 : 471), en réduit la portée au seul paradigme de la prédation. L'utilisation des concepts d'ambiguïté et de hiérarchie nous fait comprendre que la prédation n'est qu'une modalité particulière des relations entre existants. L'exemple du chasseur ami d'une espèce démontre très bien comment le point de vue peut être transformé par une élévation du sujet dans la hiérarchie de la vie. Dans ce cas précis, l'accroissement de l'agentivité du chasseur « ami » ne s'explique pas du tout par une magnification de son caractère prédateur, mais plutôt par une relation positive de protection et de contrôle envers les animaux. Prédation et don sont deux modes de réalisation de la hiérarchie entre les existants et il me semble que l'omniprésente ambivalence entre ces deux attitudes est tout à fait cohérente avec l'esthétique américaine, marquée par l'ambiguïté (Chapitre 6). J'ajouterais même que cette ambivalence est bien plus cohérente avec l'ambiguïté des images de l'esthétique américaine qu'un monde où la prédation serait le seul opérateur relationnel. Le

perspectivisme me semble ainsi moins déterminé par la nature du corps que par la question de savoir à partir de quelle position dans le cosmos les personnes s’entrevoient les unes les autres. Cette proposition n’est d’ailleurs pas sans rappeler la discussion de Durkheim sur le concept de monade de Leibniz :

« pour Leibniz, le contenu de toutes les monades est identique. Toutes, en effet, sont des consciences qui expriment un seul et même objet, le monde [...]. Seulement, chacune l’exprime de son point de vue et à sa manière. On sait comment cette différence de perspectives vient de ce que les monades sont diversement situées les unes par rapport aux autres et par rapport au système total qu’elles constituent » (1912 : 387).

En somme, ce qui me paraît le plus déterminant dans la différenciation entre les humains, les animaux et les entités-mâtres n’est ni le corps ou l’intériorité, mais leur position relative dans une hiérarchie de la vie. Certes, le corps et l’intériorité impliquent des modes de perception, des habitus et la projection de certaines images particulières qui participent tous à définir le sujet. Cependant, la possibilité du devenir-autre, de la métamorphose et de la transformation vient brouiller les cartes, d’où l’importance des structures relationnelles, qu’elles soient basées sur le mode de la prédation ou du don. En effet, dans les rêves, les mythes et certains contextes pragmatiques, les corps peuvent se transformer. Cela est d’autant plus vrai pour les entités-mâtres, qui relèvent davantage de la virtualité que de l’actualité, d’où l’instabilité, l’ineffabilité et le caractère vaporeux de leurs corps. Atuan a très bien exprimé cette tension entre la virtualité et l’actualité des entités-mâtres en parlant d’un rêve que son défunt père lui avait raconté :

« [Papakassik^u] doit savoir qu’est-ce qui se passe aujourd’hui. Mais on ne peut pas savoir ce qu’il pense. Mon père m’avait raconté un rêve : ‘J’ai rêvé à Papakassik^u mon garçon’ qu’il m’avait dit. ‘Papakassik^u dit qu’un jour le caribou va revenir dans vos terrains de chasse. Il va aller voir mes petits-enfants, mes enfants, et il va leur redonner ce dont ils ont besoin. Un jour ils vont revenir’. C’est de cela que mon père avait rêvé. Et aujourd’hui, on a remarqué que les caribous ont recommencé à revenir ici. Mais avant il n’y en avait presque aucun. Papakassik^u c’était un vieux dans le rêve et il a dit qu’un jour il allait revenir ici. Peut-être qu’il savait ce qui allait se passer... dans l’avenir. Mon père a rêvé à ça avant de mourir. [...] C’était un vieux qui parlait dans son rêve. C’était un être humain comme tout le monde » (Entrevue, octobre 2021).

On voit bien ici que les entités-mâtres ont un caractère éminemment virtuel : ils voient tout, mais on ne sait pas ce qu’ils pensent et leur regard s’étend en dehors du temps puisqu’ils voient à la fois le présent, le passé et le futur. Ils peuvent cependant s’actualiser dans un corps, bien que leur corps ne soit pas « fini » à proprement parler puisqu’il est en perpétuelle actualisation. Dans le cas du rêve du père d’Atuan, le maître du caribou prenait la forme d’un aîné innu. Dans d’autres

récits, Papakassik^u peut prendre une forme animale avec une physicalité particulière ou encore prendre la forme d'agents de la société coloniale comme celle d'un jésuite (Speck 2014 [1933]), d'un haut gradé de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Vincent 1976) ou encore de celle d'un président d'une assemblée législative (Armitage 1992). Viveiros de Castro avait ainsi tout à fait raison lorsqu'il évoquait que « The notion of 'power', so important in Amerindian (especially North American) cosmologies, is always evoked in the context of metamorphosis » (2012 : 147). Pour reprendre les termes que j'ai utilisés ci-dessus, les multiples actualisations du corps des entités-maîtres sont autant de façons de marquer leur pouvoir et plus particulièrement leur position dans la hiérarchie de la vie. Les actualisations de leur corps sont ainsi des images qui mettent en action leur pouvoir : ce sont des modes de hiérarchisation (Chapitre 5 ; voir aussi Duchesne et Crépeau 2021b). En somme, ce qui distingue les entités-maîtres des autres existants est le rapport particulier dans lequel ils s'inscrivent avec les autres existants, c'est-à-dire la positionnalité de leur référent, qu'il soit actuel ou virtuel. Leur corporalité n'est qu'une façon parmi d'autres de marquer ce rapport hiérarchique conçu comme une position au sein de la hiérarchie de la vie.



Figure 31. – Avant le départ. Photo : Guillaume Internoscia 2018.

Chapitre 8 - Le partage de la nourriture et la magnification du donateur : le problème des restes de table

Une des prémisses de cette thèse est l'unité sociologique et cosmologique des socialités autochtones (voir Chapitres 2 et 3). C'est-à-dire que nous ne devrions pas appréhender les forces du cosmos comme étant extérieures à la socialité humaine (voir De Coppet 1990 ; Saladin d'Anglure et Morin 2007 : 193 ; Graeber et Sahlins 2017 : 37). De façon conséquente, dans un contexte où les non-humains sont dotés de socialité, on ne doit pas s'étonner que les balises qui structurent la mise en relation des existants du cosmos se prolongent dans la socialité des groupes humains. Par ailleurs, il serait trompeur de voir là une projection des relations sociales humaines au monde des non-humains ou encore, à l'inverse, d'y voir la projection des relations non humaines au monde humain. Il faut plutôt comprendre que tous les existants du cosmos s'inscrivent dans la même topologie relationnelle, c'est-à-dire un espace normatif partagé et marqué par des structures relationnelles récursives, c'est-à-dire qui sont présentes à chaque niveau. Autrement dit, la socialité innue est marquée par la récursivité des relations asymétriques à englobement hiérarchique et ce, autant chez les humains que les non-humains. C'est cette récursivité et ce jeu d'échelle qui créent la hiérarchie de la vie. Nous avons vu jusqu'à maintenant comment les relations d'englobement hiérarchique sont omniprésentes dans l'organisation du cosmos, notamment à travers les notions de maître animal et de *manitu*. Au chapitre 5, trois modes de hiérarchisation ont pu être délimités pour marquer le rapport entre l'entité-maître et ses animaux (voir aussi Duchesne et Crépeau 2021b). Deux d'entre eux relevaient du domaine sociologique, c'est-à-dire les relations de subordination et les relations de méta-filiation. Donc, si ces modes cherchent vraiment à exprimer un rapport hiérarchique, il faut que cela soit vrai aussi dans le cas des relations entre humains, sinon autant la perspective hiérarchique que celle de l'unité sociologique et cosmologique deviennent caduques. Est-ce que la socialité innue, dont l'organisation correspond tout à fait à la définition qu'on donne des sociétés égalitaires, est bel et bien marquée par les relations hiérarchiques ? Il semble que oui, mais pour faire démonstration il faut comprendre que la hiérarchie ne veut pas dire stratification sociale ou inégalité. Je chercherai ici à mieux comprendre le terme *utshimau* et ses occurrences dans l'organisation sociale innue. Il s'agit d'un terme qui est utilisé par les Innus pour désigner une série d'institutions sociales

marquées par un rapport asymétrique entre personnes. On l'utilise pour parler des chasseurs séniors, des mentors, des chefs, des gouvernements, de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de toute personne en situation d'autorité. Les trois chapitres à venir (8, 9 et 10) cherchent à explorer ce que signifie être *utshimau* au sein de la société innue. Le présent chapitre se concentre sur la question du don, mais plus particulièrement par la magnification du donateur. Ce sera l'occasion d'apprécier les bases matérielles et transactionnelles des relations asymétriques. Le chapitre 9 bâtira sur ces remarques pour examiner les relations de parenté et les relations entre les Innus et les institutions coloniales en utilisant les concepts de relations alimentaires asymétriques et commensales (voir Costa 2017). Le chapitre 10 se concentrera sur la prise d'initiative et de l'autonomie individuelle, de même que du rôle des chefs traditionnels. Ces trois chapitres permettront d'illustrer comment les *utshimau* ne sont ni des leaders coercitifs, ni des boucs émissaires clastriens, mais plutôt des figures fondamentales dans la constitution du collectif. En cela, ils permettent et favorisent le déploiement de l'agentivité personnelle et collective avec, en toile de fond, la tension entre la valorisation de l'autonomie personnelle et la nécessité des relations asymétriques. Dans le contexte mélanésien, l'anthropologue Knut Rio (2014 : 170) a bien décrit ce problème qu'on pourrait voir comme l'expression hiérarchique d'une autonomie égalitaire : « we might call this a model of hierarchical influence and egalitarian autonomy. It is hierarchical since there is a value on differentiating and encompassing processes in terms of gender and status, and it is egalitarian since there is a value on personal autonomy ».

Le partage de la nourriture et ses angles morts : le problème des restes

Dans les deux maisons dans lesquelles j'ai habité à Unamen Shipu, je faisais souvent à manger pour les gens présents. C'était en quelque sorte une façon de faire accepter ma présence, d'autant plus qu'on semblait apprécier mes talents de cuisinier. Pendant ma recherche de maîtrise, j'habitais chez un homme qui était à peu près du même âge que moi. Son cousin, un peu plus jeune, habitait à quelques maisons et venait nous visiter sur une base presque quotidienne. Il me voyait souvent cuisiner et il prenait un certain plaisir à m'observer manier le chaudron. À l'occasion, il me demandait certains trucs, étant lui-même du genre gourmand. Quelques années plus tard, j'ai rencontré à nouveau cet ami qui m'a dit tout bonnement : « J'ai commencé à faire comme toi dans la cuisine ! ». Ne sachant pas ce qu'il entendait précisément par là, je lui ai

demandé plus de détails. Il me dit alors : « Et bien, je cuisine de plus grosses quantités pour en garder pour plus tard ». L'affaire en est restée là. J'avais toutefois déjà remarqué que les Innus avaient souvent tendance à cuisiner pour un seul repas. En effet, à la table des Innus, on ne mange que très rarement des « restes ». Lors de mes terrains de doctorat, j'habitais dans une autre maisonnée et j'étais officieusement chargé de préparer les soupers de la semaine pour tous les membres de la famille, c'est-à-dire environ huit personnes (sans oublier une petite part pour le chien). Il fallait donc préparer des quantités relativement importantes et j'avais tendance à en faire plus, me disant que cela pourrait servir pour le dîner ou encore pour le souper du lendemain, s'il y en avait suffisamment. Amusé, mon père adoptif me dit un jour : « Moi aussi j'ai déjà fait comme toi. Quand je vivais seul avec mon fils, je cuisinais pour plusieurs jours. Mais je ne fais plus cela depuis longtemps ! ». Visiblement, ma propension à vouloir manger des restes amusait les Innus et suscitait leur curiosité. La chose en est même venue à prendre une dimension irritante pour moi. Chaque fois que je m'efforçais de cuisiner de plus grandes quantités de nourriture - dans l'espérance plus ou moins cachée de me délivrer de ma tâche le lendemain - le surplus s'envolait aussitôt. Soit mon père adoptif allait donner ce qui restait à des aînés ou à des parents, soit des visiteurs arrivaient au moment fatidique alors que nous étions prêts à manger. Comment refuser une assiette aux visiteurs alors qu'il y a plus de nourriture qu'il n'en faut ? Obstiné, j'augmentais toujours plus les quantités dans l'espoir de manger des restes. Mon obsession culinaire a atteint son paroxysme lorsque j'ai décidé de préparer une tourtière, une spécialité de la région du Lac-Saint-Jean, où j'ai grandi, qui est très appréciée des Innus. Pour cuisiner ce plat, j'ai dû acheter pour 100\$ de viande. La viande est certes plus chère qu'ailleurs à Unamen Shipu, mais cela peut donner un aperçu des quantités. Je me disais qu'avec cette quantité impressionnante de nourriture, nous aurions certainement de quoi avoir des restes. La nouvelle que je faisais une tourtière s'est répandue à Unamen Shipu comme une traînée de poudre et, ce soir-là, il y a eu dans le domicile familial plusieurs vagues de visiteurs, de sorte que le lendemain matin il ne restait déjà plus rien. Je voulais faire des provisions, mais mon obsession à toujours vouloir faire plus de nourriture m'avait transformé en cuisinier de cafétéria... L'épisode de la tourtière est celui qui m'a fait abdiquer de la mission que je m'étais moi-même assignée - qui était plutôt étrange avec le recul - de vouloir absolument manger des restes. Dès lors, j'ai décidé de limiter mes quantités à ce qui était nécessaire pour le repas du soir. Et, plutôt que d'y voir un complot orchestré contre mes efforts à la cuisine, j'ai décidé de me tourmenter l'esprit autrement

et d'en faire un problème anthropologique. Pourquoi, aux yeux des Innus, est-il curieux de cuisiner plus en vue de manger des « restes » ?

La cuisine et la conservation de la nourriture en forêt

On pourrait avoir une interprétation très pragmatique du « problème des restes ». En forêt, les Innus procèdent de la même façon, c'est-à-dire qu'un repas cuisiné est généralement un repas mangé. La raison est fort simple : puisqu'il n'y a pas de réfrigérateur en forêt, on mange généralement tout ce qu'on cuisine pour ne pas gaspiller. Mais la nourriture est généralement conservée avant d'être cuisinée – et pas le contraire - en étant fumée, séchée, mise en poudre ou encore congelée en hiver. Dans les campements d'automne que j'ai fréquentés, on installe généralement un grand fumoir où la plupart des prises sont installées. Le fait de laisser la viande à la fumée permet de la conserver un certain temps et donc de reporter sa consommation. Lorsque plusieurs familles sont présentes dans un campement, il est généralement accepté et légitime de pendre sur le fumoir un morceau de viande que l'on n'a pas chassé soi-même. Le fumoir est ainsi considéré comme un espace de réciprocité généralisé.



Figure 32. – Un chasseur accroche de la viande sur un fumoir. Photo : Émile Duchesne 2016.

À l'époque du nomadisme, la nourriture qui se conservait longtemps pouvait être laissée sur un *sheshipetan* (i.e. une plateforme surélevée) pour alléger les déplacements et s'assurer d'avoir certaines provisions lors du voyage de retour. Cependant, il n'était pas rare que des familles dans le besoin mangent un peu – voire beaucoup – de cette nourriture qui était laissée sur les *sheshipetan*. Si se faire manger la nourriture que l'on a entreposée pouvait certainement irriter – pensons aux conséquences dramatiques d'arriver devant une cache vide après des jours de déplacements et probablement pas grand-chose à se mettre sous la dent – les mangeurs étaient cependant dans leur droit. Questionné à ce sujet, un aîné de Natuashish disait tout simplement « Que veux-tu qu'on fasse ? [...] [La personne qui a pris la nourriture] a bien le droit de vivre lui aussi » (Mckenzie 1993 : 30-31 cité dans Lacasse 2004 : 78). Lorsqu'on laisse de la nourriture dans une cache, il faut s'attendre à ce que d'autres en profitent. D'ailleurs, il est encore courant d'entreposer de la nourriture près des campements en forêt. En 2020, au campement d'Atuan et Shunien au lac Tauakatikunipi, Atuan m'a expliqué qu'il laissait chaque année une glacière remplie de cannage, de nourriture sèche et d'objets utiles à la survie au cas où quelqu'un se perdrait ou aurait un accident dans les environs. La glacière est placée sur un *sheshipetan*, lui-même situé sur une île à proximité du campement afin de limiter l'affluence des animaux terrestres qui pourraient venir manger le contenu de la glacière.

Mais le « problème des restes » découle d'un phénomène plus profond qu'une simple détermination découlant de facteurs techniques et écologiques. Aujourd'hui, dans les villages sédentaires, les Innus ont tous les moyens techniques pour conserver de la nourriture. D'ailleurs, ils le font, mais rarement pour de la nourriture cuisinée. En effet, la plupart des familles possèdent un grand congélateur rempli de viande de bois, de petits fruits sauvages, de poissons et de fruits de mer qui ont été récoltés au courant de l'année. De toute façon, même au temps du nomadisme, les familles innues pouvaient entreposer un certain surplus de nourriture. Par contre, par le passé, ce surplus pouvait difficilement être associé à une propriété privée rigide puisqu'à peu près n'importe qui pouvait se servir sans que le geste soit considéré comme répréhensible. D'ailleurs, dans un contexte de la vie sédentaire à Sheshatshit, Mailhot notait que « le vieux principe innu qui oblige à partager assure à la famille élargie une certaine participation aux avantages matériels dont jouit un de ses membres et cela, avec ou sans l'accord de l'intéressé »

(1993 : 93). Le problème n'est donc pas tant de savoir s'il est possible de constituer un surplus de nourriture, mais plutôt de savoir comment on traite ledit surplus. Il s'agit là d'une question classique pour l'anthropologie des peuples chasseurs-cueilleurs. En effet, James Woodburn (1982) a proposé une distinction, aujourd'hui classique, entre les sociétés chez qui le fruit du travail est directement retourné (direct-return) et celles chez qui le fruit du travail est retourné de façon différée (delayed-return). Chez les sociétés à retour différé, Woodburn explique que les produits du travail sont généralement entreposés, ce qui mènerait plus ou moins inéluctablement à l'émergence d'inégalités sociales. Il existe très peu de sociétés à « retour direct », seulement quelques groupes de chasseurs-cueilleurs, dont les Hadza de Tanzanie chez qui Woodburn a longuement séjourné. Toutefois, ce dernier explique que la plupart des relations de production chez les chasseurs-cueilleurs tendent vers un retour direct, même s'il peut exister d'autres mécanismes de retour différé qui ne mènent pas nécessairement à une propriété privée rigide des biens de consommation et à des inégalités aussi marquées que dans les sociétés agricoles. Est-ce qu'on devrait voir dans le problème des restes une tendance au retour direct chez les Innus ? Oui et non : nous verrons rapidement pourquoi la socialité innue instaure une forte obligation de donner – ce qui correspondrait à une tendance au retour direct – mais comment cette obligation permet également l'émergence de relations asymétriques entre les personnes.

La proposition de Woodburn a suscité de nombreux débats qui sont venus nuancer ses hypothèses. Par exemple, selon Ingold (1983 : 553), la question n'est pas tant de savoir si les produits du travail sont retournés de façon immédiate ou différée, mais plutôt de comprendre si le contrôle et la distribution des moyens de subsistance passent par des relations de dépendance à long terme entre les personnes. Le propre des sociétés chasseurs-cueilleurs, selon Ingold, serait ainsi l'absence de relations de dépendance à long terme pour l'accès aux ressources puisque celles-ci sont d'usufruit collectif (ou à tout le moins, la plupart d'entre elles le seraient). On comprend ici que les sociétés de chasseurs s'opposent aux sociétés agricoles ou pastorales chez qui l'accès aux ressources dépend d'une figure d'autorité plus ou moins centralisée. Mais cette position ne fait pas l'unanimité non plus. En effet, partant de ses observations chez les Cris de la Baie-James, Harvey Feit s'oppose à l'argument d'Ingold voulant que les relations sociales chez les peuples chasseurs-cueilleurs soient avant tout marquées par leur caractère immédiat. Selon

Feit, il est erroné d'affirmer que les personnes vivant dans les sociétés de chasseurs sont indépendantes les unes des autres dans l'accès à leurs besoins de base : « Social relations themselves are reproduced through time via the same processes by which the knowledge and practice of hunting are reproduced. These processes depend on specific linkages and dependencies that endure in the form of intergenerational transmission of knowledge » (1994 : 437). Pour appuyer cette idée, Feit discute longuement du rôle des aînés et des « hunting boss » au sein de la société crie. Selon lui, il n'y a pas de doute que ces personnes constituent de véritables figures d'autorité qui créent des rapports de dépendance entre les personnes :

« it is in that endurance, as an experience, and as a construction of the world by socially located elders who actively construct authoritative meanings, that power is displayed, socialization occurs, and unequal social relationships of consequence may be actualized. Such relationships create and make public claims and rights to resources and/or to knowledge, and they create real social dependencies between individuals and generations » (Feit 1994 : 437).

Encore chez les Cris, Colin Scott a lui aussi montré comment les « hunting boss » sont des figures importantes du mode de production traditionnel qui ont un rôle fondamental dans la mise en œuvre de relations de coopération entre les unités de résidence (1986 : 170). Bref, même dans un contexte de réciprocité généralisé et d'une tendance au retour direct, il peut tout-à-fait y avoir des relations asymétriques basées sur des statuts différenciés. D'autre part, nous verrons comment ces asymétries ne sont pas dépourvues de bases matérielles, même sans « contrôle du surplus ». De façon peut-être un peu curieuse, le « problème » des restes permettra de faire cette démonstration, mais il faut faire encore quelques détours.

La redistribution du gibier après la chasse

Chez les Innus, la situation n'est pas tellement différente de celle décrite chez les Cris par Feit et Scott. Au retour des expéditions de chasse, les produits du territoire sont généralement distribués immédiatement. Le rôle de distributeur importe normalement au leader de l'expédition ou encore au responsable du territoire de chasse d'où proviennent les produits. Dans tous les cas, on nomme ces personnes *utshimau* en innu-aimun ou encore « capitaine » en français. Par exemple, en 2017, lorsque j'étais à Neshekau-shipit, je chassais au quotidien avec deux autres hommes et l'un d'eux agissait comme capitaine de nos expéditions quotidiennes. Chaque jour, nous prenions bien soin d'aller donner nos prises au *utshimau* du territoire où nous étions. On comprend ici que notre « capitaine » était redevable au *utshimau* du territoire de chasse. Ce dernier s'occupait

généralement de la manipulation du gibier et, par la suite, nous donnait à manger selon nos besoins. À la fin du voyage, les peaux ont été distribuées par le *utshimau* parmi les chasseurs présents⁴⁵. De façon générale, nous discutons aussi avec lui de ce que nous avons observé lors de la journée comme les traces des animaux, les huttes de castor, etc. Avant de mettre des pièges sur une hutte de castor, nous devons avoir préalablement l'autorisation du *utshimau*. Est-ce que le *utshimau* contrôle les ressources de façon à contrôler le surplus ? La plus grande partie des récoltes vont effectivement passer entre ses mains avant d'être redistribuées. Il faut cependant savoir que la règle innue veut que le capitaine garde pour lui la plus petite partie, que ce soit auprès des co-chasseurs ou au retour à la communauté. En effet, les Innus disent que plus personne ne voudra aller chasser avec un capitaine si celui-ci garde pour lui-même la plus grande portion de la récolte. En d'autres occasions, par exemple lors de chasses sur le littoral côtier – où les ressources sont considérées comme étant d'usufruit collectif, au sens où il n'y a pas de responsables de territoires de chasse – au retour à la communauté, le capitaine de l'expédition distribue les fruits de sa chasse auprès de ses parents et amis, mais aussi à des aînés qui ne lui sont pas nécessairement apparentés.

Pour donner quelques exemples, en 2021, j'ai fait une chasse particulièrement fructueuse au canard de mer en chaloupe avec mon père adoptif. J'étais tireur alors que mon père était le capitaine : il pilotait la chaloupe et nous dirigeait vers les endroits susceptibles d'abriter des canards. Nous avons environ une vingtaine d'oiseaux de mer, dont une douzaine de *missip* (i.e. l'eider à duvet, communément appelé moyak sur la Côte-Nord), qui sont les gibiers de mer parmi les plus convoités, car leur chair est à la fois délicieuse et généreuse. Du quai d'embarquement jusqu'à la maison, nous avons distribué huit moyaks : quatre au neveu de la femme de mon père adoptif et quatre autres à sa sœur. Ce même automne, nous avons installé des filets de pêche dans un petit lac en amont du lac salé de Coacoachou, qu'on atteint après plus d'une heure de chaloupe et un trajet en canot d'environ 40 minutes qui inclut deux portages. Nous y sommes retournés deux jours plus tard pour constater que nous avons pris environ 75 ombles de fontaine. Nous avons enlevé les filets et nous sommes retournés vers la communauté. En début d'après-midi,

⁴⁵ Sauf à moi ! On a probablement jugé que ma contribution n'était pas assez significative. C'était mon premier séjour en forêt avec les Innus.

nous étions de retour à la communauté. Sur l'heure du souper, des 75 truites que nous avions, il n'en restait plus que sept ou huit. Au courant de la journée, les visiteurs s'étaient succédé pour venir chercher leur part du butin, la plupart étant apparentés de près ou de loin avec mon père adoptif. Je pense qu'à ce point-ci, il est important de constater que ce genre de chasse et de don ne se justifie pas par un simple calcul économique de maximisation des ressources. En effet, pour se rendre deux fois au lac salé de Coacoachou, il aura fallu plus de 150\$ d'essence et pratiquement deux journées complètes d'efforts. Ce ne sont pas les quelques truites conservées par le capitaine qui justifie cet « investissement ». Le même calcul est vrai pour la chasse au canard : il aura fallu environ 100\$ d'essence et environ 60\$ de munitions. Force est de constater qu'on ne met pas en branle ce genre d'effort strictement pour garnir son congélateur : si on chasse, c'est avant tout pour donner. Être *utshimau* d'une expédition de chasse n'est donc pas tant une question de contrôler un surplus que devoir le redistribuer de façon à contenter le plus de personnes possibles.



Figure 33. – Un aîné fait la vérification quotidienne d'un filet. Photo : Émile Duchesne 2018.

Le don et la magnification du donateur

Cette propension à donner davantage que ce qu'on garde pour soi est intimement liée au « problème des restes ». Mais avant de faire la lumière une bonne fois pour toutes sur ce problème singulier, il faut faire d'autres détours. Le premier détour que je souhaite faire est de m'intéresser à ce qu'on a nommé, en anthropologie, la magnification du donateur (Wagner 1991 ; Strathern 1991). L'argument général derrière le modèle de la personne magnifiée est que les personnes sont faites de leurs relations. En effet, l'acte de donner, comme l'a démontré Marcel Mauss (2013 [1950]c) il y a maintenant presque un siècle, implique la création d'un lien inaliénable entre le donateur et le donataire (voir aussi Gregory 2015). Le don crée des relations permanentes, mais qui seront de différentes natures selon les modalités du don en question. Par exemple, des dons réciproques ne créeront pas le même genre de relations que des dons répétés et unilatéraux : les premiers donnent lieu à des relations symétriques tandis que les seconds aboutissent en relations asymétriques. Nous verrons en détail, dans le chapitre 9, comment ces deux types de relations se manifestent dans la société innue. Pour l'instant, retenons que c'est précisément le deuxième type de relations, les relations asymétriques, qui mènent à la magnification du donateur. Comme le souligne Wagner, le don ne doit pas être vu simplement comme un terme de médiation entre deux éléments, soit le donateur et le donataire. Il faudrait plutôt voir ces trois termes – don, donateur et donataire - comme un tout dont les relations sont intégralement impliquées et dont le donateur serait le terme englobant (1991 : 163). Autrement dit, la notion de personne magnifiée forme une totalité qui implique à la fois les relations qu'elle entretient avec ses donataires et l'agentivité des donataires eux-mêmes. Il s'agit d'un tout indivisible : on ne peut pas séparer les relations des personnes⁴⁶. De façon complémentaire, Strathern affirme que :

« it may well proceed by decomposing or undoing these figures to reveal the elements of which they are composed. But whereas the anthropologist would in turn see these elements as corresponding to social correlates or cultural parameters, indigenous exposition would show that the figures of these men contain or are contained by and thereby encompass further figures : the man is composed of other men » (1991 : 198).

⁴⁶ On remarquera le parallèle avec la discussion du chapitre 4 sur le *manitu* : les entités ne peuvent être séparées de leur pouvoir. Fausto (2012a) proposait d'ailleurs d'appréhender les entités-maîtres en tant que personnes magnifiées.

Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire qu'un « homme est composé d'autres hommes » ? Comme l'affirme Strathern, il faut voir par là que les relations particularisent l'individualité d'une personne et que la nature des relations détermine le genre de personnes qu'elles produisent.

Pour revenir à la société innue, tout se passe comme si, pour légitimement garder du gibier, il fallait d'abord en donner et, préférablement, en donner beaucoup plus que ce que l'on garde pour soi. En effet, les « capitaines » doivent garder la plus petite partie pour eux. On pourrait voir là un éthos égalitariste qui vise à limiter l'accumulation des ressources et, par le fait même, tuer dans l'œuf les possibilités d'émergence d'inégalités basées sur les richesses matérielles. Cependant, on ne peut pas rejeter du revers de la main le fait que donner équivaut aussi à gagner du prestige, c'est-à-dire à magnifier sa personne en englobant l'agentivité des donataires. Chez les Innus, comme chez bien des peuples de chasseurs, l'autorité et le prestige ne sont pas basés sur l'accumulation de richesses matérielles, mais plutôt sur la générosité et les compétences. Le chasseur respecté est celui-ci qui fait prendre du gibier à ses co-chasseurs et qui garde la plus petite partie pour lui-même, donc qui redistribue à l'avantage des autres. Il en résulte que les transactions matérielles de nourriture ou d'autres biens s'opèrent dans une tension entre éthique égalitariste et magnification du donateur. Cette tension n'est d'ailleurs pas dépourvue de liens avec celle entre autorité et autonomie personnelle que nous avons définis en introduction de ce chapitre. Il me semble qu'une solution élégante à la problématique donnée par cette tension est de concevoir à l'instar de Luiz Costa que « 'personal autonomy' is [...] erected upon the capacity to submit others to a situation of dependency and attachment. One person's magnification implies another's humanization and vice versa » (Costa 2017 : 153). En effet, comme l'enfant dépendant de ses parents qui acquiert progressivement une personnalité sociale distincte par l'entremise de cette même relation de dépendance, le chasseur qui redistribue son gibier à d'autres personnes le fait parce qu'il voit en ces personnes une humanité partagée. Le donataire de gibier est humanisé par le don du donateur et peut ainsi construire son autonomie. Donner, c'est s'élever par rapport aux autres, mais c'est aussi voir et reconnaître en l'autre une personne qui partage la même humanité et qui, le moment venu, pourrait être en mesure de rendre la pareille (ou qui nous l'a rendue par le passé). Ce faisant, le modèle de la personne magnifiée ne doit pas être vu comme un effacement du donataire au profit du donateur. L'anthropologue Harry Walker (2012a : 164) a

bien montré que pour les Urarina d'Amazonie péruvienne, la subjectivité émerge d'un compagnonnage avec une puissance supérieure qui requiert attention, responsabilité et réceptivité. La figure du maître ou de la personne magnifiée s'établit ainsi comme condition préalable à l'émergence de l'agentivité (2012a : 164 ; 2012b : 155). Pour Walker, ce qui, d'un œil extérieur, peut apparaître comme de la passivité ou de la docilité « may actually be a form of agency, yet one that is comprehensible only from within the particular discourses and structures of subordination that create the possibility of its existence » (2012b : 156). Bref, les relations asymétriques posent un cadre normatif qui, si on les accepte pour diriger sa vie, peuvent être source de puissance d'être et d'agir (voir Duchesne et Crépeau 2021b : 68).

Nourriture publique et nourriture privée

J'aimerais ici proposer une distinction qui permettrait d'amener un autre éclairage sur le problème des restes, et plus particulièrement sur les circonstances qui mènent à l'obligation de donner dans la société innue. La distinction que je souhaite proposer réside dans la différence entre ce qu'on pourrait appeler la nourriture publique et la nourriture « privée ». Ici, j'emploie le terme « privé » non pas dans le sens de « propriété privée », mais au sens de « caché au public ». Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire qu'une nourriture est publique ou privée ? Une nourriture publique est à la portée de tous non seulement parce qu'elle est visible, mais aussi et surtout parce qu'il est possible et légitime qu'on demande à ce qu'elle soit partagée. Évidemment, le caractère légitime de la demande fait en sorte qu'il est difficile de la refuser. À l'inverse, la nourriture privée est cachée par la personne qui l'a en sa possession dans le but, la plupart du temps très conscient, de la soustraire aux demandes de partage. L'implicite de cette distinction est que toute nourriture, au-delà de son statut, peut légitimement faire l'objet d'une demande de partage ou de don. L'idée de nourriture « privée » implique ainsi que son possesseur tente de la soustraire des demandes de partage légitime, ce qu'on pourrait comprendre comme une tentative de favoriser son autonomie personnelle aux dépens des normes collectives, au risque de se voir couper des réseaux de réciprocité (voir Brandisauskas 2019 : 124-125). Voyons comment s'opèrent cette distinction et ses implicites dans le quotidien des Innus.

Au fil de la chaîne opératoire des produits du territoire, il est souvent difficile de cacher sa récolte. Parmi ces moments, on pourrait compter le retour à la communauté, le débitage, le

fumage, la cuisson et le moment de manger. À ces différents moments, les fruits de la récolte sont à la vue de tous et les demandes de partage sont généralement multiples. Tout se passe comme si chaque fois qu'une nourriture devenait « publique », la personne qui l'avait en sa possession devait en donner une partie pour légitimer la conservation de la part subséquente et, on pourrait aussi dire, de son passage de nourriture publique à nourriture privée. Prenons l'exemple d'un homme que j'ai rencontré alors qu'il était en train de traiter de la viande d'original dans les environs immédiats de la communauté d'Unamen Shipu. En discutant, l'homme en question m'expliquait tout le chemin que la viande d'original avait fait avant d'arriver à cet endroit et comment, à chaque étape du processus, il avait donné une partie de l'animal à d'autres personnes. Dans un premier temps, l'animal a été partagé avec les co-chasseurs en fonction des règles exposées un peu plus haut, c'est-à-dire que le capitaine distribue et garde la plus petite partie pour lui-même. À son retour à la communauté, il a donné une partie de la viande non traitée à d'autres personnes puisque une telle chasse passe rarement inaperçue. La partie qu'il était alors en train de traiter pendant que je lui parlais - il s'occupait alors de débiter et faire fumer la viande - était encore une fois à la vue de tous car on fait généralement ce genre d'opération dans sa cour arrière ou dans les environs immédiats de la communauté. L'homme en question a reçu de nombreux visiteurs et bon nombre d'entre eux sont repartis avec une part de viande. Le même scénario va se répéter lorsque la viande de l'animal sera cuisinée et que les restes seront donnés à d'autres maisonnées.

Il est ainsi très difficile de ne pas donner une nourriture publique. Cela implique que si l'on n'est pas prêt à donner, il faut que la nourriture demeure privée, c'est-à-dire cachée. Il existe plusieurs stratégies pour faire en sorte que sa nourriture demeure privée. La première est de la cacher en la mettant hors de vue. Dans une tente, cela peut être fait en mettant les denrées que l'on souhaite garder pour soi dans ses effets personnels, comme dans son sac à linge. J'ai moi-même fait l'expérience de cette technique, l'ayant apprise des Innus eux-mêmes, avec un sac de friandises que j'ai trimbalé pendant cinq semaines dans mon sac à vêtements lors de notre expédition de canot de 2018. Mes autres friandises ont toutes été découvertes par mes amis et, qui dit découvert, dit partage obligé. J'ai dévoilé mon dernier sac de friandises dans les derniers jours de notre expédition alors que nous n'avions plus que du gruau et de la margarine à manger (ainsi

qu'un maigre rat musqué que nous avons dû partager entre 12 personnes). Ce jour-là, nous devions monter un campement à la pluie battante après une longue et froide journée de portage et de canotage, sans scie mécanique, puisqu'elles étaient toutes brisées. Notre avenir n'augurait rien de bon non plus, car nous étions devant la perspective d'être pris pour plusieurs jours dans ce campement en raison du mauvais temps en n'ayant à manger que du gruau. En sortant mon sac de bonbons, j'ai été sévèrement jugé. Mes amis n'étaient pas dupes et savaient que j'avais consciemment caché les bonbons pour ne pas les partager. « Comment ça se fait que tu as encore ça ? » m'a-t-on alors dit avec toute la méfiance du monde. Cependant, comme je sortais mon sac de bonbons dans le but de le partager, on peut dire que ma cupidité a été rapidement excusée et que, plutôt que d'être la risée générale pour avoir caché quelque chose d'aussi futile qu'un sac de bonbons, j'ai été pratiquement reçu comme un héros. Le moment était critique et les sucreries offraient un nécessaire réconfort qui était bienvenu de tous.

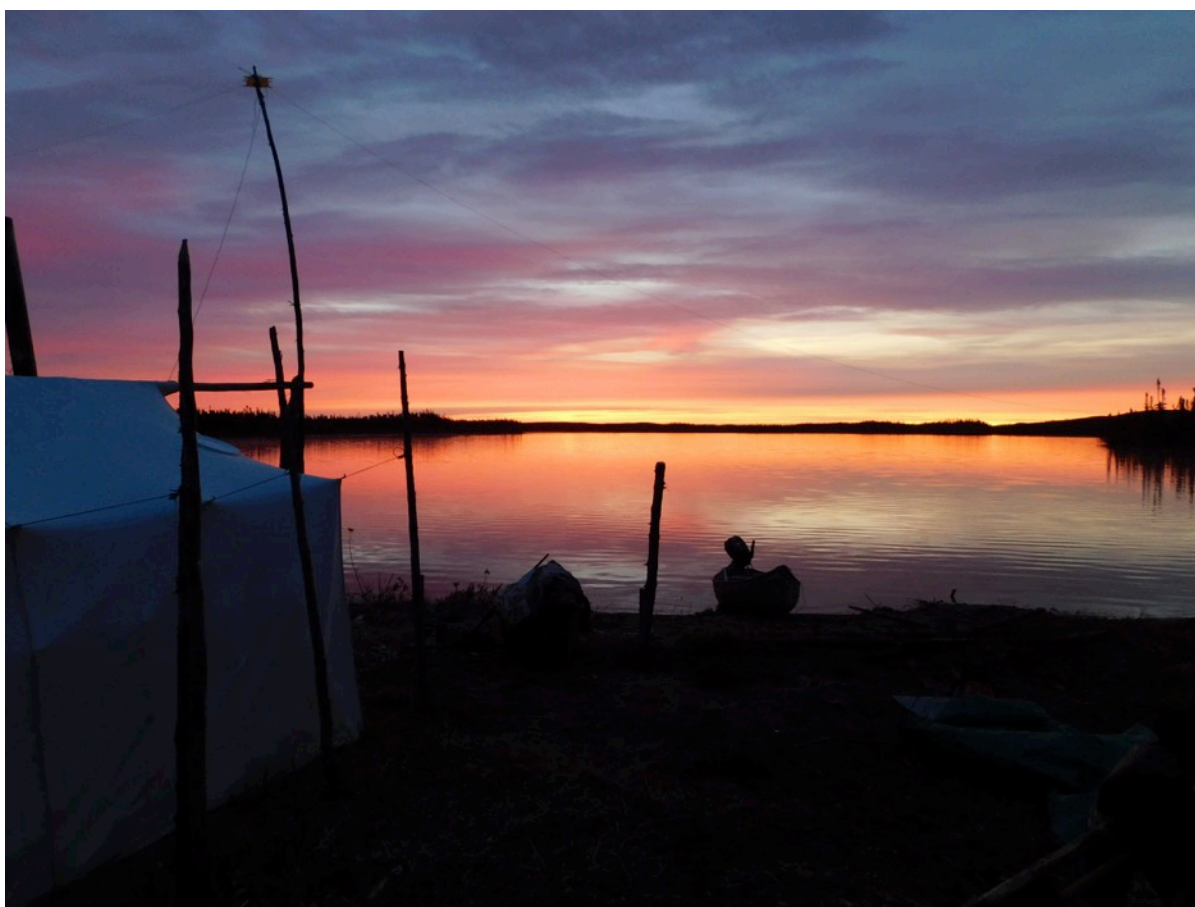


Figure 34. – Lever de soleil à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne 2020.

Dans les maisons, différentes normes entourent la catégorisation entre public et privé des nourritures entreposées. En effet, chez les Innus, de façon générale, le réfrigérateur de la cuisine est réputé de domaine public. Il n'est pas rare de voir des invités entrer dans une maison et aller directement au réfrigérateur pour voir ce qui s'y cache et, peut-être, y prendre quelque chose. Le caractère public du réfrigérateur fait ainsi partie des normes d'hospitalité des Innus. Un bon hôte, lorsque c'est la première fois qu'on rend visite à quelqu'un, dira « fais comme chez toi » ce qui implique généralement de pouvoir se servir dans le réfrigérateur. Cependant, ce droit légitime ne s'étend pas au congélateur, que la plupart des familles possèdent et placent au sous-sol. Il n'est pas inintéressant de noter que chez les Anishinabek de l'Abitibi, le congélateur est nommé *maniziwac*, c'est-à-dire « une tanière pour avare » et qu'il est associé à l'accumulation de richesse et à l'affaiblissement des pratiques traditionnelles de partage (Hamel-Charest 2022 : 263). J'ignore si les Innus utilisent un terme à connotation similaire pour désigner le congélateur,⁴⁷ mais il est clair que le congélateur est un espace privé dont l'accès n'est pas inclus dans les normes d'hospitalité : on ne peut pas légitimement entrer chez quelqu'un et fouiller dans son congélateur comme on le ferait avec un réfrigérateur. En cela, chez les Innus aussi, le congélateur apparaît comme une entrave aux normes de partage traditionnelles. Par exemple, les caches qu'on utilisait autrefois pour entreposer de la nourriture en forêt – et qui serait l'équivalent le plus proche des congélateurs d'aujourd'hui – étaient généralement considérées comme publiques. Dans les maisons d'aujourd'hui, on peut également cacher de la nourriture ou d'autres denrées en les plaçant loin de la vue des visiteurs, soit dans des garde-robes ou dans des pièces dédiées au sous-sol. Finalement, il existe aussi des stratégies discursives pour ne pas rendre une nourriture « publique ». Il y a d'abord les petits mensonges : si l'on a pêché trois saumons, on peut se contenter de dire que l'on n'en a pêché que deux. Il y a aussi l'évitement. Par exemple, on ne met pas de photos sur Facebook d'une chasse ou d'une pêche fructueuse si l'on n'est pas prêt à la partager. On peut aussi arranger son gibier dans un endroit éloigné et à l'abri du regard des autres. On comprend ici que ces stratégies qui visent à conserver le caractère privé d'une nourriture favorisent l'autonomie personnelle aux dépens de la participation aux réseaux de réciprocité et de redistribution.

⁴⁷ Le dictionnaire innu consigne *kamashkutitatshepanit*, dont le radical *mashkutin* veut dire « quelque chose est gelé ». Ce mot est d'usage à Unamen Shipu, mais cela n'exclut pas que d'autres mots puissent être utilisés pour désigner un congélateur.

Et le problème des restes ?

Comment expliquer le problème des restes ? En cuisinant des quantités toujours plus grandes de nourriture, j'ai mis inconsciemment ma famille adoptive dans une drôle de situation. Dans une petite communauté comme Unamen Shipu, il est difficile de cacher ce que l'on fait. Cette impossibilité de l'anonymat n'est pas tant causée par la taille de la communauté que par l'intensité de la vie sociale au village : on se rend très fréquemment visite et on se tient quotidiennement au courant de la vie de ses proches par téléphone ou via les réseaux sociaux. Dans ce contexte, cuisiner beaucoup de nourriture, jour après jour, se cache plutôt mal. Inévitablement, les visiteurs me voyaient faire la cuisine. On me voyait aussi acheter beaucoup de nourriture dans les épiceries. Au téléphone, on demandait « qu'est-ce que vous mangez ce soir ? ». Et comme cela se cache très mal, il vaut mieux dire la vérité, car l'abondance de nourriture sera inévitablement sue et on passera pour des personnes qui ne veulent pas partager. Bref, la nourriture que je cuisinais était publique et aurait très difficilement pu être considérée comme privée : elle se devait donc d'être partagée. Maintenant, permettez-moi une petite parenthèse. Lors de mes premières semaines dans la communauté d'Unamen Shipu en 2016, un homme est venu en visite dans la maison où je résidais. La personne en question m'a tout de suite abordé avec sympathie et m'a offert une bière, que j'ai acceptée en le remerciant pour sa générosité. Peu flatté par mon compliment, il me répondit du tac au tac : « Tu vas rapidement comprendre qu'ici tu es toujours mieux de donner ». Avec le recul, je peux dire qu'il avait tout à fait raison. J'ajouterais que l'implicite derrière sa formule est qu'il vaudra toujours mieux donner que d'être forcé à donner. C'est pourquoi je dis que j'ai placé ma famille adoptive dans une drôle de situation. Je préparais beaucoup plus de nourriture que ce qu'il en fallait pour un repas et le surplus ne pouvait pas être caché sans courir le risque d'être étiqueté comme des avarés. Il fallait donc le donner rapidement avant d'être « forcé » à le donner. Ainsi, après les repas, mon père adoptif s'empressait d'aller porter de la nourriture aux maisonnées des environs, car, comme l'a bien dit mon ami : « on est toujours mieux de donner ».

Il ne faut pas non plus oblitérer le fait que ma famille adoptive gagnait un certain prestige à donner la nourriture que je préparais chaque soir. Somme toute, la situation que j'ai maladroitement créée, qui amenait soir après soir un important surplus de nourriture, n'était pas

du tout inconfortable pour ma famille adoptive. C'est précisément ici que la magnification du donateur entre en jeu. Se poser en donateur est une position confortable qui permet d'accroître son prestige et son autorité dans la communauté. D'autre part, l'importance du don nous en dit long sur les jeux de pouvoir dans une société de type égalitaire comme celle des Innus. Cela nous amène à reconsidérer cette comparaison de Georg Henriksen entre les pratiques de partage des Innus et celles de Big Men de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Henriksen écrivait que « While the crucial skill of the Big Man is manipulating his social environment, the most important for a Naskapi is manipulating his natural environment. For him, there are no ways of controlling other people's labour and converting it into prestige and influence» (2010 [1973] : 44). Je me poserais en désaccord avec l'interprétation d'Henriksen puisqu'il me semble inexact de dire que les Innus ne manipulent pas leur environnement social pour gagner du prestige⁴⁸. J'en suis peut-être la preuve vivante avec mon problème des restes ! En effet, non seulement ma famille adoptive n'a jamais caché le fait que je préparais de grandes quantités de nourriture, mais ils ont aussi exalté mes talents de cuisiniers de façon à ce que de plus en plus de personnes viennent manger avec nous. Ce faisant, ils gagnaient un certain prestige à avoir des invités nombreux chez eux. Je pense aussi qu'ils n'auraient pas autant lancé d'invitations dans un contexte ordinaire où ils auraient cuisiné et payé eux-mêmes la nourriture. Bref, ils ont tiré avantage de mon « obsession culinaire », ce qui, dans le contexte d'obligation de donner, était tout-à-fait normal. D'autre part, pour prendre un autre exemple de « manipulation de l'environnement social », j'ai souvent vu des gens solliciter un don pour ensuite donner à nouveau l'objet en question à une autre personne. Un certain après-midi d'été, je discutais avec trois hommes dans la cinquantaine. Deux de ces hommes avaient leur territoire de chasse autour du même lac, un plan d'eau qui est bien connu pour la qualité de la pêche à la ouananiche. Nous avons parlé un moment de la difficulté de prendre ce poisson à la ligne. J'ai pêché souvent la ouananiche avec mon grand-père au Lac-Saint-Jean, où j'ai grandi, et j'ai conseillé aux deux hommes d'utiliser le leurre fétiche de mon grand-père pour voir s'il donnerait les mêmes résultats que chez moi. Des mois plus tard, l'autre homme qui assistait à la conversation était en visite à Sept-Îles où j'habitais à cette époque. Il m'a appelé pour me demander d'aller lui acheter le leurre en question, prétextant qu'il n'avait pas le

⁴⁸ Est-ce que la différence entre ce que j'ai observé aujourd'hui à Unamen Shipu et ce que Henriksen a observé à Natuashish dans les années 1960 peut être attribuable au passage de la vie nomade à la sédentarité ? Je ne peux totalement exclure cette possibilité, même si l'examen de la chefferie innue de la période historique semble appuyer mes hypothèses (Chapitre 10).

temps de faire la commission lui-même. Lorsque je lui remis les quelques cuillères que je lui avais achetées, il m'avoua qu'il ne les voulait pas vraiment pour lui, mais qu'il les donnerait aux deux autres hommes avec qui nous avions discuté. « Ils vont être très contents que je leur donne », me répondit-il en ricanant comme pour m'avouer qu'il venait de me manipuler !

Le fait que ma famille adoptive donnait systématiquement le surplus de nourriture que je cuisinais chaque soir ne me semble pas tant venir d'une propension au retour direct ni même au refus de vouloir constituer un surplus. Ce problème anodin est emblématique du rapport au don des Innus. Le problème des restes m'a permis de comprendre comment, chez les Innus, le don est marqué par une remarquable complexité qui s'incarne notamment dans la tension entre une éthique égalitariste, qui force le don et le partage, et la magnification du donateur, où le prestige associé au fait de donner fait en sorte de s'élever socialement et d'être respecté dans son entourage. Le problème des restes fait en sorte de « mettre la table » pour un examen plus approfondi des relations alimentaires dans la société innue. Nous l'avons déjà vu à travers le modèle de la personne magnifiée, le don crée une relation asymétrique entre le donataire et le donateur. Cette relation est fondamentale pour comprendre la question de l'agentivité et les relations de pouvoir dans la société innue. Dans une monographie aujourd'hui classique, Maurice Godelier (1982) distinguait deux figures de leaders chez les sociétés de Papouasie-Nouvelle-Guinée : les grands hommes et les *big men*. Les grands hommes sont des personnes qui accèdent à une position d'autorité par des exploits ou des capacités particulières. Ce sont, par exemple, des guerriers qui se sont démarqués dans des conflits armés, des chamanes responsables de certains rituels, etc. Les *big men*, eux, sont dans une position d'autorité en raison des dons et des contre-dons qu'ils sont capables d'exécuter et de coordonner. Il s'agit d'une autorité qui est avant tout basée sur des capacités économiques. Bien que Godelier ait associé ces deux figures à deux types de sociétés distinctes,⁴⁹ il me semble bien que ces deux logiques sont à l'œuvre dans la société innue contemporaine. On reconnaît dans la figure du *big man* la magnification du donateur et qui

⁴⁹ Les sociétés à *big man* seraient caractérisées par l'hétérosubstitution : une femme peut être échangée pour une dot, un meurtre compensé par des richesses, etc. Les sociétés à grands hommes, elles, seraient plutôt marquées par l'homosubstitution : une femme ne peut être échangée que contre une autre femme, un meurtre compensé que par un autre meurtre. Sur les principes d'homosubstitution et d'hétérosubstitution, voir aussi Descola 2001 et Stépanoff 2019.

s'exprime plutôt bien dans le problème des restes. Nous verrons, dans la prochaine section, comment le don permet de créer des structures relationnelles que l'on pourrait dire asymétriques non seulement dans la société innue, mais également entre la société innue et d'autres institutions externes. Mais le don n'est pas la seule façon d'acquérir du prestige. Nous verrons comment la prise d'initiative dans le cadre des activités de chasse permet également d'être considéré comme un *utshimau*, ce qui équivaldrait à une logique de leadership similaire à celle des grands hommes mélanésiens (voir Chapitre 10).



Figure 35. – Moment d'arrêt au sommet des dunes de sable de la rivière du Petit-Mécatina. Photo :
Émile Duchesne 2016.

Chapitre 9 – La parenté, les relations alimentaires et la production de personnes autonomes

Je me suis déjà étendu longuement sur le concept de production des personnes dans le cadre de mon mémoire de maîtrise (Duchesne 2017) et des publications qui s'en sont suivies (Duchesne 2018 ; 2019 ; 2020). Par là, j'entendais que la production n'est pas tant destinée à produire des objets qu'à produire des personnes, c'est-à-dire que la production des biens de consommation n'est qu'un moment – la consommation productive (Gregory 2015) - d'un processus plus large. Ce processus, c'est celui de la production et de la reproduction non seulement des êtres humains, mais aussi des structures de relations qui les unissent entre eux ainsi qu'avec les non-humains. Cette formulation était en quelque sorte ma façon de concilier des conceptions cosmologiques et ontologiques abstraites avec des aspects très concrets de la vie matérielle. Si l'orientation théorique qui m'a permis d'aborder cette question me semble toujours adéquate (voir Turner 2017 ; Graeber 2001 ; 2014), je reviens ici sur ce problème pour apporter des précisions sur les modalités de cette mise en relation des personnes dans le cadre du processus de production. Je m'étais en effet peu étendu sur les structures relationnelles produites par la production des personnes. Comment la production permet-elle l'émergence de grandes structures de relations entre les personnes ? Il s'agit là d'une question qui est au cœur de la philosophie marxiste. Dans *L'idéologie allemande*, argumentant contre l'idée de l'homme « fait de lui-même », Karl Marx et Friedrich Engels écrivaient que « les individus se créent *les uns les autres*, au physique et au moral » (1977 : 74). Par là, ils entendaient que l'éventail des structures relationnelles d'une société est intimement lié aux structures de la vie matérielle, c'est-à-dire aux grands principes sociaux qui organisent la production, la consommation et la distribution des biens de consommation. En ce sens, Marx pourrait être vu comme un précurseur plus ou moins reconnu de tout ce nouveau mouvement des sciences sociales qui cherche à comprendre l'impact des non-humains dans la socialisation des êtres humains. De la même manière, on ne peut pas s'empêcher de souligner les rapprochements entre cette conception et celle de la personne magnifiée, à propos de laquelle Marilyn Strathern disait qu'un « homme est composé d'autres hommes ». Cet aspect de la philosophie de Marx me semble profondément anthropologique.

Dans la préface à *The Fire of the Jaguar* de Terence Turner, David Graeber expliquait comment le structuralisme marxiste de Turner s'est distingué du structuralisme lévi-straussien en ayant fait des actions son unité minimale d'analyse, contrairement à Lévi-Strauss pour qui l'unité minimale serait la catégorie. Pour Turner, la répétition d'une action perçue comme étant la même par les acteurs crée une abstraction qui émerge de la répétition et c'est là pour lui toute l'essence de l'idée de structure. Graeber explique la conception de Turner en mobilisant des exemples concrets :

« The moment one does the same thing twice -say, give food to a child- that is, the moment one not only performs a specific action again, but does so with the understanding that it is 'the same' action as one has performed before, one generates, through the repetition (of an action that, like any, has both material and mental dimensions), a kind of hierarchy, since there is a more abstract level at which those actions are both tokens of the same type. But the moment one says a different kind of repeated action is not the same – say, giving food to husband or to a rival at a competition feast – one is generating a third level, where different types are being compared. At the same time, by defining certain types of action in this way, one is typically generating certain identities (child, husband, rival), kinds of person who typically perform or are the objects of such actions (a nurse and patient, a dishwasher, a heavy drinker, a student, and so forth) » (2017 : xxxii).

La question qui se pose alors est de savoir quelles sortes d'actions permettent de créer quels types de structures de relations et, par le fait même, comprendre quels statuts sont créés par ces structures relationnelles.

L'exemple de l'acte de nourrir un enfant qui est donné par Graeber n'est pas anodin. En effet, il existe toute une littérature sur l'acte de nourrir et son importance dans la création des liens de parenté en Amazonie (voir McCallum 2001 ; Fausto et Costa 2013 ; Costa 2017). De toutes ces contributions, je prendrai en exemple celle de Luiz Costa (2017), qui a fait des relations alimentaires le fil conducteur de son ethnographie des Kanamari de l'Amazonie brésilienne. Costa fait une distinction opérationnelle entre les relations alimentaires asymétriques (i.e. *feeding relations*) et les relations alimentaires symétriques (i.e. *commensal relations*)⁵⁰. Les premières

⁵⁰ La traduction de l'expression *feeding relations* m'a donné un peu de mal. « Relation d'alimentation » me semblait trop vague et le terme « nourrir » ne se déclinait pas très bien en adverbe, adjectif et noms. C'est donc pourquoi j'ai choisi de traduire ce concept par « relations alimentaires asymétriques », une formulation qui, si elle n'est pas la plus élégante, a au moins le mérite de ne pas créer d'ambiguïtés ou d'imprécisions. Pour parler des statuts créés par cette

sont caractérisées par le fait de pourvoir de la nourriture à des gens qui en seraient autrement incapables, ce qui crée une relation asymétrique entre l'alimenteur et l'alimenté. Cette relation en est une de dépendance : « Feeding provides for another what was previously unavailable. While the person who feeds causes a need, the one who is fed comes to need another » (Fausto et Costa 2013 : 156). En fournissant de la nourriture à son ou ses dépendants, l'alimenteur se constitue en personne magnifiée puisque l'acte d'alimenter une autre personne accroît les capacités de l'alimenteur vis-à-vis de l'alimenté (Costa 2017 : 223). Chez les Kanamari, la position « d'alimenteur » est nommée par le terme « *-warah* », que Costa traduit par « body-owner » puisque ce mot peut désigner à la fois le propriétaire de quelque chose ou de quelqu'un ainsi que le corps d'une personne (ou encore le tronc d'un arbre). Le mot « *-warah* » est utilisé pour désigner les chefs, le gouvernement, des parents, etc. Chez les Innus, le terme *utshimau* joue un rôle très similaire dans la définition des relations asymétriques et, bien qu'il ne soit pas utilisé pour parler du corps d'une personne, il désigne toutes sortes de déclinaisons des relations asymétriques entre un alimenteur et un alimenté. Suivant Strathern (1988 ; 2011 ; 2012) - et de façon parallèle au structuralisme de Turner et Graeber évoqué plus haut - Costa voit les relations alimentaires comme une façon de créer les liens de parenté. En effet, pour Costa, le modèle prototypique des relations alimentaires asymétriques est la relation entre un parent et son enfant : « Parents look after their children, just as generous men and women look after others, which means ensuring that they are well provided for. The chief, in turn, is a 'summation and intensification of the notion of adult person' (McCallum 2001 : 70), a magnified father to the community, just as his wife is a magnified mother » (2017 : 14). Enfin, si les relations alimentaires asymétriques créent un lien de dépendance entre l'alimenteur et l'alimenté, les relations alimentaires symétriques (la commensalité) sont d'un tout autre ordre puisqu'elles renvoient à des situations où des personnes se voient comme des égaux puisqu'ils contribuent au même niveau à la vie collective. Cela ne veut pas dire que les relations commensales sont absentes de rivalités ou de tensions sous-jacentes. Elles créent plutôt des relations symétriques sans rapport de dépendance inhérent, comme les relations entre sœurs, entre frères, entre affins,

relation, j'ai tout de même conservé la formulation courte donnée par la dérivation du verbe « alimenter » : *feeder* devient ainsi « l'alimenteur » et *feeded* devient « l'alimenté ». J'utilise « relations commensales » et « relations alimentaires symétriques » comme des synonymes.

entre amis, etc. Par exemple, un ami peut alimenter un autre ami momentanément sans pour autant qu'un lien de dépendance permanent menant à une asymétrie soit créé⁵¹.



Figure 36. – Pelage Mark d'Unamen Shipu avec son enfant. Source : BAnQ (P60, S1, SS1, P75).

La construction de l'autonomie personnelle et familiale

Les unités de résidence et les groupes multifamiliaux

Au temps du nomadisme récent⁵², les Innus se déplaçaient sur leur territoire en groupes de chasse multifamiliaux. Chacun de ces groupes était constitué de plusieurs familles formant chacune des

⁵¹ En utilisant la distinction entre commensalité et relations alimentaires asymétriques, je me pose en quelque sorte en rupture avec le vocabulaire utilisé dans l'anthropologie algonquiniste. En effet, le terme « commensalité » a été utilisé pour désigner la relation entre les personnes habitant dans une même unité de résidence, notamment à travers le concept d'unité commensale (voir Dunning 1959 ; Tanner 2014 [1979] ; Flannery et Chambers 1986 ; Feit 1991). L'usage que je fais de la notion de commensalité est cependant relativement en phase avec celui qu'en a fait Jaques Leroux (2003 ; 2009) pour aborder le contexte des festins rituels. Cependant, au lieu d'y voir « l'extension du rapport de commensalité » propre aux unités de résidence (voir Leroux 2003 : 279), je vois plutôt les repas entre co-chasseurs - ou entre égaux - comme le seul lieu de la commensalité. C'est-à-dire que les relations alimentaires au sein de l'unité de résidence me semblent fondamentalement marquées par l'asymétrie entre les enfants et leurs parents, asymétrie créée par le fait que les premiers sont nourris par les seconds. Cette asymétrie renvoie à celle plus générale entre les générations, caractéristique saillante du système de parenté innu.

unités de résidence distinctes. L'unité de résidence désigne ici les personnes qui mangent et dorment dans la même tente. Bien que flexibles dans leur formation, les unités de résidence sont généralement organisées autour d'un couple et de leurs enfants – biologiques ou adoptés –, noyau auquel peuvent se greffer des parents plus ou moins proches par rapport au couple, tels qu'un oncle/tante, un père/mère, un neveu/nièce, un cousin/cousine, un ou des germains et un ou plusieurs de leurs enfants (voir Leacock et Rothschild 1994). Ces autres parents peuvent s'être joints à l'unité de résidence pour plusieurs raisons, les plus courantes étant le décès de leur conjoint ou de leurs parents ou encore parce qu'ils ne sont tout simplement pas encore mariés (Tanner 2014 [1979]: 139). Il n'en demeure pas moins que le couple constituait le noyau de l'unité de résidence. Si l'alliance constitue une étape importante dans la construction de l'autonomie personnelle et familiale, elle est cependant précédée par plusieurs étapes de production de la personne. En effet, chez les Algonquiens, différents rituels viennent ponctuer le cycle de vie des personnes, chaque rite confirmant une autonomie nouvellement acquise. On peut penser à la cérémonie des premiers pas, la première marche en raquettes, le premier gibier tué, les premières menstruations, le premier canot, etc. (voir Barriault 1971 ; Burgesse 1944 ; Jérôme 2008b ; Traversy 1998 ; Vaillancourt 1975). Pour revenir au mariage, certains aînés que j'ai consultés ont mentionné que les mariages d'autrefois étaient arrangés, sans toutefois spécifier de quelle façon. Selon Gagnon, à l'époque de la mission de Musquaro, l'arrangement des mariages faisait l'objet de négociations par un cercle d'aînés :

« Selon Joseph Bellefleur, c'était toujours le soir que les aînés arrangeaient les mariages et Hélène Nolin précise qu'à cette occasion les gens écoutaient les palabres derrière les tentes ! Pour la fille, on choisissait le meilleur chasseur, car son autonomie lui permettait d'assurer la subsistance de sa famille. Pour le fils, on choisissait la meilleure cuisinière et couturière. Le choix du mari revenait au père de la fille, mais si la mère du futur marié n'approuvait pas ce choix, témoigne Marie-Louise Kaltush, il fallait tout recommencer. En fait, l'arrangement d'un mariage pouvait prendre jusqu'à deux ans. Une fois l'arrangement conclu, l'homme demandait la main de la fille » (Gagnon 2003 : 225).

À la suite du mariage, l'autonomie du couple, consacrée par la création d'une unité de résidence à part entière, semblait se construire progressivement. En effet, il semblerait que dans les premiers

⁵² J'entends par là la période allant du milieu du 19^e siècle jusqu'à la sédentarisation vers le milieu du 20^e siècle. La question de l'organisation sociale algonquienne a fait l'objet de nombreux débats, notamment par rapport à son mode d'organisation territorial et sa trajectoire historique (voir Speck, 1915b; Leacock 1954 ; Leroux 2016).

mois et les premières années du mariage, il était d'usage pour le couple de résider temporairement avec les parents de la mariée, parfois dans la même tente. En effet, les différentes histoires de vie des aînés d'Unamen Shipu et de leurs propres parents semblent indiquer qu'il pourrait y avoir existé une forme de service pour la fiancée : à la suite du mariage, les jeunes hommes allaient souvent passer quelques temps avec la famille de leur femme et se retrouvaient temporairement au service de leurs beaux-parents⁵³. Une conversation comique sur le mariage raté d'un aîné présentée dans le film *Tshishe Mishtikuashisht* semble appuyer la thèse de la résidence post-maritale et du service pour la fiancée :

« (Aîné 1) - Quand j'ai pensé épouser Cécile, elle a d'abord demandé que ce soit moi son mari. Ensuite seulement elle a demandé que ce soit François. Mais en fin de compte c'est lui qui l'a épousé [rires]

(Aîné 2) - Ce n'était pas difficile ce qu'on te demandait. Ce qu'on voulait c'était que tu restes un été à La Romaine. C'est toi qui n'as pas voulu ! [rires]

(Aîné 1) - J'aurais dû rester ! [rires]

(Aîné 2) - C'était très important les aptitudes du prétendant autrefois. Celui qui connaissait le savoir du prétendant acceptait de lui donner sa fille. Il la donnait à un bon chasseur. À celui qui n'était pas paresseux

(Aîné 3) - Dominique par exemple est resté deux ans à Natashquan avant de rester à La Romaine. Tu aurais dû faire la même chose ! [rires] » (Bacon 1997)

On comprend ici que le premier aîné, originaire de Nutashkuan, a raté sa tentative de mariage, car il n'a pas voulu rester à Unamen Shipu avec sa nouvelle belle-famille. Ce séjour chez la famille de l'épouse permettait aux parents d'observer les capacités de leur nouveau gendre. D'autre part, encore récemment, les liens d'alliance, et plus particulièrement la relation gendre/beau-père, étaient toujours au cœur de la constitution des groupes de chasse multifamiliaux chez les Mamit Innuat (Charest 1995 : 40). Affirmé autrement, Henriksen remarque lui aussi que la constitution d'un groupe de résidence suivait généralement une logique « matrifocale » chez les Innus de Natuashish (2010 [1973] : 63). C'est probablement pour cette raison que certains ont soutenu que les Innus pratiquaient la matrilocalité, c'est-à-dire l'établissement du couple dans la bande de l'épouse (voir Leacock 1955; Delâge 2019 ; Savard 1975). Ce n'est qu'une hypothèse qui

⁵³ Hallowell (1932 : 185-186), Burgesse (1942 : 45) et Rogers (1969) avaient soulevé la possibilité de l'existence d'une telle institution pour les Algonquiens du nord-est. À ma connaissance, l'hypothèse n'a pas été reprise dans les discussions subséquentes sur la parenté innue.

demanderait une démonstration plus sérieuse, mais il serait probablement plus juste et aidant de parler d'uxorilocalité, c'est-à-dire d'une résidence postmaritale temporaire chez le groupe d'origine de l'épouse. D'autre part, il était également commun et convenu chez les Innus de donner la garde du premier enfant issu du mariage aux parents de l'épouse (voir aussi Grammond et Guay 2016)⁵⁴. Le don du premier enfant pourrait-il être une forme de contre-don dans une logique d'homosubstitution pour pallier le départ de la mariée de l'unité de résidence ? Cela serait tout à fait possible, mais les données à ce sujet sont extrêmement fragmentaires. Après que le premier enfant eut été adopté par les grands-parents maternels, le couple allait généralement passer son premier hiver comme unité autonome. Il y a également un côté très pragmatique à cette trajectoire maritale : on comprend que pour deux jeunes personnes - les gens pouvaient se marier dès l'âge de 16 ans - passer un premier hiver comme unité autonome était déjà une épreuve en soi et devoir s'occuper d'un jeune enfant n'aidait certainement pas l'affaire. Bref, l'obligation viagère, l'uxorilocalité et la compensation de la perte de la fille par l'adoption du premier enfant apparaissent comme une série d'étapes qui permettaient de valider et de sanctionner l'autonomie du couple et la fondation d'une nouvelle unité de résidence. Évidemment, il s'agit d'un parcours idéal qui ne se réalise pas toujours dans la pratique. En effet, les différentes histoires de vie relatées par Mailhot (1993) montrent comment, à l'époque du nomadisme, les Innus menaient des vies mouvementées en raison notamment des nombreux décès causés par les accidents, les épidémies et, parfois, la famine⁵⁵. De même, ce parcours menant à l'autonomie des jeunes mariés ne semble pas s'appliquer au remariage des veufs et des veuves puisque ces personnes ont déjà construit leur autonomie personnelle. D'autre part, une fois que la jeune unité de résidence a acquis son autonomie, il ne semble pas y avoir eu de pattern de résidence dominant pour la nouvelle unité : le couple pouvait résider dans la bande d'origine du mari, rester dans le groupe de la mariée ou même rejoindre des parents plus distants.

⁵⁴ Je ne prétends pas avoir fait une enquête systématique sur la parenté, mais il est quand même frappant que, lorsque je pense aux trajectoires de résidence de mes amis qui ont été adoptés par un membre de leur famille élargie, ce soit en très grande majorité par un membre de leur famille maternelle. De même, Henriksen remarquait que l'adoption du côté maternel était la plus fréquente chez les Innus de Natuashish (2010 [1973] : 64). À Sheshatshit, Lanari avait remarqué une « très légère préférence » pour l'adoption du côté maternel (1973 : 49).

⁵⁵ Strong (1929 : 286) notait quant à lui : « A constant shifting of families from group to group within the band, or from band to band, makes any generalization impossible ».

Après le début du processus de sédentarisation amorcé vers 1956, les Innus d'Unamen Shipu ont continué de se déplacer sur le territoire par leur propre moyen et éventuellement par des transports subventionnés par le conseil de bande, comme l'hydravion. Malgré cette continuité dans l'occupation du territoire, le modèle de résidence s'est transformé parallèlement aux transformations sociales vécues par les Innus. Les enfants, devant aller à l'école, étaient moins présents dans les groupes de chasse, de même que les femmes, qui restaient plus souvent au village pour s'occuper des enfants. En effet, dans les récits de chasse de mes interlocuteurs aînés, les femmes sont à peu près absentes⁵⁶. En 1956, au moment où les premières maisons étaient construites à Unamen Shipu, mes interlocuteurs étaient entre l'adolescence et le début de leur vie adulte, ce qui fait que la plus grande partie de leur vie de chasseur actif et autonome s'est faite selon un mode d'occupation du territoire marqué par la sédentarisation. Donc, à partir du moment où les Innus se sont sédentarisés, la dynamique des groupes de chasse est devenue de plus en plus marquée par la masculinité. C'est notamment le cas lors de la chasse au caribou, où les groupes de chasse sont strictement composés d'hommes. À ma connaissance, aucune femme ne participe à ces expéditions aujourd'hui, même pas pour rester au campement. On remarque une tendance similaire lors de la chasse à l'outarde au printemps, même si certaines femmes, très peu nombreuses, peuvent se joindre aux groupes de chasse. Dans le cas de la chasse printanière à l'outarde, l'omniprésence des hommes détonne de la composition des groupes d'il y a quelques décennies, qui prenaient une forme plus communautaire où les femmes étaient présentes en grand nombre dans les campements. Mais l'unité de résidence « traditionnelle » - c'est-à-dire basée sur la famille nucléaire élargie - a continué d'exister à certains moments du cycle annuel innu post-sédentarisation comme pendant l'été, où des familles allaient s'installer pour quelques semaines dans un endroit relativement facile d'accès à partir de la communauté et généralement très poissonneux. Si cette pratique ne semble plus tellement vivante aujourd'hui, la plupart des adultes de plus de quarante ans ont séjourné à plusieurs reprises et pour de longues périodes dans des campements estivaux avec leurs parents alors qu'ils étaient plus jeunes. Ces groupes étaient généralement constitués d'un couple et de leurs enfants auxquels pouvaient se joindre des oncles, des tantes et/ou des grands-parents et leurs enfants/petits-enfants. Aujourd'hui, l'unité de

⁵⁶ Les femmes sont également absentes des récits plus anciens se passant au temps du nomadisme, bien qu'elles étaient présentes dans les groupes de chasse (voir Dominique 1989 ; Bouchard 1977). L'androcentrisme des récits de chasse contemporains n'est donc pas nouveau.

résidence traditionnelle se manifeste toujours lors des voyages en forêt en automne, lors desquels certaines familles passent plusieurs semaines sur le territoire. Cependant, on voit aussi des groupes strictement composés d'hommes, ou même de femmes, qui partent ensemble lors des chasses d'automne sans former une unité de résidence traditionnelle basée sur la filiation et la germanité. On pourrait aussi voir dans la composition des maisonnées de la communauté un prolongement des unités de résidence traditionnelles, mais cette hypothèse demanderait une analyse plus poussée pour être d'intérêt ici. Bref, j'ai voulu expliquer ici ce que j'entendais par unité de résidence et dans quelles circonstances cette unité de parenté existait encore aujourd'hui. D'autre part, j'ai mentionné rapidement le processus qui mène à l'autonomie des personnes et des unités de résidence notamment par les rites de passage et par le mariage. Concernant ce dernier point, mon analyse est partielle et inférentielle à bien des égards et doit être vue comme une hypothèse à valider par des recherches subséquentes. Elle me semble toutefois assez plausible et aidante pour l'exposer ici.



Figure 37. – L'auteur avec Robert-James Penashue, Jason Mark, Emmanuel Lalo, Marie-Angèle Lalo et Anne Rich. Photo : Guillaume Internoscia 2018.

La parenté innue et les relations asymétriques

Chez les Innus, les relations asymétriques entre un alimenteur et un alimenté sont décrites par le terme *kanuenimeu* (DI: il le possède, il le garde, en prend soin ; il l'héberge) (voir Mailhot 1993 :

155). Ce verbe est également utilisé pour constituer un autre mot, *kanuenimitishu* (DI: il (enfant) se garde lui-même ; il prend soin de, fait attention à lui-même ; il se retient, se contient) qui, cette fois-ci, renvoie plutôt à l'idée de la maîtrise de soi et à l'autonomie personnelle. La relation asymétrique entre un parent et un enfant peut être exprimée d'une autre façon, cette fois-ci par le terme généralement utilisé pour parler des liens d'adoption ou de compagnonnage. On désigne généralement les personnes adoptées ou les jeunes compagnons de chasseurs seniors par le mot *kupaniesh*. Ce même terme est également utilisé pour parler d'un employé, d'un serviteur, d'un subordonné, etc. La personne responsable du *kupaniesh* sera nommée *utshimau*. Dans cette relation, la subsistance du *kupaniesh* est assurée par le *utshimau*, qui se veut un mentor pour son dépendant. Les chasseurs juniors qui sont les compagnons d'un chasseur sénior voient leurs *utshimau* comme un mentor qui leur apprendra comment vivre en forêt autant du point de vue de la technique que du savoir-être. Il s'agit en somme d'une figure paternelle bienveillante à qui ils doivent respect. En français, ils vont nommer leur mentor, leur « maître ». À la blague, certains vont comparer la relation qu'ils entretiennent avec leur *utshimau* à celle entre Daniel LaRusso et Monsieur Myagi dans le film *Karate Kid*. Lorsque leur *utshimau* atteint un âge avancé, la relation s'inverse et le *kupaniesh* s'occupera de nourrir son *utshimau* lorsqu'il aura du gibier. Mais ultimement, l'asymétrie de la relation est toujours en faveur des aînés. Comme nous l'avons vu avec Feit, les chasseurs seniors qui ne sont plus actifs physiquement dans la chasse gardent toujours une importance au niveau des savoirs reliés à la quête cynégétique. Mais ils ont aussi une importance fondamentale pour faciliter les relations entre les jeunes chasseurs et les entités-maîtres des animaux. C'est ce qu'exprime assez clairement Penashue Pepine, aîné d'Unamen Shipu, dans une entrevue enregistrée dans les années 1970 : « Oui, c'est nous [les aînés] qui les aidons les chasseurs pour qu'ils puissent tuer quelque chose, les chasseurs. Et les vieux, ce sont eux qui aident les jeunes chasseurs, ce sont eux qui les aident. C'est grâce à ça si tous les jeunes gens qui sont partis à la chasse tuent quelque chose » (Lamothe 1974). D'autre part, la relation entre un *kupaniesh* et un *utshimau* est à comprendre en continuité à la relation entre un parent et un enfant. En effet, pour parler de ses enfants, une personne peut utiliser le terme *kupanim*, qui a la même racine que *kupaniesh*, et qui renvoie elle aussi à l'idée de dépendance et de relation asymétrique. Il s'agit d'un terme générique qui s'emploie sans égard au genre et qu'on utilise pour parler de ses enfants en général (i.e. *nikupanima*, mes enfants/mes dépendants, ma

traduction). Par son indistinction, le terme s'oppose en quelque sorte à d'autres termes plus précis tels que *nikuss* (i.e. mon fils) ou *nitanish* (i.e. ma fille).

Les relations alimentaires nous permettent de mieux comprendre l'extraordinaire flexibilité du système de parenté innu, que l'anthropologue José Mailhot a très bien décrit par l'idée de « parenté extensible ». En effet, des relations de parenté qui ont une portée assez limitée dans les sociétés occidentales s'étendent à une distance impressionnante d'égo chez les Innus. Il est très commun qu'une personne désigne plusieurs personnes par le terme *nutau* (i.e. mon père) ou *nakau* (i.e. ma mère). Il en va de même pour les termes désignant les frères et sœurs, qui sont utilisés pour parler de tous ses cousins ou ses cousines de sorte que « tous les parents consanguins de la génération de NIN⁵⁷ appartiennent à une même classe » (Mailhot 1993 : 132). Finalement, les termes *nimushum* (i.e. mon grand-père) et *nukum* (i.e. ma grand-mère) sont appliqués aux parents et aux grands-parents de toutes les personnes que NIN nomme oncles ou tantes (ibid. : 134). Selon Mailhot, la résultante de cette remarquable extension horizontale des relations de parenté est que chaque personne « se perçoit d'abord comme appartenant à une génération » (ibid. : 140). J'ajouterais que cette particularité du système de parenté innu s'accorde tout à fait avec la distinction entre relations alimentaires symétriques et asymétriques. Le corollaire de l'appartenance à une génération est qu'il y a d'autres générations auxquelles on n'appartient pas. Or, ce sont les relations asymétriques qui caractérisent le rapport entre les générations, notamment par les termes *kupaniesh* et *kupanim* qui évoquent le lien de dépendance des générations descendantes envers les générations ascendantes. Se sentir appartenir à une génération, c'est aussi entretenir un certain rapport de symétrie avec ses germains ce qui se manifeste par des relations commensales. Pour généraliser, les relations commensales sont le propre des relations de parenté horizontales et des liens d'amitié, les relations alimentaires asymétriques sont le propre des relations de parenté verticale⁵⁸.

⁵⁷ En innu-aimun, *nin* veut dire « moi ». Mailhot utilise *nin* au lieu du terme égo pour situer les relations de parenté. J'ai décidé de poursuivre cet usage dans ma discussion de la parenté innue.

⁵⁸ La parenté horizontale n'est cependant pas absente de verticalité. Par exemple, les germains aînés sont nommés différemment des cadets : *nishtesh* pour frère aîné et *nimish* pour une sœur aînée, tandis que les germains cadets de tous les sexes sont nommés indistinctement *nishim*. La

Donnons maintenant un exemple de relations commensales, qui ont été un peu délaissées dans mon argumentaire jusqu'à présent. Pendant l'hiver 2018, je suis allé en visite quelques jours à Unamen Shipu. Mon père adoptif m'a emmené à la pêche blanche au lac *Uapushikamau*, un endroit bien populaire pour la truite, où l'on se rend en un peu plus d'une heure et demie en motoneige à partir de la communauté. La saison de pêche blanche en était alors à ses débuts et la météo était incertaine. Il y avait toutefois une dizaine d'hommes qui s'étaient déplacés vers *Uapushikamau* pour pêcher. Au moment de dîner, tous les hommes se sont rassemblés dans un petit chalet communautaire construit par le Conseil de bande précisément pour ce genre d'occasion. Ces hommes, tous âgés de plus de 50 ans, portaient à peu près tous leur veste traditionnelle par-dessus leur manteau d'hiver. La plupart sont perçus et se perçoivent eux-mêmes comme des chasseurs qui ont à cœur leur tradition, en plus d'avoir une bonne maîtrise des compétences nécessaires à la vie en forêt. Sur une nappe, sur le sol du petit chalet qui n'avait à peu près pas de meubles, la nourriture apportée par tout un chacun a été mise en commun, alors que tous les hommes étaient assis sur leurs talons autour des victuailles. Viande de bois, baniques, confitures et fèves blanches constituaient l'essentiel de la nourriture placée au centre de la cabane. Ce banquet improvisé – il n'y avait pas, ou en tout cas très peu, de concertation préalable entre ces hommes – exprime assez bien la relation de commensalité entre co-chasseurs, c'est-à-dire le partage d'un repas entre égaux ici conçus comme des personnes étant toutes capables de fournir une contribution à la subsistance quotidienne. Si la concertation préalable a été des plus minimales, exprimant de ce fait la valorisation de l'autonomie personnelle de chacun, le partage du repas à ce moment-là exprime plutôt une certaine solidarité entre égaux. En effet, de tels voyages sur le territoire ne sont pas absents de risques et chacun en est bien conscient. En étant plusieurs, les chasseurs savent qu'ils peuvent compter les uns sur les autres en cas de pépin. Comme de fait, ce jour-là, une tempête de neige s'est déclarée alors qu'il commençait à faire noir. Mon père adoptif et moi étions partis un peu plus tard que les autres. La tempête et le fait que nous étions deux sur la motoneige ont passablement ralenti notre voyage de retour. La visibilité est devenue nulle en peu de temps. Il s'agit d'une route difficile puisque l'on doit suivre la rivière *Unamen* dont certains rapides sont à l'eau claire tout l'hiver. Il faut parfois passer à

position de germain aîné invite généralement le respect de la part des cadets et donc une certaine ascendance. Encore un bel exemple de récursivité de la relation hiérarchique.

peine à un mètre de zones à l'eau claire. Je savais que j'étais entre de bonnes mains, mais l'idée que nous aurions peut-être à passer la nuit en forêt m'est passée par l'esprit. À environ dix minutes de la communauté, deux motoneiges nous attendaient dans le blizzard. Deux des hommes qui étaient partis avant nous, dont le beau-frère de mon père adoptif, nous attendaient là pour être certains que nous arriverions à bon port. Nous avons continué la route vers Unamen Shipu sans même arrêter pour s'expliquer. La situation se passait en effet d'explications : il allait de soi qu'il était plus sûr d'attendre pour être certains que nous étions en route, ce que mon père adoptif aurait aussi fait pour les autres. Voilà ce qu'exprime la relation de commensalité : un rapport de solidarité entre personnes autonomes qui se reconnaissent comme des égaux et qui sont généralement unies par des liens de parenté horizontaux, propres ou classificatoires, tels que *nishtau* (i.e. mon affin de même sexe), *nishtesh* (i.e. mon frère aîné) ou *nishim* (i.e. mon germain cadet). Bref, les termes de parentés associés aux relations commensales sont tous englobés en innu-aimun par le terme *nikanishat* qui, selon José Mailhot, inclut « les germains, les cousins de n'importe quel degré et tous les parents classificatoires de sa génération auxquels on applique les termes frère ou sœur » (1993 : 141). Mis au singulier, le terme *nikanish* renvoie quant à lui à une personne avec qui NIN entretient une relation privilégiée : il s'agit en quelque sorte du germain par excellence de NIN. Or, dans sa discussion de la symbolique des repas à tout manger chez les Algonquiens – lors desquels on mangeait toute la viande jusqu'à ce qu'il ne reste que les os -, Jacques Leroux fait remarquer que le terme algonquin « NI-KANIS », l'équivalent du *nikanish* des Innus, vient du monème « KAN » qui signifie « os »⁵⁹ : « Autrement dit, les commensaux de l'assemblée sont tous, durant le temps de la cérémonie, symboliquement 'frères par l'os' en formant un seul corps » (2009 : 89).

L'étude des caractéristiques formelles du système de parenté innu, de même que l'analyse des interactions pragmatiques entre les personnes nous mènent ainsi à confirmer la pertinence de la

⁵⁹ Leroux appuie son interprétation sur les entrées du terme « frère » dans le dictionnaire algonquin de Cuoq (1886). En effet, le sulpicien écrit : « -KANIS, frère. Ce mot exprime le rapport du frère au frère ; il est peut-être le diminutif de KAN, *os*, qui s'emploie encore chez quelques tribus » (*ibid.* : 145). Leroux semble dire que ce terme n'est plus d'usage chez les Algonquins contemporains et Cuoq sous-entend qu'il n'était alors utilisé que par quelques groupes. À Unamen Shipu, son usage est tout à fait actuel, et ce même chez les plus jeunes générations.

distinction entre les relations alimentaires asymétriques et les relations commensales. Cette distinction s'accorde d'ailleurs assez bien avec les principes de la parenté innue dévoilés par Mailhot qui font s'opposer les générations, tout en leur accordant une étendue horizontale remarquable. Il n'est d'ailleurs pas anodin que lors d'un repas *makusham* filmé par Pierre Perrault dans les années 1950 à Unamen Shipu, les groupes « générationnels » se succèdent les uns les autres pour manger⁶⁰. La structure du rituel évoque elle aussi la propension du système de parenté innu à penser en termes horizontaux, c'est-à-dire en termes de générations. Si le repas *makusham* fait en sorte que les commensaux deviennent « frères par l'os », comme l'explique Leroux, alors il est logique que le repas ne soit partagé simultanément que par des personnes appartenant à la même « génération ». Pour être frère, il faut effectivement appartenir à une même génération, condition de base de la germanité.



Figure 38. – Jeune famille d'Unamen Shipu vers 1950. Selon les gens d'Unamen Shipu, il s'agirait de Sébastien Mestenapeo et Madeleine Lalo avec leur fille Marguerite. Source : BAnQ (E6, S9, P657)

⁶⁰ Chez les Cris de Mistassini aussi l'ordre du repas *makusham* est basé sur les générations (voir Tanner 2014 [1979] : 243 ; Rogers 1963 : 65-66). Il en va de même pour les Anicinabek de l'Abitibi (Marie-Pierre Bousquet, communication personnelle).

Les relations alimentaires au-delà de la société innue

Les relations asymétriques entre un alimenteur et un alimenté ne sont pas seulement le fait des relations entre personnes. Les Innus utilisent également cette structure relationnelle pour exprimer leurs rapports aux institutions coloniales comme le gouvernement et la Compagnie de la Baie d'Hudson. Il est assez emblématique que ces deux institutions, qui sont parmi celles qui ont le plus marqué l'histoire des Innus, soient toutes les deux nommées par le mot *utshimau* et qu'elles soient toutes les deux considérées comme des pourvoyeurs de ressources. En effet, *tshishe-utshimau* (litt. « le grand chef », ma traduction) désigne le gouvernement et *utshimauat* (litt. « les chefs », ma traduction) est utilisé pour parler de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Dès le milieu du 19^e siècle, le gouvernement du Canada offrait une aide matérielle aux autochtones qui étaient dans une situation de nécessité et c'est de cette façon que le gouvernement a commencé à s'immiscer dans la vie des Innus (Mailhot 1996 : 341 ; Gettler 2020). Avant cette date, le gouvernement était à peu près absent de la vie des Innus. D'ailleurs, les aînés disent qu'avant l'arrivée du gouvernement, les Innus n'avaient qu'un seul maître soit Papakassik¹, le maître du caribou. Pashin explique en effet que les Innus « arrivent de là. C'est notre maître [en parlant du caribou]. Nos ancêtres, quand le gouvernement n'était pas là, c'était le caribou qui donnait à manger aux Innus » (Entrevue, novembre 2017). Les aides gouvernementales se manifestaient la plupart du temps par d'importantes rations de farine qui étaient distribuées à chaque famille. Des décennies plus tard, cette aide s'est transformée en allocations monétaires, qui étaient elles aussi perçues comme un don de nourriture. En effet, en innu-aimun, on dit *mitshim-shuniaiu* (lit. « nourriture-argent » ou « l'argent pour la nourriture », ma traduction) pour désigner les allocations d'aide sociale. C'est de cette façon que les Innus ont commencé à organiser leur subsistance en fonction de deux maîtres pourvoyeurs : le gouvernement, responsable de la farine et de l'environnement côtier et les maîtres des animaux, responsable des ressources fauniques et de l'intérieur des terres (Vincent, 1991 : 137). Cette dualité entre les deux maîtres alimenteurs est évoquée par Jérôme Mestenapeo, dans un texte de Laurent Jérôme, lorsqu'il relate les événements suivant la déportation des Innus de Pakuashipi vers Unamen Shipu. Jérôme Mestenapeo dit : « Les prêtres lui ont fait des menaces [à mon père] en voulant tout lui enlever, donc mon père lui a dit : 'Le gouvernement ne m'a pas donné à manger, il y en a un autre gouvernement qui me donnera à manger », lui a-t-il dit [en parlant de Papakassik, celui qui s'occupe du caribou] » (Jérôme, 2011 : 181).

Mais le fait de voir le gouvernement comme un alimenteur implique aussi que les Innus lui imputent des devoirs et des responsabilités. Comme le chasseur sénior qui prend soin de son *kupaniesh*, comme le parent qui prend soin de son enfant ou encore comme le maître du caribou qui prend soin de son cheptel, le gouvernement a lui aussi la responsabilité d’agir de façon bienveillante envers les Innus, même s’il les contrôle. Atuan m’a raconté qu’autrefois les gérants de la Compagnie de la Baie d’Hudson prenaient la défense des Innus. Selon Atuan, par le passé, des Blancs avaient faussement accusé des Innus de leur avoir tiré dessus avec des fusils. Quand les policiers sont arrivés au poste de traite, le gérant de la Compagnie s’était interposé auprès d’eux pour défendre la cause des Innus, qui ont fini par être blanchis de toute accusation. Atuan ajouta que, s’il m’avait raconté cette brève histoire, c’était pour me faire comprendre que ceux qui étaient considérés comme *utshimau* par les Innus avaient le devoir de les protéger. Le conteur avait conclu son récit en spécifiant que le gouvernement avait lui aussi le devoir de protéger les Innus puisque ceux-ci étaient minoritaires au Canada (Notes de terrain, septembre 2018). Tout-à-fait conscients que le gouvernement contrôle leur vie par l’entremise de politiques coloniales, les aînés innus conçoivent que ce contrôle s’accompagne toutefois de responsabilités envers eux. Le gouvernement est aussi responsable d’assurer leur protection et se doit moralement d’agir avec bienveillance à leur égard. On voit ici la réplique, à une autre échelle, des relations alimentaires asymétriques comme celles entre un parent et un enfant, mais cette fois-ci à une échelle collective, entre les Innus et le gouvernement.

Les aînés innus qui tiennent ce genre de discours savent très bien que le gouvernement ne respecte pas ses promesses. En effet, pour certain, le gouvernement tente de contrôler indûment les Innus sans respecter ses responsabilités. Anikashanitish l’affirme clairement : « Aujourd’hui, le gouvernement [*tshishe-utshimau*] ne nous respecte pas du tout. Il veut nous maltraiter. Il ne veut rien nous donner » (Entrevue, octobre 2021). Il m’expliqua alors comment le gouvernement n’a pas respecté l’entente qui avait été conclue entre les ancêtres des Innus et les premiers Européens : « La première fois qu’il y a eu une rencontre entre les Européens et les Innus, les Innus ont bien expliqué aux Européens qui venaient d’arriver [*mishtukushuat*] de ne pas

s'occuper de la forêt. Les blancs, eux, s'occuperaient de la mer » (*ibid.*)⁶¹. Apunuesh abonde dans le même sens et sent que le Gouvernement n'a pas respecté son engagement à n'exercer son contrôle que sur la Côte :

« Mon grand-père m'a dit : 'Un jour, c'est le gouvernement qui va contrôler la forêt. Il va construire plein de choses dans le bois comme dans les chutes des rivières. Ils vont détruire les terrains de chasse et ce sera interdit pour les Innus d'aller à la chasse'. Et c'est bien ce qui commence à se passer. Le gouvernement construit n'importe quoi dans le bois comme des barrages par exemple. Je me dis qu'on n'aurait pas dû accepter l'offre du gouvernement, on aurait dû écouter mon grand-père. Il disait aux autres : 'Il n'aurait pas fallu accepter l'offre du gouvernement, car c'est lui qui va contrôler tous les aspects de notre vie'. » (Entrevue, novembre 2021)

Le grand-père de Kanikuen et d'Apunuesh exprimait alors avec une lucidité remarquable le fait qu'en acceptant d'être alimentés par le gouvernement, les Innus deviendraient aussi les dépendants de ce nouveau maître.



Figure 39. – Un chemin de portage qui n'avait pas été emprunté depuis longtemps. De gauche à droite : Norbert Bellefleur, Emmanuel Lalo, Norbert Mesténapéo et Danny-Chess Mark.

Photo : Guillaume Internoscia 2018.

⁶¹ Voir aussi les travaux de Sylvie Vincent sur la place de Uepishtikueiau dans la tradition orale innue (1991 ; 2009).

Le non-respect de cette entente initiale par les Blancs est d'autant plus dramatique lorsqu'il implique les animaux. En effet, selon les aînés d'Unamen Shipu, tout se passe comme si le Gouvernement voulait devenir le maître de certains animaux, ce qui affecte leur comportement, leur population, leur agentivité et même leur goût. Les premiers animaux qui auraient été introduits par le gouvernement sont les castors. Dans les années 1950, quand les gouvernements ont implanté le système des réserves à castor, qui délimitait des territoires de chasse pour chaque famille⁶², on a également déplacé des couples de castors du sud vers les différents territoires innus afin d'y faire augmenter les populations de castor (voir Dominique 1989 : 189). Selon Shapatash, ces castors avaient un comportement étrange et n'avaient pas le même goût que les castors qui habitaient déjà sur le territoire des Innus d'Unamen Shipu :

« Ils ont transporté un mâle et une femelle d'un autre territoire et depuis qu'on a implanté ces nouveaux castors, les castors n'ont plus le même goût. On pouvait goûter la différence avec les castors qui étaient sur nos territoires auparavant. Les nouveaux castors, ils ne préparaient pas leurs huttes tandis que les castors qui habitaient déjà là étaient déjà prêts pour l'hiver. Les nouveaux castors ne se préparaient pas. Les nouveaux venus ne savaient pas quel endroit choisir pour habiter. Ils se promenaient encore au mois d'octobre » (Entrevue, octobre 2021).

Les aînés ont un discours bien similaire à propos des caribous, qui sont visés par différentes mesures de contrôle par les gouvernements et dont les populations ont beaucoup diminué dans les dernières décennies. À bien des égards, les chasses aux caribous des Innus ont parfois des allures de champs de bataille. En effet, les garde-chasses ne ménagent aucun effort pour empêcher les Innus de chasser le caribou, notamment en survolant les chasseurs en hélicoptère. En 2019, alors que je m'apprêtais à partir sur le territoire en motoneige avec un groupe de jeunes chasseurs, nous avons eu la nouvelle qu'un aîné s'était fait survoler en rase-motte par un hélicoptère alors qu'il circulait en motoneige sur le territoire pour chasser le caribou. Un hélicoptère des garde-chasses nous a d'ailleurs survolés quelques jours plus tard pour surveiller nos activités. Toutes ces tentatives de contrôle du caribou par les biologistes, les garde-chasses et les gouvernements en général sont vues d'un très mauvais œil par les aînés. Ce témoignage de Pashin est emblématique :

⁶² Eleanor Leacock (1954) a très bien décrit comment ce système a été implanté chez les Innus de Nutashkuan. Les Innus d'Unamen Shipu font un récit de cette implantation qui est très similaire à ce que Leacock rapporte dans son ethnographie.

« Les changements dans la faune et la forêt sont causés par les Blancs [i.e. *mishtukushuat*]. Concernant le caribou, ce sont les Blancs qui ont créé le problème. On le voit à la télévision. Les Blancs, on voit tout ce qu'ils font avec les animaux, comment ils les maltraitent, on voit tout cela à la télévision. Ils utilisent des hélicoptères pour approcher des troupeaux de caribous. On voit très bien quand les hélicoptères approchent des caribous que ceux-ci se dispersent en panique. Les Blancs utilisent aussi des filets pour capturer les animaux. Après les avoir capturés, ils les touchent et les manipulent. Le caribou doit avoir très peur lorsqu'il est traité de cette façon par les Blancs. Il doit être conscient de tout ce qu'on lui fait. Les vieux disaient cela, que lorsqu'un animal est en vie, on ne peut pas le toucher. Si vous touchez à un animal, disaient les vieux, il va s'enfuir et il ne reviendra plus : il va disparaître pour de bon. Les Blancs, on dirait qu'ils veulent que les caribous vivent comme des Blancs. Mais ils ne seront jamais capables d'éduquer le caribou pour qu'il vive comme un blanc. Maintenant, les caribous ne font plus la même chose qu'avant [ils n'ont plus le même comportement] » (Entrevue, novembre 2021)⁶³.

Cette position est très commune dans la communauté, comme ce chasseur de la fin quarantaine qui s'insurge contre les méthodes des biologistes envers les caribous :

« Ils leur ont lancé des filets en hélicoptères. Moi je ne suis pas d'accord avec ça. Ce n'est pas comme des vaches. Ils vont élever les caribous comme des vaches. Ils vont les mettre dans une réserve comme ils font avec nous. Mettre des colliers télémétriques, ça, ce n'est pas respecter l'animal. C'est comme un boulet de prisonnier. C'est comme leur mettre les menottes. C'est les biologistes qui font ça pour avoir leur subvention du gouvernement ». (Entrevue, mai 2017)

Il faut aussi spécifier que cette entrevue a été faite au même moment où le gouvernement du Québec voulait déménager les derniers caribous de la harde de Val-d'Or au Zoo sauvage de Saint-Félicien⁶⁴. Dire que le gouvernement voulait mettre en réserve et élever le caribou comme des vaches prenait alors un sens très concret.

L'original est un autre animal qui est apparu récemment sur le territoire des Innus d'Unamen Shipu et ce, il y a quelques décennies à peine. On dit que le premier chasseur à avoir vu un

⁶³ Il est intéressant de noter que les Innus et les Algonquiens en général domestiquaient souvent de jeunes animaux rendus orphelins par les chasseurs (voir Picard 2019; Henriksen 2010 [1973] ; Brightman 2020). Il semble difficile de faire coïncider cette pratique avec l'interdit évoqué par Pashin et dont on m'a souvent parlé à Unamen Shipu. Dans le témoignage de Joséphine Picard, on remarque toutefois l'usage du mot *kanuenimeu* (DI : il le possède; il le garde; il ne prend soin) qu'on utilise aussi pour aller des relations de parenté asymétriques (voir plus haut dans ce chapitre).

⁶⁴ La contestation de cette mesure a fait en sorte que ce projet ne s'est jamais concrétisé. Les caribous de Val-d'Or ont cependant été mis en enclos pour assurer leur survie et leur reproduction.

original pensait qu'il s'agissait d'un cheval ! Cela exprime bien à quel point les Innus d'Unamen Shipu n'étaient pas familiers avec cet animal avant qu'il fasse son apparition sur leur territoire. D'ailleurs, les gens d'Unamen Shipu ont des rapports très contrastés avec les orignaux. Pour certains, il s'agit d'un animal qu'on peut chasser et manger comme n'importe quel autre. Pour d'autres, il n'est cependant pas question de le chasser et encore moins de le manger. Pour ces personnes, c'est comme si cet animal n'appartenait pas aux Innus. Un ami dans la vingtaine, qui ne mangeait lui-même aucune viande d'original, m'expliquait à quel point l'original était un animal étrange pour lui (Notes de terrain, 2017). Quand on voit un caribou, m'expliqua-t-il, il se sauve. L'original, au contraire, reste sur place et regarde le chasseur. Il n'est pas inintéressant de noter que, dans la plupart de la littérature anthropologique sur les chasseurs du nord circumpolaire, on décrit cet arrêt de l'animal comme la preuve que l'animal souhaite se donner au chasseur (Ingold 2000 : 14). Pour mon ami, il s'agit plutôt d'une agentivité déficiente et d'une bizarrerie sur laquelle se fonde l'idée qu'il se fait de l'original, soit d'un animal étrange et qu'il ne mange pas. D'autre part, d'autres personnes font un lien direct entre la présence des orignaux sur le territoire d'Unamen Shipu et les politiques de contrôle du Gouvernement. En effet, pour Kanikuen, les orignaux ont été amenés sur les territoires des Innus d'Unamen Shipu par les Blancs :

« Il n'y avait pas d'orignaux avant. Je me souviens que mon père n'avait jamais vu d'orignaux ici. Il n'y avait que du caribou. Mon père ne tuait seulement que du caribou. Et il en tuait beaucoup ! Ce n'est pas pour rien que l'original est rendu ici. C'est parce qu'on l'a amené par hélicoptère » (Entrevue, novembre 2021).

Tout se passe comme si l'original était considéré comme un animal du Gouvernement, c'est-à-dire un animal de Blanc, une catégorie classificatoire répandue chez les peuples algonquiens et parmi laquelle on range les animaux de la ferme comme les vaches, les poules, etc. (voir Bouchard et Mailhot 1973). Cette conception est en phase avec les autres structures relationnelles asymétriques de la sociocosmologie innue qui implique un maître. Comme je l'ai déjà évoqué, l'agentivité du maître s'aligne avec celle de ses dépendants (Chapitre 8). L'original, animal du Gouvernement, n'est pas doté des mêmes instincts de survie que les animaux innus contrôlés par des maîtres des animaux. À plusieurs points de vue, son agentivité est jugée déficiente et on dit la même chose des caribous, qui sont de plus en plus contrôlés par le Gouvernement. Leur comportement change, leur goût aussi – ce qui évoque une potentielle transformation corporelle – et on considère que le Gouvernement les traite comme il traite les Innus en cherchant à contrôler leur destinée en les plaçant dans des réserves. On remarque le même mouvement d'alignement

des agentivités dans les relations humaines : le *utshimau* bénéficie personnellement d’avoir plusieurs dépendants qui doivent cependant être nourris et qui eux-mêmes utilisent ce cadre pour déployer et développer leur pouvoir d’agir. Bref, le modèle de la personne magnifiée nous permet de comprendre qu’il est réducteur de penser que d’avoir un ou plusieurs *utshimauat* représente une limitation de l’agentivité : le *utshimau* alimente et prend soin de ses dépendants de façon à développer et protéger leur autonomie personnelle.



Figure 40. – Atuan appréciant le paysage du lac Triquet. Photo : Émile Duchesne 2018.

Chapitre 10 - Les chefs innus: leadership liminaire, réalisation du collectif et interface interne/externe

En 1948, l'anthropologue Robert Lowie publiait un article fondateur pour l'anthropologie politique de la chefferie américaine. Il y formulait pour la première fois le modèle du chef autochtone « sans pouvoir » selon lequel les chefs pouvaient jouir d'un certain statut social, mais manquaient toutefois de « souveraineté » sur leurs « sujets ». Lowie décrivait alors trois caractéristiques des chefs autochtones des Amériques : 1. Le chef est un médiateur et est chargé de faire régner la paix ; 2. Il est généreux et fait de nombreux cadeaux ; 3. Il est bon orateur. Ce modèle sera repris par Pierre Clastres (2011 [1974]) dans sa fameuse série d'essais sur les sociétés contre l'État. On se rappellera que Clastres y faisait l'hypothèse que si les sociétés amazoniennes n'ont pas d'État ou de forme centralisée de pouvoir coercitif, c'est qu'elles créent intentionnellement des formes d'organisations et de pratiques politiques qui préviennent leur émergence. Bref, en un sens, pour Clastres, les sociétés amazoniennes valorisent l'égalité et la liberté aux dépens de la coercition et du pouvoir autoritaire. Clastres ajouta finalement une quatrième caractéristique au modèle du chef de Robert Lowie : le privilège d'avoir plusieurs femmes. Donc, selon le modèle classique de l'anthropologie politique, les chefs autochtones américains sont 1. des médiateurs ; 2. des distributeurs de cadeaux, 3. de bons orateurs, et 4. Des polygynes.

Pour revenir à Lowie, ce dernier était bien conscient qu'en certaines circonstances, lors des guerres ou de rassemblements saisonniers par exemple, une autorité forte pouvait émerger d'un contexte où elle était auparavant absente. Cela était le cas chez les Crow, de langue siouane, que Lowie avait lui-même étudié (1956 [1935]). Selon l'anthropologue américain, certains exploits guerriers permettaient aux hommes d'accéder au statut de *batse'tse* (i.e. homme bon, homme vaillant selon Lowie) et l'ensemble de ces hommes formaient ce que Lowie nommait une « aristocratie militaire ». Le pouvoir de ces hommes était certes limité, mais ils pouvaient décider de l'endroit où serait érigé un campement, mais surtout ils pouvaient nommer des personnes qui devenaient temporairement *ak'i'sate*, ce que Lowie traduit par « police » :

« The foremost duty of the police was to regulate the communal buffalo hunt. They severely whipped any one who prematurely attacked the herd, broke his weapons, and confiscated the game he had illegally killed. [...] Appointed by the camp chief, the police were considered subordinate to him and he could thus, according to Leonard, a fur trader of the thirties, veto every one of their acts. [...] Moreover, except on such special occasions as the communal hunt or great ceremonial festivals, every one was allowed to act much as he pleased » (*ibid.* : 5-6).

Donc selon Lowie, chez les Crow, bien que les personnes jouissent généralement d'une grande autonomie, il existe néanmoins des moments où une autorité marquée, basée sur la coercition, peut émerger dans un cadre balisé. Nous verrons que chez les Algonquiens, la même alternance saisonnière entre une période de grande autonomie et une période de vie collective intensifiée semblait être à l'œuvre au temps du nomadisme, même si l'on ne retrouvait vraisemblablement pas d'institutions aussi fortes que celle du *ak'i'sate* des Crow.

Suivant en quelque sorte les travaux pionniers de Lowie, l'anthropologie algonquiniste a fait du chef algonquien une personne qui accède à une position d'autorité par sa capacité à bien s'exprimer et à distribuer des denrées au sein du groupe (voir Rogers 1965 ; Honigmann 1956 ; Lips 1947). On a également insisté sur les limitations du pouvoir de ces chefs, dont l'assise est le consensus et l'outil principal, le discours. En somme, selon cette littérature, les chefs possèdent « peu ou pas de pouvoir » (Rogers 1965 : 271). Pourtant, tout comme Lowie, les auteurs qui ont construit le modèle du chef « sans pouvoir » chez les Algonquiens nordiques concèdent – généralement très succinctement – qu'en certaines circonstances, le leadership algonquien a la capacité de s'affermir. Ce serait notamment le cas en temps de guerre, comme l'a suggéré Alanson Skinner en 1911, bien que les conflits guerriers étaient déjà un fait du passé lorsqu'il publia son étude consacrée aux Cris de la baie James. On remarque aussi que les chefs ont généralement la légitimité de pouvoir représenter le collectif lors de leurs négociations avec les commis des postes de traite, les représentants des gouvernements, les chefs d'autres nations, etc. (voir Inksetter 2017 ; Morantz 1982 ; Francis et Morantz 1983 ; Henriksen 1971). Dans une étude des journaux des postes de traite en territoire atikamekw, Claude Gélinas (2000 : 104) remarquait que « la stabilité et la majorité des groupes de chasse tend à démontrer que les chasseurs demeuraient fidèles à leur chef et, qu'en apparence, ils ne se sont pas livrés à des luttes de pouvoir. En somme, les commerçants ont dû composer avec les leaders que les Atikamekw se sont donnés ». Cet état de fait contraste d'une certaine façon le modèle de la Société contre l'État

qui rejette toute forme de pouvoir et d'autorité permanente. Dans les cas qui nous intéressent, les chefs semblent respectés et jouissent d'un prestige durable, mais aussi d'une autorité variable selon le contexte.

Les chroniques historiques nous montrent également le rôle fondamental des chefs dans les négociations diplomatiques. L'exemple du chef Anadabijou de Tadoussac est bien connu pour le rôle qu'il a joué dans les cérémonies entourant l'alliance avec les Français, alors représentés par Samuel de Champlain, contre les Iroquois (Champlain 2019 [1603]). Est-ce que les Européens du temps de la Nouvelle-France auraient pu exagérer le rôle et le statut des chefs pour faire avancer leur propre agenda politique, c'est-à-dire en se forgeant un interlocuteur unique là où il n'y en avait pas auparavant ? Cela ne semble pas être le cas. En effet, Anadabijou était à la tête d'une importante coalition et revenait tout juste d'une expédition guerrière où il aurait eu environ 1000 guerriers à sa charge. Bien que les informations sur le mode d'organisation politique de ces expéditions guerrières soient fragmentaires, on peut présumer que la coordination d'un tel groupe armé nécessite certaines formes d'autorité et de reconnaissance du leadership. Mais d'autres exemples sont plus éclairants sur le rôle des chefs dans la représentation du collectif. Dans la Relation de 1672, le père Albanel, qui cherche à atteindre la baie d'Hudson à partir du Lac-Saint-Jean, est arrêté par trois hommes du lac Mistassini. Le dénommé Moukoutagan [i.e. couteau croche] interpelle le jésuite : « Robe noire, arrête icy, il faut que nostre vieillard maistre de ce païs, sçache ton arrivée, je m'en vay l'avertir » (RJ 1672 : 47). Albanel était réticent à se lancer dans des négociations diplomatiques pour traverser le territoire des « Mistassins ». Il leur donne jusqu'au lendemain matin pour se manifester, sans quoi il continuera sa route. Mais aux yeux des principaux intéressés, l'affaire est sérieuse et le soir même, quatre canots arrivent pour dire que le chef arrivera le lendemain matin. L'arrivée du chef revêtit alors un caractère des plus solennel :

« Ce fut le 13 de Juin que dix-huit canots arriverent, la plupart ayant peints leurs visages, et s'estant parez de tout ce qu'ils avoient de precieux, comme de tours de teste, de colliers, de ceintures, et de brasselets de porcelaine. Ils vinrent descendre tout proche de nous, et le Capitaine mettant pied à terre, je le fis saluer de dix coups de fusils en signe de jouissance » (ibid. : 47-48).

Au terme d'une journée d'échange de cadeaux et de discours, le chef de Mistassini acceptera finalement le passage d'Albanel sur son territoire. La nécessité de transiger avec le chef ne venait pas du jésuite – qui s'en serait bien passé – mais bel et bien des gens du lac Mistassini.

Comment expliquer que des chefs supposément sans pouvoir sont capables d'exercer une autorité en se donnant comme représentant du collectif dans certaines circonstances particulières ? La capacité du leadership algonquien à s'affermir semble être une dimension méconnue ou sinon partiellement éliminée du discours anthropologique. Ce portrait rapide de l'anthropologie politique de la chefferie américaine nous fait nous questionner sur un certain nombre de problèmes posés par l'ethnographie et l'historiographie des peuples algonquiens. Le premier est ce qu'on pourrait nommer le paradoxe du chef sans pouvoir; le problème étant que les chefs sont sans pouvoir jusqu'au moment où ... ils ont finalement du pouvoir ou, à tout le moins, une légitimité d'agir au nom du groupe. Peut-on réellement conclure à l'absence de pouvoir dans un tel cas ? Je pense que la question a été mal posée et que la caractérisation négative des chefs américains formulée par l'anthropologie classique a détourné la discipline d'une formulation plus juste de la question⁶⁵. Le problème ici n'est pas tant le fait que l'autorité des chefs semble souvent limitée, mais plutôt que la valorisation de l'autonomie individuelle prend, chez ces sociétés, une dimension fondamentale qui représente le pendant positif de « l'absence » de pouvoir des chefs. Il me semble ainsi qu'une orientation plus adéquate serait de chercher à comprendre sous quels paramètres s'opère la dynamique complexe entre la valorisation de l'autonomie personnelle et l'émergence d'une autorité circonstanciée. Car, il faut se rendre à l'évidence, il y a bel et bien chez ces sociétés des formes d'autorité qui permettent à des personnes de s'élever par rapport aux autres.

La question de l'autonomie personnelle nous amène ainsi à repenser les relations entre les membres d'une même unité de résidence et entre ces unités de résidence elles-mêmes. Il existe au

⁶⁵ Dans sa thèse de doctorat à propos des Kitigan Zibi Anishinabeg, Anny Morissette (2013) a elle aussi remis en question le modèle anthropologique du chef « sans pouvoir ». Elle a aussi mis de l'avant l'idée qu'il existe plusieurs formes de « chefs » et de leadership. Ma démonstration pourrait être vue comme étant complémentaire à la sienne.

sein de ces groupes des relations asymétriques d'autorité basée sur les relations de parenté ou encore par leur émulation, c'est-à-dire par des liens d'adoption ou de parenté classificatoire (voir Chapitre 9). Si les relations commensales caractérisent les rapports entre personnes autonomes d'une même génération, il n'en demeure pas moins que c'est précisément là que se joue une partie importante de la tension que nous avons définie entre autonomie personnelle et émergence de l'autorité. En effet, selon les termes du modèle alimentaire, rien ne préfigure l'émergence de leader entre commensaux. En effet, les commensaux sont des personnes autonomes et elles peuvent toutes subvenir à leurs besoins matériels. Pourtant, pour chaque action coordonnée entre unités autonomes – que ce soit des personnes ou des unités de résidence – il doit y avoir un *utshimau*, c'est-à-dire un chef. Et l'émergence de ce leadership est tout sauf évidente. Pour mieux comprendre cette dynamique complexe entre la valorisation de l'autonomie individuelle et l'émergence d'une autorité circonstancielle, je propose le concept du leadership liminaire. En effet, la collaboration entre égaux et l'émergence d'un *utshimau* menacent l'autonomie personnelle des commensaux à court et à long terme. La conséquence de cette « menace » est que chaque émergence de leadership au sein d'un groupe de chasse est vécue comme une petite crise sociale qui ouvre le champ des possibles et crée par le fait même un moment de liminarité.

Le leadership liminaire et la collaboration entre unités autonomes

Jusqu'à maintenant, nous avons vu comment les relations asymétriques sont transversales à la socialité innue. Ils fondent les rapports entre les générations, de même que les relations entre les Innus et les institutions coloniales. Il a aussi été question des relations commensales qui sont le propre des rapports entre membres d'une même génération, qui se conçoivent généralement comme des égaux autonomes. Dans les premières lignes de cette section, il avait été question de la tension entre l'idéal de l'autonomie individuelle et l'émergence de l'autorité. En effet, au temps du nomadisme, les unités de résidence étaient autonomes les unes par rapport aux autres. Pourtant, dans le contexte de la vie en forêt, ces unités devaient coopérer et, comme l'explique l'anthropologue Georg Henriksen, chaque action concertée nécessite un *utshimau* (2010 [1973] : 46). Comment concilier cet apparent paradoxe entre la valorisation de l'autonomie individuelle et la nécessité d'un leadership ? Il me semble qu'un aspect fondamental du leadership algonquien a été pratiquement éliminé de la littérature anthropologique : c'est ce que je nomme son caractère

liminaire⁶⁶. Le concept de liminarité – initialement formulé par Arnold Van Gennep (1981 [1909]) – a surtout été utilisé pour décrire une phase des rites initiatiques au sein de laquelle l’initié est en marge de la société (phase liminaire) et délaisse peu à peu son statut antérieur (phase de séparation) pour acquérir le nouveau statut qui lui est conféré par le rite en question (phase d’agrégation). Pour Victor Turner (2010 : 96), la liminarité est un moment qui est à la fois en dedans et en dehors du temps et des structures sociales ordinaires. Terence Turner (1977 : 65) ajoute que les moments liminaux ne se limitent pas aux rituels et font accéder les sociétés à des principes et des pouvoirs d’ordres supérieurs qui permettent « not only to generate but to transform, negate or transcend and thus to disrupt any particular state or pattern of relations at the lower level ». Graeber ajoute, à propos de la liminarité du temps rituel, que « For Victor Turner, this was a moment of ‘antistructure’. For Terry Turner, in contrast, it is ‘metastructure’ – this is simply what the proximal level of development, that level which we can never completely understand (at least, without creating a new level which we also won’t be able to completely understand) » (2017 : xxxiii). C’est donc dans ces moments critiques et hors de l’ordinaire que des formes « inhabituelles » de l’ordre social peuvent émerger. C’est ce qu’ont montré Max Gluckman (1955) et Jean Rouch (1955) avec leurs travaux sur les rites d’inversion en Afrique, lors desquels les figures d’autorité laissent le pouvoir – pour une période limitée et circonscrite – aux gens du commun. Je soupçonne que le même genre de mécanisme – mais fonctionnant à l’inverse – serait à l’œuvre chez les sociétés algonquiennes nordiques: devant une crise, ou dans des circonstances particulières, la structure sociale est capable de développer une forme d’autorité temporaire et balisée. Ce genre d’autorité me semble découler d’une logique différente de celle du don, qui a été discutée précédemment (Chapitres 7 et 8). En reprenant la distinction entre grand homme et *big man* (Godelier 1982), il faudrait voir là une autorité semblable à celle des grands hommes, c’est-à-dire une autorité qui se fonde sur des capacités, des exploits et des attitudes dont le mérite est reconnu par le groupe plutôt qu’une autorité fondée sur la logique du don (ce qui n’empêche pas que l’une puisse mener à l’autre).

⁶⁶ J’emprunte cette idée à Daniel Kricheff (2018) qui avait présenté un exposé sur la liminarité du leadership des chasseurs-cueilleurs Maniq de Thaïlande lors de la 12^e *International Conference on Hunting and Gathering Societies*. Malheureusement, ces réflexions n’ont pas été publiées par la suite. Si la piste de départ est attribuable à Kricheff, le développement et la discussion présentés ici sont les miens.

Chez les Innus - et fort probablement dans la plupart des sociétés dites égalitaires – il me semble que les moments de liminarité permettent d'affirmer une autorité de façon encadrée et circonscrite. Suivant Terence Turner, on ne doit pas limiter le temps liminal aux seuls rituels : on doit s'attendre à observer des phénomènes similaires dans les moments de crise ou de conflit qui amènent un repositionnement et une reformulation du corps social. Dans les sociétés algonquiennes nordiques – et ce particulièrement au temps du nomadisme – l'autonomie des individus et des unités familiales prime sur la force du groupe au sens large (voir Black 1977) et des moments liminaux peuvent survenir dans n'importe quelle situation où une coopération entre unités autonomes est nécessaire : Qui ouvrira la marche ? Où aller chasser ? Où déplacer le campement ? Qui doit-on écouter ? Sans le nommer de cette façon, Georg Henriksen (2010 [1973]) est à mon avis l'anthropologue qui a le mieux cerné le caractère liminal du leadership innu. Selon Henriksen - et selon ce que j'ai pu observer aussi à Unamen Shipu -, les Innus sont très réticents à donner ou à recevoir des ordres. Pourtant, pour chaque action qui nécessite une coordination entre unités autonomes, il doit y avoir un *utshimau*, que Henriksen propose de comprendre comme « n'importe quel homme qui prend l'initiative dans une situation donnée » (ibid.: 46). Henriksen décrit très bien comment la question de l'initiative est cruciale pour le leadership innu :

« Dans le processus pour décider qui sera [*utshimau*] il y a habituellement (mais pas toujours) beaucoup de recherche d'information le soir précédent et le matin même où un homme part du camp en tant que leader. Pendant les visites incessantes entre les tentes, les hommes se donnent les uns les autres des indices vagues sur leurs plans. 'Peut-être' (*put*) est la réponse habituelle à la question de savoir si un homme va partir à la chasse ou pas et dans quelle direction. Parfois la situation demeure non résolue quand le matin de la chasse arrive » (ibid. : 47, ma trad.).

J'ai vécu des situations très similaires en 2018 lors d'une expédition en canot de six semaines. Notre groupe consistait en une trentaine de personnes réparties dans environ huit tentes. Ayant ma propre tente lors de cette expédition, dans laquelle résidaient aussi deux jeunes adultes innus et un autre non autochtone, je suis devenu plus ou moins consciemment le leader de mon petit groupe de résidence. Je devais donc me tenir au fait des décisions et des intentions des autres unités de résidence et, le cas échéant, prendre des décisions sur quelles personnes j'allais suivre. En effet, sur huit sites de campements (et donc huit déplacements), il est arrivé trois fois que le groupe se scinde, certains restant derrière et d'autres prenant l'initiative de lever le camp. Par exemple, un matin où tous s'étaient accordés la veille pour changer de campement, certaines

familles sont restées derrière, refusant de suivre le leader de la marche. Ayant déjà fait mes bagages et ayant commencé à en faire le portage, j'ai poursuivi ma route, mais d'autres qui avaient eux aussi plié bagage ont rebroussé chemin et remonté leur campement. Un autre matin, où il n'était pas question de partir, on est venu me réveiller dans ma tente vers 3h du matin pour me dire qu'il était temps de remballer mes affaires, car un aîné avait décidé de prendre l'initiative de lever le campement. Pourtant, rien n'indiquait la veille qu'un départ était imminent. Mon expérience lors de cette expédition concorde en tout point avec la description de Henriksen. Les journées qui précèdent un départ anticipé sont couvertes d'incertitudes et de négociations à mots couverts. Partira-t-on le lendemain ? Attendrons-nous une journée de plus ? Passera-t-on par tel endroit ou par un autre ? Devrait-on prendre une journée pour se rendre au nouveau campement et préparer le terrain en amenant une partie des bagages ? Ultimement, c'est l'autonomie de chaque unité de résidence qui est exprimée par ce processus décisionnel complexe et ardu. Ce n'est finalement que par la prise d'une initiative individuelle empreinte de hardiesse – c'est-à-dire qui est assumée jusqu'au bout, peu importe quelle sera la réaction des autres - que les dilemmes se résolvent, que les alliances entre unités autonomes se renforcent et se brisent.



Figure 41. – Partie d'un campement à *Aitumamu shipit*. Photo : Émile Duchesne 2018.

Lors de l'expédition de 2018, j'ai eu un certain sentiment d'accomplissement lorsque j'ai pris l'initiative d'aller pêcher en amont de notre campement sur le bord de la rivière *Aitumamu*. Deux aînés, Pien et Shushep m'ont vu me préparer et m'ont dit qu'ils me rejoindraient, trouvant que l'idée était bonne⁶⁷. J'avais pris plusieurs initiatives auparavant lors de l'expédition – nous en étions alors à notre troisième semaine – mais j'étais la plupart du temps seul (mais ramenant régulièrement du gibier ou du poisson). Partir seul n'est cependant pas une défaite, comme l'explique Henriksen : « a young man who is ambitious may take a chance and be first to leave the camp. Perhaps then a few other young men will follow him, but there is also the possibility that he will have to hunt alone. However, because the Naskapi often hunt alone, this does not mean public defeat as long as he did not announce that he *intended* to be [utshimau] » (ibid. : 47). Dans mon cas, étant avec un groupe d'aînés qui ne me connaissait pas ou peu au début de l'expédition, me voir partir seul, ramener du gibier et le partager avec les autres unités de résidence a certainement été l'occasion pour eux de constater mes compétences à la chasse, mais aussi d'observer que je possédais certaines qualités personnelles qu'ils valorisent telles que l'autonomie, l'initiative, le partage, le sens du travail, etc. Ce qui ne veut pas dire que je n'ai pas fait de faux pas ou qu'on ne m'a pas attribué certains défauts. Après coup, j'ai réalisé que ma propension à garder le premier gibier que je tuais – comme ma première perdrix de l'expédition ou encore mon premier lièvre – n'était pas bien perçue par les aînés. Mon excitation à enfin manger une viande que je recherchais m'a rendu aveugle dans l'immédiat aux règles de partage du gibier. *Atuan* me l'a bien fait remarquer lorsque j'ai tué ma première perdrix, qu'il aurait bien voulu manger à ma place. Je lui avais demandé d'aiguiser ma hache, avec ma perdrix dans la main, et il m'avait demandé de lui donner la perdrix. C'était la seule fois qu'il m'avait demandé quelque chose en échange de ce service. Je lui ai dit que je lui donnerais ma prochaine, mais il était visiblement contrarié. Selon les règles de partage des Innus, cette perdrix lui revenait de droit, mais mon envie de manger un ragoût de perdrix m'a empêché de le réaliser sur le coup. Pour revenir à la journée où Pien et Shushep m'ont suivi à la pêche, j'aime à penser que, bien que

⁶⁷ Henriksen décrit une situation très similaire où un jeune chasseur devient un leader : « I have also seen a young man being given the chance to be the first man. [...] This young man at once went around in the camp, cautiously saying that he would like to go hunting. He went out as [utshimau] and after a while, one of the two best hunters in the camp took up his trail » (47)

nous n'ayons rapporté aucun poisson ce jour-là, d'être suivi par ces deux aînés bien respectés a été un élément déclencheur validant mon leadership et ma capacité à prendre des décisions par moi-même. Bref, cet événement a contribué à valider mon statut de personne autonome qui n'a pas besoin des autres pour subvenir à ses besoins. En effet, par la suite je ne suis à peu près plus jamais parti seul lorsque je prenais l'initiative d'aller pêcher ou chasser : il y avait toujours quelqu'un voulant m'accompagner sans que je fasse de démarches allant dans ce sens, alors qu'on aurait très bien pu vouloir suivre d'autres leaders plus expérimentés. Il faut aussi dire qu'à ce point-ci je commençais à bien comprendre la dynamique à laquelle je faisais face. Avant de partir chasser, je me préparais lentement devant ma tente, ce qui donnait la chance à d'autres qui voudraient me suivre de se manifester. De même, on m'invitait plus souvent à me joindre à une initiative de chasse. Le soir ou pendant les moments de repos, ma tente commençait aussi à être visitée plus souvent par les autres leaders et par les aînés dans le but de discuter de ce qu'on ferait dans les prochains jours, ce qui n'arrivait à peu près jamais dans les premières semaines de l'expédition. Avec le recul, cette expérience m'a permis de mieux comprendre le leadership innu et sa base non interventionniste. En effet, il vaut mieux prêcher par l'exemple et ne pas tenter d'imposer son point de vue. Les personnes qui possèdent les bonnes attitudes personnelles et qui remportent du succès dans leurs entreprises seront inévitablement écoutées et suivies, bien que ce soit l'autonomie de chacun qui prime avant tout.



Figure 42. – Norbert Bellefleur et l’auteur, deux jeunes chasseurs très heureux de ramener un porc-épic qui sera partagé avec les autres membres du groupe. Photo : Danny-Chess Mark 2018.

Bien que le rôle de *utshimau* soit une position de prestige, il n’en demeure pas moins que le meneur de marche peut être critiqué et remplacé par un compagnon mécontent⁶⁸. Comme l’a montré Colin Scott dans le cas des « hunting boss » des Cris de la Baie-James, la reconnaissance de l’autorité et du leadership est tempérée par une forte éthique égalitariste : « If a hunting boss’s authority fails to result in collective benefit, due to inexpert decisions or unwillingness to share hunting opportunities, other hunters do not respect his decisions » (1986 : 170). Être *utshimau* lors d’une expédition ou d’une activité dans le *nutshimit* revient à se placer devant les feux de la rampe : on s’expose à une critique publique acerbe. Cet aspect relativement ingrat du rôle d’*utshimau* favorise les situations décrites plus haut où le groupe peut se scinder faute d’avoir trouvé un consensus. La position d’*utshimau* est délicate et il faut être sûr de ses moyens lorsqu’on se lance avec assurance dans une initiative, sans quoi les critiques se feront rapidement entendre. Il est à noter que la rapidité à critiquer les maladroites des *utshimau* et la valorisation de l’autonomie individuelle sont les deux faces d’un même phénomène : la coalition autour d’un *utshimau* est aussi fragile qu’a été difficile son processus de formation. Le processus est d’autant plus difficile lorsqu’il implique des égaux, c’est-à-dire des personnes dont les compétences en forêt sont de même niveau. Il se peut aussi qu’une initiative ne soit suivie par personne, ce qui équivaut à se couvrir d’un ridicule proportionnel à l’énergie que l’on a mise à vendre son projet.

Lors d’une expédition en forêt à laquelle je participais⁶⁹, deux hommes se disputaient le rôle d’*utshimau* et la tension entre les deux hommes, sans lien de parenté, mais tout de même bons amis, a mené à un conflit plus ou moins ouvert. L’un se considérait lui-même comme un leader dans la communauté, au moins pour certaines activités, mais manquait de compétence et

⁶⁸ Morantz remarque la même chose à propos des capitaines de traite cris au 18^e siècle : « Very likely, hunters changed allegiances according to the captain’s ability to influence the trader (i.e. hand over luxury goods) or control the trading gang. Since this was a period of fur trade competition, hunters could also choose to accompany NWC captains and we lose track of them in the HBC records. Moreover, this fluctuation in numbers reinforces my belief that the captains were annually recruiting followers rather than heading a fixed group » (1982 : 494).

⁶⁹ Pour des raisons évidentes, je ne divulgue ni la date ni les noms des personnes en cause lors de cet événement.

d'initiative pour ce qui était de la chasse. L'autre était bien connu pour attiser les conflits en raison de son mauvais caractère, mais, à sa défense, il connaissait beaucoup mieux la chasse et ne manquait pas d'initiative pour effectuer les tâches associées à la vie au *nutshimit*. La situation a pris une telle ampleur que lorsqu'un des deux hommes prenait une initiative, l'autre refusait obstinément de suivre. Comme nous n'étions que quatre chasseurs adultes dans ce groupe, le conflit a rapidement paralysé nos activités de chasse, aucun des deux hommes ne voulant suivre les initiatives de l'autre. Un événement a cependant fait déborder le vase. Très tôt un certain matin, l'autre chasseur qui était avec nous, un homme dans la vingtaine ayant à peu près mon âge, a raconté le rêve qu'il venait de faire. Il avait alors rêvé que l'un des deux rivaux avait tué un caribou. L'autre rival a réagi fortement : « Tout le monde est contre moi ! Personne ne veut me suivre ! » s'était-il exclamé, fortement incommodé. Le rival qui avait été vu en train de tuer le caribou en rêve ricanait sans trop parler. Je pense qu'il comprenait qu'il venait de gagner. Mais le rival incommodé, obstiné, préféra quitter la forêt plutôt que de suivre l'autre homme. Quelques heures plus tard, un hydravion venait le chercher. En prenant la décision de partir, avant d'appeler l'hydravion, il m'aborda : « Alors ? Tu restes ou tu pars ? Choisis ton camp ! ». Le chasseur qui avait fait le rêve, qui était cousin de celui qui restait, mais très bon ami de celui qui partait, est lui aussi parti avec l'hydravion, sous le prétexte de problème de santé. J'ai décidé de rester et, que je le veuille ou non, j'avais choisi l'autre camp. Je suis resté une semaine de plus à chasser seul avec le rival « triomphant ». Je n'ai jamais regretté ma décision de rester puisque cette semaine a été extraordinaire à tous les points de vue. Cependant, ma relation avec le rival « défait » n'a plus jamais été la même – nous étions pourtant de très bons amis – et a été entachée par ce choix que j'ai fait de rester en forêt avec le rival « triomphant ». Le soir de son départ, sur les ondes des systèmes de radio haute fréquence que les Innus utilisent en forêt, les autres groupes de chasse avaient eu vent du départ du rival défait. On se demandait alors qui s'occuperait des deux aînés qu'il avait laissés derrière. Sachant que je restais avec le rival « triomphant », on s'accordait pour dire que le couple d'aînés était entre de bonnes mains et qu'ils ne manqueraient de rien. Cela a donc été une « défaite » sur toute la ligne en ce qui concerne mon ami : je ne l'ai pas suivi dans son départ, l'opinion publique jugeait qu'on pouvait très bien faire sans lui et même la réalité onirique lui était défavorable. Au retour de la communauté, les deux hommes me disaient qu'ils ne voulaient plus jamais avoir affaire à l'autre pour quoi que ce soit. Pourtant, l'année suivante, ils allaient à la pêche ensemble et ils ont pensé sérieusement à

retourner en forêt dans le même groupe de chasse. Voilà qui relativise la gravité de ce conflit qui n'a pas été sans conséquence !

Il me semble que cette série d'exemples illustre bien le caractère liminaire du leadership innu dans le contexte de la vie en forêt. Comme les groupes familiaux et les individus tiennent mordicus à leur autonomie, la prise de décision est lente, difficile, voilée d'incertitude et de paroles détournées. C'est bien souvent avec l'accumulation des tensions qu'une brèche est créée – le moment liminaire - et qu'un leader émerge en prenant une initiative qui sera suivie – ou pas ! - par le reste du groupe, alors que toutes les dynamiques précédentes semblaient mener à une impasse. C'est ce genre de situation que je désigne par leadership liminaire, c'est-à-dire ces moments où les unités autonomes du groupe doivent collaborer et, d'une certaine façon, sacrifier une partie de leur autonomie pour suivre un *utshimau* car, selon les Innus, il doit toujours y avoir un *utshimau*. Le leadership liminaire émerge par l'initiative individuelle d'un membre du groupe, une initiative qui invite à être suivie, pas tant par des paroles, mais par l'exemple. Je parle de leadership liminaire, car il me semble que l'émergence d'un leader dans ce genre de situation n'est pas du tout donnée par les structures sociales. Autrement dit, les relations commensales entre personnes autonomes de même génération ne contiennent pas en elles-mêmes de mécanisme menant à l'émergence de leaders et c'est précisément la raison pour laquelle il faut parler de liminalité du leadership : il ne surgit ou n'est transformé que par un moment de paroxysme ou de crise qui fait en sorte qu'il n'y a pas d'autres options que de suivre un leader ou encore d'en suivre un en particulier plutôt qu'un autre. Certes, dans certains cas, le leadership liminaire est effacé au profit de certains mécanismes de nature territoriale, comme chez les Cris où l'institution des territoires de chasse familiaux est forte et bien définie : on y rapporte que le responsable d'un territoire y agit comme leader de chasse, mais, dès que le groupe change de territoire, il change également de leader (voir Richardson et Ianzelo 1974). Le leadership liminaire s'applique ainsi à des situations où il n'y a pas clairement un *utshimau* qui est établi par une règle territoriale ou une règle issue de la parenté (les relations asymétriques). Dans bien des cas où un leader territorial existe, cela ne veut pas dire que celui-ci participe activement à la chasse au quotidien, que ce soit en raison de son âge ou de son affectation à d'autres tâches. Dans ces cas, c'est bien souvent le leadership liminaire qui va structurer l'émergence d'un leader entre

les co-chasseurs dans leurs activités quotidiennes. Finalement, il s'agit d'un mode d'émergence de l'autorité distinct et complémentaire aux relations asymétriques. À la différence de ce dernier, qui détient une importante base transactionnelle fondée sur le don, le leadership liminaire est quant à lui basé sur l'initiative et l'action. Cela n'empêche pas que le mérite d'un *utshimau* soit évalué à sa capacité à faire profiter ses co-chasseurs d'opportunités commerciales, cynégétiques ou autres. Il se pourrait très bien que le leadership liminaire ait été à la base de phénomènes collectifs qui étaient autrefois d'importance comme les expéditions guerrières, les longues expéditions commerciales, etc., mais il s'agit là d'un examen qui dépasse de loin le cadre et les objectifs de cette thèse.

Les chefs innus à l'interface des forces centripètes et centrifuges

Il est maintenant temps d'aborder frontalement la figure du chef innu, compris ici comme leader qui permet l'agrégation d'une bande locale ou régionale. Je m'étendrai peu sur le rôle contemporain des chefs élus des Conseils de bande. Plusieurs études anthropologiques décrivent mieux que je peux le faire ici le rôle des leaders autochtones dans le contexte politique actuel (voir Morissette 2013). Je cherche plutôt à comprendre la spécificité anthropologique des chefs innus de la période historique. Je partirai des témoignages des aînés d'Unamen Shipu qui ont connu les derniers chefs « élus à vie » et ont entendu parler d'autres chefs plus anciens encore. J'utiliserai aussi des exemples historiques, dont le rituel de résurrection des chefs à la mission de Tadoussac au 17^e siècle, pour montrer comment la chefferie innue doit nécessairement se placer à l'interface de forces internes et externes pour pouvoir assurer son rôle de représentation du collectif.

Les chefs innus dans la tradition orale

Il a été question du rôle des chefs d'autrefois dans la plupart des entrevues que j'ai menées avec les aînés d'Unamen Shipu. L'âge de mes interlocuteurs fait en sorte qu'ils étaient assez âgés pour avoir des souvenirs du chef Uniamiss (i.e. le petit William) qui est le dernier chef d'Unamen Shipu à ne pas avoir été élu dans une élection organisée par le ministère des Affaires indiennes. Uniamiss a été chef pendant environ une trentaine d'années et a laissé sa place lorsqu'une première élection, organisée par le ministère des Affaires indiennes, a eu lieu dans la communauté dans le cadre de l'établissement de la réserve en 1956. Uniamiss était déjà

vieillissant et il décéda peu de temps après cette première élection. Mes interlocuteurs avaient environ entre 10 et 24 ans cette année-là. Avant cette date, Pashin explique qu'il n'y avait pas de conseil de bande, mais que les Innus avaient tout de même un chef :

« Il n'y avait pas encore de conseil de bande ni de chef élu. Il n'y avait qu'un chef, mais ce n'est pas un chef comme ceux d'aujourd'hui. C'était un leader. C'était une personne en qui l'on avait confiance pour lui confier des responsabilités. C'est lui qu'on envoyait au magasin pour négocier avec le gérant ou régler des problèmes. [...] C'était comme ça que ça se passait. C'était le chef qui allait voir le gérant pour que les chasseurs obtiennent un crédit » (Entrevue, novembre 2021).

Kanikuen, quant à lui, explique la chronologie de ces événements :

« Je sais que Uniamiss était chef. Il a été chef pendant environ 30 ans. Uniamiss avait été élu à Musquaro, mais il n'y avait pas de vote à ce moment-là. Les Innus ont décidé par consensus que ce serait lui le chef. Uniamiss ne voyageait pas. Il ne faisait rien [n.d.a il n'allait pas à la chasse à l'intérieur des terres]. Il ne faisait que rester à Unamen Shipu. Mais c'était son rôle de rester là. Il a été chef jusqu'à ce que les maisons soient construites. Après, il y a eu les premières élections organisées par les Affaires indiennes. Même à Pakuashipi, il y avait un chef, Sylvestre Mark. Même à Nutashkuan, il y en avait un. Il s'appelait Sylvestre Bellefleur » (Entrevue, novembre 2021).

Shinipesht, qui a grandi à Pakuashipi, nous en dit un peu plus sur le chef de Pakuashipi à cette époque et dont le statut semble en tout point comparable à celui de *Uniamiss* :

« À Pakuashipi, il y avait un chef qui s'appelait Sylvestre Mark. C'est toujours lui qui allait rencontrer les gens quand ça n'allait pas. Un jour, il y avait des policiers fédéraux qui sont venus chercher un Innu. C'est lui, le chef, qui est allé rencontrer les policiers et ils n'ont pas pu ramasser le gars. On ne sait pas comment il a fait. Il y allait tout le temps seul. Il était très fort et ne se laissait pas faire. Dans le temps, il n'y avait pas de vote. On disait seulement : 'Ça va être lui le chef'. Parce que les Innus remarquaient quand quelqu'un était capable, pas gêné... Avant de nommer un chef, on remarquait ses qualités. Avant ça, il y avait un autre chef [à Pakuashipi] qui s'appelait William Poker » (Entrevue, novembre 2021).

Ces chefs d'avant l'époque des conseils de bande avaient un rôle important dans les relations avec l'extérieur et avaient pour mandat de se présenter à quiconque voulait entrer en territoire innu. Cela explique probablement le fait qu'on dit que ces chefs n'allaient pas en forêt, car le littoral côtier est la porte d'entrée du territoire des Innus d'Unamen Shipu. Atuan explique :

« Dans le temps, le chef, son rôle c'était que s'il y avait des étrangers qui arrivaient ici⁷⁰, c'est lui qui allait les voir. Il leur demandait: 'Qu'est-ce que vous faites ici ?

⁷⁰ Atuan utilise le mot *innu-assi* qui peut être utilisé pour désigner la réserve, mais peut également être utilisé pour désigner le territoire innu pris au sens large. Mon interprète avait traduit par «

Venez-vous pour travailler ?'. Le chef leur posait beaucoup de questions, quand quelqu'un venait sur la réserve ou sur le territoire. C'est toujours au chef à qui l'on doit demander la permission pour entrer. Une fois, il y avait un voilier, l'autre bord où aujourd'hui il y a de la signalisation pour les bateaux. C'est là que le chef est allé voir ces gens pour leur demander ce qu'ils faisaient là. Après ça, le chef, quand il revenait, on ne savait pas qu'est-ce qu'il avait posé comme questions. Mais, le lendemain matin, les gens en voilier étaient déjà partis. Même à *Kuekuatsheunakapit*, avant, les Blancs n'avaient pas le droit d'entrer directement. Chaque fois que des Blancs venaient, c'est le chef qui s'en occupait. Il allait les rencontrer pour les renvoyer. C'est là, à *Kuekuatsheunakapit* que les Innus restaient avant⁷¹ » (Entrevue, octobre 2021).

Le rôle des chefs dans la mise en œuvre de la souveraineté territoriale est bien attesté dans les sources historiques et semble être un trait qui jouit d'une grande antériorité. En effet, dans la relation jésuite de 1637, on décrit l'importance de cette pratique chez les Montagnais de Tadoussac :

« [Ils] ont vne coustume assez remarquable : quand quelques autres nations arriuent en leur pays, elles n'oseroient passer outre sans la permission du Capitaine du lieu, autrement on briseroit leurs canots. Cette permission de passer se demande les presens en la main ; si le Capitaine n'agrée pas leurs presens, n'ayant pas enuie de les laisser passer, il leur dit qu'il a bouché les chemins, et qu'ils ne sçauoient passer. À ces paroles, il faut rebrousser chemin ou se mettre en danger de guerre » (RJ 1637 : 86).

De même, en 1694, dans le récit d'exploration de la côte du Labrador de Louis Jolliet, ce dernier rencontre un homme important à l'embouchure de la rivière Mécatina :

« Aussitôt que nous eümes jetté l'ancre à Mécatina, les sauvages nous aperçurent et firent de la fumée. C'étoit Missinabano, homme âgé de soixante dix ans et plus, allié de nos sauvages de Mingan, mais qui n'y était pas venu de notre temps, quoique vingt-ans s'étaient passés. En outre, homme bien fait, d'une des plus hautes tailles, d'une humeur fort douce [...], mais qui avait trois femmes » (Delanglez 1950 : 334).

S'il n'est pas question de négocier l'accès au territoire, à tout le moins selon la perspective de Jolliet, on peut penser que Missinabano souhaitait s'enquérir de la venue d'étrangers. Plus de 150 ans plus tard, en 1858, l'abbé Ferland reçut une visite similaire alors que son bateau était amarré au large de Nutashkuan :

« Le lendemain, 2 septembre, deux barges chargées de sauvages arrivèrent de grand matin sur notre bord. Ces braves gens viennent faire baptiser un enfant, et tous les

réserve » ce que j'ai retiré de la traduction. On voit, dans la ligne suivante, son hésitation entre les deux termes, que je n'ai pas retirée.

⁷¹ La baie de Coacoachou était un lieu de rassemblement estival important pour certaines familles d'Unamen Shipu. Un poste de traite y a déjà été installé. Plusieurs personnes dans la communauté considèrent que la réserve actuelle aurait dû être construite à cet endroit.

intéressés se sont réunis avec leurs parents et leurs amis pour être présentés à la cérémonie. Parmi les assistants est un chef, qui étale avec complaisance sur sa poitrine une médaille d'argent, portant l'effigie de la reine Victoria » (Ferland 2021 [1858] : 58-59).

On peut faire l'hypothèse qu'autant dans le cas de Louis Jolliet que de l'abbé Ferland, les deux navires n'ont pas simplement reçu une visite de courtoisie : ils étaient visités par des chefs qui voulaient assurer leur souveraineté sur leur territoire en y régulant les allées et venues⁷². C'est du moins ce que les explications d'Atuan sur le rôle des chefs nous laissent supposer.



Figure 43. – Le chef Uniamiss accompagné de son épouse, Thérèse Bellefleur, vers 1950. Source : BAnQ (E6, S9, P661).

⁷² Il est aussi frappant de noter que chez les Cris, les leaders des territoires de chasse conçoivent leur rôle vis-à-vis de l'accès à leur territoire de chasse en des termes tout à fait analogues. Ici, Joseph Neeosh de Waswanipi explique : « I am the one that decides who can have access to the land and where they can hunt, fish or trap » (Feit 2004 : 97).

La tradition orale a aussi gardé le souvenir de chefs plus anciens encore, qui avaient été élus à la mission de Musquaro, et dont l'autorité dépassait le strict cadre de la bande puisque les anciens chefs de Musquaro étaient reconnus, dit-on, par les Innus de Unamen Shipu, Pakuashipi, Ekuanitshit et Nutashkuan. Anikashanitish et Atuan m'ont tous les deux parlé d'un de ces chefs et, bien qu'ils le nomment chacun d'une façon différente, il pourrait bel et bien s'agir de la même personne puisque dans les deux versions, c'est à la suite du décès de ce chef que les Innus ont commencé à nommer un *utshimau* pour chaque bande. Selon Atuan, cet homme aurait été connu par les Innus sous le nom de *Akami-assiunnu* (i.e. littéralement « l'homme de la terre de la rive opposée », ma traduction) qui est un surnom désignant le fait que cet homme est né sur l'île de Terre-Neuve (i.e. *akami-assi*). Anikashanitish l'a plutôt désigné sous le surnom de *Mushkuanu-innu* (i.e. l'homme de Musquaro, ma traduction) :

« À propos des anciens chefs, ce que j'ai entendu, moi, dans le temps où ils étaient à Musquaro, c'est qu'il y avait une personne qui avait été nommée comme chef. Il y avait un vieux, on l'appelait Mushkuanu-innu. [...] Quand les Innus étaient dans le bois, quand ils redescendaient vers la mer, tout le monde allait voir Mushkuanuipan⁷³. [...] Lui, il restait toujours là. Il a vécu toute sa vie là, jusqu'à sa mort. Parce que c'était lui qui avait été nommé chef. Quand les Innus descendaient de leur territoire pour se rendre à Musquaro, ils amenaient tout le temps de la graisse de caribou à cet homme, dans un grand toboggan. Lui, il ne montait pas dans le bois parce qu'il était trop vieux déjà. En descendant vers la côte, nous passions le printemps là-bas, à Musquaro. Quand cet homme est mort, c'est là que nous avons commencé à nous diviser entre Nutashkuan, Unamen Shipu, Pakuashipi et Ekuanitshit. C'est parce qu'il n'y avait plus de chef, parce que Mushkuanu-innu est mort » (Entrevue, octobre 2021).

Atuan a spécifié que ce chef avait été élu pendant un rassemblement qui avait eu lieu à la mission de Musquaro : « Il y avait quatre personnes qui étaient là. Ils portaient tous des rubans... rouge, bleu, blanc... [...] Chaque fois que quelqu'un entrait, on lui demandait qui il voulait comme chef. Tout le monde avait choisi la personne avec le ruban rouge sauf un qui avait choisi le bleu. Alors c'est le rouge qui a été élu comme chef. C'était un vote » (Entrevue, octobre 2021).

Le portrait de ces grands chefs régionaux de l'époque de la mission de Musquaro – et de ceux qui les ont suivis – soulève plusieurs questions. Premièrement, on remarque que ces personnes sont moins mobiles que les autres Innus. Autant Uniamiss que Mushkuanu-innu passaient l'année au

⁷³ Il s'agit de la même personne, Mushkuanu-innu, avec le suffixe –ipan qui désigne une personne décédée.

complet sur le bord de la mer, contrairement aux autres familles qui hivernaient à l'intérieur des terres. Cette absence de mobilité pourrait bien résulter des responsabilités qui incombaient aux chefs, soit d'accueillir les visiteurs étrangers et de représenter le groupe auprès des institutions externes, au poste de traite notamment. Le témoignage d'Anikashanitish sur les dons de graisse de caribou au chef de Musquaro semble indiquer que les chefs étaient aussi capables d'attirer vers eux des dons de la part des autres familles de la bande. À quel point ces chefs recevaient-ils de ces cadeaux ? Il est difficile de l'établir. Anikashanitish laisse entendre en tout cas que les quantités étaient importantes. En effet, un grand toboggan de graisse de caribou représente une somme colossale de travail et, aux yeux des Innus, une richesse inestimable. D'autre part, Mashkuanu-innu ne devait certainement pas manger ce toboggan de graisse à lui seul. On peut penser que ces dons devaient être redistribués lors de la mission, peut-être lors des festins qui mettaient un terme au rassemblement (voir Gagnon 2003 : 228). Il aurait ainsi pu agir comme maître de cérémonie de ces festins, un rôle qui est bien attesté par l'ethnographie (voir Tanner 2014 [1979] ; Henriksen 2010 [1973] ; Rogers 1963). D'autre part, la mission culminait avec la célébration des mariages qui étaient arrangés et sanctionnés par une assemblée d'aînés. Bien que rien ne l'indique clairement, on peut penser que le chef de Musquaro aurait pu jouer un rôle important dans ces négociations, ajoutant ainsi à son prestige le fait d'être non seulement un redistributeur de graisse, mais aussi un important entremetteur sur le plan des relations matrimoniales.



Figure 44. – Rassemblement à Musquaro entre 1905 et 1915. Source : BAC 3822552.

Les rituels de résurrection des chefs au temps de la Nouvelle-France

Les données historiques nous donnent l'occasion d'élargir la parole des aînés d'aujourd'hui et de mieux cerner la place des chefs vis-à-vis du collectif, mais aussi vis-à-vis des acteurs extérieurs. En effet, les Relations des jésuites font état de grands rituels d'investiture des chefs innus. En 1644, quatre ans après le décès du « capitaine » de Tadoussac du nom d'Etouait, les Montagnais de Tadoussac organisèrent une grande cérémonie de « résurrection » du chef (RJ 1644 : 66-67). Des chefs de nombreuses nations alliées étaient présents pour l'occasion de même qu'un jésuite, qui prenait part au rituel au même titre que les autres chefs. Le rituel s'ouvre lorsque le chef en devenir se présente à l'assemblée des « capitaines » des nations voisines. On le dénude pour lui faire revêtir les atours les plus somptueux : collier de porcelaine, calumet et robe⁷⁴ ornementée. L'officiant explique alors ce qui doit se passer :

⁷⁴ Les jésuites ont probablement traduit le mot *akup* par robe. En innu-aimun contemporain, *akup* désigne autant un manteau qu'une robe ou une jupe. C'est aussi par ce mot qu'on désigne les vestes blanches des chasseurs qui, traditionnellement, vont jusqu'à la mi-cuisse. Dans ce cas-ci, par robe, les jésuites entendaient fort probablement un manteau de chasseur qui, dans ce cas-là, était ornementé pour dénoter le statut particulier du chef.

« Que tout le monde demeure en paix, s'écrie-t-il, ouurez vos oreilles et fermez vos bouches, ce que ie vay dire est d'importance. Il s'agit de resusciter vn mort et de faire reuiure vn grand Capitaine. [...] Le voilà, dit-il, couuert de cette belle robe. Ce n'est plus celuy que vous voyiez ces iours passez, qui se nommoit Nehap. Il a donné le nom à vn autre Sauuage, il s'appelle Etouait (c'estoit le nom du defunct), regardez-le comme le vray Capitaine de cette nation » (RJ 1644 : 66).

Ce qui frappe dans la description des jésuites est à quel point les représentants des autres nations sont au cœur du rituel. En effet, ces derniers se font offrir d'importants cadeaux de la part du nouveau chef :

« Vn tel, ce collier de porcelaine fera entendre à vostre nation qu'il y a vn Capitaine dans Tadoussac, et que Etouait est resuscité. Monstant vn paquet de Castors, il dit à un autre : Ce present qui vous est destiné publiera dans vostre país que nous auons vn Chef, et que la mort n'a point exterminé le nom d'Etouait. Ce Heraut toucha autant de presens qu'il y auoit de Chefs de diuerses nations » (RJ 1644 : 66).

La distribution des cadeaux est suivie d'un important festin où chaque chef allié s'exprimera pour saluer le nouveau chef et vanter ses qualités. Le chef ressuscité s'exprimera en dernier pour assurer à l'assemblée des chefs alliés et des gens de Tadoussac qu'il s'engage à être aussi généreux que son prédécesseur : « si celuy qui a tout fait⁷⁵ me donne quelque chose, ie vous assure qu'il sera plus à vous qu'à moy » (RJ 1644 : 67). Les *Relations des jésuites* nous offrent une autre description de la résurrection d'un capitaine chez les Montagnais de Tadoussac. En 1669, Nagaskaoüat, « Capitaine de guerre de Tadoussac », prendra alors le nom de Tek8erimat, défunt chef de Tadoussac (RJ 1669 : 22-23). La cérémonie comprend sensiblement les mêmes éléments que celle de 1644 : présence des nations alliées, festins, cadeaux et adoption de nouvelles parures corporelles par le chef. À ce dernier chapitre, on observe un changement qui est bien souligné par les Jésuites : les nouveaux habits du chef sont des habits français.

Rémi Savard (1996) a bien démontré comment le rituel de la résurrection des chefs était présent chez la plupart des peuples algonquiens et iroquoiens du Nord-est américain et comment ce rituel s'inscrivait dans un complexe rituel plus large associé à la diplomatie. Pour Savard, la résurrection des chefs serait le pendant positif de la guerre de deuil, un autre ensemble rituel

⁷⁵ C'est une expression qui désigne le Dieu de la Bible, mais comme nous le verrons dans le Chapitre 14 et 15, il s'agit d'une expression qui doit être comprise dans la continuité des catégories cosmologiques innues, c'est-à-dire que Dieu est conceptualisé comme une entité-maître.

omniprésent dans le Nord-est américain. Animée par une logique d'homosubstitution, la guerre de deuil désigne ce processus par lequel des prisonniers de guerre étaient torturés puis adoptés d'une façon bien particulière, soit en leur donnant le nom d'un défunt mort à la guerre. Si la guerre de deuil fait se poursuivre la guerre indéfiniment, la résurrection du chef, elle, prolonge la paix en montrant aux nations alliées que l'on ressuscite les morts sans avoir recours au « prélèvement externe ». La résurrection du chef est donc un rituel qui se trouve à l'interface de dynamiques de pouvoirs de nature centrifuge et centripète. Il est centrifuge, car il déploie des forces internes vers l'extérieur du groupe, notamment par la série de cadeaux que le chef ressuscité fait aux chefs des groupes alliés. Mais il est aussi centripète, car le chef se trouve à distribuer des cadeaux au sein du groupe même des Montagnais de Tadoussac. De même, le chef se pose aussi comme intermédiaire entre le collectif et les forces cosmiques en redistribuant les dons de « celui qui a tout fait », ajoutant ainsi à son caractère centripète. D'ailleurs, même les cadeaux faits aux autres chefs pourraient être vus comme étant à l'interface de forces centrifuges et centripètes, car on peut penser que lorsque ces autres nations ressusciteront elles aussi un chef, les cadeaux seront rendus.

Mais la question se pose : comment le chef peut-il faire don d'autant de richesses ? On peut douter du fait que ces cadeaux aient été en possession du chef par sa seule et unique force de travail, comme le voudrait le modèle du chef sans pouvoir. Nécessairement, ces chefs d'importance devaient être capables de « manipuler leur environnement social », comme le dirait Henriksen, de façon similaire aux *big men* mélanésiens. La stratégie transactionnelle du chef innu devait s'appuyer sur la mise à profit de réseaux d'alliances familiales, diplomatiques et commerciales, qui permettaient au chef d'acquérir des richesses pour mieux les redistribuer par la suite. On s'imagine aussi que les tributs imposés par les chefs pour accéder à leur territoire devaient être utilisés pour asseoir leur pouvoir au sein de leur groupe, mais aussi dans le cadre des relations diplomatiques. Les deux exemples de résurrections des chefs de Tadoussac laissent de petits indices qui nous font penser que les chefs devaient nécessairement être au centre d'importants réseaux d'échanges et que leurs cadeaux ne sont pas strictement attribuables à leur force de travail, mais à leur capacité à attirer des dons et les redistribuer. En effet, au banquet de 1644, les Jésuites affirment qu'il y avait une importante quantité de maïs. Or, les Montagnais ne

pratiquaient pas l'agriculture : ils ont donc dû l'acquérir par le commerce. On pourrait dire la même chose des colliers de wampum, dont les perles sont au cœur d'importants réseaux d'échanges qui couvre la plus grande partie du Nord-est américain (voir Hancock 2013 ; Lee-Hone 2019; Loewen 2016), de même que des vêtements français qui sont mentionnés pour la résurrection de 1669. Tous sont des objets qui s'acquièrent par l'échange, ce qui implique un certain niveau de compétence des chefs dans ce registre. Donc, la « richesse » des chefs semble s'expliquer par leur talent à se poser à l'interface des forces centripètes et centrifuges. C'est-à-dire que leur reconnaissance et leur autorité devaient nécessairement se mesurer par leur habileté à canaliser des forces extérieures vers l'intérieur du groupe, mais aussi à mobiliser les ressources internes vers l'extérieur pour stimuler cet afflux. On comprend ici qu'il s'agit là d'une position et d'un équilibre bien précaire puisque pour recevoir, il faut également donner et rendre⁷⁶.

Les conditions d'existence de la chefferie innue

La chefferie innue pose plusieurs problèmes intéressants pour l'anthropologie. Premièrement, à l'échelle du cycle annuel, la figure du chef est, paradoxalement, à la fois éphémère et durable. Elle est éphémère car les membres de la bande ne sont généralement en présence du chef que de quelques semaines à quelques mois par année, c'est-à-dire lors des rassemblements. Elle est durable, car les chefs jouissent d'un statut à peu près permanent. L'organisation sociale innue est ainsi marquée par une importante saisonnalité au sens de Mauss et Beuchat (2013 [1950]) et plus récemment de Graeber et Wengrow (2021), c'est-à-dire qu'elle alterne, à l'échelle d'une année, entre deux types marqués et distincts. Pendant la plus longue partie de l'année, les familles étaient éparpillées sur le territoire, formant des groupes multifamiliaux constitués de plusieurs unités de résidence. Ces groupes atomisés étaient marqués par les dynamiques de pouvoir que nous avons décrites plus tôt : relations asymétriques entre les générations, relations commensales entre membres d'une même génération, autonomie des unités de résidence et leadership liminaire dans la collaboration entre unités autonomes. Mais lors des rassemblements estivaux, où la bande fait enfin corps, la dynamique est tout autre. On voit apparaître des chefs dont l'influence peut s'étendre à tous les groupes d'une même région. Le cas des anciens chefs de Musquaro est assez emblématique puisque leur autorité était, dit-on, reconnue par les bandes de Ekuanitshit,

⁷⁶ L'instabilité de cette position a été signalée à de multiples reprises dans la littérature sur les Big Men de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Sahlins 1963 ; Godelier 1992).

Nutashkuan, Unamen Shipu et Pakuashipi⁷⁷, soit un territoire côtier qui fait plus de 600km de longueur et qui s'étend sur plus de 300 km à l'intérieur des terres. On sait peu de choses sur le pouvoir de ces chefs, mais on peut affirmer qu'ils peuvent représenter le collectif auprès des acteurs extérieurs, autoriser ou refuser le passage de visiteurs sur leur territoire et on peut aussi penser qu'ils avaient un rôle important de distributeurs de cadeaux et d'entremetteur dans le cadre des relations matrimoniales.

Le fait que les chefs soient autant associés aux rassemblements estivaux pose d'autres questions. Leila Inksetter (2021) faisait récemment remarquer qu'il n'est pas du tout clair que les grands rassemblements estivaux aient été une pratique intemporelle chez les Anicinabek de l'Abitibi. En effet, ses recherches historiques montrent qu'avant l'implantation des missions et des postes de traite, les Anicinabek ne semblaient pas se rassembler de façon aussi importante qu'ils ont pu le faire à partir du milieu du 19^e siècle, où les rassemblements estivaux pouvaient réunir des centaines de personnes. Les documents historiques qui précèdent cette période font plutôt mention de rassemblements modestes, comptant à peine plus de personnes qu'un groupe de chasse multifamilial : les sources évoquent des rassemblements allant de sept canots à 14 familles. On est loin des grands rassemblements comme celui de Musquaro, chez les Innus, qui pouvaient rassembler entre 200 et 300 personnes (Gagnon 2003 : 189). Selon Inksetter, c'est la disponibilité de denrées pouvant être entreposées, comme la farine et les patates, qui ont permis l'émergence des grands rassemblements de la deuxième moitié du 19^e siècle chez les Anicinabek. On comprend ici que l'environnement de l'Abitibi et plus particulièrement la disponibilité de ses ressources fauniques et halieutiques ne devait pas permettre des rassemblements aussi longs et peuplés en un point unique. L'archéologie semble donner raison à l'interprétation d'Inksetter puisque dans le registre archéologique, on trouve des rassemblements importants à peu près uniquement à des endroits relativement exceptionnels sur le plan écologique, c'est-à-dire qui

⁷⁷ C'est l'opinion des aînés d'Unamen Shipu que j'ai consultés pour ma recherche que les gens d'Ekuanitshit reconnaissaient le chef de Musquaro. Cependant, il y a eu longtemps une mission à Mingan (Ekuanitshit) et même parfois parallèlement à la mission de Musquaro. Il semble d'ailleurs que les Innus d'Ekuanitshit aient été moins portés à se rendre à Musquaro que ceux des autres groupes de l'Est. Il est tout à fait possible que les gens d'Ekuanitshit n'aient pas expressément reconnu le chef de Musquaro dont mes interlocuteurs m'ont parlé.

offrent une concentration importante de ressources alimentaires (troupeaux de caribous, mammifères marins, oiseaux migrateurs, etc.) (voir Pintal 2009).

La question se pose également chez les Innus : est-ce que les grands rassemblements de l'époque de la mission de Musquaro existaient avant l'établissement de la mission ? Il s'agit d'une question à laquelle il est difficile de répondre puisque sur la Côte-Nord, les postes commerciaux, notamment ceux de chasse au loup-marin, ont une existence très ancienne, c'est-à-dire antérieure à la plupart des sources historiques dont nous disposons. On peut aussi penser que la Côte-Nord se distingue du contexte de l'Abitibi puisque les ressources marines du littoral fournissent une niche écologique riche, diversifiée et surtout complémentaire à celle de la forêt boréale. Pour émettre une réponse satisfaisante, il faudrait aussi pouvoir estimer les variations démographiques historiques pour les Innus de la Basse-Côte-Nord, ce qui n'est pas du tout évident, eu égard aux données disponibles. Il n'en demeure pas moins que les chroniques jésuites que nous avons pour la région à l'est de Tadoussac évoquent toutes les difficultés matérielles de tenir des rassemblements. En 1670, le père Albanel note que 130 Innus de l'Est l'attendaient à l'embouchure de la rivière Godbout depuis plus de 20 jours. À l'arrivée du jésuite, le groupe avait épuisé toutes ses provisions: on en déduit que le milieu pouvait difficilement faire vivre un nombre aussi important de personnes en un point unique. Le rassemblement a pu se poursuivre uniquement grâce aux vivres amenés par le missionnaire (RJ 1670 : 13). De même, l'histoire orale autour de la mission de Musquaro atteste que les Innus ne pouvaient pas se permettre d'attendre trop longtemps l'arrivée des missionnaires, faute de pouvoir subvenir à leurs besoins en un seul endroit en étant aussi nombreux (Vincent et Bacon 2000a). La tenue d'un grand rassemblement implique donc la disponibilité d'une quantité importante de denrées, mais aussi d'un niveau important de coordination même dans un contexte de complémentarité des ressources entre le littoral côtier et l'écosystème forestier.

Sachant cela, que penser des cérémonies de résurrection des chefs ? N'est-il pas juste de penser que les Jésuites semblent décrire là un important rassemblement ? À cette époque, quand les Jésuites parlaient de nation, il faut plutôt comprendre l'équivalent d'une bande dans le vocabulaire contemporain. Par exemple, les Montagnais de Tadoussac sont distincts des « nations

du Saguenay » qui sont pourtant voisines. De la même manière, les autres voisins des Montagnais, les Papinachois⁷⁸, formaient une nation distincte avec qui les Montagnais de Tadoussac n'avaient pas toujours des relations cordiales. Aujourd'hui, toutes ces nations seraient considérées comme des bandes de la nation innue. D'ailleurs, à cette époque l'ethnonyme « Montagnais » ne s'appliquait qu'aux gens de Tadoussac et de Québec et ne se généralisera aux bandes algonquiennes du nord-est du Saint-Laurent que beaucoup plus tard⁷⁹. Voilà donc que la portée des termes utilisés par les jésuites prend une autre dimension. De même, il faut également s'interroger sur le nombre d'autochtones présents à la traite de Tadoussac pour le rassemblement estival. Il est presque impossible de savoir précisément combien de gens étaient à Tadoussac lors de la résurrection du chef de 1644. Il est tout de même possible de donner un ordre de grandeur. En 1603, lorsque Samuel de Champlain s'est rendu à Tadoussac, il affirme qu'il n'y avait pas moins de 1000 autochtones des nations montagnaise, algonquine et etchemin qui se rassemblaient à la suite d'une expédition guerrière (2019 [1603] : 177). L'intendant Antoine-Denis Raudot estime qu'il pouvait se rassembler entre 1200 et 1500 personnes – toutes nations confondues - à la traite de Tadoussac (2018 [1709] : 152). Quant à l'historien Pierre Frenette (2000 : 12), il estime que les Montagnais de Tadoussac devaient être autour de 500, bien que leur nombre ait pu osciller de 800 à une centaine. Si tous ces chiffres sont exacts, les rassemblements de Tadoussac n'auraient aucune commune mesure avec ce que les observateurs du 18^e et 19^e siècle observeront par la suite ni même avec le registre archéologique « protohistorique » qui est à notre disposition (Pintal 2009).

Selon les informations que nous avons, tout porte à croire que les grands rassemblements de Tadoussac ont été d'une importance qui n'a jamais été égalée dans les siècles suivants. Il faut cependant aussi dire que ces rassemblements surviennent dans un contexte historique particulier. En effet, les Montagnais de Tadoussac jouissent d'une importance politique considérable, mais ce pouvoir est affaibli depuis quelques années par les épidémies (Parent 1985). Les Montagnais de Tadoussac tirent d'importantes richesses de la traite des fourrures, notamment par leur rôle

⁷⁸ Le territoire des Papinachois se situait à l'Est de celui des Montagnais de Tadoussac, soit l'actuel territoire des Innus de Pessamit, où se situe la rivière Papinachois.

⁷⁹ La question des ethnonymes de la période historique sera abordée avec plus de détails au chapitre 11.

d'intermédiaires entre les Français et les autres nations de l'intérieur des terres. À cette époque, les Français n'ont toujours pas la permission de remonter le cours de la rivière Saguenay car les Montagnais de Tadoussac leur en interdisent l'accès selon la logique de souveraineté territoriale que nous avons exposée plus haut. Mais à partir de 1641, les Jésuites installent une mission à Tadoussac à l'invitation des Montagnais,⁸⁰ ce qui affermit davantage l'alliance franco-montagnaise. Dans le rituel de résurrection du chef, les jésuites sont d'ailleurs traités de la même façon que les autres représentants des nations alliées, ce qui nous donne une idée de la place que les Montagnais leur assignaient. Le rituel de résurrection survient donc dans un contexte géopolitique assez favorable aux Montagnais, mais ce portrait sera rapidement assombri par la fin de leur monopole commercial sur l'intérieur des terres, d'importantes épidémies et de nombreux décès en raison des guerres avec les Iroquois (voir Parent 1985). Tout porte à croire que les nations autochtones du nord-est du Québec sont frappées par une importante baisse démographique dans la deuxième moitié du 17^e siècle. Un siècle plus tard, un rapport anglais daté de 1762 évalue le nombre de « Montagnais » du Domaine du Roy à 220 familles et celui des postes de la Seigneurie de Mingan à 80 à 100 familles (BAC 1761-1763). Selon Dubois et Morin (2019 : 56 ; 2018), si les chiffres de ce rapport sont exacts, la population totale des Innus du Domaine du Roy aurait été de 1100 personnes à la moitié du 18^e siècle, ce qui représenterait une baisse démographique importante par rapport aux années de la traite de Tadoussac, soit la première moitié du 17^e siècle.

En somme, je pense qu'il faut voir la chefferie innue comme une forme sociale qui prend de l'expansion ou se rétracte en fonction des forces qu'elle canalise. Ce serait un peu comme un rapide dans une rivière qui, à faible débit, n'est qu'un mince filet d'eau qui serpente entre différents obstacles, mais qui, à haut débit, a le potentiel de créer un remous qui peut engloutir n'importe quel canoteur. Ce que je souhaite exprimer par là est que, pour que des rassemblements importants aient lieu, il faut des ressources importantes que le chef ne peut pas produire uniquement par sa force de travail. Il peut certes canaliser des ressources qui viennent de son propre groupe, mais, à long terme, il ne s'agit pas d'une stratégie prometteuse, car le chef se doit d'être généreux avec ses dépendants : c'est la base de toute relation asymétrique. C'est pourquoi

⁸⁰ Les circonstances entourant cet événement seront abondamment discutées au chapitre 12.

il faut nécessairement au chef des alliances avec des forces extérieures qui permettront de soutenir l'existence matérielle du groupe pendant qu'il existe de façon tangible, c'est-à-dire comme corps social qui se donne à voir. D'où l'importance de comprendre que les chefs se situent à l'interface de forces centripètes et centrifuges. Les chefs les plus talentueux sont ceux qui seront le plus à même de tirer profit d'alliances avec des forces extérieures au groupe afin de se positionner vis-à-vis du collectif. Dans une certaine mesure, ce positionnement particulier dans les structures sociales permet aux chefs de faire exister matériellement ce même collectif. En effet, l'institution du rassemblement me semble intrinsèquement liée à la chefferie et il s'agit du seul moment dans l'année où le groupe – la bande – se donne à voir. Je peux me tromper, mais je vois mal comment un collectif peut se reconnaître en tant que tel sans exister matériellement pendant un moment de l'année. De la même manière, il est difficile de concevoir de quelle façon un chef peut exister sans un collectif qui se reconnaît lui-même comme collectif.

En contrepartie, il me semble que l'on ne doit pas voir les « chefs régionaux » comme une figure inéluctable de l'organisation sociale des Algonquiens nomades du subarctique et plus particulièrement des Innus. C'est-à-dire que l'étendue par laquelle est reconnu un chef dépendra toujours de son habileté politique et de la possibilité matérielle de tenir de grands rassemblements. Par exemple, lorsque le père Albanel rencontra un groupe d'Innus de l'Est en 1670, il semble y avoir eu plusieurs chefs à ce rassemblement, ce qui laisse entendre qu'il n'y avait pas nécessairement là un chef régional. Rogers avait remarqué la même chose dans les documents jésuites concernant la région du lac Mistassini : il semblait y avoir plusieurs « capitaines » qui pourraient représenter différents segments du groupe régional du lac Mistassini (1963 : 25). Il semble ainsi qu'au fil de leurs histoires, les groupes innus et leurs chefs aient eu des phases d'agrégation et de désagrégation. La traite de Tadoussac en est un bon exemple : cet important rassemblement historique pouvait rassembler plus de mille autochtones de nations de tout le Nord-est américain qui se plaçaient ainsi dans l'orbite politique et économique des Montagnais de Tadoussac (et de leur chef). Ces nombreux visiteurs devaient nécessairement bénéficier aux chefs, car ils représentent autant d'opportunités diplomatiques et économiques pour asseoir leur prestige.

La trajectoire historique récente des Mamit Innuat semble aussi correspondre à ce mouvement d'oscillation. Un peu comme la traite de Tadoussac, mais à plus petite échelle, la mission de Musquaro attirait des Innus de plusieurs régions : on sait par exemple que les groupes du Labrador s'y sont rendus à de nombreuses reprises. Comme me l'ont expliqué les aînés d'Unamen Shipu, autrefois, tous les Innus de l'Est convergeaient à la mission de Musquaro et reconnaissaient tous le même chef. Au décès de ce chef rassembleur, les différents groupes de la région se sont scindés pour se doter chacun d'un chef. Il est difficile d'établir précisément ce qui s'est passé pour que le groupe régional des Mamit Innuat ait pris une telle trajectoire de désagrégation, mais certains indices nous permettent d'émettre une hypothèse. Les témoignages des aînés qui ont connu cette époque indiquent l'émergence de tensions importantes qui ont mené à la fin des échanges matrimoniaux entre les différents groupes. En effet, Joseph Bellefleur de Nutashkuan explique que « Les gens de La Romaine et ceux de Pakuashipi ne voulaient pas nous donner de femmes [à nous de Natashquan]. Ils avaient dû s'entendre entre eux à ce sujet. Ils avaient dû se passer le mot de ne pas donner de femmes aux gens de Natashquan qui voulaient se marier. Je ne sais pas pourquoi. Nous non plus ne voulions pas leur donner de femmes » (Vincent et Bacon 2000a: 67). Dans le même document, on apprend d'un témoignage de Marie-Louise Menikapu, enregistré en 1976 à Nutashkuan, que des épidémies avaient causé de nombreux décès à la mission de Musquaro (ibid.: 50). L'événement n'est pas daté, mais il pourrait s'agir de la grippe espagnole qui a fortement frappé les Innus vers 1918. Michel Grégoire de Nutashkuan a lui aussi relaté l'événement et explique qu'il y a tellement eu de morts « que je suis incapable de me rappeler de tous ceux qui sont disparus. [...] je dirais que la maladie nous a décimés de moitié » (Dominique 1989 : 40). La trame historique ferait ainsi concorder l'épidémie de 1918 avec le début de la phase de désagrégation du groupe régional formé autour de la mission de Musquaro, car ce serait à peine quelques années plus tard que des chefs auraient été désignés pour chaque bande et que l'endogamie de bande serait devenue la norme.

Synthèse : La topologie relationnelle de la socialité innue

Dans les trois derniers chapitres, j'ai voulu démontrer comment les relations asymétriques n'étaient pas seulement une réalité cosmique restreinte aux entités-maîtres des animaux et à la notion de *manitu*. Cette structure relationnelle traverse toute la socialité innue à travers les relations de parenté, les relations envers les chefs, mais aussi les rapports avec les institutions

extérieures. Cette particularité fait de la sociocosmologie innue un espace topologique cohérent au sens d'un espace marqué par les mêmes structures relationnelles. Ces relations humaines sont dans la continuité des relations avec les non-humains que nous avons décrits dans les chapitres 5, 6 et 7 et participent elles aussi à la hiérarchie de la vie inhérent au cosmos innu. Mais les relations asymétriques ne sont pas « naturelles » ou « inéluctables » au sens où elles doivent être créées et maintenues. En cela, elles diffèrent de la conception occidentale du pouvoir en ce qu'elles émergent d'une sorte de dialectique avec l'autonomie personnelle. Être *utshimau*, c'est nécessairement être un pourvoyeur de ressources ou, autrement, de puissance, d'opportunités, de sécurité, etc. De la même manière, être un parent, c'est prendre soin de ses enfants en s'assurant qu'ils aient ce qu'il faut pour grandir afin qu'ils deviennent eux aussi des personnes autonomes. Conséquemment, les Innus n'ont aucune difficulté à considérer comme un parent maternel ou paternel une personne qui aura pris soin d'eux durant leur jeunesse : il est d'ailleurs tout-à-fait normal pour eux de nommer plusieurs personnes par les termes *nutau* (i.e. mon père) ou *nakau* (i.e. ma mère). Les relations asymétriques s'incarnent particulièrement dans la différence entre les générations, car les générations ascendantes ont nourri les générations descendantes et continuent généralement de le faire par l'entremise de leurs rêves et de leurs pouvoirs spirituels. Mais cela se manifeste aussi dans les relations entre le chef innu et le collectif, de même que dans le rapport du collectif innu avec les institutions extérieures comme le Gouvernement ou la Compagnie de la Baie d'Hudson. Mais les relations asymétriques ne sont pas la seule structure relationnelle possible. Il y a aussi les relations commensales, conçues comme une structure de relationalité au sein de laquelle les personnes se considèrent comme des égaux et qui est marquée par la réciprocité. Ce serait le cas des relations entre personnes d'une même génération (i.e. *nikanishat*), entre des amis (i.e. *nuitsheuan*, *nikanish*) ou entre unités de résidence. La commensalité renvoie ainsi à une structure relationnelle au sein de laquelle les personnes se voient comme des égaux parce qu'elles partagent le même niveau d'autonomie. Mais des leaders peuvent et doivent nécessairement émerger des relations commensales, car pour chaque action coordonnée, il doit y avoir un *utshimau*. Ces situations posent un problème fondamental pour la société innue dans le contexte où tous les coopérants se considèrent comme égaux et autonomes. Cette nécessité d'un leader pour instiguer une action collective représente une véritable crise sociale à petite échelle. C'est pourquoi, lorsqu'un leader émerge par la prise d'une initiative, il me semble adéquat de parler de leadership liminaire. On assiste alors à un moment de rupture

avec la structure relationnelle en place, qui amène une transformation analogue à celles que l'on peut observer lors de la phase liminaire d'un rituel.

D'autre part, il est relativement curieux que, dans une société où l'on a longtemps considéré que les chefs y sont « sans pouvoir », les principaux intéressés stipulent qu'il doit toujours y avoir un chef ou un leader pour chaque action coordonnée. Tout se passe comme si chaque segment du groupe doit toujours être représenté par une personne : les enfants par leurs parents, l'unité de résidence par le chasseur sénior, les co-chasseurs par leur *utshimau*, la bande par leur chef, etc. On pourrait avoir une interprétation clastrienne de ce phénomène et dire que le chef ou le leader est une sorte de bouc émissaire responsable de tous les malheurs inhérents à la vie collective et permettant au groupe de minimiser la portée des relations de pouvoir internes. Cette interprétation n'est certainement pas dénuée de vérité. Nous l'avons vu, le chef qui n'est pas généreux ou celui qui prend de mauvaises décisions ne sera pas suivi très longtemps. Je souhaite cependant amener la question sur un autre terrain. Il est clair que les chefs et les leaders innus ne détiennent pas un pouvoir au même sens que ce que nous entendons dans les sociétés occidentales. Par exemple, leur autorité n'est pas de nature coercitive. Ils font plutôt position d'autorité par l'exemple qu'ils donnent par des actes ou des paroles – comme dans les cas de leadership liminaire – ou encore par leur générosité, c'est-à-dire leur position de pourvoyeur. D'autres avant moi ont souligné l'importance accordée, dans les sociétés algonquiennes, à l'autonomie personnelle et la non-ingérence dans la vie des autres (voir Bousquet 2012a; 2012b). Les formes d'autorité que je viens d'énumérer sont cohérentes avec ces valeurs. Mais le rôle du chef n'est pas tant d'exercer une autorité ou un pouvoir. Il me semble que le chef permet de faire exister un collectif, car sans chef, il n'y aurait qu'un agrégat de groupes ou d'individus sans projet commun. À bien des égards, le chef agit comme terme englobant du collectif puisque c'est par son entremise que le groupe peut exister en relation avec les forces et les groupes qui lui sont extérieurs. Dès lors que le chef permet de faire exister le collectif, la question de son pouvoir devient secondaire puisque la nature fondamentale du phénomène n'est pas là⁸¹.

⁸¹ André Iteanu (2009) faisait remarquer que relation hiérarchique et pouvoir sont des phénomènes distincts, bien qu'ils puissent coïncider dans certains contextes.

Le *utshimau* n'est pas par essence celui qui ordonne ou qui impose : c'est plutôt celui qui fait que l'unité qu'il englobe existe par rapport aux autres unités analogues, c'est-à-dire celles qui sont de même niveau (l'unité de résidence face à une autre unité de résidence, un groupe de chasse face à un autre groupe de chasse, une bande face à une autre bande, etc.). Il est exemplaire qu'on retrouve ici aussi l'aspect récursif qui est si caractéristique de la relation hiérarchique. Pour faire une analogie avec des notions dualistes telle que l'opposition entre la main gauche et la main droite (Tcherkézoff 1983), le chef fait partie du groupe, mais l'englobe en même temps. En effet, lorsque le chef entre en relation avec un acteur extérieur, il n'intervient pas à titre de partie du groupe, mais bel et bien en tant qu'expression du collectif en entier, de la même manière que lorsqu'on tend la main droite pour serrer la main, c'est une partie du corps qui est tendue, mais c'est bel et bien le corps en entier qui est engagé. Finalement, l'agentivité du groupe s'aligne dans celle du *utshimau* qui se pose, par le fait même, comme une personne magnifiée, c'est-à-dire une « personne composée d'autres personnes » : son statut n'existe seulement qu'en relation au collectif. Par ce mouvement d'alignement des agentivités, les personnes englobées par le leadership d'un *utshimau* peuvent ainsi construire leur autonomie personnelle et leur puissance d'agir dans le cadre donné par cette structure relationnelle. En somme, la notion de *utshimau* se trouve ainsi au fondement de la socialité innue en ce qu'elle est le lien qui balise et permet l'existence de la vie collective. Toutefois, il existe d'autres sortes de leadership qui permettent de faire exister le collectif que nous n'avons pas eu la chance d'examiner ici. Ces autres types de leadership avaient également été soulignés par Lowie et Clastres. Jusqu'à maintenant j'ai été assez discret sur ce sujet, mais les spécialistes rituels permettent eux aussi d'affirmer les frontières d'un collectif. Plus loin dans la thèse, nous verrons comment les chamanes, les prophètes et les chantres de l'Église produisent des effets politiques qui leur sont propres et qui sont distincts des dynamiques de leadership qui ont été décrites ici (voir Chapitres 11, 12, 13, 18 et 19).



Figure 45. – Installation d'un piège à castor à Tauakatikunipi. Photo : Émile Duchesne

PARTIE DEUX - LES TERMES DU CATHOLICISME
INNU : DIFFUSION, STABILISATION ET
TRANSFORMATION

Chapitre 11 – La diffusion du catholicisme chez les Innus

« La façon dont nous faisons la prière aujourd'hui existait déjà auparavant. Cela fait longtemps que nos ancêtres font les mêmes gestes de prières. Ce n'est pas récent ni nouveau. »

Atuan, 2021

Le territoire innu est vaste et les différents groupes qui l'habitent ont adopté le catholicisme à des moments et par des manières différentes. Il s'agit d'un long processus, qui s'est déroulé sur près de trois siècles, et qui s'est déployé et intensifié à des moments différents sur le territoire innu. L'ethnolinguiste José Mailhot proposait de comprendre la diffusion du christianisme selon un axe géographique allant de l'ouest vers l'est et du sud vers le nord : « Les groupes situés à l'ouest de la rivière Moisie adoptèrent le catholicisme avant ceux de l'est, et ceux dont les territoires s'étendaient en bordure du littoral du Saint-Laurent, avant ceux de l'arrière-pays » (1993 : 34). Ce découpage spatial proposé par Mailhot me semble toujours adéquat aujourd'hui pour comprendre la diffusion historique du catholicisme au sein de l'aire innue. On peut ainsi diviser la population en trois grands blocs : les Innus de l'Ouest (Mashteuiaitsh, Essipit, Pessamit et Uashat mak Mani-Utenam), les Innus de l'Est (Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu et Pakuashipi) et les Innus du Nord (Naspakis, Natuashish, Sheshatshit, etc.). Cette division en trois blocs représente différentes modalités d'entrées en contact avec le catholicisme, et ce autant du point de vue de la trame temporelle que des circonstances de ces entrées en contact. L'histoire de l'adoption du catholicisme se déploie sur cinq périodes, représentatives des congrégations religieuses responsables des missions : la période jésuite (1632-1782), la période des prêtres séculiers du Diocèse de Québec (1769-1844), la période oblats (1844-1911), la période eudiste (1912-1952) et la période contemporaine (1953 à aujourd'hui), marquée par le retour de la congrégation des oblats et l'arrivée de missionnaires résidents. La trame historique de la diffusion du catholicisme vaut la peine d'être réévaluée, car elle ne va pas nécessairement de soi. C'est une histoire qui est longue, les distances du territoire concerné sont grandes et les populations en

cause ne sont unifiées ni ethniquement ni politiquement lors des premiers mouvements de conversion au 17^e siècle. Par contre, tous les groupes dont il sera question sont reliés, d'une façon ou d'une autre, par d'importants réseaux d'échange et de parenté qui sont soutenus par une importante mobilité territoriale et le partage d'institutions sociales et de langues qui sont apparentées. Cette réévaluation de la trame historique du catholicisme permettra entre autres de comprendre que les Innus de l'Est ont adopté le catholicisme depuis une date plus ancienne que l'on ne le croyait.

La diffusion du catholicisme dans les trois régions de l'aire innue

Les Innus de l'Ouest (Saguenay-Lac-Saint-Jean, Haute-Côte-Nord et Sept-Îles)

Le bloc des Innus de l'Ouest correspond au territoire géographique qui était autrefois compris dans le Domaine du Roi. Ce territoire a longtemps été fermé à la colonisation et les seules activités eurocanadiennes qui y avaient lieu étaient en rapport avec la traite des fourrures et l'évangélisation des Autochtones. Les Innus de l'Ouest ont été les premiers à se convertir au catholicisme, et ce il y a très longtemps : les premiers mouvements de conversion eurent lieu dans la décennie 1630, principalement dans le cadre des activités de la mission de Sillery (RJ 1637; Savard 2008)⁸². Il s'agit évidemment du début d'un processus qui s'est échelonné sur plus d'un siècle. En effet, si des missions ont été construites dans les décennies suivantes à Tadoussac (première mission volante en 1641, construction d'une église en 1646) et plus tard à Chicoutimi et au Lac-Saint-Jean (premières missions volantes en 1647, constructions de missions vers 1676), ce ne sont pas tous les Innus de ces régions qui ont accepté de se convertir au catholicisme dès les premières rencontres avec les Jésuites (voir par exemple RJ 1647 : 62 ; RJ 1648 : 30, 38). D'autre part, la présence jésuite dans le Domaine du Roi a été très variable et parfois interrompue, particulièrement entre le dernier quart du 17^e siècle et le premier quart du 18^e siècle. Par exemple, en 1720, quand le père Laure se voit confier la responsabilité de la mission du Saguenay, cette dernière était à l'abandon depuis près de 18 ans (Angers 1991 [1969]). Les Innus présents au

⁸² Il y a bien eu ça et là des Montagnais qui se sont convertis au catholicisme avant cette date mais il s'agit bien souvent de cas isolés. Le premier mouvement de conversion collectif me semble ainsi être le groupe de Noël Negabamat qui s'est installé à la mission de Sillery.

poste de Chicoutimi à l'arrivée du père Laure avaient néanmoins gardé une certaine idée du catholicisme : « Les jeunes gens n'en avoient jamais entendu discourir. Les plus agez marmotoient quelques restes confus du Pater seulement et de l'Ave de leurs ancêtres » (Laure 1889 [1730] : 39-40). L'action des jésuites s'est surtout concentrée dans le sud-ouest du Domaine du Roi, c'est-à-dire dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de la Haute-Côte-Nord. La région de Sept-Îles fut visitée assez tôt elle aussi, mais de façon moins systématique. La pratique du catholicisme semble s'être stabilisée chez les Innus de cette région à l'époque du père Jean-Baptiste de La Brosse (1724-1782) qui officia à la Mission de Tadoussac de 1766 à 1782. Ce dernier, sachant qu'il serait le dernier jésuite du Domaine du Roi, déploya de nombreux efforts pour enseigner la lecture et l'écriture aux Innus, mais aussi à rédiger le premier imprimé à leur intention : le *Nehiro-iriniui aiamihe massinahigan* (1767) un livre de catéchèse qui comprend des chants et un catéchisme. La présence jésuite dans le Domaine du Roi a eu un effet majeur et durable sur les Innus de cette région, notamment par l'émergence d'une élite innue souvent bilingue, maîtrisant l'écriture et convertie au catholicisme (Hébert 1984 ; Mailhot 1992). Les ordres missionnaires qui suivront les Jésuites purent ainsi compter sur ces prosélytes innus pour les aider dans leurs tournées d'évangélisation.



Figure 46. – Cartes des sites de mission et des lieux nommés dans l'Ouest. Crédit : Marilou Bergeron.

Entre 1782 et 1844⁸³, ce sont des prêtres séculiers du diocèse de Québec qui ont assuré les missions dans le Domaine du Roi, mais aussi, comme nous le verrons, dans les postes de la Seigneurie de Mingan. Excepté des registres, ces missionnaires ont laissé peu de correspondance ce qui fait qu'on sait peu de choses sur leur travail. Mais ils ont pour le moins assuré une présence, quoique très inégale, sur une bonne partie de la Côte-Nord et du Saguenay-Lac-Saint-Jean. Ces missionnaires ne parlaient pas la langue innue et avaient recours à des interprètes et catéchistes innus de la Haute-Côte-Nord. On sait aussi qu'ils distribuaient un peu partout où ils allaient des chapelets, de même que les imprimés du père de La Brosse ou leur réédition (voir Bélanger 1955-1956 ; Anonyme 1817 ; 1835). C'est à partir de 1844 que la congrégation des Oblats de Marie-Immaculée obtint la responsabilité des missions innues. L'arrivée des Oblats sur la Côte-Nord représente un changement de cap dans les stratégies missionnaires : ils sont plus nombreux, plus présents sur le territoire, ils apprennent rapidement l'innu-aimun et n'hésitent pas à se rendre à la rencontre des Innus non convertis qui nomadisent à l'intérieur des terres. Les Oblats ont eu différentes bases d'opérations au Saguenay et sur la Haute-Côte-Nord, mais c'est à Pessamit qu'ils s'implantèrent le plus durablement, et ce à partir de 1862. Ils auront une résidence et construiront une église qui deviendra un véritable attrait pour les Innus de toute la côte et de l'intérieur des terres. S'il demeure que certains groupes innus de la tête du réseau hydrographique de la Haute-Côte-Nord n'étaient pas convertis lors de l'arrivée des Oblats – comme en témoigne le rapport de mission de 1854 du père Arnaud – ces derniers non-convertis de la région adopteront rapidement le catholicisme. D'autre part, lorsqu'ils sont sur la côte, les Innus de cette région auront pratiquement toujours accès à un missionnaire. Pour résumer, dans le territoire couvert par ce qui était autrefois le Domaine du Roi, les Innus ont été en contact depuis très longtemps avec le catholicisme même si la présence missionnaire y fût parfois interrompue. Depuis l'arrivée des Oblats en 1844, mais particulièrement depuis la construction de leur résidence permanente à Pessamit en 1862, la région fut pratiquement toujours desservie par un ou plusieurs missionnaires, et ce même après que les Oblats furent remplacés par les Eudistes en 1912. Considérant cette dernière congrégation, on connaît peu de choses de leur rapport avec les Innus, mais on sait qu'ils ont appris la langue innue, qu'ils étaient eux aussi basés à Pessamit et

⁸³ Le père Pierre-Clément Parent du Diocèse de Québec avait déjà commencé ses œuvres sur la Côte-Nord (à partir de 1769) mais il ne semble avoir officié qu'à l'Est de Sept-Îles, soit sur le territoire de l'ancienne Seigneurie de Mingan.

qu'ils ont visité régulièrement la plupart des missions innues de la Côte (Garnier 1947 : 63, 72)⁸⁴. Les Oblats reviendront s'occuper des missions de la Côte-Nord à partir de 1953. Donc, à mesure que les Innus de l'Ouest se sont sédentarisés – dès le milieu du 19^e siècle pour certaines familles, même si le processus ne s'est achevé que vers les années 1950 – ils ont été en contact permanent avec des missionnaires catholiques. D'autre part, les Innus de cette région – et particulièrement ceux de la Haute-Côte-Nord - sont en contact étroit avec du personnel religieux depuis la moitié du 17^e siècle puisque les missionnaires de toutes les congrégations qui ont desservi les Innus ont fait de cette région – que ce soit à Tadoussac, aux Ilets-Jérémie ou à Pessamit – leur base opérationnelle.

Les Innus de l'Est (Moyenne et Basse-Côte-Nord)

L'histoire du christianisme chez les Innus de l'Est est plus difficile à retracer, car les documents historiques sont plus avares de détails à ce sujet. Cette région – dont la plus grande partie faisait autrefois partie de la Seigneurie de Mingan – a été longtemps isolée du reste de la colonie. D'autre part, comme l'ethnographie de cette thèse en fait la principale région à l'étude, il est nécessaire de s'attarder plus longuement sur la trame historique de cette région. On sait qu'à partir de 1660, les Français y installèrent des postes pour y faire la traite des fourrures et la pêche à la morue et au loup-marin. Toutefois, des pêcheurs européens y étaient présents de façon saisonnière, et ce depuis le 16^e siècle (Moussette 2009). Les Jésuites du 17^e siècle n'établiront jamais de missions permanentes à l'est de Tadoussac bien qu'ils s'y rendent à plusieurs reprises, mais probablement jamais plus loin que Sept-Îles. Pour trouver, au 17^e siècle, la trace des ancêtres des Innus de la Basse-Côte-Nord, il faut être particulièrement attentif aux ethnonymes. En effet, à cette époque, le terme « Montagnais » ne désigne que les Innus de la région de Tadoussac et de Québec. Il ne sera généralisé à toute l'aire innue que beaucoup plus tard, c'est-à-dire autour de la conquête anglaise. Les nations autochtones à l'est de Sept-Îles étaient désignées par d'autres ethnonymes par les Français et il ne semble pas y avoir non plus d'unité politique entre ces nations. À cet égard, bien que son témoignage déborde sur le 18^e siècle, l'intendant Antoine-Denis Raudot exprime avec beaucoup de clarté les connaissances qu'ont les Français, à l'époque, des nations autochtones qui habitent le nord-est du Saint-Laurent :

⁸⁴ L'examen d'un fonds d'archive eudiste aux Archives nationales de Sept-Îles n'a pas permis de trouver des documents pertinents relativement à leurs missions chez les Innus de la Côte-Nord.

« Les premiers Sauvages qui habitent après les Esquimaux dans le detroit de Belisle jusqu'aux Sept Isles sont les Oumaminois et Ouchessigirinikék. Ils sont en très petit nombre. Au dessus d'eux habitent les Sauvage Papinachois qui entrent l'hiver dans les terres et viennent traiter l'été sur le bord du fleuve [...]. Au dessus d'eux habitent les Montagnais qui occupent jusqu'à Tadoussac » (2018 [1709] : 151-152)

On comprendra que tous ces groupes sont les ancêtres historiques des Innus d'aujourd'hui (voir Mailhot 2004 ; Delâge 2020). Il faut également noter l'impressionnante continuité entre le terme « Oumamiouek » et l'ethnonyme contemporain « Mamit Innuat » qui, dans les deux cas, signifie « gens de l'aval » ou encore « gens de l'Est » (Mailhot, Simard et Vincent 1980 : 72).



Figure 47. – Cartes des sites de mission et des lieux nommés dans l'Est. Crédit : Marilou Bergeron.

La première mention des Oumamiouek dans les Relations des Jésuites paraît en 1641. On y souhaite que les « 8mami8ekhi » se joignent à la mission de Sillery (RJ 1641 : 57). On en parle comme de nations lointaines et on ne sait pas si les Jésuites ont été en contact avec ces gens, mais ils en connaissent l'existence. Il faut attendre la relation de 1651 pour trouver une mention d'une rencontre entre un père jésuite et des gens de la nation des « gens de l'aval ». Le père Jean Dequen avait appris que des gens de nations éloignées se rassemblaient 80 lieues en aval de

Tadoussac, ce qui semble correspondre à la baie de Sept-Îles⁸⁵. À son arrivée, plusieurs avaient déjà quitté les environs, mais le missionnaire put toutefois célébrer quelques baptêmes. On y apprend que certains d'entre eux avaient déjà reçu le baptême à Tadoussac il y a de cela six ou sept ans, soit autour de 1643-1644⁸⁶ (RJ 1651 : 14). D'autre part, un rendez-vous est fixé pour l'année suivante. La relation de 1652 atteste que la rencontre prévue entre Dequen et les Oumamiouek a bel et bien eu lieu. Il y a cependant une confusion sur le nom de cette nation qu'on présente comme « Oumamiouek ou Bersiamites ». Cependant, on ajoute que ces gens « habitent les costes du Nord, au dessous de l'Isle d'Anticosti », ce qui fait penser qu'on a bel et bien affaire à des « gens de l'aval ». La mission volante se déroule encore une fois à 80 lieues de Tadoussac et il devait y avoir des gens de plusieurs nations, d'où la confusion sur l'identité des gens rencontrés par Dequen. Le jésuite était accompagné d'autochtones dont on ignore l'identité, mais qui étaient capables de converser avec les Oumamiouek : ils devaient donc parler des langues mutuellement compréhensibles. Peut-être venaient-ils de Tadoussac, qui était alors le chef-lieu des missions jésuites dans la région ? Selon Dequen, « Chaque personne, pendant tout le temps que nous seiournasmes en ce lieu, avuoit quasi son Predicateur : car tous ceux de ma brigade preschoient » (RJ 1652 : 21). Le jésuite procéda à une vingtaine de baptêmes, mais, de son propre aveu, ces gens avaient déjà une certaine idée du catholicisme puisqu'ils avaient fréquenté la mission de Tadoussac dans les années passées. Il faut attendre plus d'une décennie pour entendre parler à nouveau des « gens de l'aval » dans les Relations des Jésuites (RJ 1664 : 19-20). Il en est question cette fois-ci dans le journal de voyage d'Henri Nouvel, qui se rendit, pour la toute première fois, au lac Manicouagan pour rencontrer les Papinachois. Il y rencontre un capitaine Oumamiois qui est bien porté vers la prière. Cependant, cet homme ne semble pas résider en Basse-Côte-Nord : il offre au jésuite une carte qui décrit le territoire et les peuples au nord du lac Manicouagan, où il dit résider, jusqu'à la « Mer du Nord », c'est-à-dire la baie d'Hudson. Le capitaine rencontré par le père Nouvel semble originaire des régions plus nordiques de la péninsule Québec-Labrador plutôt que de la Basse-Côte-Nord. Mais il n'est pas impossible non plus que cet homme ait eu un parcours migratoire particulier qui l'ait amené de la Basse-Côte-Nord à la « Mer du Nord ».

⁸⁵ Une lieue française équivaut à 4km ce qui fait une distance de 320 km. Jean Dequen s'est ainsi probablement rendu à la baie de Sept-Îles, qui est distante de 323 km de Tadoussac.

⁸⁶ La relation est publiée en 1651 mais les événements qu'elle relate ont lieu en 1650. La date de baptême de ces gens rencontré par Jean Dequen remonte donc à 1643-1644.

La dernière mention des Oumamiois dans les Relations des jésuites survient en 1670 lorsque Charles Albanel décide d'aller à leur rencontre. Selon le jésuite, les Oumamiois n'avaient pas eu la visite d'un jésuite depuis 25 ans : il devait alors faire référence aux visites de Dequen qui avait plutôt eu lieu 19 ans plus tôt. Albanel est accompagné de deux marchands français et deux Montagnais de Tadoussac (RJ 1670 : 13). À la rivière Godbout, il rencontre un important groupe de 130 Oumamiois et Ouchessigiriniouek, dont certains avaient fait un voyage de 200 lieues pour venir à sa rencontre, ce qui correspondrait à la distance pour se rendre à Blanc-Sablon. Ces gens semblent bien portés vers le catholicisme : « La Polygamie parmy eux passe pour vne chose infame, et ils ont aversion de ceux qu'ils nomment Sorciers, qui ont recours au Diable pour la guerison des malades. Il y a quelques années qu'ils tuerent un de ceux qui en faisoient profession » (RJ 1670 : 13). 45 baptêmes furent célébrés, mais il y avait parmi le groupe des gens qui avaient déjà reçu le baptême, des années auparavant, à Tadoussac, comme cet homme âgé qui a fortement marqué Albanel :

« Il y a seize ans, me dit-il, que vous me baptisâtes à Tadoussac, et que vous m'appristes ce qu'ils falloir croire, ce qu'il falloir faire, ce qu'il falloir éviter, et ce qu'il falloir demander pour estre sauvé. Depuis ce temps-là, j'ay exécuté soigneusement ce que vous m'enseignastes, et ie ne sçache pas avoir rien oublié. Il instruisoit ses enfans, et sa femme durant qu'elle vvoit, et avoit vn soin particulier à ce qu'ils sceussent parfaitement leur créance. Il me parcourut toutes les actions de la journée, et me dit, voilà ce que ie fais chaque jour, voilà ce que ie dis à Dieu, et c'estoient d'excellentes prieres » (14).

Vers 1673, le jésuite Louis Nicolas (1900 [1673] : 56) se rend à Sept-Îles pour faire la mission. Il explique que les « 8mami8etch » sont un peuple qui fréquente la baie de Sept-Îles et qui habite le bas de la côte du Saint-Laurent, c'est-à-dire vers l'aval. Le Second registre de Tadoussac, qui couvre la période de 1668 à 1700, montre qu'à partir de 1675, des gens de la nation « Oumamiouek » se déplacent dans les différentes missions jésuites de la Haute-Côte-Nord et du Saguenay pour recevoir le baptême ou encore pour se marier (Larouche 1972 : 19, 26, 85, etc.).

Vers la fin du 17^e siècle, plusieurs missionnaires et voyageurs longèrent la Côte-Nord du Saint-Laurent, allant même jusqu'au détroit de Belle Isle et plus loin encore. C'est le cas du jésuite Antoine de Silvy (1638-1711) qui avait déjà passé quelques années aux missions du Saguenay et

qui participa en 1684 à une expédition militaire vers Port Nelson à la baie d'Hudson. Il y croise des Inuit, reconnaissables à leur usage du kayak⁸⁷, mais il n'y a aucune mention de rencontre avec des ancêtres des Innus (Rochemonteix 1904)⁸⁸. En 1694, Louis Jolliet entreprend une expédition pour cartographier la côte du Labrador et un père récollet fait partie de l'équipage (Delanglez 1950 : 325-344). Jolliet était alors le Seigneur de la Seigneurie des îles de Mingan et y exploitait des postes de traite de fourrures et d'huile de loup-marin. Jolliet mentionne plusieurs rencontres cordiales et commerciales avec des Autochtones à Mingan, Mécatina et Saint-Augustin, mais on ne sait pas si le missionnaire récollet en profita pour y prêcher l'évangile. Louis Jolliet avait l'habitude d'hiverner dans sa Seigneurie et il aurait hébergé dans sa demeure un père récollet qui « a soins d'instruire les sauvages qui s'y rendent » (Le Tac 1888 [1689] : 38)⁸⁹. En somme, pour ce qui est du 17^e siècle, tout indique que dès l'établissement de la mission de Tadoussac dans la décennie 1640, les Innus de l'Est ont été sous la sphère d'influence des missions jésuites. Ils vont eux-mêmes s'y rendre pour rencontrer les missionnaires, ce qui est attesté par les Relations et les registres. En revanche, les Innus de l'Est ne seront visités que très rarement par les Jésuites. Ceux qui sont rencontrés par les missionnaires connaissent déjà les prières et semblent vouloir rompre avec le chamanisme. D'autre part, les Montagnais de Tadoussac semblent avoir joué un rôle important dans le processus de diffusion du catholicisme vers l'est de la Côte-Nord : les Jésuites sont pratiquement toujours accompagnés de guides de Tadoussac, qui font œuvre de catéchistes chevronnés.

Les documents historiques du 18^e siècle sont avares de détails sur le rapport au catholicisme des ancêtres des Innus de l'est de la Côte-Nord, mais ils permettent toutefois d'attester une certaine

⁸⁷ Nous avons bien vu comment le seul ethnonyme « esquimeau » n'est pas suffisant pour attester de l'identité ethnique d'un groupe (voir Mailhot, Simard et Vincent 1980).

⁸⁸ Rochemonteix (1904) a attribué de façon erronée les *Relations par lettres de l'Amérique septentrionale* à Antoine de Silvy. On sait aujourd'hui qu'Antoine-Denis Raudot (voir 2018 [1709]) en est le véritable auteur. Rochemonteix a inclus des textes de Silvy pour introduire les *Relations par lettres* : ces textes qui relatent des voyages dans la baie d'Hudson sont bel et bien attribuable à Silvy (voir Tremblay 2020 [1969]).

⁸⁹ L'auteur de ce traité historique, lui-même récollet et contemporain des événements dont il fait la relation, affirme que le père qui hiverne avec Louis Jolliet est Simon de la Place. Il y a peut-être là une erreur puisque, selon le Dictionnaire biographique du Canada, le Récollet Simon de la Place, dans ces années-là, aurait plutôt officié en Acadie (Gingras 2016 [1966])

continuité. On sait que vers 1706, 30 familles « montagnaises » se sont installées au poste de la baie de Brador pour participer aux activités de pêche et de chasse des Français. Ces familles ne venaient probablement pas de la Basse-Côte-Nord, car on les désigne comme « Montagnais », un ethnonyme qui n'avait jamais été utilisé dans la région auparavant. En effet, si le poste peut compter sur une main-d'œuvre autochtone locale – des groupes fréquentant le littoral, aux environs du poste, mais aussi des groupes de l'intérieur des terres (Trudel 1990) –, celle-ci se fait peu nombreuse, d'où la nécessité de faire venir de la main-d'œuvre supplémentaire. Martijn (1990b : 231) estime que ces nouveaux engagés innus du poste de la baie de Brador pourraient venir de Mingan, où il y avait une industrie florissante de chasse au loup-marin. L'historien Raynald Parent estime plutôt que les engagés montagnais du poste de Brador auraient pu venir du Lac-Saint-Jean et avoir été recrutés à Québec par Raymond Martel, un représentant du responsable du poste, Augustin Le Gardeur de Courtemanche (Parent 1985). Après vérification, il s'agit plutôt d'une supposition de l'historien puisqu'aucun document d'archives cité dans son étude ne confirme l'origine de ces familles. Plus prudent, Tanner (1977 : 8-9) propose que ces trente familles pourraient venir des autres postes du Domaine du Roi, la pénurie de gibier dans cette région ayant fait en sorte que les familles auraient été facilement persuadées de déménager en Basse-Côte-Nord. Quant à Trudel (1990 : 367), s'il ne peut trancher la question, il souligne néanmoins que « l'hypothèse d'une migration montagnaise causée par une pénurie de gibier ou de fourrures, à partir des postes du Domaine du Roi (y compris celui de Mingan) vers la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent, reste [...] très plausible ». Ces 30 familles engagées au poste de Brador avaient probablement déjà adopté le catholicisme puisqu'à leur arrivée au poste, ils « demandent un missionnaire avec beaucoup d'empressement » (Courtemanche 1706 : 170). Le fait qu'ils demandent un missionnaire dès leur arrivée et qu'on les désigne comme des Montagnais (de Brouage 1717 : 21) – un ethnonyme qui ne s'était pas encore généralisé à la Basse-Côte-Nord à cette époque – sont les principaux arguments évoqués en faveur de leur origine occidentale. Le fort de Brador fut vraisemblablement en opération jusqu'à la conquête anglaise de 1760 (Niellon 1995). En 1715, l'héritier de Courtemanche – François Martel de Brouage (1692-1761) – demande encore l'envoi d'un jésuite pour les engagés montagnais (de Brouage 1717 : 23). Cette demande ne fut jamais exaucée, mais on sait qu'il y avait, à ce poste, une petite chapelle et un aumônier au moins jusqu'en 1740 (Niellon 1996 : 155).

Au 18^e siècle, les Jésuites ont limité leurs activités au Domaine du Roi, dont la frontière se situe dans la région de Sept-Îles⁹⁰. Pourtant, le Quatrième registre de Tadoussac recense 18 baptêmes célébrés entre le 25 juin et le 15 juillet 1767 à « Loramane » (Hébert 1982 : 105-107 ; AAQ 1759-1784). Il faut toutefois être prudent avec ce toponyme, car les rivières Romaine et Olomane sont toutes les deux nommées « Unamen Shipu » par les Innus. Bien que leurs embouchures soient distantes de 225km, les rivières sont toutes les deux situées à l'est de la baie de Sept-Îles et donc dans la région à l'étude. Un extrait du Registre E illustre bien comment on ne peut pas tenir pour acquis que « Loramane » désigne la rivière Olomane comme l'ont fait d'autres (voir Hébert 1982; Nieillon 1996; Brassard 2018). Le père Robitaille, écrivant de Mingan en 1797, y consigne un accident où deux Français ont trouvé la mort « sur la rivière des Oromans revenant de la pointe aux Esquimeaux » (AAQ 1-4 US). Or, à cette époque, le toponyme « Pointe aux Esquimeaux » désigne ce qui est aujourd'hui Havre-Saint-Pierre et l'embouchure de la rivière Romaine se situe entre Mingan et Havre-Saint-Pierre. Pour revenir au feuillet des baptêmes, on ne sait pas qui les a célébrés. Il ne semble pas s'agir du père de La Brosse, alors en charge des missions du Domaine du Roi. Au même moment, il semblait affairé à régler des détails administratifs avec l'imprimeur Brown et Gilmore de Québec et cela ne semble pas être son écriture (Hébert 1984 : 183). Il pourrait s'agir d'un prêtre séculier envoyé par le Diocèse de Québec : l'écriture du feuillet est assez proche de celle du Registre C (AAQ 1-3 US) pour qu'on puisse penser qu'ils ont été écrits par la même personne, soit par le père Pierre-Clément Parent. Le feuillet des enfants baptisés à Loramane nous apprend que la majorité des parents des personnes baptisées en 1769 ont eux-mêmes reçu le baptême antérieurement. Certains l'ont reçu à Sept-Îles à l'époque du jésuite Claude-Godefroy de Coquart (1706-1765). Pour les autres, cela est moins clair et l'identification des personnages nommés nous en apprend un peu plus sur la diffusion du christianisme à l'est de la baie de Sept-Îles au 18^e siècle. En effet, le feuillet indique que les baptêmes des parents ont été célébrés par trois personnes : Mr. Volant, Mr. Lavaltrie et Mr. Paré. Le fait qu'on les présente comme « Mr » - contrairement à Coquart qu'on introduit par « Père » - laisse entendre qu'il s'agit de laïcs.

⁹⁰ Dans un extrait du journal de l'oblat Charles Arnaud, ce dernier affirme que le jésuite Jean-Baptiste de La Brosse aurait fréquenté les régions de Mingan et de Natasquan (cité dans Hébert 1984 : 163). Cependant, l'examen minutieux des documents du père de La Brosse ne laisse pas croire que ce fût le cas (voir Hébert 1984 : 180-194). Brassard (2018 : 35) semble adopter le même avis que Hébert.

Registre des Enfants des Sauvages baptisés
à Loramane Commencé le 25 Juin 1769

ARCHIVES de L'ARCHIDIACONAT
de QUÉBEC

Le 23 aujourd'hui baptisé François fils de Laurent Bachiffatte
et de Thérèse son épouse tous deux baptisés et mariés
par le père Boquars.

Le 25 aujourd'hui baptisé Jacques fils de François Schifaratte
et de Charlotte son épouse tous deux baptisés.

Le 25 aujourd'hui baptisée Thérèse fille de François mirette
et d'Élisabette son épouse tous deux baptisés

Le 25 aujourd'hui baptisée Élisabette fille de Joseph et de
Marie Charlotte son épouse tous deux baptisés

Le 25 aujourd'hui baptisé François fils de Pierre Namette et
de tesou magane son épouse tous deux non baptisés

Le 25 aujourd'hui baptisé Louis fils du grand Joseph et d'Angelique
son épouse tous deux baptisés

Le 24 aujourd'hui baptisée Thérèse âgée de quinze ans
fille du grand Joseph et d'Angelique son épouse
tous deux baptisés par m^r La Vallée

Le 24 aujourd'hui baptisé Laurent fils de François Mongon
et de Maryane son épouse tous deux baptisés
par m^r Volant.

Le 24 aujourd'hui baptisé Joseph fils de Pierre Lapite et de
Marguerite son épouse tous deux baptisés par
m^r Volant.

Le 24 aujourd'hui baptisé Louis fils de Charles Gochite
et de Claire son épouse tous deux baptisés le père
par m^r La Vallée et la mère par m^r Volant.

Le 15 aujourd'hui baptisée Marie fille de Louis
Cafarotte et de Marie son épouse tous deux
baptisés par m^r La Vallée.

Le 15 aujourd'hui baptisé Joseph fils de Jacques Astiergnon
et de Marianne son épouse tous deux baptisés le père
par m^r La Vallée et la mère par m^r Volant.

Figure 48. – Première page du Registre des enfants des Sauvages baptisés à Loramane commencé le 25 juin 1769 (AAQ 2 US B). Autorisation : Archives de l'Archidiocèse de Québec.

« Mr. Lavaltrie » pourrait bien être François Margane de Lavaltrie⁹¹ (1685-1750) qui était un proche collaborateur d'Augustin Le Gardeur de Courtemanche au poste de la baie de Brador (Paquin 2020 [1974]). Il fréquenta assidument la Basse-Côte-Nord à partir de 1705 jusqu'en 1737, date à laquelle il s'en retourne vivre à Beauport. En 1720, il avait obtenu la concession du poste de la rivière Saint-Augustin pour faire la traite avec les autochtones. Enfin, vers la fin de sa vie, en 1742, il est ordonné prêtre (Tanguay 1893 : 118). Il devait donc être un catholique relativement dévot avant même son ordination. Il passa vraisemblablement la dernière partie de sa vie dans la région de Québec et de Montmagny, sa santé précaire limitant grandement ses activités (Roy 1917 : 28-29). Il semble probable que François Margane de Lavaltrie ait célébré certains baptêmes sur la Basse-Côte-Nord à titre de laïc alors qu'il était impliqué dans la traite au poste de la baie de Brador ou dans sa concession de la rivière Saint-Augustin. On peut même se demander si l'aumônier de Brador, dont parle Courtemanche, ne serait pas en fait Lavaltrie lui-même. On comprendrait alors pourquoi Brouage demande soudainement un missionnaire jésuite pour le poste de Brador dans son mémoire de 1717 : un conflit se dessinait alors entre les deux hommes (voir Roy 1917). En effet, Brouage n'acceptait plus que Lavaltrie mène ses propres activités de traite en Basse-Côte-Nord, ce que son beau-père, Courtemanche, avait toujours toléré de son vivant. Brouage aurait pu voir d'un mauvais œil son influence auprès des autochtones du poste, ce que lui aurait donné son statut d'aumônier. Il ne s'agit évidemment que d'une supposition.

Mr. Volant pourrait être Jean-Louis Volant de Hautbourg, qui a acquis la propriété du poste de Mingan vers 1735 (Russ 1969 [1991]). D'ailleurs, le Registre C (AAQ 1-3 US : 9) mentionne qu'un « monsieur Volant Commandant à maingant » a procédé à l'ondoïement en 1773 d'un dénommé François. Il est donc tout à fait possible que J.-L. Volant de Hautbourg soit la personne qui ait procédé aux ondoïements consignés dans le feuillet de 1767 puisqu'il le fera à nouveau dans les années qui suivirent. Le Registre C consigne d'autres employés des postes de traite qui

⁹¹ Notons toutefois qu'un autre Lavaltrie fréquentait les postes à l'Est de Sept-Îles à la même époque. En effet, Antoine de Lavaltrie aurait eu un fils à Mingan en 1716 avec une femme nommée Marguerite Ishkueshish (Brassard 2018 : 86). Il n'a pas été possible de retracer le parcours d'Antoine de Lavaltrie afin de savoir s'il aurait pu célébrer des baptêmes sur la Basse Côte-Nord à cette époque. Son fils, François Tshishereu, ne semble pas avoir porté le nom de Lavaltrie et s'est installé à Tadoussac à partir de 1752.

ont pratiqué des ondoiements : Joseph Dorval commis à Mingan (9), Mr. Gaboury commis des Sept-Îles (16 ; 21), Louis Cottin dit Dugal commis à Nutashkuan (18), maître Arvieur commis à Noutashkuan, Joseph Maurice commis aux Sept Iles (24 ; 25). Bien que ces ondoiements auront lieu plus tard – entre 1773 et 1784 - leur nombre important semble indiquer qu’il s’agissait d’une pratique commune dans la région. Je n’ai pas pu retracer l’identité de Mr. Paré, le troisième laïque mentionné dans le feuillet de 1767, mais on peut penser qu’il était lui aussi impliqué dans la traite en Moyenne et en Basse-Côte-Nord⁹². Pour résumer, ces quelques documents nous apprennent que les activités de différents postes de commerce et de pêche ont contribué à soutenir l’activité chrétienne dans la région au 18^e siècle, soit par la présence d’un officiant – comme au poste de Brador – ou encore par la célébration de baptêmes par des laïques présents dans les postes – comme le laisse entendre le feuillet des baptêmes célébrés à « Loramane » en 1767 ainsi que le Registre C. Bien qu’aucun missionnaire ne semble s’être déplacé à l’est de Sept-Îles avant 1769, on peut difficilement parler d’une coupure et cette continuité explique probablement le succès des prêtres séculiers du Diocèse de Québec, qui commenceront à fréquenter la région dans les années qui suivirent.

À partir de 1769, le père Pierre-Clément Parent commença à visiter régulièrement certains postes de l’ancienne Seigneurie de Mingan, et ce, probablement pour épauler le travail du jésuite Jean-Baptiste de La Brosse de la mission de Tadoussac, qui ne pouvait assurer la desserte des postes de l’Est⁹³. Le Registre C (AAQ 1-3 US), qui consigne les activités du père Parent, nous informe sur plusieurs des modalités de son travail missionnaire. Ses activités dans la région semblent avoir bénéficié d’une certaine collaboration avec les propriétaires des postes. En effet, le Registre C mentionne que Parent fera office, à partir de 1770, dans « ses missions à Mingant, St-Augustin postes de Monsieur Perrault Lainé » et, à partir de 1773, « pour Mingant et L’ouromane postes à présents à Mr Stuart » (ibid). Ces deux mentions sont signées par un dénommé Perrault qu’on

⁹² Niellon (1996 : 602) est, elle aussi, d’avis que les baptêmes consignés dans le feuillet du registre B auraient été célébrés par des commis des postes de traite. Ratelle (1987 : 167) a une opinion similaire : les Montagnais rencontrés par le père Parent étaient pour la plupart déjà catholiques.

⁹³ En 1779, le père Parent « faisant les fonctions cet ané aux Sept iles pour le Reverend pere de la brosse » (AAQ 1-3 US : 16). Il devait donc y avoir une certaine collaboration entre Parent et La Brosse. Parent reprendra la mission de Tadoussac après la mort du père de La Brosse en 1782.

imagine être le propriétaire des postes. Parent donne très peu de détails sur les lieux qu'il visite, mais parmi les noms de lieu qu'il mentionne, on peut compter Mingan, « Loramane » et Nutashkuan, où il décède en 1784. Le nom de Joseph Peleutshu revient de façon récurrente dans le registre, soit en tant que témoin des mariages, comme parrain des nouveaux baptisés ou comme parent des personnes mentionnées dans le registre. En 1771, il est admis au baptême et il est alors âgé de 24 ans : Parent lui-même est son parrain, chose assez rare dans le registre (2). On dit qu'il est le fils de feu Joseph Peleutshu, donc on présume que son père était aussi chrétien puisqu'il porte un nom biblique. En 1773, deux années après son baptême et le début des actes, Parent le présente comme « chef de prière » de Mingan (4 ; 15). Le nombre important de mentions de Joseph Peleutshu comme témoin, parrain, ou parent – de même que son titre de chef de prière – laisse penser qu'il a dû assister le père Parent, qui ne parlait pas innu-aimun, lors de ses offices religieux à Mingan. Il semble même avoir parfois, en tant que parrain, choisi le nom des enfants baptisés par Parent (6). De façon surprenante, il y a un autre chef de prière nommé (David) Joseph Peleutshu qui, lui, est plutôt du côté du poste de Loramane. L'ambiguïté entourant l'identité des deux homonymes n'est résolue qu'en 1779 où les deux hommes sont présents lors des mêmes offices, ce qui force Parent à les distinguer plus clairement (15). Comme il a été évoqué plus tôt, il n'est toujours pas clair pour moi si « Loramane » désigne la rivière Romaine, à proximité de Mingan, ou la rivière Olomane, aujourd'hui Unamen Shipu. Niellon (1996 : 599) indique qu'il s'agit bel et bien de la rivière Olomane en Basse-Côte-Nord, mais je préfère user de prudence. Somme toute, avec le Registre C, on peut attester que Parent visite les postes au moins jusqu'à Nutashkuan et qu'il collabore avec des spécialistes rituels catholiques innus, un essor auquel le père de La Brosse, construisant sur la longue tradition jésuite, n'est peut-être pas étranger en raison de ses activités à Sept-Îles.

Le père Pierre-Clément Parent semble avoir eu un certain succès chez les Innus de l'Est. En effet, le *Catalogus generalis totius Montanensium Gentis* de l'abbé Jean-Joseph Roy (Brassard 2018 : 35, 54) recense 364 baptêmes d'Innus à l'est de Sept-Îles entre 1771 et 1795 : la plupart sont attribuables au père Parent. Les lieux de naissance de ces personnes comprennent Mécatina, Musquaro, Unamen et Nabisipi. Après la mort du père Parent en 1784, le Registre D (AAQ 1-4 US) atteste que l'abbé Roy fréquenta régulièrement la mission de Mingan et de Napeushipu

(Nabisibi) à partir de 1786 jusqu'à 1795. Le Registre E (AAQ 1-5 US) consigne aussi les visites du père Robitaille en 1797 et 1798 à Mingan. En 1800, un autre prêtre séculier, le père LeCourtois, prend le relais au poste de Musquaro où, selon Bélanger (1955-1956 : 17) « il trouva plusieurs indigènes qui n'avaient vu aucun prêtre ». Ce dernier fréquenta la région jusqu'en 1814, mais ses successeurs, toujours selon Bélanger, semblent avoir boudé l'est de la Côte-Nord. Divers indices nous montrent que ces premières missions volantes chez les Mamit Innuat ont eu un certain succès. Dans un texte écrit en 1808, le traiteur James McKenzie mentionne, quant à lui, que le chef de Mingan, qu'il nomme « one eyed Joseph », était aussi chef de prière (McKenzie 1890 [1808] : 411). Est-ce que Joseph Peleutshu, chef de prière de Mingan à l'époque du père Parent, serait devenu chef dans les années suivantes ? C'est possible, mais je ne suis pas en mesure de le vérifier. Le prêtre séculier Philippe Anger visita apparemment la Minganie de 1826 à 1830 et son successeur, Ferdinand Belleau, visita les postes de Mingan, Nabisipi, Coccocho et Maskouaro en 1831. Finalement, Luc Aubry desservit les postes de la Seigneurie de Mingan de 1835 à 1837 et François Boucher les visita à partir de 1838, et ce jusqu'à ce que les Oblats prennent le relais.

Lorsque les Oblats arrivent sur la Côte-Nord en 1844, les Innus de l'Est sont loin d'en être à leurs premières expériences avec le catholicisme. En effet, selon le père Fiset, le premier oblat à visiter la mission de Musquaro, tous les Innus présents à la mission étaient chrétiens en 1844 (Niellon 1996 : 156). Les écrits oblats du 19^e siècle mentionnent à plusieurs reprises la présence d'Innus non convertis au catholicisme dans les missions de l'Est (voir Tremblay 1977a ; 1977b). Dans la plupart des cas, il s'agit de groupes de l'intérieur des terres – principalement du lac Melville, aujourd'hui Sheshatshit – qui descendaient vers le littoral du Saint-Laurent pour aller à la rencontre des missionnaires. Curieusement, la tradition orale d'Unamen Shipu ne garde pratiquement aucun souvenir des missions des prêtres séculiers⁹⁴. En effet, lorsque questionnés au sujet des premiers missionnaires à avoir rencontré leurs ancêtres, tous les aînés sollicités ont répondu que les premiers à avoir rencontré leurs ancêtres étaient Kauashkumuet - le père Charles Arnaud (1826-1914) - et Kakushkuenitak - le père Louis Babel (1826-1912). Cependant,

⁹⁴ Denis Gagnon avait remarqué la même chose lors de son enquête ethnographique à la fin des années 1990.

lorsqu'ils parlent de cette époque, les aînés spécifient que leurs ancêtres connaissaient déjà la religion catholique, comme Kanikuen qui mentionne que « C'était Kauashkumet le premier. Le deuxième, on l'appelait Kakushkuenitak. Il y en avait un autre qui s'appelait Paul. Ces trois prêtres venaient faire la mission à Musquaro. Dans ce temps-là, les Innus priaient beaucoup plus qu'aujourd'hui. C'étaient des croyants. Mais même avant que les prêtres arrivent, on priait déjà » (Entrevue, Novembre 2021)⁹⁵. On peut comprendre que les prêtres séculiers n'aient pas laissé un souvenir fort chez les Innus d'Unamen Shipu puisqu'ils ne parlaient pas la langue innue, n'avaient généralement pas de longues carrières et que leurs œuvres remontent à une période relativement ancienne. Les pères Arnaud et Babel étaient donc les premiers missionnaires à fréquenter la Basse-Côte-Nord de façon récurrente : le père Arnaud, par exemple, y œuvra pendant 46 ans (Gagnon 2002 : 52-53). Les principaux sites des missions oblates sur la Basse-Côte-Nord étaient la mission de Mingan, de Natashquan, Musquaro, La Romaine, Etamamiou et St-Augustin, même si les plus importants demeurent Mingan et Musquaro, où convergeaient la plupart des groupes innus de l'Est. Il faut cependant mentionner qu'entre 1844 et 1880, les missions oblates sur la Basse-Côte-Nord furent relativement épisodiques, les missions n'étant pas visitées systématiquement chaque année. C'est à partir de 1882 qu'une importante chapelle fut construite à Musquaro, qui devint alors le principal site de mission dans la région : les Innus de Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu et de Pakuashipi s'y déplaçaient alors généralement chaque été pour rencontrer les missionnaires. La mission de Musquaro était une occasion de célébrer la plupart des rites catholiques : le mariage, le baptême, la première communion, la confirmation, les offices, les processions et les funérailles (voir Gagnon 2003). En 1911, les Oblats perdent le contrôle des missions innues au profit des Eudistes, qui prirent le relais des missions de la côte. La mission de Musquaro fût visitée par les Eudistes pratiquement chaque année de 1912 jusqu'à 1946, année de la dernière mission sur ce site. Au début des années 1950, les Oblats reviennent sur la Côte-Nord et commencent à résider dans les communautés à mesure que les premières maisons seront construites. À Unamen Shipu et Nutashkuan, c'est en 1956 que les premières maisons seront construites. La réserve de Mingan ne sera créée que dans les années 1960, tandis qu'à Pakuashipi, les premières maisons seront construites en 1971.

⁹⁵ En innu-aimun, le mot *aiamieun* désigne à la fois la religion catholique et la pratique de la prière.



Figure 49. – Campement innu à Mingan vers 1861. Peinture : William G.R. Hind.

Les Innus du Nord (Labrador, toundra)

Pour ce qui est des populations innues du Nord, l'histoire de leur conversion au catholicisme est aussi difficile à établir que celle des Innus de l'Est, sinon plus. Comme il ne s'agit pas de la région à l'étude dans la thèse, je n'offrirai pas le même genre de démonstration pour cette région et me contenterai d'un aperçu général. Les groupes innus des régions nordiques se rendaient rarement sur la côte du Saint-Laurent, contrairement aux Innus de l'Ouest et de l'Est qui, eux, s'y rendaient généralement chaque été. Les Innus du Nord fréquentaient plutôt les postes de traite de l'intérieur des terres comme celui du lac Melville, du lac Winokapau, du lac Petitsikapau (Fort Nascopie) et celui de Fort Chimo (aujourd'hui Kuujuaq). Cette particularité de leur mode d'occupation territoriale a fait en sorte qu'ils ont été plus isolés des influences de la société eurocanadienne que les Innus des autres régions (Mailhot 1983). José Mailhot (1993 : 36) estime que les Innus de la région de Sheshatshit (lac Melville) ont été en contact avec le catholicisme dès la fin du 18^e siècle. Pour preuve, ce sont des Innus de Sheshatshit qui auraient indiqué à un père

oblat l'emplacement de la sépulture du père Parent, décédé à Natashquan en 1784. Ces derniers racontèrent au père oblat que « leurs ancêtres avaient autrefois été initiés à la religion catholique par l'abbé Parent dans l'une des missions du Golfe »⁹⁶. Il semblerait donc que l'adoption du christianisme par les Innus du Nord – ou à tout le moins, par certaines familles de la région de Sheshatshit – se soit amorcée avec la présence des prêtres séculiers du diocèse de Québec, ce qui implique la présence de catéchistes innus provenant majoritairement de l'Ouest. Mailhot explique que certaines familles de Sheshatshit prirent ainsi l'habitude de se rendre dans les missions de la Côte-Nord, comme celles de Mingan et de Musquaro, ce qui fait en sorte que « parmi les premiers individus du lac Melville que virent les oblats à Mingan ou à Musquaro dans les années 1840, il s'en trouvait qui, de toute évidence, étaient déjà baptisés » (ibid : 36). Pour ce qui est des autres populations de l'intérieur – qui seraient entre autres les ancêtres des Innus et des Naskapis qui habitent aujourd'hui Kawawachikamach, Natuashish et de certaines familles de Sheshatshit – ils ne semblent pas avoir eu tendance à se déplacer sur le littoral à la même époque pour aller à la rencontre des missionnaires catholiques, mais encore une fois, les données sont parcellaires. À l'arrivée des Oblats sur la Côte-Nord, les stratégies missionnaires prennent une forme plus entreprenante et systématique. Bien sûr, bon nombre de familles de Sheshatshit, mais aussi de la tête du réseau hydrographique de la Moisie vont se rendre par leurs propres moyens aux missions de la Côte-Nord pour se faire baptiser, et ce, sans que les Oblats n'aient trop à intervenir pour les attirer. Par contre, ces derniers vont aussi aller directement à la rencontre des Innus de l'intérieur qui ne se sont toujours pas convertis au catholicisme. Dès 1854, le père Arnaud se rend au lac Mushalagane, à la tête de la rivière Manicouagan, pour rencontrer des Innus non baptisés (Arnaud 1855). En quelques années, ces groupes rencontrés par le père Arnaud seront tous rattachés à la mission des Îlets-Jérémie. Cependant, la stratégie des Oblats d'aller à la rencontre des Innus de l'intérieur des terres ne s'est pas véritablement concrétisée avant quelques années. La compilation des visites oblates dans le nord-est du Québec-Labrador par Mailhot indique que ce n'est qu'à partir de 1867 que les Oblats visiteront les postes de Petitsikapau et de Sheshatshit et encore, seulement que de façon irrégulière (voir Babel 1866). Le poste de Fort Chimo fut visité à partir de 1872 (voir Tremblay 1977b) et ce de façon très épisodique - cinq visites en 16 ans – jusqu'à 1888, année où les Oblats abandonnèrent leur mission dans l'Ungava. Selon Mailhot, les

⁹⁶ Mailhot cite une lettre qu'elle attribue en bibliographie au père Arnaud (1853-1854). Je n'ai malheureusement pas consulté la lettre en question.

Innus de la toundra n'adoptèrent le christianisme qu'au début du 20^e siècle par l'entremise d'un prêtre anglican. Quant aux Innus du Labrador, un prêtre catholique de Terre-Neuve, le père Edward O'Brien, visita Sheshatshit chaque été à partir de 1921 pour y faire la mission. En 1927, « le père O'Brien étendit son ministère à Davis Inlet [Natuashish]. Certains des Innus qui s'y rassemblaient l'été étaient déjà chrétiens. Soit qu'ils avaient fréquenté la mission de Sheshatshit depuis 1921, soit qu'ils avaient fait à une ou deux reprises le long voyage vers le poste de Sept-Îles [...]. Il n'en reste pas moins que plusieurs d'entre eux ne furent christianisés qu'à la fin des années 1920 et même plus tard » (43). Tout comme pour les Innus de l'Est, le processus d'adoption du christianisme s'achève, d'une certaine façon, au milieu du 20^e siècle alors que des prêtres résidents s'installent parmi eux : en 1949 à Natuashish, en 1952 à Sheshatshit (Mailhot 1993 :45) et en 1956 pour les Naskapis de Kawawachikamach, lorsqu'ils se joindront aux Innus qui s'étaient déplacés de Sept-Îles pour trouver du travail à Schefferville (Boutet 2010).



Figure 50. – Cartes des sites de mission et des lieux nommés dans le Nord.

Remarques sur la diffusion du catholicisme

L'importance de la mobilité territoriale

Évidemment, cette brève présentation de la diffusion du christianisme propose une version bien schématique de la façon dont les choses se sont déroulées. Il faut se rappeler que les Innus étaient très majoritairement nomades et que les différents groupes dont nous avons fait mention étaient en contact de façon relativement régulière. Les mariages entre les différents groupes étaient fréquents et les frontières étaient mouvantes. C'est cette importante mobilité qui a fait en sorte que les ancêtres des Innus de l'Est, les Oumamiois, se sont rapidement placés dans l'orbite de la mission de Tadoussac, même si les Jésuites se sont très peu déplacés pour aller à leur rencontre. De la même manière, c'est encore la mobilité qui a fait en sorte que les Innus ayant adopté le catholicisme ont très longtemps été en contact avec ceux qui le refusèrent. Pour prendre un exemple, à Unamen Shipu, on garde un vif souvenir d'un homme de l'intérieur des terres qui s'était présenté à une mission d'été sur la côte. Cet homme, que les Innus appelaient Tshakatu, avait plusieurs femmes : certains disent qu'il en avait deux, d'autres vont jusqu'à sept, ce qui est probablement exagéré. Tshakatu et ses femmes étaient habillés avec des peaux d'animaux et ne connaissaient pas le catholicisme. À cette époque – il est difficile de cerner précisément en quelle année cet événement se serait produit – les Innus d'Unamen Shipu avaient, dit-on, cessé depuis belle lurette de se vêtir avec des peaux d'animaux au profit des tissus auxquels ils avaient accès au poste de traite. On dit qu'on vêtit Tshakatu et ses femmes avec des vêtements fabriqués en tissu et qu'on le força à ne choisir qu'une seule femme. Tshakatu adopta rapidement le catholicisme. Ce n'est pas tant l'événement en soi qui est curieux, mais sa temporalité : Tshakatu a laissé de nombreux descendants dans la communauté et une des personnes qui m'a raconté l'histoire est en fait son petit-fils, lui-même âgé d'une cinquantaine d'années (et fidèle défenseur de la version des sept femmes !). Bien qu'il n'ait pas connu ce grand-père, on pourrait situer cet événement entre la fin du 19^e siècle et le premier quart du 20^e siècle. Même si cela demeure un événement relativement isolé – et probablement le dernier du genre à Unamen Shipu - cela veut dire que, bien que les Innus d'Unamen Shipu aient été convertis de longue date au catholicisme, ils ont été en contact et ont accueilli parmi eux des Innus non convertis peut-être même jusqu'au premier quart du 20^e siècle. Cet exemple illustre à sa façon comment la conversion au

catholicisme chez les Innus n'a pas été un événement unique, mais plutôt une série d'événements imbriqués.

L'importance du prosélytisme innu

En mettant l'accent sur l'action des missionnaires et sur leurs allées et venues sur le territoire - un passage obligé en raison de la nature des documents historiques - on en vient à perdre de vue le rôle qu'ont joué les Innus dans ce processus. En effet, la période oblate me semble être celle de l'institutionnalisation : les visites des missionnaires deviendront de plus en plus régulières, des lieux de cultes seront construits un peu partout sur la côte et la pratique se stabilisera avec la distribution d'imprimés et avec la diffusion généralisée de la lecture et de l'écriture, un processus qui était cependant déjà en cours depuis l'époque du jésuite Jean-Baptiste de La Brosse, et ce même en Basse-Côte-Nord (voir Chapitres 13 et 14). Bien que cette période soit caractérisée par une stabilisation des pratiques et une présence missionnaire accrue, il n'en demeure pas moins que les Innus de l'Est ne passaient que quelques jours par année avec les missionnaires, et ce jusqu'à leur sédentarisation dans les années 1950. Pour comprendre pleinement le rapport innu au catholicisme, il faut donc comprendre cette particularité. Comme le montre la tradition orale – mais aussi le laissent entendre certains indices des documents missionnaires – les Innus ont été les propres artisans de leur évangélisation, la plupart de l'éducation catholique se passant au sein de la « bulle familiale », comme l'explique ici Atuan :

« Moi c'est mon père qui m'a montré comment prier. C'est surtout le soir avant de dormir que mon père nous apprenait à réciter le *Notre père* [Nutauinan]. On priait toujours avant de dormir. Le *Je vous salue Marie* [Mani tatamishkatin] m'a aussi été appris par mon père. Tous les enfants apprenaient la prière de cette façon, avec leurs parents au moment de la prière du soir. Quand c'était la première communion [Utnaikakushian], c'étaient toujours les parents qui préparaient les enfants pour la première communion. Lorsqu'un enfant ne savait pas réciter le Notre Père, il ne pouvait recevoir sa première communion. Il ne pouvait la recevoir seulement lorsqu'il était autonome dans sa pratique de prière » (Entrevue, novembre 2021).

Il semble d'ailleurs que cette façon de transmettre les principes et la ritualité catholiques a probablement toujours été d'usage chez les Innus (voir Huard 1972 [1897]).

On peut trouver, dans toutes sortes de documents historiques, des preuves de l'attrait des Innus pour le catholicisme. En effet, ceux-ci étaient prêts à parcourir d'impressionnantes distances pour

recevoir le baptême ou encore pour assister à des célébrations religieuses. Ce phénomène n'est pas récent puisque, comme nous l'avons déjà mentionné, on retrouve des gens de l'Est dans les missions de la Haute-Côte-Nord et du Saguenay depuis le dernier quart du 17^e siècle (Larouche 1972 : 19, 26, 85, etc.). Les lieux de culte construits par les missionnaires deviendront de véritables centres d'attraction qui exerceront une influence bien au-delà des groupes qui fréquentent habituellement les lieux où ils sont construits. L'église de Pessamit en est un bon exemple. Des oblats s'y trouvent généralement à l'année et il s'agit du plus important lieu de culte construit à l'intention des Innus. Elle dépasse, en termes de grandeur, tous les bâtiments des autres sites de mission. L'abbé Huard décrit bien le prestige et l'attrait de l'église de Pessamit aux yeux des Innus :

« Betsiamis est comme une cité sainte que tout Montagnais souhaite visiter au moins une fois dans sa vie, quelle que soit la distance à parcourir pour s'y rendre. Pour ces enfants des bois, dont presque personne n'a vu les grandes cités des blancs, la chapelle de Betsiamis est évidemment ce qu'il y a de plus beau dans l'univers. Un jour, un sauvage encore païen de la tribu des Naskapis, qui habite bien loin dans le nord, vers la baie d'Ungava, vient à Betsiamis ; en entrant dans la chapelle, il éprouve une sorte d'éblouissement à la vue de magnificences si nouvelles pour lui 'C'est dont cela, le beau ciel dont j'ai entendu parler ?' s'écrie-t-il en fondant en larmes. 'Oui, je veux me faire chrétien' » (1972 [1897] : 10-11).

Le souvenir de cet attrait est encore vivant dans la tradition orale d'Unamen Shipu. En effet, au 19^e siècle, de nombreuses familles de la Basse-Côte-Nord font le long voyage jusqu'à Pessamit pour visiter ce lieu de culte. Atuan raconte comment son grand-père avait entrepris ce voyage autrefois :

« Mon grand-père avait deux garçons. Il est parti de Pakuashipi pour aller faire baptiser ses enfants à Pessamit. C'était le seul endroit où il y avait une église pour faire baptiser les Innus. Ils étaient allés dans une espèce de voilier [n.d.a. probablement une goélette]. Partis de Pakuashipi en montant jusqu'ici [i.e. à Unamen Shipu] ils n'ont vu aucun blanc. C'est juste rendu là-bas à Natashquan qu'ils ont vu un blanc. Il n'y avait pas de blancs ici dans le temps. Rendu à Sept-Îles, c'est là qu'on lui a donné de la farine et tout le nécessaire pour continuer à aller là-bas, à Pessamit, pour faire baptiser ses enfants. Rendu à Pessamit, c'est là qu'il a fait baptiser ses enfants » (Entrevue, novembre 2021).

Les missions de Mingan, de Musquaro et de Sept-Îles – où ont été construites des chapelles toutefois plus modestes que celle de Pessamit – ont représenté un attrait similaire pour les Innus du Labrador.

De tout temps, les missionnaires ont pu compter sur l'appui de truchements pour assurer leurs services auprès des Innus. Ces derniers ont eu une importance capitale dans la diffusion et la stabilisation du catholicisme. Les premiers jésuites ne sont généralement pas très loquaces à ce sujet, mais ils ont laissé quelques indices laissant penser que l'usage de truchements était plus commun qu'ils ne le laissaient entendre (voir RJ 1647 : 62). Nous avons déjà soulevé le fait que les prêtres séculiers du Diocèse de Québec, qui ont officié sur la Côte-Nord de 1769 à 1844, ne parlaient pas la langue innue et avaient recours à des interprètes, majoritairement des hommes innus de la Haute-Côte-Nord ou du Saguenay, mais aussi à des chefs de prière locaux. On peut présumer à bon droit que les truchements ont été d'une importance capitale pour la transmission et la tenue des rites catholiques à cette époque. D'autre part, certains prosélytes innus n'ont pas hésité à aller eux-mêmes à la rencontre de leurs compatriotes non convertis sans être accompagnés par des missionnaires. Dans certains cas, ce sont les missionnaires qui ont chargé certaines personnes converties d'agir en tant qu'émissaires auprès de groupes non convertis, comme l'évêque Mailhot (1993 : 37) : « Le mouvement [de conversion] allait prendre de l'ampleur après qu'un chrétien de Musquaro eut été envoyé en émissaire au lac Melville : muni d'objets de piété, il devait dire aux Innus de descendre rencontrer les missionnaires sur la côte du Golfe au risque, sinon, de s'exposer 'à un malheur éternel' (Durocher 1853-1854 : 66) ». Dans d'autres cas, des initiatives similaires ont été prises sans que les missionnaires en aient été les instigateurs, comme c'eut été le cas lors du mouvement de prédication de Charles Meïachka8at au 17^e siècle (RJ 1641) ou comme l'évêque ici l'oblat Hercule Clément (1848 : 239) au moment d'une des premières missions au poste de Musquaro :

« Mon compagnon me citait, à ce propos, la conversion d'un jeune homme qui habitait la baie des Esquimaux [Sheshatshit], ce trait mérite de trouver ici sa place. Lui aussi se livrait à l'usage des liqueurs fortes, lorsqu'un jour il apprend que sa famille et ses amis ont embrassé la tempérance à la mission de Masquarro. Frappé par cet exemple, il fait la même promesse et il n'y a pas manqué une seule fois, et dans le même temps, par une heureuse coïncidence, son frère, ignorant cette étonnante conversion, partait de Masquarro, entreprenait un voyage de 400 lieues pour ramener à Dieu cette brebis égarée. »

L'explorateur Henry Youle Hind lors de son passage à Sept-Îles en 1861, se demandait ce qui motivait les « Naskapis » de l'intérieur des terres à se rendre à la côte en si grand nombre. Un « métis » Montagnais-Canadien français lui répondit alors : « Well, sir, it's the priest. He tells Domenique, Bartelmi and a lot of others, who go to winter in the Nasquapee country, to bring

them down » (Hind 2007 [1863] : 343). Le dénommé « Dominique » est en fait le chef des Innus de la rivière Moisie. Quelques années plus tôt, on retrouve ce personnage dans les rapports de mission du père Arnaud et il est encore question des groupes non convertis de l'intérieur des terres, dans ce cas-ci on parle des gens du lac Petitsikapau. Le père Arnaud souhaite alors aller lui-même à leur rencontre, mais Dominique et d'autres chefs le lui déconseillent fortement en invoquant toute sorte de raisons logistiques et pratiques (1859 : 59-61). L'oblat renoncera donc à s'aventurer à l'intérieur des terres, ne trouvant personne pour le guider. Il n'est pas fait mention, dans ce rapport de mission, d'une entente entre le père Arnaud et Dominique pour amener les « Naskapis » à la côte. Si cela avait été le cas, l'engagement aurait probablement été consigné dans le rapport puisque c'est le genre d'accomplissement que les Oblats aimaient bien souligner. Ne pourrait-on pas penser que Dominique et les autres chefs présents à Sept-Îles cet été-là ne voulaient pas amener le père Arnaud chez les Naskapis, car ils voulaient eux-mêmes porter le message chrétien à ces groupes ? On peut en effet soupçonner que cette position d'intermédiaire en était une de prestige qui permettait au chef Dominique de conserver sa position d'autorité, et ce autant devant les Naskapis et les Montagnais que devant le père Arnaud. De cette façon, il pouvait canaliser à travers lui l'attrait pour les richesses et les pouvoirs des missionnaires dans une logique tout à fait similaire à celle que j'ai décrite au chapitre 10, c'est-à-dire dans une interface fragile entre des forces internes et externes.



Figure 51. – Dominique, chef des Innus de la rivière Moisie, en canot avec sa famille vers 1861.

Peinture : William G. R. Hind

Les chefs de prières mentionnés par le prêtre séculier Pierre-Clément Parent, à l'Est, devaient certainement eux aussi tirer prestige et autorité de leur association aux missionnaires. Ils ne semblent pas s'être substitués aux chefs de poste, du moins dans un premier temps, puisque Parent les mentionne eux aussi, quoique beaucoup moins souvent. On peut se demander à bon droit si les deux Joseph Peleutshu ont pu agir, plus tard dans leur vie, comme chefs de poste ou de bande, ce qu'une consultation subséquente des registres pourrait confirmer (et qu'on a pu soupçonner avec l'existence d'un chef nommé Joseph dans les années suivantes à Mingan). La supposition est autorisée, car il y a au moins un exemple de chef de prière qui est devenu chef de poste en Haute-Côte-Nord : il s'agit de Louis Mastshimuteush que le père Parent rencontra en 1782 aux Îlets-Jérémies lorsqu'il prendra la suite des missions du Domaine du Roi au décès de Jean-Baptiste de La Brosse. Parent le présente dans le Registre C (AAQ 1-3 US : 21) comme chef de prière et on sait que quelques années plus tard, en 1790, il devint chef du poste des Îlets-Jérémie (Mailhot 1992 : 5). Il me semble qu'on ne peut pas négliger l'effet politique de ces chefs de prières qui, par leur rôle de spécialiste rituel, ont fait émerger une nouvelle façon de faire exister le collectif par l'entremise des rites chrétiens, ce qui sera décrit au chapitre 19.

Ces quelques exemples montrent que les Innus ont été très actifs dans la diffusion du catholicisme auprès des populations non converties de l'intérieur des terres. Certains indices laissent également entendre que l'éducation religieuse des néophytes ne se réalisait pas tant auprès des missionnaires – qui ne passaient que quelques jours par année dans les missions – qu'avec des personnes innues qui connaissaient bien la doctrine catholique. C'est ce que montre cet extrait d'une lettre de Louis Babel concernant la mission de Mingan tiré du livre de l'abbé Huard (1972 [1897] : 24-25) : « Nous trouvons ordinairement dans ce poste quelques sauvages infidèles, que les chrétiens avaient rencontrés dans les terres, trop occupés alors pour leur donner beaucoup de temps, nous les laissons aux soins des familles qui avaient déjà commencé leur instruction dans les bois ». Dans son journal de 1866, le même père Babel confirme le rôle des Innus chrétiens pour faciliter la conversion : « Voilà bien des familles [de Mingan] en route pour Winnaukupau. Ce sera un noyau de chrétiens déjà formés, l'œuvre auprès des infidèles sera bien plus facile » (Tremblay 1977a : 51). De la même manière, les missionnaires se sont également rendu compte que les nouveaux chants qu'ils introduisaient dans certaines missions se diffusaient

aux groupes voisins sans qu'ils n'aient à faire quoi que ce soit, comme l'explique ici le père Clément lors d'une des premières missions à Musquaro :

« Plusieurs voyaient pour la première fois un prêtre parlant leur langue (car ce poste n'avait pas été visité les années précédentes). [...] Aussitôt le P. Durocher les conduisit à la chapelle, on y fit la prière en commun, on y chanta des cantiques et mon compagnon eut lieu de remarquer les progrès qu'ils avaient faits dans le chant sacré. Il fut agréablement surpris de les entendre exécuter avec précision des airs nouveaux que le missionnaire ne leur avait jamais montrés. L'ardeur de nos Montagnais sur cette partie du culte religieux mérite d'être mentionnée. Le chant pour eux est l'affaire la plus importante, ils ne peuvent se lasser de chanter. Quand dans une localité on a pu retenir un air de cantique, ceux des postes voisins montrent une grande avidité pour le connaître. » (1848 : 239)

À l'instar de ce qu'ont récemment fait remarquer d'autres anthropologues dans d'autres contextes autochtones nord-américains (Déléage 2013 ; Laugrand 2002 ; Westman 2022), les Innus ont été des agents actifs dans la diffusion du christianisme et de ses pratiques rituelles. En effet, la plupart du temps, les missionnaires sont impressionnés par l'avidité avec laquelle les Innus souhaitent approfondir leur rapport à la foi. Les différents exemples qui ont été présentés ici indiquent que les missionnaires, dans bien des cas, ont peu de choses à voir avec la diffusion du message chrétien. En effet, à l'époque des Oblats, pratiquement chaque année, de nouveaux groupes d'Innus qui n'ont pas reçu le baptême se présentent aux missions de la Côte, des personnes converties les y ayant amenées en ayant déjà débuté leur apprentissage religieux. Même à l'époque des jésuites, les prosélytes montagnais de Tadoussac furent à l'avant-plan de la diffusion du christianisme auprès des ancêtres des Innus de la Basse-Côte-Nord, notamment en accompagnant les jésuites dans leurs missions dans la région. Dans le prochain chapitre, nous verrons comment le mouvement qui a suivi l'adoption du catholicisme par les Montagnais de Tadoussac dans la décennie 1640 a pu avoir des résonances jusqu'en Basse-Côte-Nord.

Chapitre 12 – Histoires de prophétisme : l’héritage de Charles Meiachka8at

L’histoire de l’adoption du catholicisme par les Innus n’a pas qu’une seule trame : elle se déploie sur une portée qui fait coïncider plusieurs voix, qui parfois s’évanouissent comme une rumeur dans le clair-obscur, et d’autres fois sont toujours audibles des siècles plus tard, tel un cri viscéral qui marque la mémoire. À ce jour, on connaît toujours assez mal la trame historique de la conversion au catholicisme des Innus de l’Est. Avec le dernier chapitre, j’ai pu démontrer que ceux-ci ont été sous l’influence des missions jésuites depuis au moins la moitié du 17^e siècle malgré le fait que les Jésuites ne se sont jamais déplacés à l’Est de la baie de Sept-Îles. Certains Innus de l’Est se déplacèrent dans les missions de l’Ouest et d’autres reçurent vraisemblablement le baptême par le biais de laïcs engagés dans les postes de traite. On sait également qu’une trentaine de familles « montagnaises » et catholiques vinrent s’installer au poste de Brador vers 1705. Ces différentes facettes de l’histoire des Innus de l’Est font en sorte qu’ils devaient être bien disposés à écouter le message porté par les prêtres séculiers du Diocèse de Québec lorsque ceux-ci commenceront à faire mission dans l’est de la Côte-Nord vers la fin du 18^e siècle. Si le catholicisme était déjà bien implanté dans la région avant même que des missionnaires ne s’y rendent régulièrement, on devrait possiblement pouvoir trouver dans la tradition orale des récits de factures relativement anciennes – c’est-à-dire dont on puisse faire remonter l’origine à une période antérieure à celle des Oblats et celle des prêtres séculiers – légitimant l’adoption du catholicisme. C’est ce que je tenterais de prouver dans ce chapitre. Pour ce faire, mais aussi pour complexifier l’histoire de l’adoption du catholicisme chez les Innus, j’aimerais m’attarder sur la question du prophétisme. Par là, j’entends ces mouvements par lesquels des « prophètes » ou des prosélytes introduisent, au sein d’une large population, une nouvelle forme de religiosité et de ritualité souvent basées sur une vision qui fournit une matrice épistémologique qui guide ces innovations. En Amérique du Nord, on connaît plusieurs exemples de ces mouvements, notamment chez les Iroquois (voir Deardoff 1951 ; Wallace 1952 ; Tooker 1989), chez les Athapaskans (voir Abel 1986 ; Helm 1994), chez les Inuit (voir Laugrand et Oosten 2010), mais aussi chez les Algonquiens (voir Déléage 2013). Ces mouvements ont souvent comme caractéristiques d’incorporer des éléments chrétiens dans un cadre chamanique. Bien qu’ils ne

constituent pas toujours une conversion à proprement parler, ces mouvements se forment la plupart du temps en réponse au christianisme des missionnaires, soit en concurrençant ses officiants et leur message, soit en légitimant leurs pouvoirs et leurs préceptes. Les prophétismes algonquiens examinés par Déléage (2013) ont tous la caractéristique d’avoir été limités dans le temps, durant au plus quelques années et tombant ensuite dans l’oubli. Le plus ancien de ces mouvements aurait vraisemblablement eu lieu chez les Innus à partir de 1639⁹⁷. Il s’agit du mouvement de prédication amorcé par Charles Meiachka8at, Montagnais de Tadoussac. En 2021, à Unamen Shipu, Shapatash m’a fait le récit d’un mouvement prophétique très similaire à celui de Charles Meiachka8at, le présentant comme l’événement qui a permis l’adoption du catholicisme par les Innus. Est-ce que l’analyse de ces mouvements peut nous aider à mieux comprendre l’adoption du catholicisme par les Innus de la Basse-Côte-Nord? Il semble que oui. Plus encore, il se pourrait très bien que le récit de Shapatash et le mouvement prophétique de Charles Meiachka8at ne soient qu’un seul et même événement. Si le rapprochement est avéré, nous aurions là un récit de facture ancienne, possiblement colporté par les prosélytes innus de l’Ouest ou appris dans les missions de cette région, et qui aurait pu légitimer l’adoption du catholicisme chez les Innus de l’Est avant même que les prêtres séculiers aient commencé leurs missions sur la Côte-Nord.

Charles Meiachka8at, le premier prophète innu

La relation jésuite de 1641 introduit pour la première fois Charles Meiachka8at, Montagnais⁹⁸ de Tadoussac, qui serait probablement le premier prophète innu. Meiachka8at se présente en 1640 à la mission de Sillery, accompagné de deux autres chefs de famille de Tadoussac, dans le but de recevoir le baptême. Le jésuite Paul Lejeune explique que, deux ans plus tôt, Meiachka8at eut une vision qui l’incita à se convertir au catholicisme:

⁹⁷ Les autres mouvements abordés par Déléage sont ceux du Delaware Neolin (voir Hunter 1971), le prophète Kickapoo Kenekuk (voir Howard 1965 ; Herring 1988) et le mouvement des Cris Abishabis et Wasiteck (voir Williamson 1980 ; Brown 1982 ; Long 1989)

⁹⁸ J’utilise le terme Montagnais pour parler des ancêtres des Innus qui fréquentaient autrefois la région de Tadoussac, de Québec et du Saguenay. En effet, il me semble important, pour cette époque, de différencier les dits « Montagnais » des groupes voisins tels que les Papinachois, les Ouamamiois et les Bersiamites bien qu’ils soient tous, en dernière analyse, les ancêtres des Innus actuels.

« Il nous a raconté, qu'estant certain iour dans les bois, il vit vn homme vestu comme nous, et qu'il entendoit vne voix qui luy disoit : Quitte tes anciennes façons de faire, preste l'oreille à ces gens là, et fais comme eux ; et quand tu seras instruit, enseigne tes Compatriotes. Je ne sçay, disoit-il, si c'estoit la voix du grand Capitaine du ciel, mais ie voyois et conceuois des choses grandes. Je tins au commencement tout ce discours pour une réuerie de Sauuage, et i'ay passé plus d'vn an sans y faire autre reflexion que celle que ie ferois sur vn songe ; mais enfin voyant que ce bonhomme s'efforçoit de nous imiter le plus près qu'il luy estoit possible, selon sa condition, voyant sa ferueur à embrasser et publier la foy, quoy qu'il en soit de cette vision ou de ce songe, i'ay creu que ces bons effets ne pouuoient prouenir que de la grace de Iesus-Christ. Si tost qu'il eut entendu cette voix, il quitta de soy-mesme sans nous parler, car il estoit bien loin de nous, toutes les folies de sa nation, les festins à tout manger, les chants superstitieux ; il quitta mesme les choses indifferentes, comme de se peindre le visage, de s'oindre et de graisser les cheueux et la face, à la facon des autres Sauuages ; il quitta le pétun, dont les Sauuages sont passionnés au delà de ce qui s'en peut dire. Il se mit à prescher ses gens, disant, qu'il falloit croire en Dieu, qu'il nous falloit prester l'oreille, qu'il falloit faire le signe de la Croix : C'est, disoit-il, tout ce que ie sçay. Il le faisoit à tous propos, sans prononcer aucune parole, n'ayant pas encor esté instruit. Il parla si bien aux Sauuages de Tadoussac et à quelques vns du Sagné, qu'ils le délèguerent à Kebec pour venir querir quelque Pere de nostre Compagnie afin de leur enseigner les prieres » (RJ 1641 : 14).

Un peu plus loin dans la relation de 1641, on apprend que Meiachka8at avait déjà commencé à prêcher auprès d'une « autre Nation » dont on ne sait que très peu de choses. Comme Meiachka8at était de Tadoussac, on peut supposer que cette autre nation parlait une langue ou un dialecte qu'il pouvait comprendre et dans lequel il pouvait communiquer. On peut penser à d'autres groupes innus, ou apparentés, avec lesquels les gens de Tadoussac échangeaient les pelleteries qu'ils commerçaient ensuite avec les Français. Bref, lors de sa visite chez cette nation, Meiachka8at, par le pouvoir de la prière, a pu guérir un malade, ce qui entraîna l'adhésion à sa pratique religieuse par les gens de cette nation :

« Le malade après cette priere, se trouue à demy guery, il se leue, il marche, avec l'étonnement de ses Compatriotes. Charles les voyant attentifs, leur parle de la creation du monde, de l'Incarnation du Verbe, en vn mot, leur enseigne ce qu'il a appris de nous. Estans las de parler, il se retiroit seul, recitoit son chapellet et s'entretenoit en quelque sainte pensée, se pourmenant à l'écart, sans auoir égard si ses gens s'en estonnoient ou non [...]. Si tost qu'il rentroit dans la cabane du malade, tous les autres Sauuages accouroient, ils se mettoient en rond à l'entour de luy, dans vn profond silence, et luy les instruisoit selon sa portée » (ibid : 54)

En quoi Charles Meiachka8at peut-il être considéré comme un prophète ? Dans tous les mouvements prophétiques étudiés par Déléage (2013), la vision est une constante et elle agit toujours comme un discours épistémologique : en partageant le récit de sa vision, le prophète fonde la légitimité et l'autorité de son mouvement religieux et des innovations rituelles qui

l'accompagnant. À propos du mouvement prophétique amorcé par Charles Meiachka8at, Déléage explique : « Il ne fait pas de doute que c'était le récit de la vision singulière du prédicateur qui permettait à ses disciples de comprendre à la fois l'autorité de ces nouveaux chants (qui superposaient le prestige relatif des missionnaires jésuites, l'exotisme de leur Dieu et le charisme du prédicateur) et la finalité de leur usage (en continuité avec le chamanisme le plus traditionnel) » (2013 : 85). Ainsi, contrairement à d'autres mouvements prophétiques algonquiens qui rejetèrent plus directement les missionnaires d'ascendance européenne, le mouvement de Charles Meiachka8at cherchait à accueillir leur pouvoir, ce qui en fait davantage un prédicateur qu'un prophète. Le récit de sa vision, plutôt que de mettre en scène une entité non humaine ou une figure chrétienne connue fait plutôt intervenir un missionnaire anonyme qui, selon les Jésuites, aurait pu être une manifestation du « Capitaine du ciel ». Bref, la vision de Meiachka8at venait légitimer l'entreprise des jésuites à partir de considérations et de procédés proprement algonquiens. De son vivant, Meiachka8at prêcha sa « version de la religion catholique » chez plusieurs groupes montagnais – on parle de ceux du Saguenay, de Tadoussac et de Québec (RJ 1641 : 14, 54) – mais aussi chez les Atikamekw (ibid.) et les Abénaquis (RJ 1644 : 16). Selon les jésuites, Meiachka8at s'est « glorifié du titre de Capitaine des prières, et s'acquitte excellemment de cet office » (RJ 1644 : 17). Les relations jésuites des années subséquentes sont plus discrètes par rapport à Charles Meiachka8at. Cependant, le mouvement de prédication qu'il avait amorcé ne fit que prendre de l'ampleur. Chez les Montagnais de Tadoussac, d'où Meiachka8at était originaire et où il avait débuté son mouvement, la ferveur religieuse a pris une telle intensité en 1646 qu'elle excédait les Jésuites. En effet, en l'absence de missionnaires, les Montagnais avaient pris en charge la mise en œuvre de la plupart des rites catholiques :

« Il faut confesser que depuis cinq ans ces bons Néophytes ont excellé en ferueur et en deuovtion, mais voulant cette année courir trop viste, ils ont bronché, excedans du costé qu'on n'auroit pas attendu [...] [Le père] trouue que ces disciples auoient appris trois fois plus de choses qu'il ne leur en auoit enseigné. Quelques bonnes femmes disent qu'elles se sont confessées, d'autres qu'ils ont assisté à la Messe ; tout le monde assure qu'on a priés en public et en particulier tout le temps de l'hyver ; chacun rend compte de ses petites deuotions, et le pauvre Pere bien estonné commence à les accuser de superbe, il reprend leur indiscretion » (RJ 1646 : 30-31)

Ces passages laissent entendre que le mouvement amorcé par Meiachka8at – et prolongé par d'autres prophètes visionnaires⁹⁹ – n'a pas été qu'un simple mouvement de conversion. Les Montagnais de Tadoussac ont adapté le catholicisme à leur cosmologie, se sont approprié sa ritualité et ont développé un certain nombre d'innovations rituelles qu'ils ont diffusé chez plusieurs de leurs voisins.

Un possible souvenir du mouvement prophétique de Charles Meiachka8at ?

Questionné à propos de la rencontre entre les Innus et les missionnaires, Shapatsh m'a fait le récit d'un mouvement prophétique qui a eu lieu chez les Innus il y a fort longtemps :

Moi je n'ai pas vécu l'arrivée des prêtres. Mais on m'a parlé des ancêtres, avant, qui ne connaissaient pas la religion. La première fois, lorsqu'ils ont connu la religion, ils ont commencé à se rassembler tous ensemble. Les ancêtres se disaient : « On va trouver un moyen de choisir si nous acceptons la religion ». Il y avait un Innu qui n'était pas d'accord avec la religion. La religion l'indifférait. Mais il y avait aussi un Innu qui, lui, était croyant et il est parti du rassemblement. Les autres l'ont suivi. Cet homme savait déjà qu'il rencontrerait des gens qui ne voulaient pas croire dans la religion. Lui, il savait qu'il y avait quelqu'un en haut [en parlant de *Tshishe-Manitu*]. Cet homme, auparavant, avait traversé un lac gelé et avait rencontré un homme qui priait seul sur la

⁹⁹ Un Montagnais de Tadoussac dénommé Ignace, baptisé en 1644 (RJ 1644 : 65) eut une vision qui fit la plus grande impression sur les Montagnais de la mission et fort probablement sur les jésuites aussi puisqu'ils l'ont relaté avec beaucoup plus de détails que celle de Charles Meiachka8at : « Ignace, voyant vne si belle assemblée, commence son discours [...]. Je viens du Ciel, mes amis, leur dit-il, Jesus m'a donné la vie, ie l'ay veu de mes yeux, il m'a fait voir des choses estranges avec commandement de vous en faire le rapport. Il m'a montré vn grand Liure où sont escrits d'vn côté les vices qu'il a en horreur, comme l'yvrognerie, le peché de la chair, la communication avec le Diable et plusieurs autres qu'il nomma, et de l'autre costé du liure, il m'a fait voir ceux qui d'entre-vous sont les plus sujets à ces pechez, chacun est escrit dans ce liure qui plus, qui moins, vou vn tel (le nommant pas son nom) vou y estiez beaucoup escrit, votre Massinahigan, c'est à dire vostre escriture, est grand, il y a quelque chose qui ne va pas bien dans vostre affaire, vous n'allez pas droit, vous n'avez pas soin de corriger la ieunesse quand elle fait mal[...] Cét homme de l'autre monde poursuit : Jesus m'a fait voir, disoit-il, à sa main droite vne chose qui n'a point son pareil e beauté, c'est vne lumiere en comparaison de qui le Soleil n'est que tenebres, vn lieu de plaisirs et de contentement, enfin le seiour de Dieu mesme et de tous les bien-heureux. C'est là ou i'ay veu les enfans de nos gens, qui sont morts incontinent apres leur Baptesme, mais i'y ay veu fort peu d'hommes et de femmes Sauuages basptisez. A sa main gauche, il m'a decouuert vn feu qui m'a fait trembler de peur, dont nous parle souent le Pere qui nous enseigne, mais qui est tel qu'il n'y a point de paroles qui en puisse exprimer la rigueur. C'est dans de ceu que i'ay veu brusler les Sauuages qui ne croyent point en Dieu, et ceux qui croyans en luy ne luy ont point obey en cette vie » (RJ 1645 : 11).

glace. Quand il a vu cet homme, ils se sont regardés un moment et se sont approchés l'un de l'autre. Lorsqu'ils se sont rencontrés, l'homme qui priait n'avait pas peur de lui. L'Innu n'avait pas peur non plus. L'homme qui priait a lancé de l'eau sur l'Innu, qui n'était pas encore converti au catholicisme. Cet homme faisait le signe de croix. Et l'Innu, qui n'était pas croyant, en recevant l'eau, s'est évanoui. Il avait de la misère à se relever. Dès ce moment, il savait qu'il devait croire à la religion. Cela s'était imposé auprès de lui comme une inévitabilité. S'il n'y avait pas eu cette bénédiction, on n'en serait pas là aujourd'hui. Il n'y aurait pas eu la religion chez les Innus aujourd'hui. C'est grâce à lui si aujourd'hui nous connaissons la religion. Autrement, les Innus auraient continué de s'entretuer comme ils le faisaient avant de connaître la religion. Même à la chasse, dans le bois, on s'entretuait. Mais heureusement qu'il y a eu cet homme qui a sauvé le monde grâce à la prière. C'est mon père qui m'a raconté cette histoire. (Entrevue, novembre 2021)

Ce récit qui m'a été raconté en 2021 frappe par sa similarité avec le récit de vision de Charles Meiachka8at tel que rapporté dans les *Relations des Jésuites*. En effet, il évoque sensiblement les mêmes éléments que la vision de Charles Meiachka8at : un Innu rencontre un homme mystérieux en forêt – qu'on pourrait ici aussi assimiler à un missionnaire puisqu'il possède de l'eau bénite, qu'il prie et qu'il fait le signe de croix – et dont la rencontre l'incite à se convertir au catholicisme. On pourrait, en plus, souligner l'importance du signe de croix qui est commune aux deux histoires ainsi que la dimension collective du récit de vision. En effet, dans les deux cas, le récit est partagé à tous et sert à légitimer la conversion au catholicisme. De même, le prophète quitte le groupe volontairement et est suivi par la majorité, comme lorsque Meiachka8at se retire, attendant que sa cure fasse son effet, lors de sa visite chez une nation voisine. Toutefois, on remarque certaines différences : l'importance de l'eau bénite n'est présente que dans le récit contemporain et le récit de vision rapporté par les jésuites ne précise ni la saison (hiver) ni la géographie de la vision (lac gelé), même si l'on spécifie que la rencontre a eu lieu en forêt. Les Jésuites ne mentionnent pas non plus si Meiachka8at se serait évanoui à la suite de sa rencontre. Finalement, le récit de Shapatash ne mentionne aucun dialogue entre l'Innu et l'homme qui lui apparaît. Le dialogue y est remplacé par des gestes : l'aspersion d'eau bénite et le signe de croix. Malgré des divergences, il n'en reste pas moins que ces importantes similitudes méritent qu'on se pose la question : la tradition orale innue d'Unamen Shipu aurait-elle gardé le souvenir du mouvement prophétique de Charles Meichka8at ?



Figure 52. – Shapatsh. Photo : Émile Duchesne (2018).

Mon premier réflexe a été d'y voir deux événements distincts : l'un se passant au temps des Jésuites dans les régions de Tadoussac et Québec et l'autre s'étant déroulé en Basse-Côte-Nord quelque part au 19^e siècle, possiblement à l'époque des Oblats ou peut-être même des prêtres séculiers du Diocèse de Québec. En effet, les Innus contemporains de la Basse-Côte-Nord me semblaient trop loin géographiquement et historiquement de Charles Meiachkašat pour que le récit de Shapatsh puisse y faire référence. Mais à force de creuser l'histoire de la région et la

tradition orale innue, j'en suis venu à la conclusion qu'il y avait des possibilités réelles que ce récit qui m'a été livré en 2021 fasse référence au mouvement prophétique amorcé au 17^e siècle par Charles Meiachka8at. Bien que je n'aie pas de réponse définitive à offrir, j'aimerais prendre le temps ici d'évaluer sérieusement cette possibilité et d'en comprendre les implications potentielles. Pour valider cette hypothèse, il faudrait prouver qu'il y a une filiation ou des contacts entre les ancêtres des Innus de la Basse-Côte-Nord et les Montagnais qui ont participé au mouvement de prédication de Charles Meiachka8at. Il faudrait également savoir si le récit de Shapatesh peut faire référence à une période aussi lointaine. Le dernier chapitre nous a déjà donné quelques pistes qui rendent possible cette hypothèse.

L'antériorité des évènements relatés par Shapatesh du point de vue de la tradition orale

Considérant la trame temporelle du récit, le terme *tshiashinnuat* (i.e. ancêtres) employé par mon interlocuteur peut effectivement être utilisé pour parler d'un passé aussi lointain que l'époque des premiers Jésuites. Comme l'a souligné Sylvie Vincent (1991 : 128), la notion de *tshiashinnuat* est relative et mouvante selon les générations, mais elle renvoie généralement à « ceux qui subvenaient eux-mêmes à leurs besoins sans avoir recours aux produits apportés par les Européens » à une époque où, bien qu'il y eût quelques Blancs, il « n'y avait pas de magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson, ni de prêtres, ni de biens à acheter ou à échanger » (*ibid.*). Enfin pour Sylvie Vincent, on se trouve dans le « monde » des *tshiashinnuat* à partir ou après la génération des arrière-grands-parents d'égo. Lors d'autres entretiens, mes interlocuteurs n'utilisaient pas un terme aussi vague pour parler, par exemple, de la génération d'Innus qui avaient fréquenté les Oblats dans les missions de la Basse-Côte-Nord à partir de la moitié du 19^e siècle : s'ils le faisaient, c'était pour évoquer la collectivité et s'ensuivait généralement des souvenirs sur les protagonistes. En effet, pour parler de cette période, mes interlocuteurs, principalement des hommes âgés de plus de 75 ans (c'est-à-dire nés entre 1932 et 1946), étaient capables de nommer des personnes impliquées, comme les oblats Kauashkumuet et Kakushkuenitak par exemple, qui ont fréquenté la côte dès 1850. Ils pouvaient aussi nommer les protagonistes innus de cette époque : il s'agissait souvent de membres de leur parenté qu'ils pouvaient nommer par leur nom ou encore par leur lien de parenté (p. ex. mon grand-père, l'oncle de mon arrière-grand-père, etc.). En effet, la période de l'arrivée des Oblats en Basse-Côte-Nord

est trop récente pour que la tradition orale innue en ait oublié les acteurs et qu'un terme tel que « ancêtre » soit utilisé pour désigner une personne (mais qui peut l'être pour désigner la collectivité). De la même manière, dans une série de récits récoltés auprès de la génération d'aînés qui a précédé mes interlocuteurs (Vincent et Bacon 2000a ; 2000b), les conteurs sont tout à fait capables de nommer les protagonistes de l'époque des Oblats, comme les chamanes de l'intérieur des terres qui ont confronté les missionnaires, les guides qui les ont accompagnés en canot, etc.

Si le terme *tshiashinnuat* peut s'appliquer dès les arrière-grands-parents de mes interlocuteurs, il peut aussi renvoyer à une réalité beaucoup plus ancienne. En effet, lors d'une entrevue avec Anikashanitish (Octobre 2021), ce dernier racontait qu'un homme d'Unamen Shipu avait eu la vision d'un *tshiashinnu* en forêt. Cet ancêtre, qui portait des plumes et avait un arc et une lance, venait pour s'assurer que les *Mishtukushuat* (i.e. les Blancs francophones) avaient bel et bien respecté leurs promesses fondatrices, événement qui, on le verra, renvoie à la fameuse tabagie de Tadoussac en 1603 (Champlain 2019 [1603]) et à la fondation de Québec en 1608. Suivant ce dernier exemple, l'utilisation du terme *tshiashinnu* peut bel et bien renvoyer à une période plus ancienne que celle de l'arrivée des Oblats. Le récit de Shapatash ne nous donne pas beaucoup d'indices sur le « type » de *tshiashinnuat* dont il est question. En effet, le récit est peu éloquent sur la culture matérielle des protagonistes et sur leur rapport à la société eurocanadienne, mis à part qu'ils ne connaissaient pas du tout la religion catholique. De tels indices auraient pu nous aider à situer davantage les événements et mieux rapprocher les deux pôles de *tshiashinnuat* que j'ai rencontrés dans mes entrevues avec les aînés d'Unamen Shipu, soit le *tshiashinnu* des premières rencontres avec les Européens, qui n'a adopté aucune de leurs innovations technologiques, et le *tshiashinnu* frontière, celui qui a fait la rencontre des Oblats et qui avait adopté certaines innovations technologiques européennes comme les fusils, les haches de métal, le tissu et qui avait adopté le catholicisme. Si le récit de Shapatash est clair sur une chose, c'est que les protagonistes sont les premiers Innus à avoir connu la religion. Ainsi, il me semble peu probable que son récit se soit passé au temps des Oblats puisque la tradition orale innue – et les sources historiques – assure que ceux-ci avaient déjà adopté le catholicisme avant leur arrivée sur la Côte-Nord : il doit nécessairement s'agir d'une période antérieure. Mais alors de laquelle

s'agit-il ? Il est impossible de trancher précisément à partir des indices laissés dans le récit lui-même : il pourrait autant s'agir de la période des Jésuites, comme nous cherchons à en démontrer la possibilité, qu'à la période du poste de la baie de Brador (1706-1760) que de celle des prêtres séculiers (1769-1844). On pourrait néanmoins ajouter que, du point de vue de la tradition orale, si les Innus gardent le souvenir d'évènements aussi lointain que la tabagie de Tadoussac de 1603, il est tout à fait possible qu'ils puissent se rappeler le mouvement prophétique de Charles Meiachka8at dans la décennie 1640.

Il s'avère que la tradition orale innue de la Basse-Côte-Nord garde de vifs souvenirs d'évènements qui se sont produits à Québec au début du 17^e siècle. L'histoire orale reconnaît également que leurs ancêtres ont vécu autrefois dans cette région. Ce pan de la tradition orale innue a été abondamment partagé et analysé par l'anthropologue Sylvie Vincent. Mes interlocuteurs d'Unamen Shipu m'ont aussi fait part de divers récits historiques s'étant passés dans la région de Uepishtikueiau [i.e. Québec]. La tradition orale est claire sur le fait que les ancêtres des Innus d'aujourd'hui habitaient cette région : « Les gens de Uepishtikueiau étaient nos ancêtres, nous sommes tous originaires de là-bas. [...] Nous sommes tous issus de quelques Innus qui devaient s'y trouver », affirme Joseph-Bastien Wapistan de Nutashkuan (Vincent 2009 : 55). Les Innus de Uepishtikueiau, à l'arrivée des Français, ont conclu une entente de cohabitation avec ces derniers, tel que me l'a expliqué Anikashanitish:

« À Québec [Uepishtikueiau], avant, il n'y avait aucun Blanc. Il n'y avait que des Innus. Les Blancs sont arrivés par Terre-Neuve, ils sont arrivés de par là [c.-à.-d. de l'Est]. Les Blancs qui sont arrivés à Québec, ils ont demandé aux Innus la permission de bâtir. Les Innus ont dit non. Les Blancs ont fait trois fois la demande. La deuxième fois, les Innus ont dit non encore, ils ne voulaient pas qu'ils s'installent à Québec. Ils offraient de l'argent, des richesses, mais cela n'impressionnait pas les Innus. Cela ne voulait rien dire pour eux. La troisième fois, les Blancs ont encore demandé de bâtir leurs maisons à Québec. Les Innus ont accepté, mais sous certaines conditions. Ils ont dit aux Français : vous pourrez vous installer près de la mer, cela vous appartient, mais vous ne pourrez pas vous installer dans les terres, dans le bois, car cela nous appartient, c'est de là dont nous tirons notre subsistance. Les Innus feront la chasse pour survivre et les blancs tireront leur survie du bord de la mer [de la pêche et de l'agriculture] » (Entrevue, octobre 2021).

On pourrait voir dans ce pan de la tradition orale innue, le souvenir de l'alliance fondatrice de ce que les livres d'histoires nomment l'alliance franco-montagnaise et la tabagie de Tadoussac (Champlain 2019 [1603]).

À la suite à cette entente fondatrice qui devait encadrer la relation entre les Français et les Innus, la tradition orale fait état de l'émergence de tensions découlant de plusieurs facteurs (Vincent 2009) : 1. La transformation des relations initiales de réciprocité en relations commerciales ; 2. L'accroissement important de la population française, occupant de plus en plus de terres – y compris les terres de l'intérieur – ce qui créait un stress sur la faune et rendait plus difficile la subsistance ; et 3. Le déséquilibre des relations matrimoniales causés par la forte présence d'homme français qui prenaient femme chez les Innus. Ces tensions – combinées au fait que les Français voulaient s'accaparer le territoire de Québec et renier les termes de l'alliance qui les unissaient aux Innus - créèrent un climat de méfiance qui se traduisit par de nombreux épisodes de violences qui firent, toujours selon la tradition orale innue, de nombreuses victimes. Ces épisodes de violences forcèrent les Innus à quitter la région de Québec et à amorcer un exode vers l'Est :

« Ces ancêtres, repoussés vers l'arrière-pays, soit après la promesse d'une aide future soit en raison de la menace des étrangers, cessèrent de fréquenter la région de Québec et ne descendirent désormais à la côte que par les rivières situées plus à l'est et qui n'étaient pas encore aux mains des Blancs (Natashquan 1992, JW 3). Ils se diversifièrent plus tard en gens de Sept-Îles, de Mingan, de Natashquan, de La Romaine, de Saint-Augustin, de Sheshatshit ... (La Romaine, 1988, WM 1Bc-1). C'est ainsi que les Montagnais, habitués à fréquenter Québec et qui avaient été des gens de l'amont, devinrent des gens de l'aval (La Romaine, 1988, MB 1Ac-2) » (Vincent 1992 : 27).

Du point de vue de la tradition orale innue de la Basse-Côte-Nord, il ne fait pas de doute que les Innus qui fréquentaient la région de Québec au 17^e siècle étaient leurs ancêtres et que c'est à la suite des tensions avec les Français qu'ils durent quitter cette région pour se déplacer vers l'Est, où ils vivent maintenant.

La littérature historique nous a laissé quelques indices qui permettent de confirmer ce qui est relaté par la tradition orale. Il faut dire qu'à cette époque, le terme montagnais désignait les gens qui occupaient la région comprise entre Québec et Tadoussac, de la rive du Saint-Laurent jusqu'au nord du Lac-Saint-Jean, en plus d'un secteur au sud du Saint-Laurent à la hauteur de Tadoussac. De par leur contrôle de Québec et de l'embouchure du Saguenay, les Montagnais se sont imposés comme une puissance géopolitique en Nouvelle-France, notamment par leur

position d'intermédiaires entre les Français et les autres nations autochtones de l'intérieur des terres. À l'Est, sur la côte, ils avaient des voisins nommés Papinachois, Bersiamites, Ouchestigoueks et Oumamioueks – dont le territoire allait jusqu'à la Basse-Côte-Nord -, avec qui ils partageaient une culture matérielle similaire, mais aussi parlaient des langues mutuellement compréhensibles. Nous l'avons déjà mentionné au chapitre 11 : tous ces groupes sont les ancêtres historiques des Innus d'aujourd'hui (Mailhot 2004 ; Delâge 2020). Au milieu du 17^e siècle, les raids iroquois, combinés à une présence française de plus en plus importante et qui n'avait plus besoin de l'appui des Montagnais, mènent à l'effondrement du pouvoir politique des Montagnais dans la région. Les sources des décennies 1650 et 1660 mentionnent que la plupart prennent la fuite vers le Nord ou vers l'Est (voir Parent 1985 : 376). Cette période coïncide également avec une pénurie de gibier qui mènera les Papinachois et les Montagnais à tisser de plus en plus de liens matrimoniaux avec leurs voisins de l'Est, les Ouchestigoueks et les Ouamamioueks (ibid : 678). Voilà donc que les sources écrites corroborent le mouvement général vers l'Est décrit par la tradition orale innue.

De nouveaux arrivants sur la Basse-Côte-Nord au début du 18^e siècle

Mais il y a un autre événement d'importance qui atteste un mouvement de population de l'amont vers l'aval du Saint-Laurent, cette fois-ci moins diffus et plus ciblé. Les sources écrites mentionnent en effet que trente familles « montagnaises » de l'Ouest se seraient établies en 1706 dans un établissement commercial de la baie de Brador, un mouvement qui aura des conséquences majeures pour la région. Pour comprendre cette migration, il faut remonter quelques années plus tôt, en 1702. C'est cette année-là que le sieur de Courtemanche obtient la concession de Kégaska où il avait déjà fait construire un fort pour y tenir des activités commerciales : pêche au phoque, à la morue et à la baleine et traite avec les autochtones font partie des activités de ce poste. Dans les premières années, il entretient des contacts cordiaux avec les groupes algonquiens et inuit qui fréquentent les environs du fort, des groupes qui n'auraient jamais vu de Français, selon Courtemanche. Ce dernier souhaite voir ses opérations prendre de l'expansion et cherche de la main-d'œuvre supplémentaire à celle, plutôt limitée, qu'il peut trouver sur place. Nous avons déjà évoqué le flou qui entoure l'origine de ces nouveaux arrivants. Si la thèse de Parent selon laquelle ces 30 familles venaient du Lac-Saint-Jean et de la région de Québec paraît mal appuyée – mais pas invraisemblable -, il n'en reste pas moins que les

engagés du poste de la baie de Brador ne venaient probablement pas de la Basse-Côte-Nord, mais de territoires plus à l'Ouest. La présence de ces « nouveaux arrivants » en Basse-Côte-Nord - d'un nombre qu'on estime entre 150 (Trudel 1990) et 300 (Parent 1985)¹⁰⁰ – est probablement la cause d'une pénurie de gibier qui est survenue dans les années suivantes (Martijn 1990b ; Parent 1985 : 775 ; Trudel 1990). Si on connaît mal la démographie des groupes algonquiens qui peuplaient déjà la Basse-Côte-Nord à ce moment-là, on peut supposer que, toute proportion gardée, le nombre des nouveaux arrivants montagnais devait être considérable puisqu'il a bouleversé l'équilibre cynégétique et halieutique de la région. Tout porte à croire que ces Montagnais arrivés au fort de Brador au début du 18^e siècle se sont ensuite intégrés aux groupes qui habitaient déjà la région, groupes avec lesquels ils partageaient une culture matérielle et symbolique très semblable ainsi que des idiomes mutuellement compréhensifs, de sorte que, s'ils ont pu s'envisager au départ comme étant ethniquement différenciés, ils en sont venus à ne former qu'un seul et même groupe ethnique.

Jusqu'à maintenant nous avons établi que la tradition orale des Mamit Innuat considère que les Innus de Québec étaient leurs ancêtres. On sait également qu'en 1706, trente familles de l'Ouest se sont implantées en Basse-Côte-Nord et se sont mélangées avec les populations locales. Est-ce que ces familles montagnaises auraient pu avoir connu le mouvement prophétique de Charles Meiachka8at de sorte que son souvenir se soit transmis jusqu'à aujourd'hui chez les Innus de la Basse-Côte-Nord ? D'abord, elles étaient fort probablement chrétiennes puisque Courtemanche avait fait demander un missionnaire à l'établissement de Brador expressément pour les besoins de ces nouveaux venus. Il n'avait pas cru bon de faire venir un missionnaire dans les années précédentes alors qu'il transigeait uniquement avec les groupes locaux, qui eux, n'étaient pas convertis au catholicisme et n'avaient eu que des contacts limités avec les Européens. On sait aussi qu'au début du 18^e siècle, la très grande majorité des Montagnais qui circulent dans la région de Québec et de Tadoussac sont convertis au catholicisme. Or, le mouvement lancé par Charles Meiachka8at est capital pour comprendre la conversion des Montagnais de cette région puisqu'il en a été le principal instigateur. En effet, avant que Meiachka8at amorce son

¹⁰⁰ Si nous reprenons la méthode préconisée par Dubois et Morin (2018 ; 2019) et évoquée dans le chapitre 10, le calcul de Trudel serait plus crédible.

mouvement, les Montagnais de Tadoussac ne portaient pas d'intérêt envers le message des Jésuites, comme l'admet le père Lejeune : « Encor que les Sauuages de Tadoussac soient quasi les premiers que nos vaisseaux rencontrent, si est-ce qu'on ne leur a porté les bonnes nouuelles de l'Euangile » (RJ 1641 : 49). La plupart des convertis montagnais de cette époque vivent dans la réduction de Sillery : on parle d'une vingtaine de familles qui s'y sont installées à partir de 1638. Le mouvement de Meiachka8at est capital puisque, lorsqu'il se présente pour recevoir le baptême à Sillery en novembre 1640 accompagné de deux autres « chefs de famille » de Tadoussac, les trois hommes exhortent les jésuites à venir faire la mission chez eux. Il s'agit alors de la première invitation formelle de la part des Montagnais de Tadoussac. Bien que les Jésuites aient affiché un certain scepticisme vis-à-vis du récit de vision de Meiachka8at – Lejeune écrit « Je tins au commencement tout ce discours pour vne réuerie de Sauuage et i'ay passé plus d'vn an sans y faire autre reflexion que celle que ie ferois sur vn songe » (RJ 1641: 14) - les Français accueillirent en grande pompe ces émissaires de Tadoussac. Pour preuve, lors du baptême de Meiachka8at, on lui donne comme parrain nul autre que Charles Huault de Montmagny, alors gouverneur de la Nouvelle-France (Hébert 1994 : 107). Montagnais et Jésuites conviennent donc qu'un missionnaire sera envoyé à Tadoussac au printemps pour instruire les Montagnais de l'endroit. Des gens du Saguenay seront aussi présents, promet-on du côté des Montagnais. En effet, Meiachka8at, bien qu'il ne fût pas encore baptisé, avait déjà commencé à propager son mouvement prophétique. D'après les Jésuites, Meiachka8at connaissait encore peu le catholicisme alors il est très vraisemblable qu'il ait prêché sa propre version du catholicisme, alliant ritualité et eschatologie catholique sur un fond de chamanisme (Déléage 2013). Au mois de mai 1641, le chef de Tadoussac se déplace à Sillery pour rappeler aux Jésuites leur promesse de faire venir un missionnaire à Tadoussac, ce qui sera exaucé quelques semaines plus tard avec l'arrivée d'un jésuite le 2 juin à Tadoussac. Cette première mission fut un relatif succès, non pas tant au niveau du nombre de baptêmes – qui ne s'élèvent qu'à une quinzaine (RJ 1641 : 55) – mais sur les possibilités qu'elle laissait entrevoir pour les prochaines années. Dans un premier temps, les Montagnais demandent au jésuite qui leur est envoyé de faire construire une véritable mission à Tadoussac afin qu'ils n'aient pas à se rendre à Sillery (ibid : 52). Dans un second temps, les Montagnais acceptent qu'à l'avenir les Jésuites puissent se rendre avec eux à l'intérieur des terres pour instruire les autres nations au catholicisme¹⁰¹. Avant cette première

¹⁰¹ Cette promesse ne se réalisera que quelques années plus tard lorsque le père Jean Dequen

mission à Tadoussac, les Montagnais ne laissaient aucun Français aller à la rencontre des nations de l'intérieur « car ils ne veulent pas que les François ayent connoissance de leur commerce, ny de ce qu'ils donnent à ces autres Sauvages pour leurs pelteries » (RJ 1641 : 53). Dès lors, Tadoussac sera visité de façon récurrente par les Jésuites et deviendra leur centre d'opération dans la région, en plus de devenir un centre d'attraction pour de nombreuses nations qui habitent les environs (RJ 1646 : 33).

La vision de Charles Meiachka8at est ainsi l'événement qui déclenche une série de conversions au catholicisme chez les Montagnais de Tadoussac et des nations environnantes – tel que les Montagnais du Saguenay, les Papinachois et les Bersiamites -, qui sont les ancêtres des Innus contemporains du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de la Haute-Côte-Nord. Non seulement la vision de Meiachka8at vient légitimer les nouveaux rites et les nouvelles conceptions apportés par les Jésuites, mais elle vient également légitimer leur entreprise et leur donner les moyens de diffuser leur message. D'autre part, comme l'a souligné Déléage, le mouvement de Meiachka8at n'était pas seulement une légitimation de l'entreprise missionnaire des Jésuites, mais représentait aussi une façon de s'appropriier leurs pouvoirs dans un cadre chamanique. Il est curieux que la vision de Meiachka8at soit restée discrète dans l'histoire de la Nouvelle-France. Au regard de la trame historique, et comme il vient d'être démontré, la vision de Charles Meiachka8at semble avoir été le véritable élément déclencheur de la conversion au catholicisme des Montagnais de Tadoussac. En acceptant cette analyse, on peut tout à fait supposer que les 30 familles montagnaises qui migrèrent vers la Basse-Côte-Nord en 1705 pouvaient possiblement connaître le récit de vision de Charles Meiachka8at et l'accepter en tant que discours épistémologique venant valider la force et le pouvoir des rites catholiques. En effet, Meiachka8at a été actif chez les Montagnais entre 1639 et 1644, soit 61 à 66 ans avant le départ des trente familles pour la Basse-Côte-Nord : les parents et les grands-parents des adultes qui entreprirent cette migration furent donc certainement témoins de la montée du mouvement de prédication amorcé par Charles Meiachka8at. On peut également penser que les Montagnais de Tadoussac qui accompagnèrent les Jésuites à la rencontre des Oumamiois en 1651 et 1652, quelques années à peine après la vision de

remonta pour la première fois le cours de la rivière Saguenay pour se rendre au Piekuakami, qui deviendra le lac Saint-Jean (RJ 1647 : 65-66).

Meiachka8at purent en introduire le récit chez les populations autochtones de la Basse-Côte-Nord. De la même manière, les Oumamiois fréquentèrent eux aussi la mission de Tadoussac à partir de la décennie 1640, en plein essor du mouvement prophétique de Meiachka8at (voir Chapitre 11). Bref, les sources historiques rendent plausible l'hypothèse que les ancêtres des Innus de la Basse-Côte-Nord aient pu eux aussi être marqués par la vision de Meiachka8at, que ce soit par leur déplacement à Tadoussac, par le truchement de prosélytes de l'Ouest ou encore par des migrations des gens de l'Ouest.

À la lumière de cet exposé, il semble qu'il y ait une possibilité réelle que le récit de Shapatash fasse référence à ce mouvement prophétique ancien. En effet, sur une échelle temporelle, le terme *tshiashinnuat* peut bel et bien être utilisée pour parler de cette époque lointaine. Par contre, et pour nuancer, nous avons vu qu'il peut aussi s'appliquer à des périodes plus récentes. Sur ce point, le récit ne nous donne pas assez de détails pour préciser l'époque dans laquelle elle se déroule, mais un certain nombre d'arguments laissent penser que le récit fait référence à une période antérieure à celle des Oblats, ce qui reste large, il faut bien en convenir. D'autre part, la tradition orale innue de la Basse-Côte-Nord est unanime sur le fait que les Innus rencontrés par les Jésuites au début du 17^e siècle sont leurs ancêtres directs, qui auraient migré vers l'Est à la suite de tension avec les Français. Il serait ainsi tout-à-fait plausible que, parmi ces ancêtres qui ont migré vers la Basse-Côte-Nord, il y ait eu des personnes qui connaissaient la vision prophétique de Meiachka8at et qui l'acceptaient comme discours épistémologique validant les pouvoirs des rites catholiques. En cela, tradition orale et sources historiques s'accordent pour appuyer cette hypothèse. Si on admet cette possibilité, reste maintenant à en analyser les conséquences potentielles.

L'originalité du prophétisme, l'inévitabilité de son oubli ?

À la fin de son ouvrage sur les prophétismes algonquiens, Déléage (2013 : 155) en arrive à la conclusion que les mouvements prophétiques sont généralement rapidement oubliés et que leur impact sur le long terme est peu significatif:

« ces mouvements furent également tous des échecs à long terme. Il est toujours possible de discuter sur le sens du terme 'échec' dans un contexte où, souvent, les innovations rituelles prirent la forme d'emprunts au christianisme et où ceux-ci, repris

dans une institution chrétienne ultérieure, acquirent une réelle pérennité (par exemple, le dualisme eschatologique d'un paradis et d'un enfer). Néanmoins, en tant que dispositif cérémoniel complet, incluant épistémologie et liturgie, aucun de ces mouvements ne survécut plus de quelques années (...) [Certains] laissèrent certes un souvenir marquant, encore vivant plusieurs générations après leur mort – mais leurs visions, leurs dispositifs cérémoniels, leurs *paraphernalia* ne jouèrent très rapidement plus aucun rôle dans la vie rituelle de leur peuple ».

Si on accepte que le récit de Shapatash puisse bel et bien référer, quatre siècles plus tard, à la vision de Charles Meiachka8at, peut-on vraiment parler d'un échec ? En effet, on pourrait toujours discourir, comme le souligne Déléage, sur l'échec ou la réussite de telles innovations inspirées par le christianisme et qui ont acquis une pérennité par l'entremise des missionnaires. D'ailleurs, Meiachka8at se distingue des autres prophètes algonquiens en ce que son mouvement cherchait plutôt à embrasser le discours des missionnaires, alors qu'ailleurs les mouvements prophétiques se sont plutôt formulés en réponse ou encore même en opposition à ce même discours. C'est plutôt sur l'oubli de ces mouvements qu'il faudrait nuancer les conclusions de Déléage et plus précisément sur l'idée que les visions des prophètes ne jouent plus aucun rôle dans la vie rituelle de leur peuple. Je ne m'avancerai pas sur les autres prophétismes examinés par Déléage, mais dans le cas de Charles Meiachka8at, si c'est bel et bien son souvenir qui a été transmis jusqu'à Shapatash, alors il faut revoir cette hypothèse. En effet, près de 400 ans plus tard, la vision de Meiachka8at pourrait toujours être envisagée par les Innus comme l'événement qui leur a fait adopter le catholicisme. Bien sûr, le récit de Shapatash n'oriente pas la tenue des rites catholiques chez les Innus. Par contre, il me semble que la vision de Meiachka8at continue toujours à ce jour d'agir, comme l'a proposé Déléage dans une perspective synchronique, en tant que discours épistémologique qui vient valider les pouvoirs du catholicisme et le choix d'adopter cette nouvelle forme d'expression religieuse.

Si le récit de Shapatash fait bel et bien référence au mouvement prophétique de Charles Meiachka8at, on a là un autre argument pour revoir la trame historique de la diffusion du catholicisme sur la Basse-Côte-Nord. Selon la conception actuelle, les Innus de la Basse-Côte-Nord auraient adopté le catholicisme avec l'arrivée des prêtres séculiers du Diocèse de Québec à la fin du 18^e siècle (voir Gagnon 2003; Mailhot 1993). Or, de façon surprenante, ces prêtres qui ne parlaient pas la langue innue et qui n'ont visité la région que de façon irrégulière et momentanée auraient converti tous les Innus de la région, de sorte que tous avaient adopté le christianisme à l'arrivée des Oblats en 1844. En comparaison, les Oblats, qui étaient plus

nombreux, plus assidus et beaucoup plus compétents en innu-aimun, ont eu toute la misère du monde à convertir les Innus de l'intérieur des terres - ce qu'ils ne réussiront même pas à accomplir totalement - et ce sur une période de temps similaire à celle où ont œuvré les prêtres séculiers (voir Mailhot 1993). Et si, à l'arrivée des prêtres séculiers, les Innus de la Basse-Côte-Nord connaissaient déjà « leur version » du catholicisme ? En effet, si le récit de vision de Charles Meiachka8at s'est bel et bien transmis jusqu'à aujourd'hui, il devait être tout naturel pour les Innus de cette époque d'aller écouter ces missionnaires venus de loin et de recevoir leur bénédiction puisqu'ils avaient entendu qu'autrefois, il y avait eu cet homme qui avait fait la rencontre d'un personnage similaire et qui avait pu constater leur pouvoir. Bref, comme je l'ai évoqué en introduction de ce chapitre, si on accepte que les Innus de la Basse-Côte-Nord aient été sous l'influence des missions jésuites dès la moitié du 17^e siècle, on pourrait alors s'attendre à trouver des récits de tradition orale qui renvoient à cette époque. À la lumière de ce que je viens d'établir, il me semble que le récit de Shapatash pourrait tout-à-fait remplir ces critères.

Enfin, que faire de la possibilité que le récit de Shapatash ne fasse pas référence à la vision de Meiachka8at ? Il faut bien entrevoir cette avenue, car nous ne saurons probablement jamais hors de tout doute raisonnable si ce récit qui m'a été livré en 2021 est un véritable souvenir du mouvement prophétique qui a marqué les Montagnais de Tadoussac vers 1640. Comme je l'ai souligné plus tôt, je doute fortement que ce récit puisse référer à la période des Oblats (1844-1911). Il faudrait donc le faire remonter à la période des prêtres séculiers (1769-1844) ou encore à celle de l'ondoïement dans les postes (1705-1769). Je pense m'être assez commis avec l'hypothèse du souvenir de la vision de Charles Meiachka8at, alors je ne proposerai pas d'autres hypothèses sur la trame historique dans laquelle s'inscrirait le récit de la vision prophétique. Si l'on oublie les considérations historiques que pose le récit, il n'en demeure pas moins que mon analyse reste la même d'un point de vue opérationnel. En effet, il s'agit d'un récit qui fait la narration de l'acquisition des pouvoirs du catholicisme par les Innus et qui agit comme discours épistémologique sur cette adoption. C'est-à-dire que le récit est conçu comme la validation originelle des pouvoirs du catholicisme, la première à faire autorité, et qui a légitimé et continue toujours de légitimer l'adoption du catholicisme par les Innus. Le récit mobilise en lui-même trois procédés de validation : 1. La validation synchronique directe : le fait que l'homme se soit

évanoui au contact des pouvoirs du catholicisme ; 2. La validation synchronique indirecte : le fait que le groupe ait validé la vision de l'homme en le suivant lors d'une rencontre qui visait justement à déterminer la validité des pouvoirs catholiques ; et 3. La validation diachronique indirecte : le fait que l'on raconte ce récit de génération en génération et qu'on atteste sa véracité. On pourrait finalement ajouter un quatrième procédé de validation, soit la validation diachronique directe : les Innus font toujours aujourd'hui l'expérience des pouvoirs du catholicisme à travers leurs pratiques individuelles et collectives de prières, de manière similaire à celle de l'homme du récit, ce qui assure, d'une certaine façon, la validité du récit de vision. De ce point de vue, que le récit fasse référence ou non à Charles Meiachkaᑯat, il sert dans tous les cas de discours épistémologique validant les pouvoirs du catholicisme.

L'analyse du récit : l'acquisition des pouvoirs du catholicisme

Si le récit de Shapatash est aussi ancien et important que je le prétends, on devrait pouvoir démontrer qu'il répond à des problématiques envisagées par d'autres récits issus de la tradition orale. Son ancrage dans le paysage narratif innu représenterait un autre type de preuve nous permettant de faire valoir sa pertinence et son ancienneté. Lorsqu'on tente de situer le récit au sein de la tradition orale innue, on se rend compte qu'il semble répondre à des considérations évoquées par au moins un mythe. En effet, si l'on décide de lire ce récit à travers la question de l'acquisition de pouvoir, on se rend compte qu'il s'oppose de façon symétrique et inverse à un autre mythe qui, celui-là, explique l'acquisition du pouvoir de la tente tremblante : le mythe de l'enfant couvert de poux (voir Savard 1973 ; Vincent 1977). Ces deux récits, lorsqu'ils sont mis en contraste, apparaissent en tant que version faible – l'enfant couvert de poux - et version forte – la vision prophétique – d'un récit d'acquisition de pouvoir : les pouvoirs issus du catholicisme étant ici mis en rapport de supériorité avec les pratiques chamaniques. Commençons par présenter le mythe de l'enfant couvert de poux. Ce mythe se déploie en deux parties. La première partie a très bien été résumée par Sylvie Vincent (1977) alors je vais la reproduire ici avec quelques modifications et ajouts – mis entre crochets - provenant de la version publiée par Savard (1973):

« Un enfant est abandonné par sa mère, car il a des poux. [L'enfant tente de rattraper ses parents qui marchaient sur un lac gelé, mais il retourne rapidement à la rive parce qu'il a trop froid]. Laisse seul et sans vêtement, il reçoit soudain la visite d'un être immense qui se dit son grand-père [l'enfant à peur du visiteur et le prend pour un

Atshen] et le débarrasse de tous ses poux. [...] Puis il met l'enfant dans son bas et s'en va rejoindre la mère de celui-ci.

En voyant son fils, la mère se dit qu'il n'a pu être ramené que par Atshen. Elle regarde à l'extérieur de sa tente et voit en effet un être immense. L'enfant propose à son grand-père, Mistapeu, d'entrer dans la tente et celui-ci rapetisse jusqu'à avoir la taille d'un homme normal. [...]

Mais la façon de vivre de Mistapeu intrigue et scandalise la mère de l'enfant. Elle se demande pourquoi il reste assis sans rien faire alors que son petit-fils court à la chasse. Sachant ce qu'elle pense, Mistapeu décide de s'en aller. Il prévient la femme que son petit-fils va pleurer abondamment et qu'elle aura à le consoler.

L'enfant revient de la chasse, s'aperçoit de l'absence de son grand-père et court à sa recherche. L'ayant rejoint, il ne veut plus le quitter. Alors, Mistapeu, soufflant sur lui, le renvoie dans sa tente. Mais l'enfant repart aussitôt et rejoint son grand-père une deuxième fois. Celui-ci lui parle longuement, lui demande de rentrer chez lui et lui affirme que, s'il désire le voir, il n'aura qu'à construire une tente spéciale. Il lui explique comment la faire puis il plante son peigne géant entre lui et son petit-fils et, de son souffle, envoie celui-ci dans la tente de ses parents. L'enfant repart une troisième fois, mais arrivé au peigne, il ne peut le franchir » (Vincent 1977 : 91)

Quant à la deuxième partie, elle n'est pas pertinente pour la présente analyse puisqu'elle ne concerne plus la question de l'acquisition de pouvoirs par les êtres humains. Mentionnons aussi que, dans la première partie, « la distinction entre les humains et les animaux est toujours très nettement marquée [...] Tout dans la première partie tend à relever d'une expérience plausible » tandis que la deuxième partie se rapproche plutôt d'un récit du temps des origines dans lequel les animaux parlent, peuvent se métamorphoser et apparaissent aussi les grandes oppositions du monde (dans ce cas-ci, l'alternance entre l'été et l'hiver) (Savard 1973 : 21). Bref, selon Savard, la première partie de ce récit peut être considérée comme un *tipatshimun*, c'est-à-dire un récit vécu par des êtres humains (voir Vincent 1991), un genre narratif auquel peut être associé le récit de Shapatsh sur la vision prophétique. Finalement, pour les conteurs innus, il s'agit bel et bien de deux parties distinctes puisque la première partie peut se passer de la seconde (Vincent 1977 : 100). Alors de ce point de vue, il ne semble pas déraisonnable méthodologiquement de ne considérer que la première partie. Si le récit de l'enfant couvert de poux est un mythe complexe qui pose les questions des relations écologiques (mangeurs et mangés), des périodicités du monde (l'alternance entre les saisons, le cycle de la vie, etc.) et de l'acquisition de certains pouvoirs par les êtres humains (la tente tremblante) ce n'est qu'à travers cette dernière dimension que nous mettrons en contraste ce récit avec celui qui m'a été livré par Shapatsh.

En quoi le récit de la vision prophétique est-il une version forte, sur le plan de l'acquisition de pouvoir, du mythe de l'enfant couvert de poux ? D'abord, soulignons que le protagoniste du mythe est un enfant (-) tandis que le protagoniste du récit de la vision prophétique est un adulte (+). Sur le plan de l'initiative, l'enfant est à la fois abandonné (-), incapable de rejoindre ses parents partis sur un lac gelé (-), rejoint (-) par une entité qui l'effraie (-) et finalement guidé jusqu'à ses parents (-). L'enfant est donc posé par le mythe comme un acteur passif. En contraste, l'homme quitte volontairement son groupe (+), marche avec succès sur un lac gelé (+) pour rejoindre une entité (+) qui ne lui fait pas peur (+) et finalement être suivi par le reste de son groupe (+). Ici, l'homme est posé comme un instigateur, ce qui l'oppose, sur le plan de l'initiative, à la passivité de l'enfant. Notons également l'étonnante isomorphie des mythèmes reliés à l'initiative dans ces deux mythes, ne serait-ce que la première série se déploie sous un mode négatif et la seconde sous un mode positif : est quitté/quitte, ne peut marcher sur un lac gelé/marche sur un lac gelé, est rejoint/rejoint, a peur/n'a pas peur, est amené vers les autres/est suivi par les autres. Par la suite, les deux récits sont articulés autour d'un point de bascule qui mènera finalement à l'acquisition d'un pouvoir. Dans les deux cas, les deux personnages inversent leur position sur le plan de l'initiative : l'enfant deviendra un instigateur et l'homme deviendra un acteur passif. Dans le mythe de l'enfant couvert de poux, l'enfant prend finalement une initiative : il décide de retourner vers Mistapeu. Cependant, il s'agit d'une initiative ratée puisque Mistapeu l'éloigne à chaque fois avec son souffle et érige finalement une barrière permanente entre lui et l'enfant. C'est à la suite de cette initiative ratée que Mistapeu fait don du pouvoir de la tente tremblante à l'enfant, une façon de pallier la séparation permanente qu'il a instaurée entre lui et l'enfant. Nous avons donc une initiative ratée (-) qui mène à une séparation qui est palliée (-) par le pouvoir de la tente tremblante. Quant au récit de la vision prophétique, l'homme cesse d'être un instigateur pour devenir un acteur passif devant l'entité qu'il rencontre : il est aspergé d'eau et s'évanouit. On pourrait y voir une passivité réussie puisque l'homme s'évanouit, ce qui correspond à un état de passivité augmenté (+) qui, suite à la disparition de l'entité rencontrée, laisse place à une séparation qui pallie (+). En effet, Shapatash prend bien soin d'expliquer que c'est parce que cet homme a eu sa vision que les violences entre les Innus ont pu cesser.

Tableau 9. – Comparaison structurale du mythe de l'enfant couvert de poux et du récit de la vision prophétique

	L'enfant couvert de poux (-)	La vision prophétique (+)
Statut	Enfant (-)	Adulte (+)
Initiative	L'enfant est abandonné par ses parents (-)	L'homme adulte quitte le groupe par sa propre volonté (+)
	L'enfant veut rejoindre ses parents qui s'en vont sur un lac gelé, mais revient sur le rivage (-)	L'homme se dirige sur un lac gelé pour rejoindre une entité (+)
)	
	Mistapeu rejoint l'enfant (-)	L'homme marche vers l'entité (+)
	L'enfant a peur de Mistapeu (-)	L'homme n'a pas peur de l'entité (+)
	L'enfant est guidé vers ses parents par Mistapeu (-)	L'homme est suivi par le reste de son groupe (+)
Contact avec l'entité (inversion des rôles)	Initiative ratée : Mistapeu souffle sur l'enfant pour l'éloigner (-)	Passivité réussie : L'entité asperge l'homme d'eau et celui-ci s'évanouit (+)
	Séparation palliée : Mistapeu quitte la terre, mais laisse la tente tremblante à l'enfant pour qu'il puisse communiquer (-)	Séparation qui pallie : l'entité disparaît, mais laisse le pouvoir de la prière, qui fera cesser les violences entre les Innus (+)

Il ne reste alors que le rapport entre le souffle de Mistapeu et l'eau aspergée par l'entité. Nous avons là deux synecdoques qui renvoient à une dimension essentielle du pouvoir. Reste encore à savoir si on parle ici du même genre de pouvoir. Là encore, la comparaison structurale de ces deux mythes peut nous aider à mieux les catégoriser. La mythologie innue comprend au moins

un autre mytheme qui implique la relation entre un aspergeur et un aspergé. En effet, dans un épisode du cycle mythique de Carcajou, Carcajou combat *Uananeu*, un monstre terrifiant s'apparentant à une moufette. Lors du combat, Carcajou bloque l'orifice anal de *Uananeu* avec ses dents pour ne pas être aspergé par son liquide nauséabond. Carcajou s'évanouira finalement en raison des mauvaises odeurs pendant que ses compagnons transpercent *Uananeu* à coup de lance (voir Annexe 2). Il sera réveillé en étant aspergé par les sécrétions d'une moufette rayée (Savard, 1971 : 28)¹⁰². On peut ainsi constater que ce mytheme et celui de l'homme aspergé d'eau bénite sont en rapport d'inversion : ici l'aspergé, au lieu de perdre connaissance, reprend plutôt ses esprits, mais cette fois-ci, au contact d'un liquide nauséabond. Est-ce que cela veut dire qu'on peut déceler une opposition entre la sécrétion des moufettes et l'eau bénite ? Si on se fie à cet autre exemple de Savard, il semble que oui : « J'ai encore souvenir d'un vieux chasseur innu de Matimekush qui, au début des années 1970, attribuait la disparition [du carcajou] au fait que les premiers missionnaires avaient béni leur territoire » (2016 : 21). D'autre part, Clément signale que le carcajou est parfois nommé *kamatshit*, c'est-à-dire « celui qui est mauvais, méchant, le diable » (2012 : 376). Ce tableau nous donne ainsi un aspergé malveillant qui reprend connaissance après avoir été aspergé d'un liquide nauséabond et qui dédaigne les liquides bienfaiteurs. Carcajou, en tant qu'aspergé, s'oppose ainsi au protagoniste du récit de vision, qui lui, est un aspergé bienveillant qui s'évanouit au contact d'un liquide bienfaiteur et, on s'en doute, dédaigne les liquides nauséabonds, comme tous les humains.

On peut aussi retrouver le motif du souffleur et du soufflé ailleurs dans la cosmologie innue, mais pas dans un mythe cette fois. En effet, mon père adoptif, Anui, signalait que lorsqu'il était jeune, on interdisait aux enfants de jouer dehors tard le soir au printemps parce que *Tshiuetinush*, le maître du vent du Nord et de la neige, pouvait emporter les enfants vers le ciel et les faire disparaître (Notes de terrain, juin 2021). Nous avons donc ici aussi une relation entre une entité souffleuse et un enfant soufflé puisqu'il est bien question d'un maître du vent. Comme la plupart des entités-mâtres, *Tshiuetinush* se pose comme un personnage ambigu, ce qui se manifeste,

¹⁰² La version qui m'a été racontée par Antoine Bellefleur de cet épisode mythique ne comprend pas ce mytheme. Le conteur semble l'avoir oublié car il mentionne tous les animaux qui aident Carcajou à reprendre conscience sans toutefois mentionner l'action qui le fait revenir sur ses pieds.

dans ce cas-ci, par sa propension à enlever les enfants. Si on compare les souffleurs et leurs intentions, il y a d'un côté un souffleur qui retourne et protège un enfant et de l'autre, un souffleur qui éloigne un enfant pour l'enlever. Cela nous fait un souffleur bienveillant et un souffleur malveillant. Si l'on fait se rejoindre tous les termes de cette série que nous venons de constituer – et que nous acceptons que les mythes de l'enfant couvert de poux et le récit de la vision prophétique se répondent – alors on peut comprendre que l'enfant soufflé et l'homme aspergé sont en position analogue. C'est-à-dire qu'ils sont respectivement soufflés et aspergés par des forces bienveillantes, ce que nous avons pu confirmer en examinant des mythèmes avec lesquels ils sont en rapport d'inversion.

Tableau 10. – Comparaison des mythèmes de l'aspergé.

	« Bon » liquide	« Mauvais » liquide	Intentionalité
Carcajou	Dédain	Reprend connaissance	Malveillance
Homme de la vision	Perd connaissance	Dédain	Bienveillance

Tableau 11. – Comparaison des mythèmes du souffleur.

	Souffle	Intentionalité
Mistapeu	Protège un enfant	Bienveillance
Tshiuetinush	Enlève un enfant	Malveillance

L'analyse se resserre : nous avons deux récits qui font la narration de l'acquisition de pouvoirs qui semblent bienveillants, dont l'un se déploie sous un mode fort et l'autre sous un mode faible. Premièrement, le personnage de Mishtapeu est présenté, dans le mythe de l'enfant couvert de poux, comme un grand-père bienveillant. Cela concorde également avec le fait que les personnes humaines qui ont un lien particulier avec un Mishtapeu les appellent généralement *nuitsheuan* c'est-à-dire « mon ami », un autre terme qui renvoie à la bienveillance¹⁰³. Cependant, à plusieurs

¹⁰³ La notion de Mishtapeu sera examinée plus en détail au chapitre 17.

reprises, les protagonistes du récit méprennent Mishtapeu pour un *atshen*, un géant anthropophage, ce qui laisse sous-entendre une certaine ambiguïté. Cela concorde avec d'autres témoignages voulant qu'il y ait de « bons » et de « mauvais » Mishtapeu (voir Vincent 1973). D'autre part, dans le récit, le rituel de la tente tremblante n'est pas présenté comme étant potentiellement malveillant. Elle est introduite comme un moyen qui permettra la communication entre l'enfant et Mistapeu, un personnage avant tout bienveillant dans la structure du récit. En effet, la tente tremblante peut permettre de faciliter la quête cynégétique en temps de disette, mais aussi de guérir les malades (Vincent 1973). Elle peut cependant être utilisée à mauvais escient, comme pour tuer, rendre malade, lutter contre des chamanes adverses, etc. Comme nous l'avons évoqué au chapitre 6, la tente tremblante participe à un régime esthétique et moral marqué par l'ambiguïté : il s'agit d'une technique dont les aînés d'aujourd'hui avertissent des nombreux dangers, bien qu'elle soit reconnue par tous comme un dispositif très puissant. De son côté, le catholicisme est un pouvoir jugé bienveillant à tous les points de vue. Pour les aînés d'aujourd'hui, la prière permet de guérir, de protéger et d'éloigner les êtres asociaux comme les *atshen*. En effet, les aînés questionnés dans le cadre de ma recherche sont à peu près unanimes sur la question : la prière ne peut pas être utilisée pour faire du mal. À ce sujet, le récit est clair puisqu'on dit que les Innus ont cessé de s'entretuer après avoir adopté le catholicisme. Ainsi, il ne me semble pas que le fait que les récits soient organisés en tant que version forte et faible vise à hiérarchiser les pouvoirs acquis sur une échelle de puissance. Il semblerait plutôt que ces procédés narratifs cherchent à classer les pouvoirs acquis selon la clarté de leur intentionnalité opposant ainsi une bienveillance claire (le récit de la vision prophétique) à une bienveillance ambiguë (l'enfant couvert de poux)¹⁰⁴. Cette analyse préfigure une discussion qui sera proposée dans le chapitre 19 : l'adoption du catholicisme a entraîné avec elle l'émergence d'un nouvel

¹⁰⁴ Si l'on pousse ce raisonnement à son aboutissement logique, alors les deux récits analysés ici devraient avoir leur pendant malveillant, c'est-à-dire des récits qui proposent une version faible et forte de l'acquisition d'un pouvoir malveillant. Si le raisonnement fonctionne, on devrait pouvoir trouver un récit, disons plus représentatif de la cosmologie innue pré-conversion et qui fait la narration de l'acquisition d'un pouvoir malveillant mais ambigu (donc pouvant potentiellement être utilisé à des fins bienveillantes) et un récit plus représentatif du dualisme eschatologique catholique et qui fait la narration de l'acquisition d'un pouvoir clairement malveillant. Je pense que les récits du type « la femme dont l'amant était un *manitush* » (voir Vincent 1976) pourraient correspondre à cette première catégorie. Je n'ai cependant pas trouvé de récit innu pouvant être assimilable à la seconde (acquisition d'un pouvoir strictement malveillant).

ordre moral et c'est, il me semble, ce nouvel ordre moral qui est véhiculé par la version forte du récit de l'acquisition de pouvoir. D'autre part, l'étude du récit de vision prophétique dans une perspective structurale nous invite, il me semble, à concevoir que ce récit puisse être aussi ancien et important que je le prétends puisqu'il s'est parfaitement fondu dans le paysage narratif innu, répondant à des problèmes partagés par d'autres mythes, et ce par l'entremise de structures narratives convergentes.



Figure 53. – Procession à Sept-Îles vers 1861. Peinture : William G.R. Hind.

Chapitre 13 – La diffusion et les usages de l’écriture en Basse-Côte-Nord

Lorsque j’ai rencontré Kanikuen, le doyen de la communauté d’Unamen Shipu, ce dernier m’expliquait qu’au temps du nomadisme, les Innus laissaient des messages écrits sur des écorces dans les chemins de portage. On m’avait déjà parlé de cette pratique et, curieux, j’ai demandé à Kanikuen s’il savait à quoi ressemblait cette écriture. Il me demande alors un bout de papier et un crayon et, à ma surprise, il écrit quelques mots avec cette écriture qu’il avait appris à un jeune âge (Figure 54). Le système utilisé par Kanikuen est surprenant, car bien qu’il dérive de l’alphabet latin, il est doté de ses propres conventions, qui ne correspondent à aucun système d’écriture introduit par des missionnaires. Kanikuen se désolait que ce savoir serait probablement bientôt perdu car, en raison des multiples réformes orthographiques qui sont survenues depuis la sédentarisation, cette forme d’écriture est tombée en désuétude. Il ne resterait qu’une poignée de personnes âgées qui seraient encore capables de l’utiliser. Aujourd’hui, la plupart des jeunes apprennent à lire et à écrire l’innu-aimun avec l’écriture standardisée préconisée par l’Institut Tshakapesh, qui permet d’écrire dans la plupart des dialectes de la langue innue. Des livres sont régulièrement écrits avec cette forme standardisée d’écriture et elle est abondamment utilisée par les Innus sur les réseaux sociaux ou ailleurs pour s’exprimer quotidiennement, à l’écrit, dans leur langue. Les choses ont bien changé depuis l’époque, pas si lointaine, des messages sur écorce ! Je ne le savais pas encore lorsque j’ai rencontré Kanikuen, mais cette forme surprenante d’écriture, largement méconnue des recherches en sciences sociales, s’ajoute à une longue tradition d’adoption et d’adaptation de l’écriture par les Innus et leurs ancêtres. À la suite des deux précédents chapitres, la présente discussion sur l’adoption de l’écriture vise à donner un portrait plus complet de l’histoire innue en mettant en lumière des phénomènes méconnus de diffusion qui ont eu des échos jusqu’en Basse-Côte-Nord. De plus, l’histoire de l’écriture chez les Innus est intimement liée au catholicisme, car elle participa à la stabilisation de sa pratique (voir Chapitre 14). Le prophète Charles Meiachkaᖃat inventa plusieurs formes d’encodage du discours rituel qui furent en usage longtemps après qu’il les eut introduits. Ces innovations furent probablement utilisées jusqu’à ce que le jésuite Jean-Baptiste de La Brosse introduise et généralise l’utilisation de l’écriture alphabétique chez les Innus au 18^e siècle. Comme nous le verrons, et contrairement à

ce qui est généralement accepté, l'écriture alphabétique du père de La Brosse s'est probablement diffusée jusqu'en Basse-Côte-Nord. L'écriture de Kanikuen partage certaines caractéristiques avec l'écriture alphabétique du père de La Brosse, ce qui m'amène à penser qu'elle pourrait être le fruit d'une longue adaptation du système orthographique introduit par le jésuite.

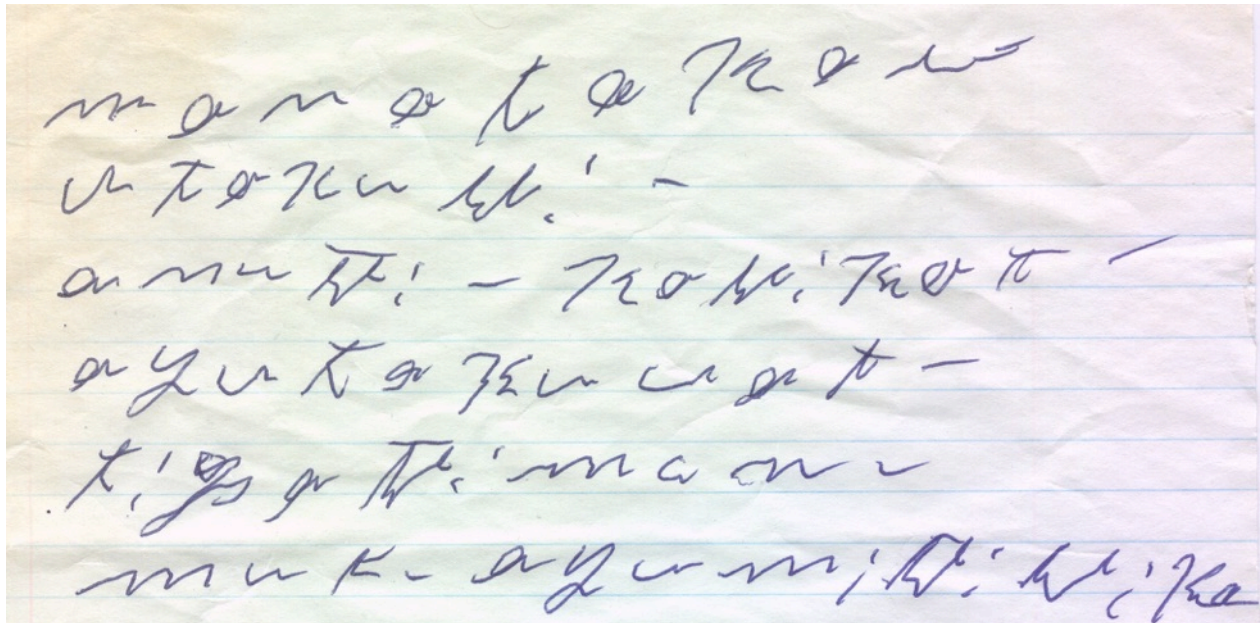


Figure 54. – L'écriture des aînés d'Unamen Shipu, telle qu'elle m'a été montrée par Kanikuen

On doit à Pierre Déléage (2009 ; 2013) d'avoir remis à l'attention du milieu algonquiniste l'importance de l'écriture dans la ritualité algonquienne. Certes, l'histoire de l'alphabétisation des Innus était déjà connue depuis plusieurs décennies, bien qu'elle n'ait pas été réactualisée depuis (voir Hébert 1984 ; Mailhot 1992). Mentionnons aussi l'existence d'une littérature assez importante sur la logographie micmaque (voir Hewson 1982 ; Schmidt 1993) et l'introduction de l'écriture syllabique chez les Cris (voir Dorais et Lewis 2003 ; Hengstler 2003). Dans *Inventer l'écriture*, Déléage (2013) examine plusieurs exemples de mouvements prophétiques algonquiens qui ont inventé des systèmes d'écriture pour faciliter la mémorisation des discours rituels. Dans certains cas, il s'agit bel et bien d'une écriture « inventée », s'appuyant sur une tradition graphique autochtone qui lui était antérieure, alors que dans d'autres cas, on s'est plutôt approprié une écriture introduite par des missionnaires ou par d'autres agents coloniaux. Pour catégoriser les différents types d'écritures rencontrés dans son enquête, Déléage utilise deux distinctions qui pourront être mises à profit ici pour mieux comprendre l'histoire de l'écriture innue. La première

distinction est celle entre écriture sélective et écriture intégrale. L'écriture intégrale est celle que les lecteurs de cette thèse connaissent probablement le mieux : ces écritures « permettent de transcrire graphiquement l'intégralité de n'importe quel discours » (*ibid.* : 9). L'alphabet latin, cyrillique et grec en font partie, pour prendre des exemples connus. Quant aux écritures sélectives, elles « ne codent que certaines parties précises du discours » (*ibid.* : 10). Déléage ajoute :

« Les écritures sélectives furent toutes utilisées pour renforcer encore la fixité de [...] discours formalisés. Pour ce faire, elles représentaient graphiquement (de manière figurative ou non) certains éléments clefs des discours ciblés : soit le nom des épisodes narratifs successifs, soit le nom des éléments variables d'une structure poétique paralléliste. Elles opéraient donc une *sélection régulée* des parties du discours cible qui devaient être inscrites ; elles inscrivait à la fois le nom de chaque variable (sous une forme généralement logographique, mais parfois phonographique) et leur ordre dans la succession du discours » (*ibid.* : 11).

Déléage propose une seconde distinction complémentaire, cette fois-ci entre écriture attachée et écriture détachée. Les écritures détachées sont celles qui peuvent être utilisées pour transcrire n'importe quel genre de discours, tout comme l'alphabet latin. Les écritures attachées, elles, sont « inséparables des discours qu'elles étaient destinées à transcrire » (*ibid.* : 12). Généralement, les écritures sélectives sont attachées et les écritures intégrales sont détachées, mais cela n'est pas un rapport inéluctable :

« certaines écritures intégrales, potentiellement détachables, purent rester attachées pendant longtemps tandis que d'autres demeurèrent attachées tout au long de leur histoire. [...] Les écritures sélectives remplissaient parfaitement leur fonction : stabiliser le mieux possible certains genres de discours qui faisaient également, dans tous les cas, l'objet de transmission orale. De ce point de vue, certaines d'entre elles, dans des conditions institutionnelles précises [...] acquirent une indéniable stabilité, comparable à celle de nombreuses écritures intégrales. Elles ne tendaient aucunement à devenir des écritures intégrales » (*ibid.* : 12).

L'enquête de Déléage sur les écritures algonquiennes débute avec le mouvement prophétique de Charles Meiachka8at au 17^e siècle, que nous avons déjà évoqué dans le dernier chapitre. Il s'agit de la première mention historique de l'invention d'une écriture par des Autochtones en Amérique du Nord. Les écritures sélectives de Meiachka8at constitueront le point de départ de ce chapitre, qui nous permettra de mieux comprendre l'appropriation de l'écriture par les Innus et le rôle important qu'elle a pu jouer dans leur vie rituelle (voir Chapitres 14 et 19).



Figure 55. – Un guide innu de Henry Youle Hind trace une carte sur un rouleau d'écorce vers 1861.

Peinture : William G. R. Hind.

Les écritures sélectives innues

On sait peu de choses sur les pratiques pictographiques des Innus avant l'arrivée des Européens. Le plus probablement, il y aurait eu un registre ornemental géométrique visant strictement à créer un effet esthétique et un registre complémentaire visant plutôt la création de significations et d'effets agentifs (voir Chapitre 18). Certains chamanes algonquiens utilisaient fort probablement des procédés pictographiques assimilables à une écriture sélective dans le cadre de leurs offices, comme le laissent entendre certains témoignages historiques (Leclercq 1999 [1691] : 435-435)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ À l'intérieur d'un sac chamanique micmac, le récollet Chrestien Leclercq découvre des morceaux d'écorce sur lesquels sont peints des personnages : « Un morceau d'écorce, sur laquelle étoit une figure assez hideuse, faite avec de la porcelaine noire & blanche, qui representoit quelque monstre, qu'on ne put pas bien distinguer, n'étant ni la représentation d'un homme, ni d'aucun animal; mais la forme d'un petit Quinquajou, qui étoit ornée de rassade noire & blanche:

En effet, le marquage et le dessin sur écorce étaient utilisés un peu partout en Amérique du Nord et semblent être des pratiques antérieures à l'arrivée des Européens (Speck 1937). Les pratiques graphiques innues devaient ainsi aller de l'utilisation chamanique à une utilisation plus « profane », entre autres pour dresser des cartes géographiques (Leclercq 1999 [1691] : 322 ; Arnaud 1859 : 61). Si l'on peut présumer de bon droit que ces pratiques existaient avant l'arrivée des Européens, on sait également qu'elles se sont aussi perpétuées jusqu'à une date relativement récente. En effet, les aînés consultés dans le cadre de cette recherche ont gardé le souvenir de techniques pour laisser des messages en forêt qui semblent tout à fait antérieures à l'adoption de l'écriture, qu'elle soit intégrale ou sélective :

« Avant, pour se laisser des messages dans le bois, on coupait des arbres pour laisser une trace de notre passage. L'arbre coupé montrait aussi la direction dans laquelle les gens qui étaient passés par là étaient partis. C'étaient des signes que nous nous laissions auparavant pour indiquer notre passage et notre direction¹⁰⁶. Il y avait aussi une autre façon, avec des roches, qui indiquait que nous étions déjà partis. C'était comme trois roches empilées. On pouvait aussi pendre des écorces pour écrire dessus avec des balles de carabine .22 [pitakaniss] ou bien encore avec un crayon. Mais il y en avait aussi qui ne savaient pas lire ni écrire [...] Il y avait aussi une autre façon de se laisser des messages pour ceux qui ne savaient pas lire. On piquait deux bâtons et on pouvait laisser trois messages différents : nous sommes proches, nous sommes à distance moyenne et nous sommes très loin » (Kanikuen, novembre 2021)

« Moi je ne connais pas l'écriture. Mais il y avait d'autres façons de communiquer. On le faisait avec deux bâtons qu'on attachait ensemble. Cela indiquait si la distance à parcourir était longue, moyenne ou courte. Ceux qui ne connaissaient pas l'écriture utilisaient ce moyen de communication. C'était la meilleure façon de communiquer. Quand un groupe avait faim, ils allaient rejoindre directement le groupe qui était devant eux. Grâce à ces bâtons, ils pouvaient savoir la direction et la distance. C'était pour dire où on était. Dès qu'on était ensemble, qu'on avait rejoint le groupe qui était en avant, on faisait alors un grand festin [makusham] » (Apunesh, novembre 2021)

« Avant de savoir écrire, on utilisait des morceaux de bois. Il y avait une façon de mettre les poteaux pour faire savoir où on était. C'était avant qu'il y ait des crayons et du papier. Pour savoir où on était, on plaçait la jonction entre les deux bâtons en fonction de la distance. Si on attachait les deux bâtons au troisième niveau, cela voulait dire que le groupe qui avait laissé le message était déjà très loin. Au deuxième niveau il s'agit d'une distance moyenne tandis que le premier niveau signifie que le groupe n'est pas très loin. Ça, c'était avant l'écriture. Le troisième niveau c'était vraiment très loin. Ça équivaldrait à la distance pour se rendre à Tauakatikunipi. Mon père a vu ça,

celuy-là, disent les Jongleurs, est le maître Diable, ou Oüahich. [...] Outre cela, ce sac contenait encore un morceau d'écorce enveloppé d'une peau délicate & bien mince, où étoient représentés des petits enfans, des oiseaux, des ours, des castors & des orignaux » (ibid.)

¹⁰⁶ Pour un témoignage similaire accompagné de diagrammes explicatifs, voir André 1984.

c'était encore d'utilisation de son vivant. Après ça, c'est l'écriture qui a remplacé ce système » (Atuan, novembre 2021)

Ces différents témoignages indiquent que, bien que des Innus aient su lire et écrire, ces procédés – qu'on pourrait assimiler à des écritures sélectives et attachées – continuaient d'être utilisés pour la simple et bonne raison que ce n'était pas tout un chacun qui pouvait lire. Ces moyens de communication étaient donc jugés plus pratiques puisque, contrairement à l'écriture, ils étaient compris du plus grand nombre.

Les premiers témoignages sur le rapport des Innus à l'écriture concernent plutôt la façon dont ils ont compris et conçu l'écriture des Français. Aux yeux des Montagnais du 17^e siècle, l'écriture et les images des Français étaient dotées de pouvoirs. L'historien Alain Beaulieu a consigné plusieurs exemples de cette conception, exemples tirés des Relations des jésuites dans la décennie 1630 : on craint, par exemple, que l'image de Jésus fasse mourir les malades, qu'écrire le nom de quelqu'un soit une façon de l'ensorceler, qu'il y ait certaines lettres qui auraient le pouvoir de prolonger la vie, etc. (Beaulieu 1994 : 92-93). À l'instar de Pierre Déléage (2009 ; 2013), il me semble juste de penser que les Montagnais ont perçu l'écriture des Français par le biais de leurs conceptions chamaniques et que les traditions graphiques algonquiennes avaient des fonctions similaires. Nous verrons au chapitre 18 comment les pratiques picturales étaient intimement liées au chamanisme, ce qui est conséquent avec les observations des Jésuites au 17^e siècle. C'est dans ce contexte qu'émerge le mouvement prophétique de Charles Meiachka8at et ses innovations rituelles mobilisant l'écriture. En effet, vers 1639, lorsque Meiachka8at est frappé d'une vision qui lui fait adopter le catholicisme, il mettra au point différents dispositifs rituels comprenant les calendriers de célébration religieuse (RJ 1641 : 15)¹⁰⁷, l'écriture sélective sur écorce pour mémoriser les prières (RJ 1641 : 16)¹⁰⁸ et les bâtons marqués ou encordés (RJ 1646 : 33-34). Ces

¹⁰⁷ « Il nous vint demander vn papier. Nous priant d'y marquer tous les iours : Marqués, disoit-il, les iours de feste, les iours de trauuail, les iours qu'on ne mange point de char, les iours de ieusne, iours que vous ieunés vous autres [...] Lu ayant donné ce papier, il remarquoit fort bien la difference des iours. » (RJ 1641 : 15)

¹⁰⁸ « I'ay veu entr'autres Charles, dont ie parle maintenant, se bander si fort pour retenir les prieres, qu'il en suoit à grosses gouttes en vn temps assés froid. Il se faisoit instruire par des enfans, escriuoit, ou plus tost faisoit des marques sur de l'escorce, pour s'imprimer dans l'esprit ce qu'on luy enseignoit ; ils ont tous trois passé plusieurs nuicts, ou peu s'en falloit, pour se faire

derniers étaient utilisés soit comme calendrier, soit comme aide-mémoire pour faciliter la confession¹⁰⁹ et même comme aide mnémotechnique pour faciliter l'apprentissage des préceptes du catholicisme¹¹⁰. La plupart de ces innovations rituelles impliquant une forme d'écriture prendront le nom de Massinahigan (Calendrier : RJ 1644 : 50 ; Bâtons : RJ 1646 : 33). La Bible et les bréviaires des missionnaires sont également nommés Massinahigan par les Montagnais. Ces livres, en tant qu'objets, les fascinent au plus haut point¹¹¹. *Mashinaikan* en innu-aimun contemporain, signifie : « DI : un livre ; un papier ou une lettre ; une facture ou une dette ». On remarquera aussi le champ lexical dont il dérive : *mashinashu* (DI : qqch d'animé est ligné, marqué), *mashinatueu* (DI : il fait des dessins avec ses dents dans de l'écorce de bouleau pliée) et *mashinaukutatsheu* (DI : il grave des dessins au couteau croche). Voilà donc un ensemble de preuve linguistique qui vient appuyer l'idée que les Innus ont appréhendé l'écriture des missionnaires dans la continuité de leurs pratiques graphiques plus traditionnelles.

Le mouvement de prédication de Meiachkašat semble aussi s'être basé sur des techniques de la mémoire qui n'étaient pas nécessairement toujours fondées sur l'écriture à proprement dit. Par exemple, chez les Atticamègues :

dire et redire le *Pater* et l'*Aue*, et le *Credo* en leur langue, afin de pouuoir reciter leur chapelet » (RJ 1641 : 16).

¹⁰⁹ « quelques-vns portoient de petits bastons pour se souuenir de leurs pechez ; d'autres les marquoient sur les grains de leur Chapelet ; d'autres les escriuoient à leur mode sur de petits morceaux d'écorce d'arbre » (RJ 1646 : 31).

¹¹⁰ Contrairement à ce qu'affirme Déléage (2009 : 77 ; 2013 : 33), il s'agit du père Jean Dequen – et non pas du père Buteux – qui introduit les « livres de bois » chez les Montagnais de Tadoussac : « Le Pere, se voulant separer de ces bons Neophytes, leur laissa cinq Liures ou cinq Chapitres d'vn liure composé à leur mode ; ces Liures n'estoient autres que cinq bastons diuersement façonnez, dans lesquels ils doiuent lire ce que le Pere leur a fortement inculqué [...]. Ces pauures gens se retirans dans les bois, se diuisent ordinairement en trois bandes : le Pere a donné au chef de chaque escotiades ces cinq Liures ou ces cinq Chapitres qui contiennent tout ce qu'ils doiuent faire. C'est vn plaisir bien innocent de voir ces nouveaux Predicaters tenir ces Liures ou ces bastns d'vne main, en tirer vn de l'autre, le presenter à leur auditoire avec ces paroles : Voilà le baston ou le Massinahigan, c'est à dire le liure des superstitions, c'est nostre Pere qui l'a escrit luy-mesme, ils vous dit qu'il n'y a que les seuls Prestres qui puissent dire la Messe et entendre les Confessions » (RJ 1646 : 33-34)

¹¹¹ À la mission de Tadoussac « Vne autre, voyant le Breuiare du Pere, luy disoit vn ious : Deuine ce que ie pense, i'ay enuie de desrober, ie voudrois sçauoir ce que tu sçais, et tout ce qui es dans ton liure, si ie te pouuois desrober tout cela, ie ne cesserois de prier Dieu » (JR 1644 : 57)

« Quand le pere expliquoit quelque poinct, chacun marquoit sur ses doigts, si tost qu'il ouuroit la bouche ; c'estoit vn plaisir de les voir tous leuer les mains en l'air et plier les doigts selon le nombre des propositions qu'il faisoit, et comme cela n'estoit pas assez capable d'aider la memoire, la plus part peignoient ou faisoient des marques sur des escorces avec de la peinture rouge. À la fin ils persuaderent au Pere de figurer luy-mesme sur vn papier ce qu'il deuoit expliquer : il faisoit donc certaines marques ou lettre qui signifoient le sens des choses » (RJ 1643 : 26)¹¹²

Meiachka8at a également utilisé les « colliers de porcelaine » pour propager son message :

« Si tost qu'il fut touché de Dieu, voyant les Sauuages du Sagné arriuer à Tadoussac, il les alla visiter, les exhorta à embrasser la foy, dont il n'auoit quasi aucune cognoissance, et pour ce que les presents sont les paroles de ce pais-cy, il leur offre vn grand collier de porcelaine, pour les engager à croire en nostre Seigneur » (RJ 1641 : 16)

Au temps de la Nouvelle-France, le terme porcelaine désignait généralement les wampums, ces billes et coquillages qui étaient utilisés pour confectionner des objets perlés comme des ceintures ou des colliers et dont les motifs transmettaient généralement un message (Graeber 2001 ; Lainey 2004 ; Turgeon 2005). On peut donc présumer que le « collier de porcelaine » offert par Meiachka8at au Montagnais du Saguenay avait pour but de signifier, par l'entremise d'un motif de perlage, leur engagement à se faire chrétien et peut-être même d'encoder certains principes de cette nouvelle religion.

Le début du 18^e siècle est une période moins bien couverte par les relations missionnaires puisque les Relations des jésuites cessent d'être publiées à partir de 1672. Malgré certaines relations inédites rédigées dans les années qui suivirent, l'écriture de relations devint beaucoup moins systématique. Une des seules relations jésuites qui couvre l'aire innue au 18^e siècle nous vient de Pierre-Michel Laure. On y apprend que l'écriture sélective était encore d'usage chez les Innus, dans ce cas-ci, chez les Papinachois en Haute-Côte-Nord :

« Un d'entre eux pour apprendre dans sa langue le *Veni Creator* se fit pour chaque couplet de petites figures sur une écorce, qui lui remettait en idée ce que chaque strophe signifiait, j'observai par hazard dans sa bizarre écriture sur l'*hostem repellas*

¹¹² Une technique similaire était en usage chez les Micmac en 1677 (Leclercq 1999 [1884]: 315). La technique aurait très bien pu se diffuser des Montagnais aux Micmacs puisque ces derniers fréquentèrent souvent la mission de Tadoussac (voir RJ 1643 : 36 ; 1644 : 59 ; 1645 : 35 ; 1648 : 40) de même que les autres missions jésuites à Sillery ou ailleurs au Saguenay et en Haute Côte-Nord tout au long du 17^e siècle (Hébert 1994 ; Larouche 1972 ; Hébert 1976).

longius un espece de petit diabolon qui le faisait ressouvenir du verser : *Matchimanit8*, etc. le mauvais esprit notre ennemi » (1889 [1730] : 65).

Dans la ligne suivante, on apprend également que les bâtons encochés étaient eux aussi toujours en usage parmi eux, dans ce cas-ci, comme dispositif mnémotechnique pour faciliter la confession : « Un autre me surprit l'année dernière. Avant de se confesser pour ses pâques, il se prépare, s'examine et à chacun de ses péchés il encoche un petit bois, de sorte que sur ce prétendu livre il ne hésita ni sur le nombre ni sur les circonstances qu'une seule en s'accusant depuis un an » (ibid : je souligne). Comme Laure parle d'un « prétendu livre », on peut penser que ces bâtons encochés étaient nommés *mashinaikan*, tout comme ils l'étaient à l'époque de Charles Meiachka8at. Finalement, la dernière mention historique d'un procédé d'écriture sélective utilisée dans un contexte religieux par un Innu remonte à 1822. William Cormak, qui réalise alors une traversée de l'île de Terre-Neuve, rencontre un Montagnais du nom de James John :

« The Indian described the nature of the country, and made drawings upon sheets of birch rind of the lakes, rivers, mountains, and woods that lay in the best route to St. George's Harbour. He kept a register, to ascertain when Christmas Day would arrive ; having learnt at St. George's Bay [Terre-Neuve] the number of days intervening, he cut a notch on a stick every morning to fix the date of that holiday ; he had missed a day, and now rectified his mistake » (Cormak 1822 : 61-62)

La baie St-George, située au sud de Terre-Neuve, était un établissement où se réunissait un nombre important de Micmacs convertis au catholicisme.

Ces deux derniers exemples nous montrent que les écritures sélectives qui émergent suite au mouvement prophétique de Charles Meiachka8at sont demeurées en usage sur une très longue période. Si certains missionnaires des Relations des Jésuites s'attribuent la paternité de ces écritures (RJ 1640 : 22 ; RJ 1646 : 33-34), il est beaucoup plus probable qu'elles soient plutôt le fait d'initiatives montagnaises et que les missionnaires les ont adaptées, modifiées et diffusées à leur tour (voir Délégé 2009 ; 2013). Mais ce qui est certain, c'est que les missionnaires n'ont probablement pas participé très activement à leur transmission et leur diffusion au-delà de leur période d'émergence, soit la décennie 1640. En effet, en lisant l'extrait de la relation du père Laure, on se rend bien compte que le jésuite n'a rien à voir dans l'utilisation des écritures sélectives. On peut ainsi présumer que ces procédés ont continué d'être utilisés par les Innus

même après que l'écriture alphabétique eut été introduite chez eux. En effet, bien qu'une large partie de la population innue – particulièrement ceux du Saguenay et de la Haute-Côte-Nord – ait très rapidement adopté et maîtrisé l'écriture alphabétique à partir de son introduction par le jésuite Jean-Baptiste de La Brosse dans la deuxième moitié du 18^e siècle, il y a toujours eu une certaine tranche de la population qui ne la maîtrisait pas, d'où l'utilité des écritures sélectives. C'est ce que semblent indiquer les témoignages des aînés d'Unamen Shipu. Si les écritures sélectives ont eu une très longue vie dans un contexte « profane », on peut présumer que leur usage dans un contexte liturgique est tombé plus rapidement en désuétude à mesure que les Innus se sont familiarisés avec l'écriture alphabétique. On comprend que les livres de prières étaient plus adéquats pour transmettre les chants catholiques en innu, qu'ils devaient être porteurs d'un prestige plus important que les écritures sélectives et que l'introduction d'une écriture qui puisse être « détachée » offrait elle aussi des possibilités intéressantes à long terme.

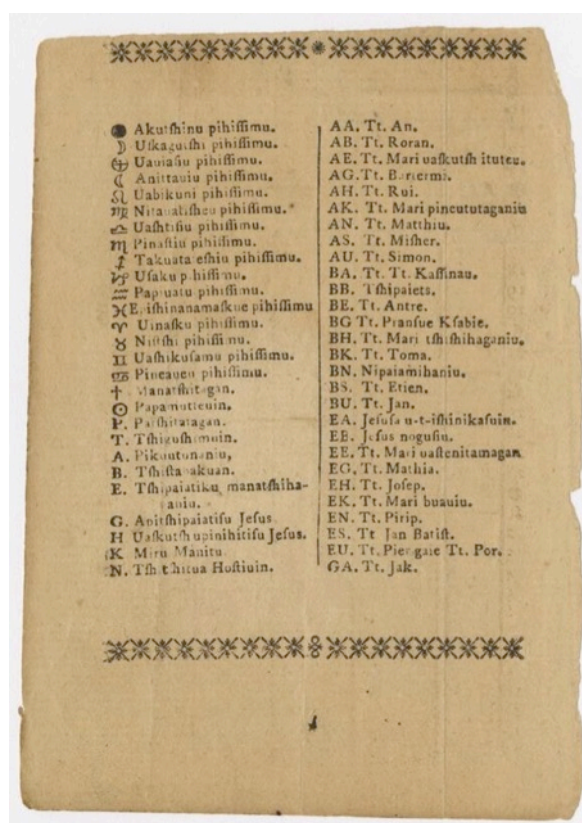


Figure 56. – Calendrier du père Jean-Baptiste de la Brosse. Sources : BANQ.

Quant aux calendriers, ils sont probablement l'innovation rituelle de Meiachka8at qui a eu la plus longue vie. On ne sait pas exactement à quel point les Jésuites les ont distribués assidument

depuis les premiers calendriers faits à la demande de Meiachka8at. On sait cependant qu'à partir du moment où les missionnaires vont commencer à faire imprimer des documents à l'intention des Innus, les imprimés contiendront à peu près systématiquement des calendriers de célébrations religieuses (voir La Brosse 1767 ; Arnaud 1889). Encore aujourd'hui, à Unamen Shipu, dans un contexte où le papier est de plus en plus désuet, toute maisonnée possède un calendrier affiché dans un lieu bien en vue. Même dans les tentes, lors des séjours en forêt, on affiche un calendrier sur le mur opposé à la porte afin qu'il soit bien à la vue de tous. Comme sur la photo ci-dessous, on voit la tente d'Atuan et de son épouse Shunien, dans laquelle le calendrier est mis bien en évidence. Ce séjour en forêt a duré six semaines, un séjour pendant lequel nous avons établi 8 campements sur une distance de 80 km. Il y avait cinq tentes d'aînés et chacune d'elles avait son calendrier. Certains objets ont dû être abandonnés en chemin puisque nous étions surchargés : il n'a jamais été question d'abandonner un seul calendrier !



Figure 57. – Danny-Chess Mark et Atuan. On remarque le calendrier accroché sur la toison de la tente et la statue de la vierge Marie. Photo : Guillaume Internoscia (2018).

L'alphabétisation des Innus de la Haute-Côte-Nord

L'importante enquête de Paul-André Dubois (2020) sur l'apprentissage de la lecture par les Autochtones de Nouvelle-France montre que certains ancêtres des Innus furent alphabétisés assez tôt considérant la trame historique à l'étude. En effet, dans la décennie 1620, certains d'entre eux vont apprendre à lire et à écrire le français et/ou le latin dans le cadre de voyages faits en France (*ibid.* : 31). Lorsque les Jésuites retourneront en Nouvelle-France dans les années 1630, un bon nombre de jeunes garçons montagnais apprennent à lire et à écrire en français à la mission de Sillery (Dubois 2020 : 36). Les activités d'alphabétisation des Jésuites de Québec auprès des garçons cessèrent, faute de moyens, vers 1640 (*ibid.* : 38). Cependant, à partir de 1639, certaines filles montagnaises apprirent à lire et à écrire à l'école des Ursulines, dont Agnès Chabdikouechich, fille du chef montagnais Noël Negabamat de la mission de Sillery. Ces jeunes femmes, maîtrisant l'écriture et le plain-chant, occupèrent vraisemblablement la « fonction de catéchiste et de cheftaine de la prière » (*ibid.* : 45). Autre exemple plus incarné, Marie Outchiouanish, femme montagnaise fille d'un chef de Tadoussac, fréquente jusqu'à l'âge de 15 ans – c'est-à-dire jusqu'en 1689 - le couvent des Ursulines de Trois-Rivières pour recevoir une éducation à la française (*ibid.* : 274) : elle apprend vraisemblablement à lire, à écrire et à parler français. En 1715, elle épouse en deuxième noce un Canadien français, Nicolas Peltier fils, et le couple part vivre dans le Domaine du Roi, après que Marie ait vécu plusieurs années à Québec. Le jésuite Pierre-Michel Laure, à son arrivée au poste de Chicoutimi en 1720, fit de Marie Outchiouanich sa collaboratrice la plus proche. Elle fut sa professeure de langue innue et l'appuya dans la rédaction de ses différents ouvrages dans cette langue¹¹³, production textuelle qui compte un catéchisme et un dictionnaire. Ces écrits, dont Marie Outchiouanich fut une actrice clé dans leur élaboration, eurent une influence durable sur la production missionnaire en langue innue (Hébert 1984 : 269). Bref, tout au long du 17^e siècle et jusqu'à la moitié du 18^e,

¹¹³ Laure écrit : « Le parti donc que je choisis fut de prendre pour m'instruire une bonne sauvagesse anciennement chrétienne. Cette Marie dont j'ay déjà eu occasion de parler ailleurs à V.R. et qui après avoir heureusement achevé de m'aider a finir mes livres montagnez, comme elle le souhaitoit [...]. En maître elle conduisoit mes études, et dès le premier mot qu'elle m'entendit prononcer : c'en est, dit-elle aux autres, notre père a parlé notre langue, je ne lui parlerai plus François ; et malgré mes instances elle garda sa parole ; et à force de le faire deviner, elle mit son écolier en état de prêcher à Noël le mystère sans papier » (Laure 1889 [1730] : 41)

certaines Montagnaises – surtout des jeunes filles - apprennent à lire et à écrire auprès des Jésuites et des Ursulines, mais leur nombre fut très restreint.

Ce n'est que dans la deuxième moitié du 18^e siècle qu'on assiste à un apprentissage relativement étendu de la lecture et de l'écriture chez les Innus. Dès la première année où il est affecté aux missions du Domaine du Roi, le jésuite Jean-Baptiste de La Brosse entreprend d'apprendre la lecture et l'écriture aux Montagnais de Tadoussac (Hébert 1984 : 182). Le père de La Brosse est alors très confiant que cet apprentissage se généralisera chez ses ouailles, comme en témoigne cet extrait de ses *Annales Missionis* (1984 [1776] : 183) : « La même année [1767], pour le bénéfice des Amérindiens qui savent lire et de ceux qui l'apprendront, je fis imprimer trois mille abécédaires et deux milles manuels de catéchismes et de prière ». Le nombre d'imprimés était probablement abusif puisque, à titre de comparatif, dans le *Catalogus generalis totius Montanensium Gentis* de l'abbé Roy, qui couvre la période entre 1785 et 1795, on recense 1132 Montagnais chrétiens dont 106 savent lire et écrire (Hébert 1984 : 213). Le nombre de Montagnais alphabétisés à cette période était cependant probablement un peu plus élevé puisqu'après le père de La Brosse – dont le propre catalogue, aujourd'hui perdu, a fourni les premières entrées de celui de Roy – les prêtres séculiers n'ont pas noté la capacité de lire et d'écrire des Montagnais. Si certaines entrées des registres sont signées par des témoins innus, il est difficile d'attester de généralisation de l'alphabétisation à partir de ces seuls documents. En effet, il ne semble pas que les prêtres séculiers du Diocèse de Québec aient cherché plus qu'il ne le faut à faire signer les Innus. Pour prendre un exemple, Louis Mastshimuteush des Islets-Jérémie avait appris à lire auprès du père de La Brosse, mais lorsqu'il fut rencontré, après la mort du jésuite, par le père Pierre-Clément Parent, ce dernier ne crut pas bon de le faire signer et indique que Mastshimuteush « ne savait signer » (Figure 58). Pourtant, quelques années plus tard, il signe le Registre D tenu par l'abbé Roy (Figure 59). Bref, il y a tout lieu de penser que l'alphabétisation était beaucoup plus généralisée que ne le laissent entendre les registres. Mais jusqu'à quel point ?

Bapt. Le vingt quatre juin mil sept cent quatre
vingt quatre Je soussigné Prêtre mission-
naire de Mingan ai baptisé Alexandre
Ashukishu âgé d'un an fils d'Alexandre
Anglishu et d'Anne Kanapeitkueut. son parr-
ain a été Louis Mastshimuteush et sa marraine
Marguerite Utomagan qui ne savent signer
P. W. Montreuil

Figure 58. – Le Registre C (AAQ 1-3 US) indique que Louis Mastshimuteush ne sait pas signer.

Autorisation : Archives de l'Archidiocèse de Québec

jslets.
Bapt. Laurent
Jaschimapimat.
Le deux mai mil sept cent quatre. vingt six par nous soussignés prêtre
missionnaire des postes du domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan
a été Baptisé sous condition aux jslets Jeremie. Laurent Jaschimapimat
âgé d'un mois fils illégitime du Sieur Pierre Volant commis du Postel
de Marie-Jeanne Kanapishapimit, parain Louis Mastshimuteush qui
signe avec nous. marraine Marie Elizabeth Mastshimuteush fille de
Rui. Mastshimuteush. P. Roy plu ma

Figure 59. – Le Registre D (AAQ 1-4 US) contient plusieurs signatures, dont celle de Louis Mastshimuteush. Autorisation : Archives de l'Archidiocèse de Québec.

Selon Hébert (1984 : 439), il aurait pu y avoir à cette époque une famille sur deux qui avait parmi elles une personne sachant lire et écrire chez les Innus de la Haute-Côte-Nord. Cependant, cette affirmation serait à nuancer. À voir les personnes sachant lire dans le *Catalogus*, il ne me semble pas que les « lecteurs » aient été répartis de façon aussi diffuse parmi les différentes familles innues. En effet, beaucoup de personnes sachant lire et écrire sont étroitement apparentées, ce qui fait que certaines familles ont dû compter plusieurs lecteurs parmi leurs rangs. Conséquemment, il devait y avoir un petit nombre de familles dont plusieurs membres savaient lire et écrire et un nombre très important de familles qui ne comptaient aucun lecteur parmi eux. L'apprentissage de

l'écriture et de la lecture par les Innus à cette époque semble ainsi être le fait d'une certaine élite, ce qui est également souligné par Hébert (1984 : 432) et par Mailhot (1992 : 7). Le père de La Brosse était le dernier jésuite à être assigné aux missions du Domaine du Roi et ce dernier savait qu'il ne serait pas remplacé. Ses efforts d'alphabetisation et sa composition d'ouvrages de catéchismes imprimés avaient ainsi pour objectif d'assurer la continuité de la pratique catholique chez les Innus, malgré l'absence d'un missionnaire. En effet, les *Annales* de Jean-Baptiste de La Brosse [1984 [1776] : 184) nous montrent que l'apprentissage de la lecture se faisait dans un cadre religieux : « [En 1768] je me rendis aussi à Sept-Îles, où je rencontrai des Indiens privés de tout secours spirituel depuis six ans ; j'organisai non seulement une école de lecture et d'écriture, mais aussi de catéchèse ». D'autre part, les ouvrages qu'il mit à la disposition des Innus, au nombre de trois, sont tous associés à la religion : un abécédaire pour faciliter l'apprentissage de la lecture dont les seuls textes sont des prières, le *Nehiro-Iriniui aiamihe massinahigan*, un livre de prière et de catéchisme ainsi qu'une traduction de la Bible qui resta à l'état de manuscrit, mais qui circulait sous la forme de copies retranscrites à la main.

Bien que l'écriture enseignée par le père de La Brosse soit une adaptation de l'alphabet latin à la langue innue – une écriture intégrale donc –, son usage, au moment de son introduction, semble avoir été relativement attaché à la ritualité catholique. Est-ce que cela en fait une écriture attachée ? Les témoignages du père de La Brosse ne mentionnent aucun autre usage de la lecture et de l'écriture à cette époque par les Innus. Cependant, deux documents manuscrits mis à l'attention des chercheurs par José Mailhot (1992) nous permettent d'affirmer que l'écriture semble s'être détachée de son strict usage rituel, et ce, dès la fin du 18^e siècle, soit quelques années à peine après que le père de La Brosse eut introduit l'écriture chez les Innus. Ces deux documents – des lettres d'affaires – ont été respectivement rédigés en 1795 par Louis Mastshimuteush et en 1785 par René Pituabanu, deux Innus des Ilets-Jérémie. René Pituabanu était chef des Ilets-Jérémie jusqu'à son décès en 1790 : il fut alors remplacé par Mastshimuteush qui était déjà chef de prière (Mailhot 1992 : 7). Les deux lettres sont adressées au « maître de Québec qui régit les Montagnais »¹¹⁴ et concernent les difficultés rencontrées par les Montagnais :

¹¹⁴ La version montagnaise se lit : « opistiguiatsh utshimau nehuru iriniua katiperiat ». La traduction est de José Mailhot, Jeanne-Mance Charlish et Léonidas Larouche.

rareté du castor et du loup-marin, besoins logistiques, etc. Selon Mailhot, ces deux documents révèlent qu'une « véritable tradition épistolaire ait existé chez les Montagnais des Postes du Roi dès les années 1780. On trouve à tout le moins dans ces lettres plusieurs des éléments propres à ce genre littéraire : la date et le lieu de rédaction, une formule d'adresse au début et une formule de salutation à la fin, la signature précédée de *nin* ('moi') » (ibid. : 11)¹¹⁵. Il est intéressant de noter que les auteurs des lettres ont pris des digressions par rapport à l'orthographe préconisée et enseignée par le père de La Brosse, preuve de l'appropriation de l'écriture et, on s'imagine, d'une pratique régulière : « l'orthographe de Louis Mastshimuteush est plus cohérente que celle du père de La Brosse lui-même [...]. Au chapitre du montagnais écrit, l'élève Mastshimuteush, sans doute alphabétisé dès l'âge de 14 ou 15 ans, avait fini par surpasser le maître » (ibid. : 12).

La diffusion de l'écriture à l'est de Sept-Îles au 18^e siècle

Cependant, pour revenir à l'aire d'étude qui nous intéresse le plus – la Basse-Côte-Nord – Mailhot conclut qu'au 18^e siècle « l'alphabétisation ne semble pas s'être diffusée au-delà du territoire des Postes du Roi, c'est-à-dire de Chicoutimi à l'ouest jusqu'à Sept-Îles à l'est. Rien n'indique en effet qu'à cette époque, les Montagnais de la Seigneurie de Mingan et des postes plus orientaux aient su lire et écrire » (1992 : 9 ; voir aussi Niellon 1996 : 156). Cette affirmation ne semble pas tenir la route car le *Catalogus* de l'abbé Roy recense un certain nombre d'Innus né à l'est de Sept-Îles qui savent lire et écrire. Ils seraient deux natifs de Mingan et deux de Unamen¹¹⁶ (Brassard 2018 : 62). Certes, il y en a certains parmi ces quelques personnes qui ont vraisemblablement passé une partie importante de leur vie en Haute-Côte-Nord, telle que Jeanne Matshipahagan qui, bien que née à Mingan en 1737, a eu un enfant à Tadoussac en 1760, y a reçu la communion en 1769 et est décédée à Bon Désir en 1790. Son père, François Tshishereu, - enfant d'une union mixte entre un Français et une Innue de Mingan - s'est installé à Tadoussac vers 1752 : on peut présumer qu'elle a suivi son père à ce moment-là puisqu'elle n'était alors âgée que de 15 ans et que sa mère était probablement décédée puisque son père s'est remarié à Tadoussac cette année-là (ibid : 86). Conséquemment, Jeanne Matshipahagan a vraisemblablement appris à lire et à écrire avec le père La Brosse à la mission de Tadoussac ou

¹¹⁵ À ce jour, dans les correspondances officielles ou encore lorsqu'on souhaite marquer l'importance d'un message écrit, les Innus signent toujours précédé de « *nin* » (i.e. moi).

¹¹⁶ Le même flou noté au chapitre 11 subsiste sur le toponyme « Unamen » qui peut désigner autant la rivière Romaine que la rivière Olamen. La prudence est de mise.

dans une autre mission de la Haute-Côte-Nord, une région où elle a probablement passé la partie la plus importante de sa vie.

Mais il y a aussi des Innus de l'Est sachant lire et écrire et dont l'histoire de vie – qu'on peut en partie reconstruire grâce aux registres – se limite à peu près à cette même région. C'est le cas de François Kauetshisun, né à Unamen en 1759, et de Marie Madeleine Mirutshishikueskum, née elle aussi à Unamen, mais en 1756. Ces deux personnes sont en fait frère et sœur et sont toutes les deux admises à la communion à Musquaro en 1780, probablement par le père Pierre-Clément Parent du Diocèse de Québec¹¹⁷. À cette époque, les noms de famille n'étaient pas d'usage chez les Innus (voir Mailhot 1993 ; Brassard 2018 : 65 ; voir aussi Inksetter 2016),¹¹⁸ mais ces deux personnes ont bel et bien les mêmes parents selon le *Catalogus* soit Gilles Uetinapeitshiu et Elizabeth Aiamihiskueu¹¹⁹. Selon le Registre C, les parents de nos deux lecteurs ont reçu le baptême par le père Parent en 1779 : ils avaient déjà un certain âge, mais l'entrée au registre spécifie qu'au moins Elizabeth a été ondoyée, on ne sait quand, par un commis du poste de Mingan (Figure 60). Il est très probable que la Marie Madeleine dite « femme de François Kotshis » du Registre C (AAQ 1-3 US : 15) serait la lectrice qui nous intéresse ici, même si, selon le *Catalogus*, elle était plutôt mariée à « Thomas Kuatshish ». Tout colle puisqu'en 1779, le Registre C (*ibid.* : 15) consigne le baptême de leur fils Laurent âgé de huit mois : le *Catalogus* consigne un fils nommé Laurent Pitauriniu né en 1778. C'est la même année, en 1779, mais des

¹¹⁷ Le Registre C ne consigne pas les communions ni les noms de lieux où les actes sont consignés. Il faut donc penser que cette entrée du *Catalogus* était consigné dans le catalogue, aujourd'hui perdu, du père de La Brosse, sur lequel le *Catalogus* est basé et non pas sur le Registre C. Cela voudrait aussi dire que le père Parent s'est possiblement déplacé jusqu'à Musquaro.

¹¹⁸ Le système des noms innus était toujours en usage de ce temps-là. Les parents donnaient généralement un nom innu au nouveau-né – un nom qui ne se transmet pas de génération en génération et qui n'informe pas sur les relations de parenté – et les missionnaires donnaient eux-aussi un nom – biblique cette fois-ci – au moment du baptême. Les missionnaires ont utilisé les noms innus à la manière d'un patronyme dans le but de différencier les différentes personnes qui avaient le même nom biblique. C'est pourquoi les « patronymes » des registres ne sont à peu près d'aucune aide – en eux-mêmes - pour déterminer les liens de filiation entre les personnes.

¹¹⁹ Le nom *Aiamihishkueu* – qu'on pourrait traduire par « la femme de la prière » (ma traduction) – pourrait indiquer un rapport particulier à la religion pour cette femme.

mois plus tard que le baptême de Gilles et Elizabeth est célébré et quatre jours plus tard on célèbre le mariage de leur fils François, un lecteur consigné dans le *Catalogus*, de même que celui de la fille de Marie Madeleine et de François Kautshish. On peut penser que Marie Madeleine Mirutshishikueskum devait être sur place, mais son nom ne paraît pas dans les témoins. Bref, ce que je souhaite expliquer ici est que, bien que le Registre C ne contienne qu'une seule signature d'un homme rencontré lors d'une mission à Sept-Îles, l'absence de signature dans la grande majorité des actes à l'est de Sept-Îles ne signifie pas qu'il n'y avait personne qui pouvait le faire, malgré les mentions du genre « et de plusieurs autres sauvages qui ne savent signer » (Figure 60 et 61). On sait d'ailleurs que le père Parent était capable d'ignorer les capacités d'écriture des Innus, comme nous l'avons vu avec l'exemple de Louis Mastshimuteush.

Le vingt deux de mai mil sept cent soixante et dix neuf, je
souffigné prestre missionnaire de Mingant, ai suppleté les Cérémo-
nies de Baptême a Gilles Uetinapitshu, fils de defunt et Shine paw et
Uinipshuskuau, et a Elizabeth sa femme, fille de la veuve Shuhui et
de meluneshu, ondoyers par our Joseph Dorvalle Curé de Mingant
Le parain de Uetinapitshu a l'itéz, Joseph David, prelatshu chef de
priere, et la maraine de sa femme Marie femme femme de mon
gon. qui ne savent signer.

B. C. Parent

Figure 60. – Baptêmes de Gilles Uetinapetshiu et Elizabeth Aiamihiskueu consignés dans le Registre C (AAQ 1-3 US : 15). Autorisation : Archives de l'Archidiocèse de Québec

mariage Le dix sept Cent soixent et dix neuf le vingt six de mai
 de François Joseph ne prêtre missionnaire de mingant, a receu le nuptial
 uetinapitshiu. Confortement de mariage de François uetinapitshiu fils de
 Qitas uetinapitshiu et d'Elizabeth ai amihocikueu ses peres et
 mere d'une part, et de Marie Louise fille de François thie
 Kaslat et de Marie charles itavusku ses peres et mere d'autre
 part et leur a donné la Bénédiction nuptiale selon la
 forme prescrite notre mere la sainte Eglise romaine en
 présence de Joseph pelout son chef de priere de François Mon
 Mapu et de plusieurs autres Sauvages qui ne scavent sign
 er de ce &.
 P.C. P. Parent missionnaire

Figure 61. – Mariages, le même jour, de François Uetinapetshiu (Kauetshisun) et de la fille de Marie Madeleine Mirutshishikueskum. On remarque la mention « qui ne savent signer », omniprésente dans ce registre (AAQ 1-3 US : 15). Autorisation : Archives de l'Archidiocèse de Québec

On peut penser que François Kauetshisun et Marie Madeleine Mirutshishikueskum, ont appris à lire et à écrire avec le père de La Brosse¹²⁰ puisque, lorsque le jésuite déploya ses efforts d'alphabétisation les plus intensifs – entre 1766 et 1776 –, ceux-ci avaient un âge tout à fait compatible avec cet apprentissage, soit entre 10 et 20 ans pour Marie Madeleine Mirutshishikueskum et entre 7 et 17 ans pour Franciscus Kauetshisun. D'autre part, sachant que les missionnaires qui ont succédé au père de La Brosse n'ont pas vraiment noté la capacité de lire et d'écrire des Innus, si nos deux lecteurs ont reçu une note dans le *Catalogus* c'est qu'ils ont été évalués par le père de La Brosse, d'où la présomption que c'est auprès de lui qu'ils ont fait cet apprentissage. Il est probable que ces deux germains aient appris à lire lors d'un passage du père de La Brosse à Sept-Îles : leurs parents étant eux-mêmes portés vers la religion auraient sûrement pu vouloir les y amener. En effet, les Innus de l'Est semblent avoir eu une certaine propension à se rendre à la mission de Sept-Îles au temps du père de La Brosse. Par exemple, Ambroise

¹²⁰ Ce dernier devait être conscient que ses écrits pourraient être lus par des gens de la région de Mingan car, dans les lieux mentionnés dans le titre du *Nehiru-Iriniui ai amihé massinahigan* (1767), une sorte d'annonce pour affirmer à qui s'adresse le livre, on compte « Ekuanatsh » c'est-à-dire Mingan. Il s'agit du point le plus à l'Est qui est mentionné dans le titre.

Etaskamitshikamu né en Mingan en 1756, le seul autre Innu de l'Est inscrit dans le *Catalogus* à savoir lire et écrire, s'est marié à Sept-Îles en 1778 avec une femme de Sept-Îles, mais dont les parents sont originaires de Mingan (Hébert 1982 : 93). Il n'est pas impossible non plus que nos deux lecteurs d'Unamen aient pu se rendre plus loin comme aux Islets-Jérémie ou même à Tadoussac. En effet, les registres laissent voir une certaine circulation sur la côte. À titre d'exemple, prenons Marie Mishtaishkueu, né en 1747 aux Ilets-Jérémie, et qui savait elle aussi lire et écrire. Or, elle s'est mariée avec un homme de Mingan et semble avoir passé une certaine partie de sa vie dans la région puisqu'elle est décédée à Mingan en 1788. En 1786, son fils est baptisé à Napeushipu, 120km à l'est de Mingan, et l'entrée au Registre D est signée par Joseph Utshinitsiu¹²¹ (AAQ 1-4 US : 14 ; Figure 62). L'histoire de vie de Maria Mishtaishkueu nous montre également que des gens originaires de l'Ouest, sachant lire et écrire, se sont installés à l'est de Sept-Îles, venant gonfler le rang des lecteurs dans la région.

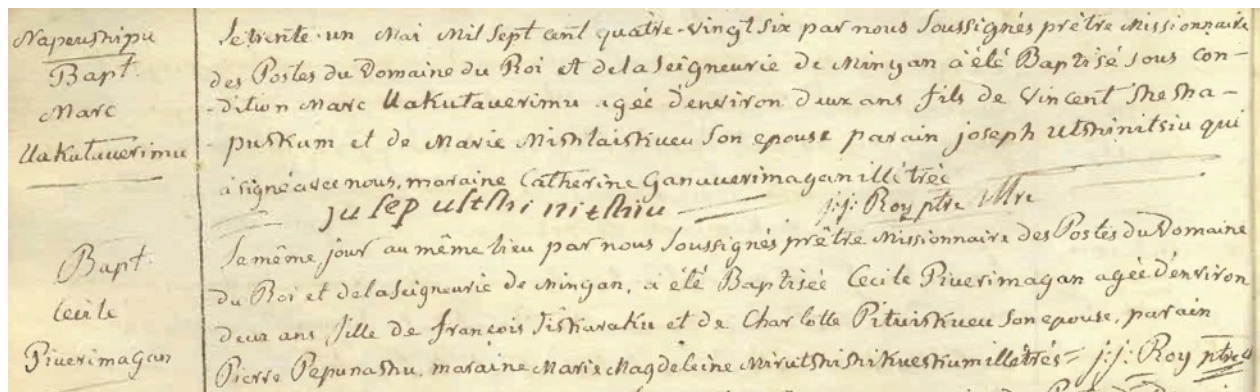


Figure 62. – Le fils de Marie Mishtaishkueu est baptisé à Napeushipu. On remarque la signature de Joseph Utshinitsiu et, dans l'acte qui suit, la présence de Marie Madeleine Mirutshishikueskum qu'on dit illettrée alors que le *Catalogus* la consigne comme lectrice (AAQ 1-4 US : 14). Autorisation : Archives de l'Archidiocèse de Québec.

Ces derniers exemples illustrent que les activités d'alphabétisation du père de La Brosse ont eu une résonance jusqu'à l'est de Sept-Îles : un petit nombre d'Innus y savaient lire et écrire dès la seconde moitié du 18^e siècle. Il y en aurait au moins quatre : Marie Mishtaishkueu, Ambroise Etaskamitshikamu, François Kauetshisun et Marie Madeleine Mirutshishikueskum. Si à cette époque la population des Innus de l'Est se chiffrait bel et bien entre 400 et 500 personnes, il y

¹²¹ Il ne m'a pas été possible de trouver plus d'information sur cette personne à partir du *Catalogus*.

aurait donc eu environ 1% de lecteurs dans la région. En comparaison, chez les Innus de l'Ouest, les lecteurs auraient formé environ 10% de la population¹²². Si le nombre de lecteurs de l'Est paraît peu élevé, on peut tout de même faire l'hypothèse que ce petit noyau de personnes alphabétisées aurait pu transmettre cette connaissance à leurs compatriotes et leurs descendants. Des lecteurs de l'Ouest en voyage dans la région, ou venus s'y établir, auraient certainement pu eux aussi contribuer à la diffusion de l'écriture dans la région¹²³. En effet, aux quatre lecteurs de l'Est, on peut également ajouter des personnes qui étaient de passage dans la région comme Joseph Utshinitsiu et potentiellement d'autres encore, dont les allers et venues et les connaissances en lecture et en écriture ne sont pas consignées dans les registres. Si certains comme Mailhot (1992) pensaient que l'écriture ne s'était pas diffusée à l'est de Sept-Îles au 18^e siècle (voir aussi Niellon 1996 : 156 ; Gagnon 2003 : 147), l'étude du *Catalogus* nous montre qu'il y avait bel et bien quelques personnes qui fréquentaient cette région qui ont appris à lire et à écrire au temps du père de La Brosse. Ce fait largement négligé dans la littérature nous amène encore une fois à revoir la conception dominante de l'histoire de la diffusion du catholicisme en Basse-Côte-Nord. En effet, la présence de personnes compétentes en lecture et en écriture est un autre élément qui nous permet de comprendre le succès des prêtres séculiers du Diocèse de Québec, qui sont virtuellement les premiers missionnaires à fréquenter la région d'une façon qui ne soit pas anecdotique. Elle nous donne aussi des munitions supplémentaires pour affirmer que l'aire d'influence des missions jésuites s'étendait jusqu'à la Basse-Côte-Nord (Chapitre 11). Les personnes formées à lire et à écrire par le père de La Brosse ont presque toutes été formées au catéchisme, une autre aptitude notée dans le registre par le jésuite, et c'est bien le cas des lecteurs de l'est de la Côte-Nord qu'il a été possible de retracer dans le *Catalogus* (voir Hébert 1984 : 439 ; Brassard 2018 : 62). Les personnes à qui le père de La Brosse apprend à lire et à écrire sont donc généralement des personnes qui atteignent une connaissance du catholicisme plus développée que les autres. Cela n'est guère étonnant parce que la totalité des manuscrits et des imprimés qui leur sont accessibles dans leur langue concerne la religion. Les personnes sachant lire et écrire de Mingan et de Unamen ont donc très certainement agi, plus ou moins

¹²² À l'époque du *Catalogus*, les Innus du Domaine du Roy auraient été environ 1100 personnes et on recensait 118 lecteurs dans cette population. Les estimations démographiques des Innus de l'Ouest et de l'Est sont basées sur les travaux de Dubois et Morin (2019).

¹²³ Cette hypothèse pourrait être évaluée par une étude des registres suivant le *Catalogus*, soit les registres E (1796-1814) et F (1815-1833).

formellement, à titre de catéchiste auprès des gens de cette région. Lorsque les prêtres séculiers se rendront dans ces régions, on comprend qu'ils pourront compter sur ces personnes, mais aussi sur les chefs de prière – et pas seulement sur les catéchistes de la Haute-Côte-Nord qui les accompagnent – pour agir en tant que facilitateurs. Ces personnes ont certainement eu un rôle rituel important lors du passage des prêtres séculiers, mais aussi, et peut-être surtout, lors de leur absence. D'autre part, les prêtres séculiers ont continué de distribuer les écrits du père de La Brosse, qu'ils ont également réédités quelques années plus tard (voir *Nikamuina* imprimé en 1817 et *Tshipiatoko-meshkanakanots* possiblement publié en 1835). On ne sait pas à quel point ils les ont distribués en Basse-Côte-Nord, mais, selon ce que nous venons d'établir, il y avait vraisemblablement quelques personnes capables de les lire et de les utiliser dans un contexte rituel.

L'écriture à la période oblate

Lorsque les Oblats s'installeront sur la Côte-Nord, ils seront surpris de constater que beaucoup d'Innus savaient lire et écrire. La plupart des témoignages qui vont en ce sens concernent toutefois la Haute-Côte-Nord (Hébert 1984 : 440). Le même auteur recense plusieurs témoignages de l'époque (1800-1844) qui assurent que les Innus du Saguenay et de la Haute-Côte-Nord savaient lire et écrire (ibid. : 441). Dans la pétition du 8 avril 1847, l'Oblat Flavien Durocher ajoutait en annexe que les Innus « apprirent de leurs missionnaires à lire et à écrire ; ils se sont depuis transmis cette connaissance sans le secours d'instituteurs étrangers » (cité dans Hébert 1984 : 442). L'abbé Huard, décrit bien comment cet apprentissage se réalisait :

« C'est alors qu'on allume le flambeau de la science sous la tente de toile ; sous l'œil attentif du père ou de la mère, les petits s'exercent l'un à joindre les lettres aux lettres, et les mots aux mots, dans l'alphabet qu'on a reçu de la 'robe noire', l'autre à tracer des chiffres et des caractères d'écriture sur un beau morceau d'écorce de bouleau. Les prières, le catéchisme s'apprennent aussi à la longue ; et le Père sera surpris, l'été suivant, de voir que le petit Paul et la petite Marguerite sont déjà joliment préparés pour leur première communion » (1972 [1897] : 35)

Les pétitions innues de cette époque sont un parfait exemple d'un usage non religieux de l'écriture par les Innus de la Haute-Côte-Nord au 19^e siècle. Adressée au gouverneur général du Canada James Bruce, la pétition de 1847 est signée par 131 Innus de Tadoussac, des Îlets-Jérémie, de Godbout et de Sept-Îles. Elle dénonçait « les impacts de la colonisation et de la coupe de bois. Leurs territoires de chasse s'amenuisaient comme peau de chagrin et ne rendaient plus

leurs fruits. Les rivières étaient également de moins en moins accessibles pour la pêche » (Frenette 2013 : 83). Les signataires de la pétition demandaient des terres réservées, des droits de pêche et de chasse exclusifs dans certains secteurs, la propriété du bois de construction sur les rivières Betsiamites et Papinachois et que « les familles, qui avaient commencé des défrichements sur des lopins de terre y fussent maintenues et des indemnités, pour les autres lots occupés par des Canadiens, leur fussent versées » (ibid : 84). Cette pétition, ainsi que celles qui l'ont suivie et l'ont précédée - sans oublier les lettres publiées par Mailhot - montrent que les Innus n'ont probablement jamais limité leur usage de l'écriture au strict cadre de la religion.

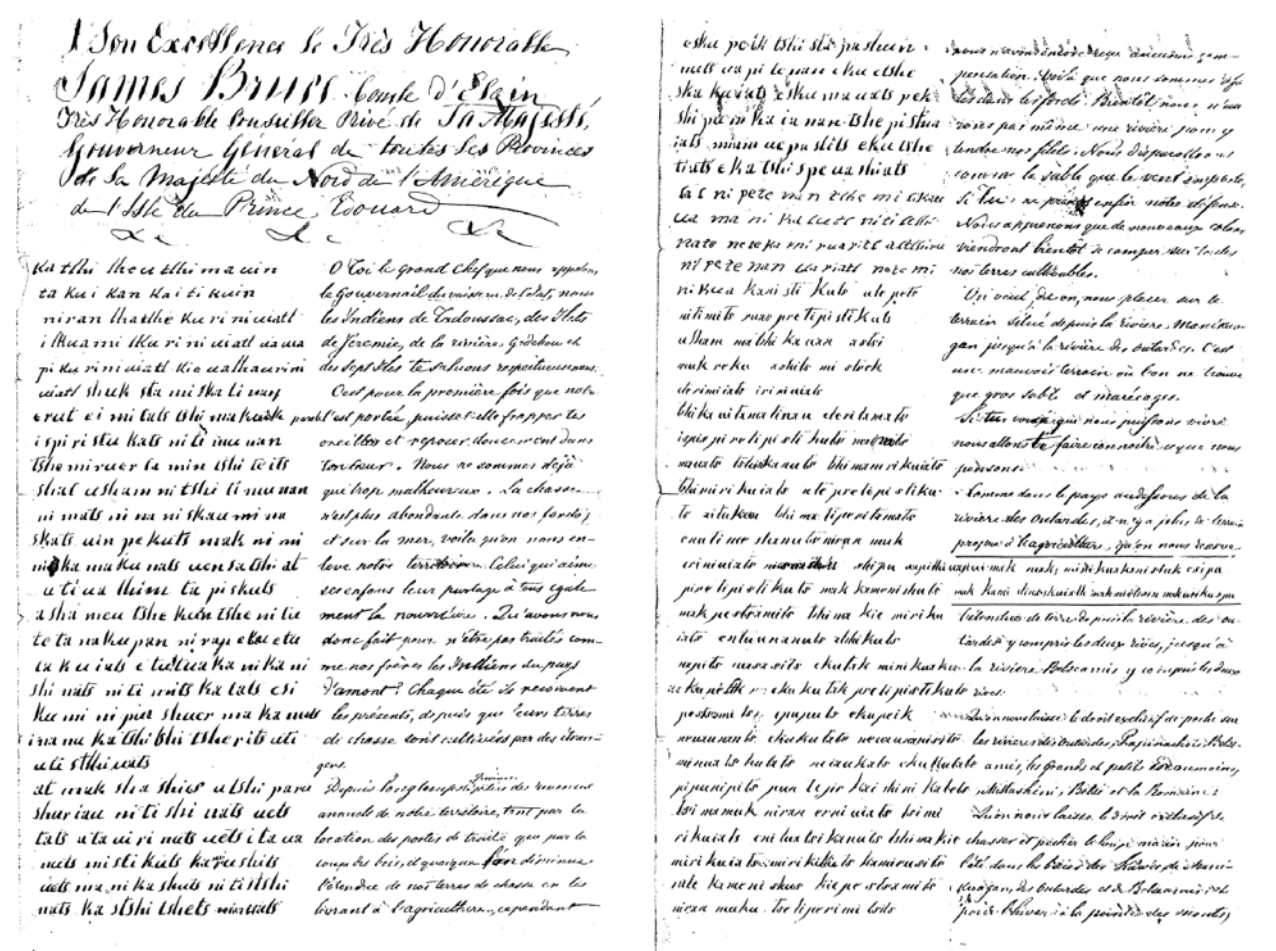


Figure 63. – Pétition innue de 1847, on remarque l’usage du « S » long dans les premières lignes du texte en innu-aimun. Le texte innu a vraisemblablement été écrit à plusieurs mains. Source : Frenette 2013.

Les témoignages sur l’usage de l’écriture à l’est de Sept-Îles au 19^e siècle sont plus rares. En effet, si nous avons pu prouver la présence d’Innus alphabétisés dans cette région dès la fin du 18^e siècle, l’apprentissage de la lecture et de l’écriture était certainement moins répandu qu’en Haute-Côte-Nord puisque le nombre initial de lecteurs y était beaucoup moins important. C’est dans le journal de 1866 de l’oblat Louis Babel que j’ai trouvé une des seules mentions de l’usage de l’écriture parmi les Innus de cette région :

« les sauvages me disent qu’ils allaient laisser une pochette de farine, me recommandant de faire une petite lettre pour que les sauvages qui nous suivaient la transportassent jusqu’à la [rivière] Romaine où nous la retrouverions au retour. Je traçais quelques lignes aux sauvages sur un morceau d’écorce, je fixai ma lettre au bout d’une perche que j’enfonçai dans terre à l’entrée du portage, à côté de ma poche et nous nous mîmes en route pour les portages » (Tremblay 1977a : 27).

On remarque que ce sont les Innus qui invitent Babel à laisser un mot pour les gens qui suivront. On ne sait pas si les guides innus de Babel savaient lire et écrire – on peut penser que non puisqu’ils demandent à Babel d’écrire le mot - mais on présume que si un message écrit est laissé, c’est qu’il y aura des gens capables de le lire. Dans le même journal du père Babel on apprend aussi que « [le] chef de la Baie, Thomas, a lancé une proclamation qu’il a affichée dans l’office du Poste [de Mingan] » (ibid : 23). Certes, ces témoignages ne nous en apprennent pas beaucoup sur la diffusion de l’écriture à l’est de Sept-Îles, surtout qu’ils surviennent après deux décennies de missions oblates dans la région. En effet, les Oblats ont prolongé l’œuvre du père de La Brosse en dispensant eux aussi des leçons d’alphabétisation aux Innus.

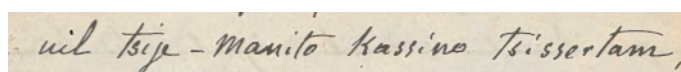


Figure 64. – Écriture manuscrite du père Charles Arnaud. Source : ADC HR1029 .M75R 11

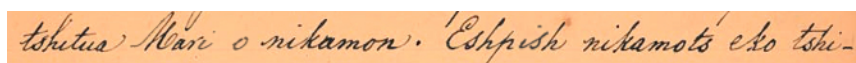


Figure 65. – Écriture manuscrite du père Louis Babel. Source : ADC HR 1029 .M75R 10.

L’écriture dans la tradition orale contemporaine

Avant d’entrer dans une analyse plus formelle de l’écriture qui m’a été montrée par Kanikuen, je voudrais partager ce que les aînés consultés dans le cadre de cette recherche avaient à dire à propos de ce système d’écriture. L’intérêt pour l’écriture m’est venu un peu par hasard. En 2018,

avant de partir pour le *nutshimit* dans le cadre de notre projet de transmission culturelle, certains aînés nous avaient avertis qu'on pourrait tomber sur d'anciens messages écrits sur des bouts d'écorce qui auraient pu traîner dans les chemins de portage, ce qui n'est toutefois pas arrivé. C'est lors de mon entrevue avec Kanikuen que je me suis souvenu de l'existence de ce moyen de communication. En effet, Kanikuen parlait d'objets anciens qu'il avait parfois trouvés dans les différents territoires de chasse qu'il a fréquentés pendant sa vie, comme un vieux chaudron, d'anciennes haches, etc. Ces éléments m'ont fait me souvenir des messages sur écorce et je lui ai demandé s'il connaissait les anciennes façons de laisser des messages en forêt. Il m'en a mentionné plusieurs (voir plus haut) et je lui ai ensuite demandé s'il savait quel type d'écriture on utilisait autrefois. C'est alors qu'il m'a demandé un crayon et un papier et m'a expliqué ce qui suit :

« Nous écrivions avec une autre sorte d'écriture [que celle d'aujourd'hui]. [Kanikuen se met à écrire sur une feuille de papier]. Avant moi, les gens écrivaient déjà avec cette écriture. C'est mon père qui m'a appris à lire et à écrire. Mon frère a appris en même temps. Et après c'est nous-même qui avons montré à ton père [en parlant à mon interprète] ainsi qu'aux chanteurs d'Église d'aujourd'hui à lire cette écriture. Ça fait très longtemps qu'on connaît cette écriture. Mais, par contre, mon grand-père Shimieu, lui, il s'en foutait de l'écriture [rires] ! [Grégoire continue d'écrire à ma demande]. Il y avait des livres de prières écrits comme ça. Ça fait longtemps que ces livres existent. Nos ancêtres avaient déjà des livres. C'était un prêtre qui leur avait appris à lire. Il s'appelait Kauashkumuet [le père Arnaud]. Avant tout ça, il n'y avait pas de livres de prières. Bientôt ça sera perdu cette écriture, car il y a peu de personnes qui la connaissent et l'utilisent. Nous [les aînés], nous ne connaissions que l'alphabet de nos ancêtres. Aujourd'hui, l'alphabet a changé » (Entrevue, novembre 2021)

L'extrait rédigé par Kanikuen se lit comme suit : « Manatakan – utakushi – anutshi – kashikat – aputakuuat – tipatshiman – muk – apumitshishika ». ¹²⁴ On pourrait le traduire, mot à mot, par « Dimanche – hier – maintenant - aujourd'hui – rien de spécial – nouvelles – sauf –mauvais temps » (voir Figure 54). Les quelques lignes écrites par Kanikuen sont donc un exemple de ce quelqu'un aurait pu laisser autrefois dans un chemin de portage. Après cette entrevue, j'ai fait de l'écriture une question systématique. De plus, dans les entrevues subséquentes, j'ai pu montrer la feuille de papier sur laquelle Kanikuen avait écrit. Tous les aînés à qui j'ai montré cette écriture

¹²⁴ J'ai fait correspondre les lettres de l'écriture de Kanikuen avec les lettres de l'alphabet latin utilisé pour écrire selon l'orthographe innu-aimun standard. Par contre, la façon d'écrire de Grégoire est collée sur sa prononciation et les mots tels qu'ils sont orthographiés ici ne correspondent pas à leur graphie préconisée dans le dictionnaire innu. La graphie préconisée par le dictionnaire serait « Minashtakan - utakushit – anutshish – kashikat – apu takuat – tipatshimun – muk – apu minu-tshishikau ».

– et qui la connaissaient, c’est-à-dire trois autres aînés – ont attesté de son « authenticité » au sens où ils reconnaissaient que les quelques lignes écrites par Kanikuen étaient conformes à ce qu’ils connaissaient eux aussi.

Les aînés consultés ont mentionné différentes fonctions pour cette écriture. La plus évoquée est son utilisation en forêt pour laisser des messages dans les chemins de portage. À ce sujet, les explications de Pashin sont les plus détaillées :

« Même dans le bois, on communiquait avec l’écriture en utilisant des morceaux d’écorce de bouleau. Mais nous n’avions pas de crayon : on utilisait plutôt des balles de carabine .22. Il fallait aiguiser le bout de la balle pour qu’on puisse bien discerner les lettres. À chaque fois qu’on faisait des portages, on voyait ces messages écrits sur l’écorce. Partout où on passait, il y en avait. Chaque fois qu’on passait par des chemins de portage, on laissait des messages. C’est surtout au printemps qu’on en laissait. On n’avait pas besoin d’écrire toute une lettre : on écrivait seulement pour dire qu’on était passé par là. Quand on écrivait, on donnait des nouvelles, pour laisser savoir aux gens qui passeraient si le groupe allait bien ou s’il y avait eu des problèmes comme un décès ou une personne malade. Mais on ne donnait pas trop de détails, on disait seulement que ça n’avait pas bien été, qu’il y avait eu des problèmes, et c’est tout. La plupart des messages disaient que les choses avaient bien été et que les gens avaient fait une bonne chasse. Ceux qui laissaient le message mentionnaient le jour où ils étaient passés par là et lors duquel ils avaient écrit le message. Il y avait un portage qui s’appelait *natshikusseu-pakatan* [i.e. le portage où l’on pêche]. Il y avait toujours un message à cet endroit. Les messages qui étaient laissés à cet endroit, on les regardait et on les replaçait où ils étaient pour que ceux qui étaient derrière nous soient aussi avertis. On ne les jetait pas. Ceux qui sont passés écrivaient un message et ceux qui suivaient écrivaient aussi la date où ils étaient passés... et ainsi de suite. Tout ça était écrit sur le même bout d’écorce, chacun à la suite de l’autre » (Entrevue, novembre 2021)

Kanikuen a également évoqué le rôle de ces messages pour arranger des mariages à l’époque de la mission de Musquaro : « Quand un homme voulait essayer de se marier à Musquaro [un mariage arrangé], on laissait des messages écrits dans les chemins de portage » (Entrevue, novembre 2021). Kanikuen a aussi été le seul à faire un lien très explicite entre cette écriture et la religion catholique, notamment par son importance pour les chanteurs d’Église et par l’existence de livres de prières rédigés avec cette écriture. Questionnés à ce sujet, la plupart des autres aînés ne savaient pas si des livres avaient été écrits avec cette écriture. Mentionnons qu’il n’a pas été possible de trouver un livre imprimé utilisant le système d’écriture utilisé par Kanikuen. Peut-être que le mot *mashinaikan* – qu’on utilise pour désigner un livre, mais aussi tout type d’écrit – a porté à confusion au moment de la traduction ? Je n’en ai pas l’impression parce que les deux

interprètes que j'ai sollicitées pour la traduction de cette entrevue sont toutes les deux arrivées à la même traduction : Kanikuen parlait bel et bien d'un livre. La solution se trouve ailleurs. En effet, il semble qu'il y ait eu une certaine tradition de copisme chez les Innus : les imprimés étant rares, ceux-ci les ont parfois copiés de façon manuscrite afin d'en multiplier les exemplaires. En effet, dans ses *Annales Missionis*, Jean-Baptiste de La Brosse explique que « Je m'appliquai à la traduction de la sainte Bible en montagnais et comme mes ressources ne me permettaient pas de faire imprimer ce travail, j'en distribuai des copies pour les faire transcrire par les Amérindiens » (1984 [1776] : 264). Il y a vraisemblablement eu des « copistes » innus bien après la mort du père de La Brosse puisqu'en 1847, l'oblat Flavien Durocher (1847a : 113) notait que le catéchisme du jésuite circulait dans la région de Tadoussac parce que les Innus en avaient réalisé des copies manuscrites (cité dans Gagnon 2003 : 149). Bien qu'il n'y ait pas de preuves pour l'avancer, on pourrait émettre l'hypothèse qu'il y ait aussi eu des copistes chez les Innus de la Basse-Côte-Nord ou, à tout le moins, que des manuscrits copiés à la main aient circulé chez eux par l'entremise des catéchistes de la Haute-Côte-Nord qui accompagnaient les missionnaires. Cela me semble l'interprétation la plus plausible de l'affirmation de Kanikuen selon laquelle des livres ont été écrits avec l'alphabet dont il m'a fait la démonstration, bien qu'au final il est difficile de l'appuyer. L'apprentissage de l'écriture est un thème qui est ressorti très fréquemment des entrevues. La plupart des aînés expliquaient que c'était avec le père Arnaud que leurs ancêtres ont appris à lire et à écrire pour la première fois. Cette affirmation détonne avec les informations que nous avons trouvées dans les sources historiques. Je pense qu'il faut comprendre que l'apprentissage de l'écriture s'est généralisé grâce aux Oblats : il ne devait y avoir qu'un nombre limité de personnes sachant lire à leur arrivée dans les missions de Basse-Côte-Nord. De plus, nous avons déjà fait remarquer que les Innus n'ont gardé que très peu de souvenirs des missionnaires précédant les Oblats (Chapitre 11).

Un élément qui m'est apparu curieux est que, à chaque fois où j'évoquais l'écriture d'autrefois, les aînés questionnés se mettaient à réciter le message que m'avait écrit Kanikuen, sans pourtant l'avoir vu. J'ai rapidement compris que ce qu'avait écrit Kanikuen était en fait une clé de mémorisation qui, une fois apprise, permettait de connaître l'ensemble des lettres nécessaires

pour exprimer à peu près tous les phonèmes de la langue innue¹²⁵. Encore une fois, Pashin est celui qui a fourni le plus de détails sur ce processus d'apprentissage. On remarquera aussi que contrairement aux autres aînés consultés, Basile Bellefleur estime plutôt que ce sont les Innus qui ont eux-mêmes inventé l'écriture qu'ils utilisaient :

« Ce sont les Innus eux-mêmes qui ont inventé cette écriture. Avant, il n'y avait pas d'écriture. Moi, je connais l'écriture d'autrefois et je sais comment lire aussi. Et cela ne vient pas de l'enseignement d'une école. C'est entre nous que nous apprenions à comprendre cette écriture. On s'expliquait entre nous. Comme moi, j'allais souvent voir un homme qui s'appelait Shan-Api. Il s'agit du frère de Kanikuen. Il avait un problème de santé. Il s'est blessé dans un accident et il avait de la difficulté à bouger. J'allais voir cet homme chaque jour. Charles-Api m'a demandé : 'Est-ce que tu voudrais apprendre l'écriture ? Je vais t'enseigner si tu veux'. Je lui ai dit que j'étais d'accord et que j'allais faire mon possible pour apprendre. 'Je vais essayer' lui ai-je dit. J'ai trouvé ça difficile. Shan-Api m'a dit : 'Pour commencer, je vais t'apprendre les mots les plus faciles pour que tu les retiennes. Comme le mot *Minashtakan* [Dimanche] *Kashikat* [aujourd'hui]'. Shan-Api m'a dit qu'en apprenant ces deux mots, je serais capable de me débrouiller seul par la suite. Shan-Api a enseigné à beaucoup de gens comment écrire. C'était ça la première chose que tout le monde apprenait « *Minashtakan kashikat* ». Une fois que quelqu'un sait comment écrire, il ne l'oubliera pas. Il le saura pour toute sa vie. [Pashin lit le passage écrit par Kanikuen]. Moi je sais comment lire et écrire parce que c'était notre façon d'écrire avant. C'était la façon d'écrire des Innus. » (Entrevue, novembre 2021)

Il me semble que cette méthode d'apprentissage avait le double avantage de transmettre de façon succincte la plupart des graphèmes de la langue innue, mais aussi d'enseigner la forme de texte que l'apprenant aurait à utiliser le plus souvent, soit le « bulletin de nouvelles » laissé dans les chemins de portage.

Cette écriture a continué de se transmettre jusqu'à la génération des aînés actuels. Certains l'ont même enseigné à leurs enfants, mais ceux-ci l'ont bien souvent oublié. Par exemple, les deux femmes qui m'ont assuré des services de traduction et d'interprète – deux sœurs – avaient appris cette écriture par le biais de leur père lorsqu'elles étaient jeunes. Adéline Mark m'expliquait que son père lui avait enseigné cette écriture avant qu'elle n'aille au pensionnat de Sept-Îles. Elle m'expliquait qu'au pensionnat, les parents envoyaient des lettres à leurs enfants écrites avec l'écriture innue, qui étaient acheminées lorsque le chef Josephis Mark visitait le pensionnat

¹²⁵ L'exception est le « ss » comme dans le mot *pitakaniss* (i.e. petite balle/balle de carabine .22) ou encore dans le mot *ishkuess* (i.e. petite fille) qui ne se retrouve nulle part dans l'extrait écrit par Kanikuen.

(autrement, les lettres envoyées ne se rendaient pas selon Adéline). Elle était une des seules à savoir lire cette écriture et lisait les lettres pour les autres enfants. Selon elle, les prêtres oblats du pensionnat ne connaissaient pas cette écriture. Elle savait toujours lire l'écriture utilisée par Kanikuen, mais avec beaucoup de difficulté. Mon autre traductrice, Marie-Paule Bellefleur, sœur cadette d'Adéline, explique qu'avec toutes les réformes orthographiques de la langue innue, elle a fini par oublier l'écriture innue que lui avait montré son père, écriture qui, elle le spécifie, était la première dans laquelle elle a commencé à écrire sa langue. Marie-Paule a longtemps été enseignante au primaire et, dans les cours universitaires qu'elle a suivis, on lui avait appris un autre système orthographique. Mentionnons finalement que les Oblats qui ont commencé à œuvrer dans les communautés innues dans les années 1950 ont implanté de nouveaux systèmes d'orthographe, souvent très spécifiques aux communautés dans lesquelles ils œuvraient. Donc, à partir de leur arrivée dans les communautés innues, par le biais de leurs écoles d'été et par la suite des pensionnats autochtones et des écoles basées dans les communautés, l'apprentissage de l'écriture s'est progressivement institutionnalisé au détriment de l'apprentissage au sein de la bulle familiale ou de l'entourage proche. Les réformes orthographiques se sont aussi multipliées avant que l'orthographe innue standard soit adoptée dans les dernières années. Tous ces facteurs ont fait en sorte que l'écriture utilisée autrefois en forêt est tombée en désuétude et n'est aujourd'hui maîtrisée uniquement que par une poignée de personnes à Unamen Shipu.

Les particularités de l'écriture de Kanikuen au regard du corpus imprimé et manuscrit en langue innue

L'écriture que m'a montrée Kanikuen est curieuse, car elle ne correspond à aucun système orthographique utilisé dans les imprimés des missionnaires, que ce soit les Jésuites, les Oblats, les Eudistes ou les prêtres séculiers. Son écriture ne correspond pas non plus aux conventions d'écriture manuscrite de l'échantillon que j'avais pour chacun de ces ordres¹²⁶ sauf, comme nous

¹²⁶ L'échantillon jésuite comprend les références suivantes (AAQ 5 UZ ; 12-2 UZ). Pour les prêtres séculiers j'ai dû me rabattre sur les mots innus consignés dans les registres car ceux-ci n'ont pas vraiment laissé de documents en Innu-aimun (AAQ 1-3 US ; 1-4 US ; 1-5 US). Pour les Oblats, j'ai consulté différents documents manuscrits écrits de la main des pères Arnaud, Babel et Lemoine (ADC HEC 2556 .G34C 2 ; HR 1029 .M75R 10 ; HR 1029 .M75R 11). Quant aux Eudistes, je n'ai pas réussi à trouver de documents manuscrit en innu-aimun alors le seul document considéré est un imprimé (Sirois 2013 [1936]).

le verrons, pour certaines caractéristiques de l'écriture jésuite. La forme d'écriture qui ressemble le plus à celle de Kanikuen provient d'une lettre écrite par un aîné de Nutashkuan et qui date de 1955 : c'est l'oblat Jean Fortin (1992 : 3) qui l'a reproduite dans un livre à saveur autobiographique (Figure 66). Mais, même si cette lettre est ce qui s'approche le plus de l'écriture de Kanikuen, certaines différences subsistent. L'oblat Fortin commente brièvement la lettre qu'il présente dans son livre et, pour lui aussi, l'origine de cette écriture est mystérieuse. Il formule toutefois une hypothèse : « Je crois que la manière d'écrire s'est transformée par l'usage au cours des siècles. Cela leur a probablement été transmis par les vieux missionnaires du début de la colonie, car je vois comme indice le α grec pour la lettre *a* et le Ω qui semble oméga grec pour le *ou* et le *u* » écrit-il (*ibid.* : 3). Notons que, selon le père Fortin, les Innus auraient « rédigé des livres » avec cette écriture, sans toutefois donner plus de détails.

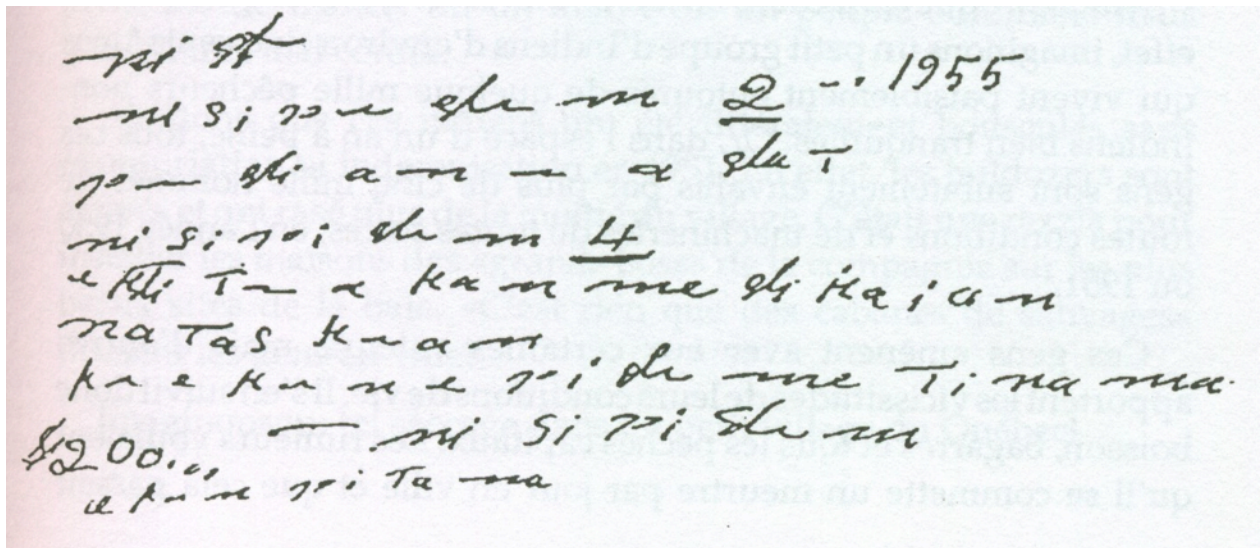


Figure 66. – Cette lettre écrite par un aîné de Nutashkuan en 1955 est ce qui se rapproche le plus de l'écriture de Kanikuen. Source : Fortin (1992 : 3).

Quelles sont les caractéristiques principales de l'écriture de Kanikuen ? La première est l'utilisation du « y » pour le son « p ». Cette utilisation est curieuse puisqu'elle ne correspond ni à son usage en français ni à l'usage en grec où « y » désigne le son « i ». La seconde particularité de cette écriture est l'utilisation de deux digraphes - ou ligatures -, c'est-à-dire des symboles constitués par la fusion de deux ou plusieurs graphèmes pour en créer un nouveau. En effet, les sons « sh » et « tsh » sont désignés par deux digraphes, et le second - « tsh » - est une complexification du premier par l'ajout d'un trait horizontal au sommet du graphème « sh »,

rappelant ainsi le trait horizontal du « t ». Quant au digraphe original - « sh » - il est difficile de le décomposer puisque le son « s » n'est pas présent dans les écrits de Kanikuen (alors qu'il est présent dans la langue innue et dans la lettre de l'aîné de Nutashkuan de 1955). Y aurait-il là un vestige du « s » allongé utilisé par les jésuites ? Si l'on compare avec les « s » allongés des premières lignes de la pétition de 1847 (Figure 63) cela paraît possible, mais je ne saurais l'affirmer avec une certitude absolue. Si c'est bien le cas, cela confirmerait que l'écriture des aînés d'Unamen Shipu serait antérieure à l'arrivée des Oblats puisque le « s » allongé n'était plus d'usage en français et dans les imprimés en innu à cette époque : on ne le retrouve pas non plus dans les écrits manuscrits des Oblats que j'ai pu consulter. La troisième particularité de cette écriture est l'utilisation du tiret pour séparer tous les mots et sûrement aussi, de façon implicite, les phrases. On remarque toutefois que dans les deux lettres de la fin du 18^e siècle publiées par Mailhot, le symbole « = » est utilisé pour découper les phrases. Autrement, le point demeure toujours en usage dans les imprimés des missionnaires, que ce soit au temps des Jésuites, des prêtres séculiers, des Oblats ou même des Eudistes. Finalement, on doit également mentionner que la plupart des lettres ont une graphie particulière si on les compare à leur équivalent en alphabet latin standard. Comme le mentionne l'oblat Jean Fortin, le « a » s'approche plus du « α » grec que de son équivalent latin. Le « t » et le « k » ont également une graphie particulière que je ne suis pas capable de rattacher à une quelconque tradition scripturaire, bien qu'elle ne s'éloigne pas tant de la graphie latine standard. Dans ce cas, cela pourrait dénoter un style propre à Kanikuen, même si une adaptation stylistique de nature collective n'est pas à exclure. Il est difficile d'établir ce qui est propre à Kanikuen de ce qui relève de la convention sans un plus grand échantillon avec lequel comparer¹²⁷.

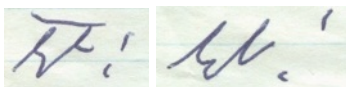


Figure 67. – Les ligatures de l'écriture de Kanikuen : un vestige du « s » allongé ? Photo : Émile Duchesne

¹²⁷ Dans les entrevues qui ont suivies celle de Kanikuen, la question de l'écriture a été abordée sans que les aînés fournissent d'autres exemples d'écriture. Ils se sont contentés d'affirmer que l'écriture de Kanikuen était conforme à ce qu'ils connaissaient.

Cette écriture est-elle une invention des missionnaires comme l'a raconté Kanikuen? A-t-elle plutôt été inventée par les Innus comme l'affirme Pashin? La vérité, selon moi, se situe entre les deux. L'écriture utilisée par les aînés d'Unamen Shipu n'est certainement pas une pure invention de leur part puisque la plupart des caractères sont issus de l'alphabet latin. Cependant, force est de constater que, dans le détail, elle ne correspond à aucun système d'écriture introduit par les missionnaires. Les Innus semblent ainsi s'être approprié la pratique de l'écriture pour développer leurs propres conventions et innovations telles que l'usage du tiret pour séparer les mots, le « y » pour le son « p » et les deux symboles de ligatures. En ce sens, ce qui semble être un vestige du « s » long et le tiret comme forme de ponctuation soulève l'hypothèse d'une transmission depuis une période ancienne, car ces symboles n'ont pu être retracés seulement qu'à la période jésuite. Notre reconsidération de la trame historique de la diffusion de l'écriture en Basse-Côte-Nord rend cette hypothèse possible puisqu'elle fait reculer sa date d'introduction dans la région de près d'un siècle, soit à l'époque du père de La Brosse entre 1767 et 1780. Si on se fie à l'extrait manuscrit publié par l'oblat Jean Fortin, ces adaptations auraient pu être propres à chaque bande puisque l'écriture utilisée à Nutashkuan dans les années 1950 diffère en plusieurs points de celle que m'a montrée Kanikuen. En effet, il serait surprenant que l'écriture d'Unamen Shipu ait pris une trajectoire différente après les années 1950 puisque c'est quelques années plus tard qu'elle commence à tomber en désuétude. L'impression de l'oblat Fortin selon laquelle l'introduction de cette écriture remontait aux « vieux missionnaires du début de la colonie » n'est peut-être donc pas si frivole. Si la question de la période d'émergence de cette écriture ne peut être réglée hors de tout doute raisonnable, il n'en demeure pas moins que sa caractéristique principale est sa grande divergence des conventions orthographiques missionnaires. Bref, elle est à la fois une introduction missionnaire et une invention innue au sens où, bien qu'introduite par les missionnaires, cette écriture a pris une trajectoire qui est la sienne et qui ne peut être réduite à une intervention extérieure.

Ni écriture inventée, ni écriture imposée, l'écriture de Kanikuen témoigne de l'inventivité des Innus qui, depuis leur rencontre avec les Européens, ont adopté, adapté et transformé certaines des technologies des nouveaux arrivants afin qu'elles reflètent davantage l'usage qu'ils souhaitaient en faire. C'était vrai pour les écritures sélectives, qui permettaient d'encoder

facilement des discours rituels complexes et c'est vrai aussi pour l'écriture intégrale. Les Innus ont adapté l'écriture alphabétique des missionnaires pour développer leurs propres conventions et la rendre plus cohérente avec leur langue (Mailhot 1992 : 12), mais ils ont aussi développé des procédés originaux d'apprentissage. Le « minashtakan kashikat ... » représente une clé de mémorisation puissante qui permet de transmettre facilement l'ensemble des phonèmes de la langue innue. En cela, son apprentissage n'a peut-être pas été si différent de celui de certaines écritures sélectives innues décrites par les Jésuites, où la mémorisation de quelques principes permet d'organiser et de faciliter l'apprentissage d'un contenu autrement plus long. De la même manière, si elle s'est rapidement détachée du discours rituel, ce qui ne semble pas avoir été le cas des écritures sélectives, l'écriture alphabétique est longtemps restée associée au catholicisme. La plupart des chefs de prières et catéchistes étaient des lecteurs : ils avaient ainsi un accès particulier aux textes rituels issus du catholicisme et leur habileté en lecture et en écriture leur a certainement permis d'asseoir leur autorité autant auprès des Innus non lecteurs que des missionnaires du Diocèse de Québec, qui ne parlaient pas innu. Leur habileté à lire les nombreux textes de prières sans nécessairement avoir à les mémoriser leur conférait probablement un statut privilégié dans la tenue des rites en l'absence des missionnaires. Il n'est alors pas si surprenant que Kanikuen ait autant associé écriture et chanteur d'Église contemporains, eux qu'on voit rarement sans leur livre de prière (voir Chapitre 19). L'engouement pour l'écriture alphabétique s'explique, peut-être pas totalement, mais en très grande partie en tout cas, par l'accès particulier au discours rituel qu'elle permettait. En cela, sa trajectoire n'était pas si différente de celle des écritures sélectives introduites par Charles Meiachkaᖃat. Si ces deux formes d'écritures ont rapidement été adoptées par les Innus pour mémoriser des discours rituels, leurs modes d'opération sont toutefois différents en ce que l'écriture intégrale fixe le contenu tandis que l'écriture sélective permet un processus de négociation sémantique basé sur l'oralité. En cela, il n'est pas surprenant que les termes du catholicisme innu semblent s'être stabilisés alors que les écritures sélectives laissèrent place aux écritures intégrales, ce que nous aurons amplement l'occasion de constater au prochain chapitre.¹²⁸

¹²⁸ Cette section me semble avoir démontré tout le potentiel d'une étude plus poussée des registres des missionnaires. L'analyse que j'offre ici me semble bien limitée par rapport aux possibilités que ce corpus représente. Une étude plus systématique de ces documents, qui passerait par la constitution d'une base de données facilitant la recherche, nous apprendrait

certainement beaucoup de choses sur la parenté, la diffusion de certaines innovations, la mobilité territoriale, etc. Jusqu'ici, ce sont surtout les Registres A à D qui ont été couverts par la recherche. Les registres subséquents, qui vont jusqu'à la lettre H, sont très peu connus et mériteraient certainement le même genre d'attention.

Chapitre 14 – Du grand chef au grand manitou : conceptions de la déité dans les écrits missionnaires en langues algonquiennes

L'introduction et la généralisation de l'écriture chez les Innus a eu des conséquences sur leur façon de pratiquer le catholicisme, en la rapprochant davantage d'une « religion du livre ». À l'instar de Déléage, on peut se demander si l'adoption de l'écriture dans un contexte chamanique amène avec elle une dimension liturgique et sacerdotale qui n'existait pas avant son adoption. Le meilleur exemple de ce phénomène est le développement de la société chamanique du Midewiwin chez les Ojibwas (voir Déléage 2013 ; Dewdney 1975). Le Midewiwin se basait sur un corpus de textes et de chants complexes consignés grâce à une écriture sélective et attachée inventée par ses membres. La complexité et l'ampleur de ce corpus ont mené à une « transformation sacerdotale » du chamanisme ojibwa. Le chamanisme n'était plus une pratique diffuse et plus ou moins individuelle : elle était dorénavant strictement encadrée par un clergé chamanique et un corpus écrit. En effet, l'introduction d'un corpus d'écriture consignait les principes religieux et des textes à réciter laisse moins de place aux innovations individuelles basées sur une performance ouverte, que ce soit dans un cadre rituel ou autre. On peut penser qu'il s'est produit un phénomène similaire lorsque les Innus, et plus particulièrement les plus prosélytes d'entre eux, ont été alphabétisés dans la seconde moitié du 18^e siècle : leur pratique du catholicisme s'est probablement stabilisée et formalisée de façon à laisser moins de place à l'émergence d'innovations de type prophétique et aux variations individuelles et régionales. Certains indices laissent penser que c'est bel et bien ce qui s'est passé, comme l'indique ce rapport de mission de l'oblat Flavien Durocher « (1847b : 105) qui remarque chez les Innus de Tadoussac que « [leur] devise était : Ne rien innover dans la religion que nous a prêchée le grand Tshitshisahigan » (cité dans Gagnon 2003 : 148). Or, « le grand Tshitshisahigan » n'est nul autre que le père de La Brosse et on comprend que les Innus se sont transmis ses enseignements par le biais de ses imprimés. Bien que les Innus aient utilisé différents types d'écriture sélective pour transmettre et mémoriser les préceptes du catholicisme, il ne me semble pas que ce type d'écriture ait eu le même effet stabilisateur que l'écriture alphabétique. Le linguiste David L.

Schmidt, qui s'est intéressé aux hiéroglyphes micmacs, soulevait le fait que ce type d'écriture se distingue de l'écriture alphabétique en ce qu'elle valorise « the public over the private, the oral over the silent, and the interpretive over the static » (1993 : 357). Les hiéroglyphes micmacs servaient ainsi de points d'ancrage pour des « performances orales et des négociations sémantiques » (ibid.). Les écritures sélectives innues devaient valoriser le même genre de négociations. En comparaison, il me semble que l'écriture alphabétique – et particulièrement dans un contexte religieux – permet certes ce genre de débat sémantique, mais dans une dimension beaucoup plus restreinte que dans le cas d'une écriture sélective.

À l'heure actuelle, nous disposons d'un important corpus de textes de prières en langue innue couvrant près de 400 ans d'activité missionnaire. Est-ce qu'on peut remarquer l'effet stabilisateur de l'introduction de l'écriture alphabétique dans ces textes ? Il semble que oui. La méthode qui me servira à appuyer cette idée sera d'aborder l'énorme corpus des prières en langue innue afin de relever le champ lexical mobilisé par les missionnaires pour évoquer l'idée de Dieu. Bien qu'une étude plus systématique de la sémantique des textes de prière aurait été préférable, mais irréaliste compte tenu de mes compétences limitées en linguistique historique de la langue innue, il me semble que mon approche permet tout de même de montrer les transformations du catholicisme innu. Plus encore, malgré ses limites, cette avenue nous amènera à mieux concevoir le cadre conceptuel de l'adoption du catholicisme par les Innus et ce, en évaluant l'ancrage cosmologique des termes choisis par les missionnaires (voir Chapitre 15). Une attention particulière sera accordée à la notion de Grand Manitou qui est le terme le plus couramment employé aujourd'hui pour parler de Dieu, mais qui brille par son absence dans les textes missionnaires du 17^e siècle. Le Grand Manitou est-il une invention des missionnaires pour évoquer plus facilement la figure de Dieu ? Est-ce que son absence des premiers textes signifie que les ancêtres des Innus n'avaient aucune conception d'une « entité suprême » au moment où ils rencontrent des missionnaires pour la première fois ? Qu'est-ce que le vocabulaire employé par les missionnaires nous apprend sur la conception innue du catholicisme ?

Le Grand Manitou : une notion qui brille par son absence au 17^e siècle

La première mention de la notion de *manitu* dans un texte de prière se trouve dans un document ajouté comme complément à l'édition de 1632 des *Voyages* de Samuel de Champlain : l'*Oraison dominicale* du père Énemon Massé (1575-1646) (voir Rouxel 2017). Le père Massé est un jésuite de la première heure. En effet, il faisait partie des premiers membres de la Société de Jésus à arriver en Nouvelle-France – en Acadie plus précisément – et y séjournera de 1611 à 1613 avant d'en être chassé par les Anglais (Campeau 2003 [1986]). Il retourne en Nouvelle-France en 1625, à Québec cette fois-ci et, en 1629, il est expulsé à nouveau par le raid anglais mené par les frères Kirke. Il put retourner en Nouvelle-France en 1633 et y terminera ses jours. L'*Oraison dominicale* est ainsi publiée entre deux vagues de présence jésuite en Nouvelle-France. Selon l'historien Éric Thierry (2011 : 34), ce document n'aurait jamais vu le jour sans le retour de Champlain et de Massé en France : « Son auteur l'a sans doute envoyé à Champlain, puisque les deux hommes correspondent depuis leur retour en France en 1629 ». Le premier élément qui ressort de l'étude de ce recueil de prières est que le concept de Dieu n'est traduit d'aucune façon : il apparaît tel quel, dans sa graphie française, dans les prières en langue « montagnaise ». Cette particularité suggère que la notion de Grand Manitou n'était pas d'usage à ce moment-là dans les relations entre Montagnais et jésuites. Mais le terme « manitou » n'est pas absent pour autant, car dans les prières de l'*Oraison dominicale*, Massé l'utilise pour désigner les anges de la bible. On retrouve ainsi une mention de « Michel Manitou », soit l'ange Michel, et une autre mention de « Manitou », qui est traduit par « ange gardien ».

Un examen plus attentif des termes de l'*Oraison dominicale* (Massé 1865 [1632]) permet de déceler d'autres expressions qui permettent à Massé de faire référence à Dieu. Parmi ceux-ci, nous retrouvons :

1. « Dieu Outaouymau » soit « Dieu le Pere » (*ibid.* : 7). *Outaouymau* vient du radical « *utau* » qui veut dire « père ».
2. « ca missit Nitaouitat » soit « qui est tout puissant » (*ibid.* : 7). Ici *missit* semble être l'équivalent de *mishue* (i.e. partout) en innu-aimun contemporain. Notons que « missit »

est également traduit par « partout » dans les dictionnaires jésuites, ce qui confirme le rapprochement¹²⁹. Sur ce point, on peut donc dire que la traduction de Massé ne semble pas totalement adéquate : elle décrirait plutôt l'idée de l'omniprésence de Dieu plutôt que sa tout-puissance. Quant au terme Nitaouitat, il pourrait référer au mot « nitauittau » consigné près d'un siècle plus tard par le père Laure (1988 [1720-1730] : 26) et qui signifierait « adroit »¹³⁰. Le terme semble davantage un renvoi à l'idée de compétence qu'à celle de puissance. Une traduction alternative hypothétique, plus proche du phrasé vernaculaire, pourrait être « celui dont l'habileté est partout » (ma traduction).

3. « ca Kichitât, Ouascoupniouy, mac Assiriouy » (Massé 1865 [1632] : 7) soit « qui a fait le Ciel et la Terre » (*ibid.* : 7). Dans ce cas, les radicaux respectifs des termes « Ouascoupniouy » et « Assiriouy » ne posent pas problème. Leur équivalent en innu-aimun contemporain serait *uashku* (i.e. le ciel) et *assi* (i.e. la terre) bien qu'ils semblent assortis d'un suffixe que je ne suis pas capable d'identifier. Le terme « Kichitât » pose plus de problèmes. Dans le dictionnaire innu-aimun, il n'y a aucune entrée pour « créer » ou « création ». Cette particularité concorde avec la logique de la mythologie innue, dont les récits impliquent une logique de la transformation plutôt qu'une logique de la création (voir Chapitre 6). « Kichitât » pourrait être apparenté au terme contemporain « Ushitau » qui signifie « il fabrique quelque chose ». Le préfixe « ca », c'est-à-dire « ka- », indique un adverbe et, dans ce cas-ci, si le rapprochement avec « ushitau » est bon, signifie « celui qui a fabriqué ». Si cela s'avère exact, la traduction approximative serait « celui qui a fabriqué le ciel et la terre ».
4. « Nokimav » soit « Mon Seigneur » constitué du radical « okimau » et du préfixe possessif de la première personne « n- » (*ibid.* : 11). Le référent en innu-aimun contemporain serait *utshimau* (voir Chapitres 5, 9 et 10). Ce terme, tout comme le terme

¹²⁹ Fabvre (1970 [1695] : 161) note « de t8tes parts, de t8s costés » tandis que Laure (1988 [1720-1730] : 227) consigne « de tout côté, partout ».

¹³⁰ En innu contemporain, le préfixe « nitau » signifie que quelqu'un est habile dans une action, par exemple *nitau-pakatau* (DI : il a la bonne manière de porter un canot), *nitau-aiatshimu* (DI : il est un bon conteur), etc. De façon intéressante, les mots *nitautshin* (DI : qqch (plante) pousse) et *nitautshu* (DI : il grandit ; qqch d'animé pousse) pourrait également indiquer un sens que Massé aurait voulu exprimer, bien que je ne sois pas en mesure de développer davantage sur cette possibilité.

Notre père, marque un rapport hiérarchique entre les humains et Dieu, une conception que les Innus étaient tout-à-fait capables de concevoir et de comprendre.

En 1633, le jésuite Paul Lejeune utilise le terme « manitou » de la même façon que le père Massé, c'est-à-dire pour désigner les anges du panthéon chrétien. On peut présumer qu'il était alors sous son influence. Lejeune venait tout juste d'arriver en Nouvelle-France pour la première fois alors que Massé y retournait pour la troisième fois et était, parmi les Jésuites, celui qui avait la meilleure connaissance des langues algonquiennes à cette époque. Lejeune écrit : « il me semble que par ce mot de Manitou ils entendent, comme entre nous, vn Ange, ou quelque nature puissant. » (RJ 1633 : 17). Dans la relation de 1637, Lejeune fournit une définition plus précise, associant le *manitu* à toute forme de puissance : « Les Sauvages Montagnets donnent le nom de Manitou à toute Nature superieure à l'homme, bonne ou mauuaise. C'est pourquoy quand nous parlons de Dieu, ils le nomment par fois le bon Manitou, et quand nous parlons du Diable, ils l'appellent le meschant Manitou. » (RJ 1637: 49). À l'instar de l'*Oraison dominicale* du père Énemon Massé, les écrits de Lejeune contiennent des expressions qui ne sont pas apparentées linguistiquement à « manitou » pour désigner Dieu. La Relation de 1634 du père Lejeune nous est d'une grande aide pour comprendre l'ancrage de ces conceptions dans la pensée algonquienne. Il y consigne le texte d'une prière en Montagnais dans laquelle on peut lire : « *Kicheoukhiman ca khichitaien ouascou* » que Lejeune traduit par « Grand Capitaine qui as fait le Ciel » (*ibid.* : 76). Le terme Grand Capitaine peut être divisé par *Kiche-* (i.e. Grand : préfixe mélioratif) et – *oukhiman* (i.e. Capitaine : chef, leader, maître, etc.). Dans les pages précédentes de la Relation, Lejeune note également : « quand ie faisois oraison, eux me demandans ce que ie faisois, ie leur disois : *Nataïamihiau missi ca Khichitât*, ie prie celuy qui a tout fait » (*ibid.* : 23). Remarquons encore ici l'utilisation de « missi » (i.e. partout) et de « Kichitât », dont le sens précis nous échappe, mais qui semble avoir un lien avec l'idée de « fabriquer ». On remarque d'ailleurs la très grande proximité avec les termes utilisés par Massé dans son *Oraison dominicale*.

L'examen du *Dictionnaire Montagnais-Français* d'Antoine de Silvy (1638-1711), composé entre 1678 et 1690, et des *Racines montagnaises* de Bonaventure Fabvre (1655-1700), ouvrage achevé en 1695, ne sont pas ici d'une grande aide puisqu'ils ne contiennent à peu près pas de termes associés au catholicisme. Néanmoins, on peut relever la définition de Manit8 de Silvy (« esprit,

chose admirable, extraordinaire) et de Bonaventure Fabvre (« l'esprit, l'être »). Des recherches dans les Archives de l'Archidiocèse de Québec m'ont permis de mettre la main sur un texte de prière méconnu qui serait l'œuvre de François de Crespieul en 1676 (AAQ 5 UZ). Une analyse partielle de ce texte rédigé en quatre langues autochtones¹³¹ permet de constater, pour le « montagnais » l'utilisation du mot « Di8 » c'est-à-dire « Dieu », de « mir8 manit8 » c'est-à-dire du « bon manitou », de « missi ka kichitaritgi », c'est-à-dire « celui qui à tout fait », mais aussi d'une innovation : « tiberitak ». L'équivalent en innu-aimun contemporain est *Ka tipenitak* qui vient du verbe *tipenitam* qui signifie « DI : il a le pouvoir ; il contrôle, dirige qqch ». Les Innus d'aujourd'hui utilisent ce terme dans les prières catholiques dans le sens de « Seigneur ». Donc en ce qui concerne les Innus, on ne retrouve aucune mention du terme « Grand manitou » dans les documents du 17^e siècle qui nous sont aujourd'hui accessibles. Pour désigner Dieu, on utilise plutôt des notions telles que celle de *utshimau* (i.e. chef, capitaine, etc.) ou encore des adverbes employant le préfixe *ka* (i.e. celui qui) devant un verbe qui évoque –aux yeux des missionnaires – la qualité de créateur de Dieu (qui a tout fait, qui est tout-puissant). Un examen plus attentif nous laisse cependant penser que ces termes – dans leurs définitions les plus probables - renvoient moins à la qualité d'un créateur qu'à celui d'un transformateur.

¹³¹ Celles-ci sont l'algonquin, le montagnais, l'abénaquis et « l'esquimaux ». Concernant cette dernière langue, il ne s'agit pas d'Inuktitut mais bien d'une langue algonquienne qui pourrait être le micmac ou même un dialecte de l'Innu. En effet, à l'époque où Crespieul écrit le recueil, l'ethnonyme « esquimaux » peut désigner les Micmacs, les Inuit mais aussi, dans certains cas, les Innus de la Basse-Côte-Nord (voir Mailhot, Simard et Vincent 1980). Par précaution, je ne m'avancerai pas sur la question mais une analyse linguistique plus poussée permettrait certainement d'identifier la langue en question.

Jesus
I

Algonquin

Montagnais

Kat meröafik irentmit
 biska sekssiffitsh, gale ka
 sekssiffitsh, gale ka niröma
 nitshish
 in nöe patros etc.

Confiteor

juiffika nitashiton bis ka
 igön, thai sntshita kishida
 mör; ketna ni sish katon
 epitsh sashanatsch entöan,
 juiffintashir, gale sishishir
 ketshitsa mari ka tiffarash
 siffish; kir dach ketshitsa
 nichel ka kirhe Angerishin
 gale kir ketshitsa J-B. ka
 igön, kirasa gale he nichidex
 Jesus ka kirsh sishkemeg
 juiffintashik ketshitsa pierre,
 dach kir KK. paul, askest
 kaxina entashidex sashing
 meröapieg, gale kir sekse
 kishidamör, sishishitshand
 thai nitashishitsh; keghet
 sntshita nitashidish
 cheker arsh ka kirsh pata
 irentidaman; keghet sntshita
 nichidaman; keghet sntshita
 ka kirsh patabetan. keghet
 sntshita nishishitsh
 cheker arsh sham ka kirsh
 pata tian exa ka pamitöan
 nitshitch irentidaman;
 t gagarshamastth KK.
 mari ka tiffarash sekssiffitsh
 etc.

pita meröafik irentmit.
 biska sekssiffitsh, gale ka
 sekssiffitsh, gale ka nitöma
 manitshish
 in nöe patros.

Confiteor

Miffika nitashiton bis ka
 itigashin, thai sntshita kish-
 tamatin; kelta ni sish katon
 epitsh sashanatsch entöan,
 juiffintashir, gale sishishir
 ketshitsa mari ka tiffarash
 siffish; kir dach ketshitsa
 nichel ka kirhe Angerishin
 gale kir ketshitsa J-B. ka
 itigashin; kir gale he nichidex
 shiek ka kirsh sishkemeg.
 juiffintashik ketshitsa pierre,
 may KK. paul. askest
 kashinai etashidex. sashing
 meröapieg, gale kir sekse
 kishitamatin, sishishitshand
 thai nitashishitsh; keghet
 sntshita nitashidish
 cheker arsh ka kirsh pata
 man. keghet sntshita
 nichidaman; keghet sntshita
 ka kirsh patabetan. keghet
 sntshita nishishitsh
 cheker arsh sham ka kirsh
 tian exa ka pamitöan.
 eyd se sntshitan
 jista alamitashitsh KK. ka
 mari ka tiffarash sekssiffitsh
 etc.

Figure 68. – Le recueil de prière du père François de Crespieul (AAQ 5 Z). Autorisation : Archives de l'archidiocèse de Québec

Les premières mentions du Grand Manitou et son origine potentielle

Enfin, pour trouver la première mention du Grand Manitou dans les Relations des Jésuites, il faut attendre la relation de 1670, laquelle contient une lettre du père Alloüez. Nous sommes par contre bien loin de l'aire innue. Dans la région du sud des Grands Lacs, le missionnaire se rend pour la première fois chez les Outagami, où un conseil d'aînés et de chefs se réunit dans sa « cabane » pour lui dire « Tu pourrais demeurer icy proche de nous, pour nous protéger contre nos ennemis, et nous apprendre à parler au grand Manitou, de même que tu as fais aux Sauvages du Sault » (RJ 1670 : 98). Les Outagami avaient donc entendu parler du « grand manitou » par les Pouteoüatamis de la mission de Sault-Sainte-Marie, instaurée quelques années plus tôt, en 1668, par le jésuite Jacques Marquette (1637-1675). Malgré une absence de la notion de Grand Manitou dans les documents du 17^e siècle concernant les Innus, on remarque que l'usage de cette notion se systématisait dans les écrits du 18^e siècle. En effet, la première utilisation attestée de ce terme dans les documents écrits en montagnais revient au jésuite Pierre Laure (1688-1738). Dans son *Apparat Français-Montagnais* (1988 [1720-1730]), on retrouve par exemple « Tchiche Manitu missi ka tchichittat/Tchiche Manitu missi ka teberitak : Dieu souverain » (*ibid.* : 296). Une traduction plus littérale serait « Le Gand Manitou qui a 'tout fait' ou, encore mieux, Le Grand Manitou qui a fabriqué ce qu'il y a partout / Le Grand Manitou qui est le maître de 'tout', ou encore Le Grand Manitou qui est maître ce qu'il y a partout »¹³². En plus d'utiliser le terme « Tchiche Manitu », Laure poursuit l'usage de « tiberitak » que Crespieul avait introduit avant lui : « Ka tiberitak : qui commande » (*ibid.* : 201) ou, dans une autre occurrence, « Missi missi ka tiberitak : maître absolu de toute chose » (*ibid.* : 13).

Il est difficile de savoir si l'apparition de la notion de Grand Manitou dans les écrits de Laure est le fruit d'un apprentissage auprès des Innus ou s'il s'agit d'un terme introduit par Laure lui-même. Avant d'être affecté à la mission du Saguenay, - qui avait été à l'abandon depuis la mort de François Crespieul en 1702 - Laure s'était initié à la langue algonquine au Collège de Québec

¹³² Encore une fois, il faut garder en tête que le sens de « tchichitat » - qui est utilisé en remplacement de « kichitat » probablement pour mieux refléter la prononciation - ne m'est pas clair. C'est pourquoi je traduis par « qui a tout fait » puisque c'est la traduction que les missionnaires en donnent depuis le 17^e siècle. D'autre part, il faut aussi garder en tête que « missi » réfère plus à « partout » qu'à « tout ».

et n'avait à peu près aucune connaissance de l'innu-aimun (Tremblay 2003). Pour apprendre la langue innue, il ne disposa que de très peu de ressources puisqu'un incendie à la mission du Saguenay en 1699 avait mené à la perte des dictionnaires compilés par ses prédécesseurs. C'est pourquoi les spécialistes (Bishop et Brousseau 2011: 318 ; Cooter 1989) considèrent que *l'Apparat Français-Montagnais* du père Laure est issu d'une initiative indépendante, contrairement aux dictionnaires de Silvy puis de Fabvre qui sont probablement des prolongements du dictionnaire du père Lejeune, document dont on ne trouve aucune copie aujourd'hui. Se pourrait-il que Laure ait tiré la notion de Grand Manitou de son étude de la langue algonquine lors de son passage au Collège de Québec entre 1711 et 1719 ? Cela semble très probable. Pour étudier la langue algonquine, Laure disposait d'au moins deux documents qui nous sont parvenus jusqu'à aujourd'hui. Le premier est la *Grammaire algonquine* de Louis Nicolas (1634- ?), composée entre 1672 et 1674, soit dans les mêmes années où Nicolas visita la baie de Sept-Îles (voir Chapitre 11). Le second est le *Dictionnaire des langues algonquine et outaouaise* de Louis André (1631-1715), composé entre 1684 et 1690. Louis Nicolas avait fréquenté les Algonquins de Trois-Rivières en 1665 et 1666 et fut affecté en 1667 au poste de Chagouamigon au lac Supérieur avec le père Allouez (Gagnon 2017 : 8). Selon Daviault (1994 : 4), la Grammaire algonquine de Nicolas serait davantage basée sur ses voyages dans la région des Grands Lacs que sur son expérience auprès des Algonquins de Trois-Rivières. Étant une grammaire, le document de Nicolas ne contient pas un vocabulaire aussi étendu que le dictionnaire de Louis André, mais on y trouve quand même une mention au Grand Manitou soit « kitchemanitou » que Nicolas traduit par « le grand génie » (Daviault 1994 : 179)¹³³. De façon intéressante, la ligne précédant l'occurrence du Grand Manitou se lit « Pierre ayme Dieu/Pierre=ousakihar Diour ». Le dictionnaire de Louis André contient lui aussi une entrée pour le terme « kichemanitou » qui est rendu par « un grand dieu » (André 1690 : 200). Mentionnons rapidement que Louis André fut attaché à la mission de Sault-Sainte-Marie en 1670 et résida à différents endroits dans la région des Grands Lacs jusqu'en 1684, date où il est rappelé au Collège de Québec (Donnelly 1969 [2022]). Cela veut dire qu'il fréquenta lui aussi la région des Grands Lacs au même moment que le père Allouez, de qui nous vient la première mention du terme Grand Manitou, soit dans la relation de 1669-1670. Louis André fut par la suite rattaché

¹³³ La phrase complète est « Paul croit le grand génie - Paul=outepouetaouat kitchemanitou ». Notons aussi que « manitou » est traduit par « génie » par Louis Nicolas.

aux missions du Saguenay, à Chicoutimi, de 1690 à 1692 et aurait apparemment aussi voyagé à la baie de Sept-Îles. Le dictionnaire du père Louis André était très certainement accessible au père Laure puisqu'il a été rédigé entre 1684 et 1690. Les deux hommes se sont peut-être même rencontrés au Collège de Québec puisqu'ils le fréquentèrent simultanément entre l'arrivée de Laure en 1711 et le décès d'André en 1715. Finalement, mentionnons que, autant dans le cas de Louis André que dans le cas de Louis Nicolas, le terme Grand Manitou ne réfère pas si clairement que ça à Dieu : dans le cas d'André on parle de « un grand dieu » et dans le cas de Nicolas d'un « grand génie ».

Malgré cette piste intéressante, on ne peut pas totalement évacuer la possibilité que Laure ait connu la notion de Grand Manitou par l'entremise des Montagnais, soit par son existence « précolombienne », soit par son introduction par un missionnaire qui aurait précédé Laure. La première possibilité semble douteuse : si elle était connue des Montagnais, pourquoi serait-elle absente de tous les écrits du 17^e siècle qui les concernent? Lejeune fait du *manitu* une notion de la plus haute importance : si les Montagnais parlaient du « Grand Manitou », pourquoi Lejeune n'en aurait-il pas fait mention? Est-ce que le père André aurait pu introduire cette notion chez les ancêtres des Innus lors de ses séjours chez eux entre 1690 et 1692, usage qui se serait poursuivi jusqu'à l'arrivée du père Laure à la mission du Saguenay en 1720? Cela demeure une possibilité, mais, si c'est le cas, il est curieux que le terme ne se soit pas frayé un chemin dans les Racines montagnaises de Bonaventure Fabvre, ouvrage achevé autour de 1695 soit après le séjour d'André dans la région. Fabvre était pourtant basé à Tadoussac, soit à un jet de pierre de la mission de Chicoutimi, et par où André devait nécessairement passer pour se rendre à Sept-Îles. Le père André a peut-être utilisé la notion de Grand Manitou dans ses échanges avec les Montagnais, mais, si c'est le cas, l'usage ne semble pas être devenu une convention dans la pratique missionnaire. Il faut dire aussi qu'en deux ans chez les Montagnais, le père André n'a probablement pas laissé une empreinte durable sur ces derniers. Dans le cas de Louis Nicolas, qui fit un voyage à la baie de Sept-Îles en 1673, on peut aussi penser que son unique et court séjour dans la région était trop bref pour avoir pu introduire et implanter durablement l'idée de « Grand Manitou ».

On pourrait formuler la même hypothèse avec le père Antoine de Silvy, sauf que, dans son cas, même si elle est plus plausible, l'ambiguïté entourant un document qu'on lui attribue nous empêche de trancher la question. Silvy a, lui aussi, fréquenté les Algonquiens de la région des Grands Lacs entre 1674 et 1678 avant d'être affecté aux missions du Saguenay (Tremblay 2020 [1969]). On peut donc présumer qu'il connaissait la notion de Grand Manitou puisqu'elle était d'usage dans cette région, mais elle n'apparaît pas pour autant dans son *Dictionnaire Montagnais-Français* (1974 [1678-1684]). Certes, très peu de termes religieux y sont consignés. Cependant, un document très peu connu et qui est attribué à Silvy vers 1678 laisse penser qu'il aurait pu introduire la notion de Grand Manitou chez les ancêtres des Innus : il s'agit des *Instructions montagnaises* (AAQ 12-2 UZ) qui mentionnent plusieurs fois le Grand Manitou. Si je n'ai pas fait mention jusqu'à maintenant de ce texte du 17^e siècle, c'est que j'ai plusieurs raisons de penser que son auteur n'est pas Silvy et que le document date plutôt du 18^e. En effet, les *Instructions* sont comprises dans un recueil nommé Manuscrit Montagnais (AAQ 12 U). C'est un document pour le moins singulier dans lequel sont conservés plusieurs textes manuscrits de jésuites qui ont séjourné à la mission de Tadoussac : François de Crespieul, Jean-Baptiste Maurice (1704-1746), Claude Godefroy Coquart et, apparemment, Antoine Silvy. Beaucoup de ces textes sont annotés par le père de La Brosse, qui est fort probablement la personne qui les a rassemblés dans un premier temps¹³⁴. Bref, les *Instructions montagnaises* constituent un long catéchisme – 100 pages exactement - en deux parties et que Jean-Baptiste de La Brosse attribue à Antoine Silvy vers 1678, lors de son premier hivernement à la résidence de Saint-Charles de Métabetchouan au Lac-Saint-Jean (Tremblay 2020 [1969]; Cooter et Simard 1974). D'ailleurs, selon ces deux derniers auteurs, Silvy aurait passé cet hiver-là en compagnie du père de Crespieul, qui aurait agi en tant que mentor dans son apprentissage de la langue innue.

Est-ce que Silvy aurait pu écrire un manuscrit aussi imposant alors qu'il en était à sa première année dans les missions du Saguenay ? Silvy est bien l'auteur d'un dictionnaire qu'il terminera

¹³⁴ Ces textes ont été inclus - parfois simplement glissés - dans un livre relié sur laquelle paraît une gravure dans le papier indiquant « Ch Green 1831 », ce qui indique que la reliure est beaucoup plus tardive. On ne sait pas qui aurait pu les faire relier, probablement un prêtre séculier, ce qui expliquerait pourquoi le manuscrit se retrouve aux Archives de l'Archidiocèse de Québec.

entre 1679 et 1690¹³⁵ : il devait certainement avoir de bonnes habiletés linguistiques et il pouvait également compter sur son expérience des langues algonquiennes des Grands Lacs. On peut toutefois se demander pourquoi le professeur de Silvy, François de Crespieul, dans un texte composé deux ans plus tôt, ne fait quant à lui aucune mention du Grand Manitou (AAQ 5 UZ). Il faut aussi savoir que bien que l'autorat des *Instructions* est attribué à Silvy, la copie que nous avons du manuscrit n'a pas été écrite de sa main. Les remarques introductives et les annotations du père de La Brosse spécifient que la traduction du texte a été faite par Claude Godefroy Coquart. Lorsqu'on compare l'écriture du texte en montagnais et de sa traduction, on se rend bien compte que c'est la même personne qui a rédigé les deux parties du texte, soit Coquart¹³⁶. Le père Coquart a été assigné aux missions du Saguenay de 1746 à 1765 (Cossette 1974), soit plusieurs décennies après Silvy, mais aussi quelques années après Laure qui, on le sait, utilisait la notion de Grand Manitou. Dans l'éventualité où le texte original serait bel et bien de Silvy, on peut penser que Coquart a pu l'adapter en en faisant la transcription. Cela semble le cas, car le préfixe mélioratif, qu'on écrirait aujourd'hui « tshishe », est écrit « kiche » dans le dictionnaire de Silvy et « tchiché » dans les *Instructions montagnaises*, ce qui correspond à la tradition orthographique introduite par le père Laure au 18^e siècle. Un autre élément qui jette un doute sur l'attribution des *Instructions montagnaises* à Antoine de Silvy est que sa première partie est identique, mot à mot, lettre par lettre, à un catéchisme écrit par Laure et archivé aux Archives Deschatelets¹³⁷. Bref, bien que les *Instructions montagnaises* soient un document fascinant qui nous apprend beaucoup sur l'adaptation du discours missionnaire à la réalité des Innus, nous n'en savons pas suffisamment sur son contexte de production pour pouvoir l'utiliser pour inférer des hypothèses sur le contexte d'émergence de la notion de Grand Manitou.

En somme, et pour conclure cette discussion sur l'émergence du terme Grand Manitou dans les écrits missionnaires, l'hypothèse la plus plausible me semble être que ce soit le père Laure qui ait introduit ou à tout le moins systématisé l'usage du terme Grand Manitou chez les Montagnais. Ne

¹³⁵ Cooter et Simard (1974) proposent la date de 1684, voire 1679 tandis que Brousseau propose 1690 (2009 : 17-18). Selon Brousseau, Silvy aurait pu continuer de travailler sur son dictionnaire lors de ses voyages à la Baie d'Hudson.

¹³⁶ L'écriture des annotations, attribuables à Jean-Baptiste de la Brosse, détonne de l'écriture manuscrite du texte. C'est ce qui me fait dire que le texte aurait été écrit de la main de Coquart.

¹³⁷ Je remercie John Bishop d'avoir porté à mon attention une transcription de ce document.

connaissant à peu près rien de la langue innue, et ne pouvant pas compter sur des lexiques dans cette langue à la mission de Chicoutimi en raison d'un incendie survenu en 1699 (Bishop 2010 : 57), c'est grâce à sa connaissance de la langue algonquienne qu'il put communiquer, dans un premier temps, avec les Montagnais. Néanmoins, on ne peut pas complètement balayer du revers de la main l'hypothèse selon laquelle Antoine de Silvy, Louis André ou peut-être même Louis Nicolas aient pu introduire cette notion chez les ancêtres des Innus vers la fin du 17^e siècle, avant l'arrivée du père Laure. En l'absence d'un texte mitoyen, c'est-à-dire qui aurait été rédigé entre 1678, la date attribuée aux *Instructions montagnaises*, et la décennie 1720, où Laure a, hors de tout doute, utilisé la notion de Grand Manitou chez les ancêtres des Innus, il est difficile de régler la question. Dans tous les cas, la piste générale de mon hypothèse reste la même. En effet, la notion de Grand Manitou était fort probablement absente en contexte innu au 17^e siècle : il me semble qu'une notion si capitale pour la cosmologie algonquienne et si alléchante pour les missionnaires n'aurait pas pu être passée sous silence pendant autant d'années dans les écrits missionnaires de cette époque. Par contre, on ne doit pas conclure pour autant que cette notion est une totale invention des missionnaires. Comme je l'ai évoqué dans les dernières pages, j'ai l'impression qu'elle pourrait prendre son origine chez les Algonquiens des Grands Lacs puisqu'on la retrouve dès les premiers rapports de missions dans ces régions. D'autant plus que les définitions qu'en donnent Nicolas et André nous laissent penser qu'elles avaient un usage non chrétien antérieur. Évidemment, prouver cette impression nécessiterait une recherche plus étendue que je ne peux pas fournir ici. D'autre part, nous verrons dans le prochain chapitre que la notion de Grand Manitou était tout à fait cohérente et compréhensible pour les Montagnais et en quoi nous ne pouvons pas la réduire à une simple introduction missionnaire, bien qu'elle soit absente des écrits du 17^e siècle.

La stabilisation du catholicisme innu

Un autre document d'importance pour notre étude nous vient du jésuite Jean-Baptiste de La Brosse (1724-1782), qui fait paraître en 1767 le fameux livre de prières *Nehiro-Iriniui aiamihe massinahigan*, premier livre imprimé dans une langue autochtone au Canada. On y retrouve les termes « *tshishe-manitum* » (i.e. grand manitou/Dieu), « *miru Manituuit* » (i.e. le bon manitou/le Saint-Esprit), « *Tiu* » (i.e. la translittération innue du mot français Dieu, comme dans l'*Oraison dominicale* de Massé) et « *ka tiberitak* » (i.e. le Seigneur/celui qui contrôle). Notons également ce

passage : « Tshir tapue tshishe utshimauin » (La Brosse 1767 : 35) que l'on pourrait traduire par « Tu es vraiment le grand chef » (ma traduction). Les écrits de Jean-Baptiste de La Brosse ont eu une influence durable auprès des Innus et ont certainement contribué à stabiliser la terminologie catholique en innu-aimun. Les missionnaires qui l'ont suivi, soit les prêtres séculiers du diocèse de Québec et les Oblats de Marie-Immaculée, ont pu compter sur les écrits de La Brosse et, dans le cas des Oblats, s'en inspirer pour composer leurs premiers catéchismes. C'est donc sans surprise que dans ces livres – mentionnons le *Aiamie kushkushkutu mishinaigan* (1847c) et le *Ir mishiniigin* (1852) du père Flavien Durocher ainsi que le *Tshistekiigan tshe apatstats irnuts* (1889) du père Charles Arnaud -, la notion du Dieu chrétien est exprimée par « *milo manitu* » (i.e. le bon manitou/le Saint-Esprit), « *Tshe Manito* » (i.e. le Grand manitou) et « *Ka tipertak* » (i.e. le Seigneur), « *tio* » (i.e. Dieu), « *otshimawin* » (i.e. chef). Donc, en ce qui concerne les Oblats, il n'est pas possible de dégager d'innovation au niveau du vocabulaire employé pour désigner Dieu, le vocabulaire employé étant en continuité directe avec celui présent dans les écrits de La Brosse. On peut donc supposer que les imprimés de La Brosse, qui ont été largement distribués chez les Innus à partir de la mission de Tadoussac, et par la suite par les prêtres séculiers du Diocèse de Québec, ont eu un double effet stabilisateur : ils ont stabilisé la terminologie catholique autant du côté des Innus que des missionnaires qui ont suivi La Brosse. Le répertoire eudiste (Sirois 2013 [1936]) semble s'être lui aussi établi dans la continuité des termes des Jésuites et des Oblats. On y dénote même un certain appauvrissement lexical qui indique peut-être que les Eudistes n'ont pas mis autant d'énergie que les autres congrégations à la rédaction de textes et à la maîtrise de la langue innue. L'échantillon est toutefois limité comparativement aux corpus jésuite et oblat. Aujourd'hui, et depuis 1953, ce sont toujours les Oblats qui sont responsables des paroisses innues. Dans la communauté d'Unamen Shipu, les termes que l'on entend le plus souvent pour désigner Dieu sont sensiblement les mêmes que dans les premiers livres de prières oblat. D'ailleurs, le livre de prières utilisé aujourd'hui, le *Aiamieu kie nikamu mishinaigan* est une mise à jour des premiers écrits oblat (Gagnon 2002). On utilise généralement le mot *tshishe-manitu*, mais aussi le mot *Ka Tipenitak*. Je n'ai jamais entendu quelqu'un utiliser le mot « Tiu », mais le terme est néanmoins consigné dans le dictionnaire innu. Quant au terme « *utshimau* » il est encore parfois utilisé pour désigner Dieu – comme dans l'expression « *nutshimam* » (i.e. mon seigneur) - mais la signification de *tshishe-utshimau* – que les premiers jésuites utilisaient pour

désigner le Capitaine du ciel - semble avoir perdu sa connotation chrétienne : il est plus couramment utilisé pour parler du gouvernement.

Tableau 12. – Recension des termes en innu-aimun pour désigner Dieu

Sources	Dieu/ Tiu	Bon manitou/ Saint-Esprit	Tshishe- Manitu/Grand manitou	Utshimau/ Chef	Tipenitak/qui controle
Massé [Jésuite] (1632)	+	-	-	+	-
Lejeune [Jésuite] (1634)*	-	+	-	+	-
Crespieul [Jésuite] (1676)	+	+	-	-	+
Laure [Jésuite] (1720-1727)	-	+	+	+	+
La Brosse [Jésuite] (1762)	+	+	+	+	+
Durocher, Arnaud [Oblats] (1847-1889)	+	+	+	+	+
Sirois [Eudiste] (1936)	-	+	+	-	+
Contemporain [Oblats]	+	+	+	+	+

--	--	--	--	--	--

Il est difficile d'extrapoler à partir de cet examen historique des termes qui ont marqué le catholicisme des Innus. En effet, une partie importante de ce corpus, spécialement en ce qui concerne le 17^e siècle, nous est aujourd'hui inaccessible¹³⁸. On remarque que, depuis le père Laure, la terminologie catholique est demeurée à peu près stable. Comme le père de La Brosse s'est inspiré des écrits de Laure pour composer ses propres textes de prière – et que les missionnaires qui l'ont suivi ont eux-mêmes prolongé ce travail – cela ne paraît guère surprenant. En effet, depuis l'époque du père Laure, il n'y a plus eu de coupures documentaires, c'est-à-dire que les documents se sont toujours transmis d'un missionnaire à l'autre : Laure avait, quant à lui, dû à peu près tout recommencer à zéro. Si les premières Relations des Jésuites consignent différents types de paraphrase pour parler de Dieu – comme « celui qui a tout fait », le « capitaine du ciel », le « maître de la vie », etc. - ces termes disparaissent à partir du 18^e siècle. D'ailleurs, « capitaine du ciel » et « maître de la vie » sont peu ou pas utilisées dans les textes de prière. Peut-être que leur utilisation dans les Relations visait à impressionner un certain lectorat en Europe. Cette inadéquation entre le vocabulaire français employé dans les Relations et celui employé dans les textes de prières en innu-aimun est un bon indicateur de l'importance que revêt l'étude des textes anciens en langues autochtones. Cependant, les termes innus qui permettent de former ces paraphrases ont, quant à eux, gardé une grande stabilité. Il faut d'ailleurs souligner la très grande proximité de ces termes avec le champ lexical associé aux entités-maîtres des animaux, ce que nous aurons amplement l'occasion de démontrer dans le prochain chapitre. Mais la stabilité du catholicisme innu à partir de cette période ne s'explique certainement pas uniquement que par la continuité documentaire entre les missionnaires. Il me semble en effet que cette impressionnante stabilité a également à voir avec la diffusion de l'écriture chez les Innus. On remarque qu'à partir du moment où La Brosse introduit l'écriture, on ne retrouve plus aucune innovation dans les termes du catholicisme innu. Il est également remarquable que les chroniques oblates ne recensent à peu près aucun mouvement de type prophétique ou autre qui ait eu lieu chez les Innus. L'écriture me semble avoir joué un rôle clé dans cette stabilité en ce qu'elle

¹³⁸ D'autre part, il y a certainement des textes de prières existants que je n'ai pas été en mesure de localiser dans les fonds d'archives.

permet la reproduction quasiment à l'identique du contenu du catholicisme innu, ce que l'oralité et les écritures sélectives ne permettent que de façon partielle. Bref, les Innus rencontrés par l'oblat Flavien Durocher et qui affirmaient n'avoir « rien innover dans la religion que ne nous a prêchée le grand Tshitshisahigan » ne semblent pas avoir exagéré et le rôle de la diffusion de l'écriture semble avoir été crucial dans cette impressionnante stabilité.

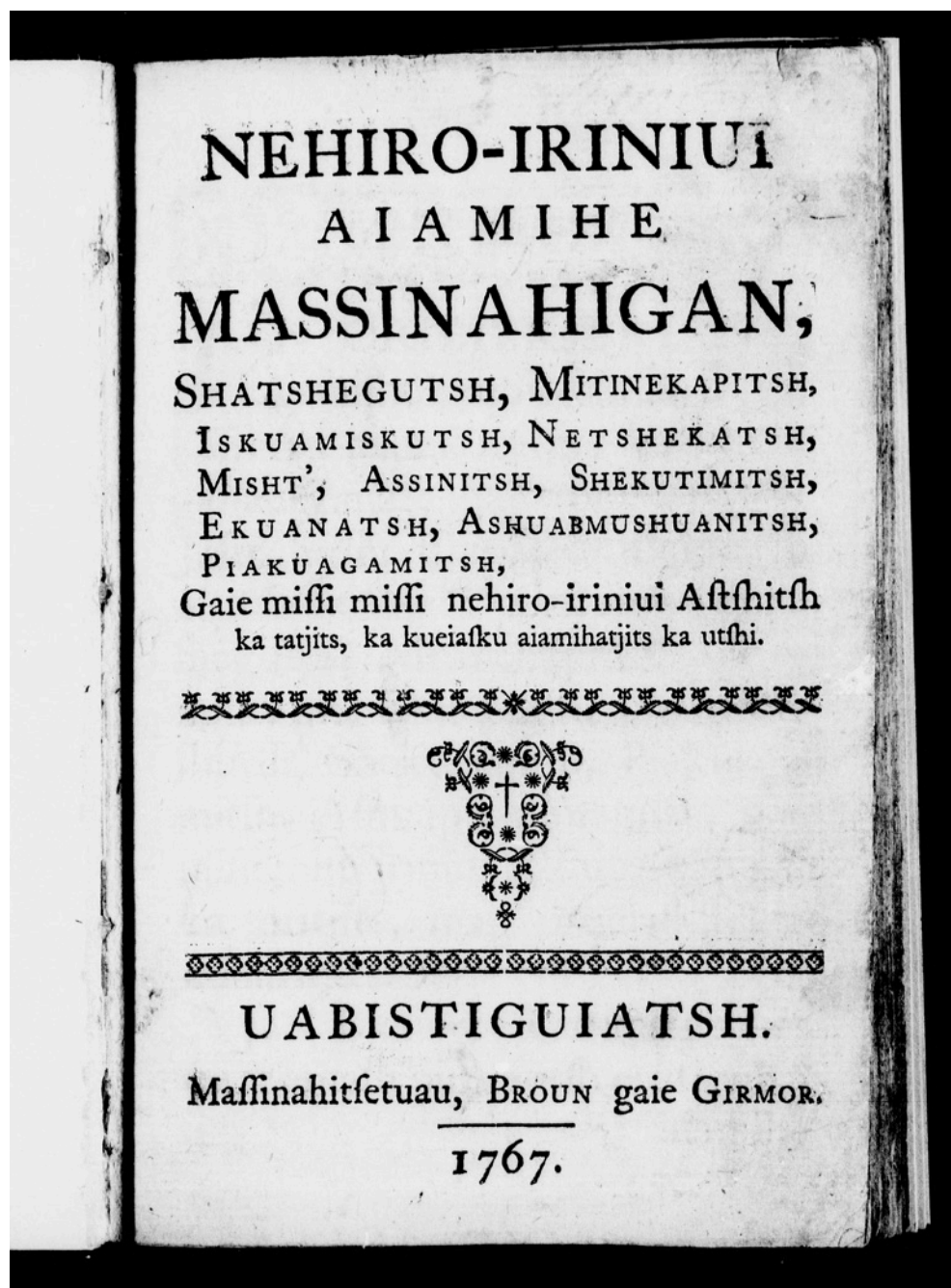


Figure 69. – La couverture du Nehiro-Iriniui Aiamihe Massinahigan du père de La Brosse.

Chapitre 15 – Des Manitoux et des animaux : les termes de l'expérience innue du catholicisme

Sillery, 1644

Après sa vision prophétique, le Montagnais de Tadoussac Charles Meiachka8at s'impose rapidement comme un leader de la foi catholique, et ce autant auprès des Jésuites que des Montagnais : tous le considèrent comme « capitaine de prière » (RJ 1644 : 17). En 1644, il adresse une harangue aux Montagnais de Sillery, avant que le groupe ne se scinde pour gagner les territoires de chasse hivernaux :

« Souuenez-vous donc que Dieu est par tout et qu'il le faut honorer en tout lieu, comme nous croyons qu'il nous chérit, qu'ils nous conserue et nourrit en tout lieu. Il a soin de nous dans les bois, il nous baille des orignaus, il nous habille, il nous chausse, il nous loge, il nous nourrit : honorons le donc dans les bois, et faisons icy ce que nous faisons dans les Eglises, car Dieu merite d'estre honoré par tout » (RJ 1644 : 14).

Quelques lignes après avoir relaté ce discours solennel de Meiachka8at, les jésuites précisent toute l'importance des animaux dans le rapport au catholicisme des Montagnais :

« La prouidence de Dieu a tesmoigné souuent dans les bois le soin qu'elle a de ces bonnes gens. Toute la prouision qu'ils emportent avec eux quand ils vont à la chasse, consiste en quelque sac de bled d'Inde et quelques paquets d'anguilles boucanées ; ils attendent le reste de la main de Dieu qui esprouue quelquesfois leur confiance et la foy qu'ils ont en sa bonté. Il est arriué souuent qu'ils ont couru plusieurs iours sans rencontrer aucune beste : mais ils n'ont pas plus tost fleschi le genoüil dans la neige pour inuoquer son assitance, qu'ils en ont reconneu les effets, et trouué dans l'extreme necessité de quoy soulager leur faim » (ibid : 15)

Mingan, 1866

En juillet 1866, le père oblat Louis Babel s'aventure dans la forêt labradorienne accompagné de deux guides innus de Mingan. Son objectif : remonter les rivières Saint-Jean et Romaine pour rejoindre le poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson du lac Winnaukupau, un élargissement du fleuve Hamilton [aujourd'hui rivière Churchill]. Les Oblats caressaient alors l'idée de profiter des installations de la Compagnie pour y évangéliser les « païens » qui fréquentaient ce poste de traite de l'intérieur des terres. Babel n'était manifestement pas prêt pour le voyage qui

l'attendait : le temps de l'année n'était pas propice pour remonter les rivières et la pluie n'a pratiquement jamais cessé tout au long du voyage. Plusieurs pièces d'équipement sont abandonnées en chemin, car trop lourdes à porter. Finalement, comble de malheur, à leur arrivée au poste de traite, il n'y a personne pour les recevoir et aucune provision n'a été laissée pour le missionnaire et ses guides. Le petit groupe devra retourner à Mingan sans nourriture, s'en « remettant à la Providence » pour trouver de quoi manger. Dans son journal, l'oblat écrit : « La Providence n'abandonne jamais ceux qui se confient en elle, je n'ai aucune crainte. Aujourd'hui, elle nous a envoyé un peu de poissons dans notre rets et elle saura bien nous fournir notre pain quotidien au moment des repas » (Tremblay 1977a : 44). La tradition orale innue gardera une version différente de cet événement. Le conteur Jérôme Napish de Ekuanitshit racontait en 1990 que « le père dut se mettre à prier, dit-on. Mais ce fut en vain. Il ne put rien prédire et la chasse restait toujours infructueuse. Voyant cela et après quelques jours d'attente, le chamane qui était avec eux annonça que c'était à son tour de tenter quelque chose. [...] On dressa une tente tremblante et, tandis que le rituel se déroulait sous les yeux très attentifs du missionnaire, Mishtapeu indiqua où trouver des caribous et dans combien de temps ils allaient être. Tout se passa tel qu'annoncé [...] Le prêtre n'a pas réussi [...] et pourtant il a dû prier intensément. La tente tremblante a été plus forte que la prière » (Vincent 1991 : 136).



Figure 70. – Le père Babel avec deux guides innus. Photo : Courtoisie de Corinne Jaquet.

Unamen Shipu, 1988

William-Mathieu Mark (1933-2015) d'Unamen Shipu, est un chasseur qui a bien connu la vie nomade. Joueur de tambour et leader catholique, il était un aîné très respecté pour sa connaissance des traditions innues, mais aussi pour ses pouvoirs de guérison et de divination. Dans une entrevue qu'il a accordée au photographe Serge Jauvin (1988), il explique que « Toute la vie de l'Innu était sous la mainmise du maître du caribou qui gouvernait sa vie et était son dieu. [...] Et aujourd'hui, il n'y a pas très longtemps, nous avons changé de dieu en nos croyances et comme il n'y a qu'un Dieu, c'est probablement le même Dieu. Les vieux qui étaient bons chasseurs connaissaient bien le vrai dieu et l'enseignaient à leurs enfants, d'où ce grand respect de tous les animaux ».



Figure 71. – William-Mathieu Mark. Photo : Institut Tshakapesh.

Des rencontres équivoques : éléments du catholicisme algonquien

Ces trois contextes posent chacun à leur façon la question suivante : les Innus et les missionnaires catholiques parlent-ils de la même chose lorsqu'ils évoquent Dieu ? De toute évidence, les ancêtres des Innus ont appréhendé le catholicisme à partir des catégories de pensée héritées de leur cosmologie et de leur mode de vie traditionnel. Comment aurait-il pu en être autrement ? Les

trois contextes évoqués ci-haut illustrent à merveille ce phénomène. On y voit comment le rapport à Dieu s'articule autour de préoccupations qui sont chères aux Innus : il se déploie par l'intermédiaire des animaux dans le contexte de la quête cynégétique. Mais ce qui frappe encore plus est à quel point les relations entre les Innus et les missionnaires sont marquées par les mêmes équivoques sur près de quatre siècles. Pour reprendre Eduardo Viveiros de Castro (2009 : 58), la question, alors, « n'est pas celle de savoir qui a tort, et encore moins de savoir qui trompe qui. L'équivoque n'est pas une erreur, une méprise ou une fausseté, mais le fondement même de la relation qui l'implique ». On peut alors se demander : missionnaires et Innus parlent-ils de la même chose lorsqu'ils évoquent Dieu ? Comment l'hétérogénéité des prémisses respectives de chacune de ces parties permet-elle une rencontre qui dure, malgré tout, depuis cinq siècles ? L'inventaire que nous venons de réaliser de la terminologie catholique en langue innue nous permet de mieux comprendre comment la conception de Dieu des missionnaires et des Innus a pu s'accorder, notamment par le biais d'une conception commune : son caractère hiérarchique. C'est cette hypothèse que nous tenterons de démontrer ici, en nous intéressant à la façon dont les Innus et d'autres peuples algonquiens ont opéré une synthèse entre la proposition missionnaire et leurs propres conceptions du cosmos. Bâtissant sur les discussions des chapitres précédents, nous verrons comment la dimension hiérarchique du cosmos innu nous permet de comprendre que le catholicisme était plus près de la cosmologie innue qu'on pourrait le croire de prime abord. Finalement, ce n'est qu'après toute cette discussion que nous pourrions nous attaquer à la question énoncée précédemment à savoir si les missionnaires et les Innus évoquent la même chose lorsqu'ils parlent de Dieu. La clé pour comprendre ce problème se situe, selon moi, dans l'importance que les Innus accordent aux animaux dans leur expression religieuse. Nous verrons ainsi comment les prémisses innues sont basées sur une philosophie de l'immanence, alors que celle des missionnaires découle plutôt d'une philosophie de la transcendance.

Mais avant d'amorcer ce programme, il est nécessaire d'aborder les différentes postures conceptuelles et pragmatiques du chamanisme envers le catholicisme. La littérature anthropologique sur les rapports entretenus entre systèmes chamaniques et religions chrétiennes est vaste. Sans prétendre à l'exhaustivité, j'aimerais présenter quelques éléments d'interprétation qui ont été proposés dans la littérature en les faisant correspondre à des exemples tirés de mes

observations ethnographiques et de la littérature historique. En effet, on remarque deux principales tendances, qui sont d'axer soit sur la continuité, soit sur la transformation du chamanisme dans un contexte de pluralisme religieux. Comme nous le verrons en fin de section, il me semble que l'adoption du catholicisme par des populations ayant auparavant un système religieux basé sur le chamanisme est faite de toutes ces tendances : elle implique autant des ruptures que des continuités. Ici, en présentant les différentes grilles d'analyse possibles, j'essaie surtout de montrer la base empirique de ces perspectives analytiques et de montrer leur ancrage dans l'expression religieuse des Innus. Ainsi, il n'est pas tant question de montrer comment la conversion s'explique théoriquement que d'exposer les différentes postures qu'ont pu avoir les Innus face au catholicisme. Parmi celles-ci on peut compter l'incorporation, la convergence, le métissage religieux, mais aussi la rupture.

La chrétienté et le chamanisme : différents cas de figure, différentes approches

De nombreuses sources nous indiquent que les Innus ont abordé le catholicisme avec une logique chamanique, ajoutant les pratiques et les puissances du catholicisme à un arsenal de techniques chamaniques préexistantes. En effet, le chamanisme est souvent décrit comme une pratique éminemment flexible, pour laquelle l'incorporation de pouvoirs externes ne pose pas problème : cette incorporation de l'altérité serait un trait fondamental de cette pratique religieuse (Viveiros de Castro 2009 ; Kohn 2017). Le manitou et le Jésus des missionnaires ont ainsi pu être assimilés à de nouveaux auxiliaires chamaniques desquels on pouvait tirer des pouvoirs supplémentaires. Quelle ne sera pas la surprise du père Lejeune lorsque deux hommes algonquiens lancèrent à un père : « I'ay veu ton Manitou, et moy ton IESVS [...] ; ô qu'il nous promet bonne année ! que de Castors, que d'Eslans ! moyennant que tu nous donnes bien du Petun pour luy sacrifier » (RJ 1636 : 57). Le missionnaire était évidemment contre la pratique du sacrifice pour intercéder à Dieu. De la même manière, dans différents contextes chamaniques, certains saints du panthéon catholique sont parfois utilisés comme auxiliaires chamaniques (Bousquet 2008a ; Crépeau 2007 ; Gagnon 2007). Dans ces contextes, l'incorporation d'éléments catholiques au sein d'un système chamanique est comprise comme l'ajout technique supplémentaire pour acquérir de la force ou de la puissance. Ces exemples montrent, de différentes façons, la thèse de la

continuité ou, plus précisément, de l'incorporation : le chamanisme s'étant emparé des nouveaux pouvoirs importés par les missionnaires.

Autant pour les missionnaires que pour les Innus, les pratiques chamaniques et catholiques ont pu être perçues comme étant convergentes, c'est-à-dire comme étant en continuité directe l'une avec l'autre. Bien sûr, cette apparente convergence représente une autre facette de l'équivoque de cette rencontre : des pratiques perçues par les deux parties comme étant convergentes ne reposaient certainement pas sur les mêmes prémisses. Dans la relation de 1640, le père Lejeune évoque la conversion de cinq aînées montagnaises. Pour la plus âgée des cinq, ces nouveaux enseignements reçus des Jésuites s'accordaient très bien avec ce qu'elles avaient toujours connu : « Il me semble que nos Ancestres croyoient quelque chose de ce qu'enseignent les Peres, car il me souvient qu'estant bien ieune, mon pere fort âgé nous racontoit que celui qui a tout fait, et qui donne à manger, se faschoit quand on faisoit quelque mal, et qu'il haïssoit les meschans et qu'il les punissoit apres leur mort » (RJ 1640 : 18). Le père Lejeune était également fasciné par la rapidité avec laquelle les nouveaux convertis s'employaient à remercier Dieu dans leur quotidien, notamment après avoir récolté des végétaux ou des animaux, comme le montre la prière qu'une aînée montagnaise prononce après avoir cueilli des racines : « Grand Capitaine, c'est vous qui auez fait le ciel et la terre, et ces racines, vous les auez faictes pour nostre nourriture, vous me les auez enseignées afin que i'en mangeasse, ie vous en remercie » (ibid : 18). Mais le jésuite est bien conscient que ces pratiques rituelles étaient d'usage avant la conversion des Montagnais : « Vn jeune Neophyte ayant fait rencontre d'un caribou, le tua d'un coup d'arquebuse, aussi-tost il se mit à genoux pour en remercier Dieu, coustume qu'il gardoit mesme deuant que d'estre baptisé » (ibid : 20). On comprend que les Innus avaient déjà des pratiques de remerciements envers les entités-maîtres de qui ils tirent leur gibier et qu'il semblait tout naturel pour eux de prolonger cette pratique dans un contexte chrétien.

Dans d'autres cas, ce sont les Innus qui ont assimilé des rites catholiques à leur ritualité chamanique. Un très bon exemple de ce phénomène nous provient des Innus de Natuashish, chez qui le rituel chrétien de l'eucharistie est compris comme étant la « même chose » que les repas *makusham* : « both take place within one tent/house, one man being chief of the ritual ; in both,

there is a small amount of sacred food that must be handled and eaten with the utmost care » (Henriksen 2010 [1973] : 80). On remarque une attitude similaire vis-à-vis des rassemblements estivaux contemporains. Bien que les archéologues, historiens et anthropologues ne s'entendent pas tous sur leur origine (voir Inksetter 2021 ; Chapitre 10), les rassemblements estivaux étaient un moment fort du cycle annuel des algonquiens nomades des derniers siècles. À Unamen Shipu, la communauté organise depuis les années 1990 un rassemblement de plusieurs jours pour la fête de la Sainte-Anne. Les membres de la communauté installent un campement temporaire qui peut rassembler près d'une centaine de tentes. Les neuf jours que dure la fête sont ponctués par des célébrations religieuses, des repas familiaux et communautaires, des jeux, des spectacles, etc. Comme l'ont souligné certains (Bousquet 2012b ; Gagnon 2005 : 150), les rassemblements estivaux contemporains sont l'occasion de recréer l'ambiance des grands rassemblements d'autrefois et de réaffirmer les valeurs associées au passé nomade. En effet, au rassemblement de la Sainte-Anne à Unamen Shipu, la plupart des participants innus évoquent d'abord la filiation avec les rassemblements estivaux d'antan – ainsi que la « tradition » de façon générale – pour expliquer la tenue du rassemblement. Ainsi, bien que la fête de la Sainte-Anne soit un événement animé et justifié par des conceptions chrétiennes, les Innus la conçoivent en continuité directe avec leurs pratiques ancestrales issues du nomadisme. C'est pourquoi des personnes qui se détournent du catholicisme y participent pleinement sans que cela ne soit considéré comme une contradiction. En somme, pour beaucoup d'Innus, le catholicisme s'établit dans la continuité des pratiques religieuses qu'ils avaient déjà avant d'adopter le catholicisme (pour un exemple anicinabe voir Bousquet 2012b : 407). C'est ce qu'énonce d'une certaine façon William-Mathieu Mark, dans ses paroles citées en introduction, lorsqu'il affirme que le maître du caribou et le Dieu des missionnaires sont probablement la même entité.



Figure 72. – Le rassemblement de la Sainte-Anne à Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2017.

De leur côté, les missionnaires avaient avantage à s’approcher de la pensée innue s’ils voulaient rendre leur discours attrayant et compréhensible. La relation de 1639 rapporte le discours d’un jésuite s’adressant à des Montagnais de Tadoussac qui n’étaient pas encore convertis au catholicisme : « le Pere, prenant donc la parole, demanda à ses nouveaux hostes, pourquoy Dieu auuoit créé le Soleil, pourquoy il auoit formé les animaux ? [...] comme Dieu auoit fait le Soleil pour nous éclairer, et les animaux pour nous nourrir, pensant à nous comme vn bon pere pense à ses enfans » (RJ 1639 : 33). On pourrait citer aussi un court extrait des *Instructions montagnaises* (AAQ 12-2 UZ) qui propose une version en innu-aimun, et sa traduction, de la Genèse : « Le 6^e jour furent créés tous les animaux qui marchent sur la terre, les caribous, les originaux, les ours, les porc-épics, les moutons & enfin fut fait l’homme par celui qui a tout fait afin que l’homme fut le maitre de tous les animaux¹³⁹ de la terre et de tout ce qui est sur la terre. [...] Il a voulu nous nourrir, c’est pourquoi il a créé tous les animaux, les oiseaux, les poissons, tous les fruits, le bled, le pain et toutes sortes de nourriture ». Le discours jésuite, en mettant l’accent sur les animaux et les métaphores reliées à la parenté, s’énonçait ainsi dans des termes d’intérêt pour les Innus. À ce

¹³⁹ On peut douter de l’influence qu’a eu cette conception sur les Innus, qui considèrent toujours à ce jour que les animaux ont leur propre maître.

jour, le catholicisme innu est encore centré autour de ces questions : les saints catholiques sont appréciés non pas pour leurs miracles ou leurs exploits individuels, mais pour la figure de parenté qu'ils incarnent (Gagnon 2007 : voir aussi Bousquet 2008a). D'autre part, selon Hébert (1988 : 15) le *Nehiro-Iriniu* du père Jean-Baptiste de La Brosse contient « des questions qui sont absentes des catéchismes français de l'époque et qui font état de préoccupations proprement algonquiennes : le numéro 12 est formulé ainsi 'Est-ce qu'il mange, est-ce qu'il marche, le Grand Manitou ?' ». Pratiquement de tout temps, les missionnaires ont adapté leur message à la réalité innue afin qu'il fasse écho aux préoccupations de ces derniers¹⁴⁰. Ces quelques exemples exemplifient la thèse du métissage religieux : le chamanisme innu et le catholicisme se sont compénétrés de façon à créer une forme de religiosité qui ne soit réductible ni à l'un ni à l'autre. C'est pourquoi différents auteurs préfèrent parler de catholicisme innu (Gagnon 2003), de catholicisme anicinabe (Bousquet 2012b; 2012c), etc. En effet, le catholicisme apparaît aujourd'hui comme faisant partie intégrante de la tradition héritée des ancêtres. C'est pourquoi de nombreuses personnes se revendiquent de « la tradition » tout en étant de fervents catholiques. En somme, la thèse du métissage religieux cherche à montrer, comme l'explique Leila Inksetter (2017 : 276), qu'il y a eu une double adaptation : « les missionnaires ont adapté leur message et leurs pratiques au contexte local algonquin et de l'autre côté, les Algonquins ont été sélectifs dans leur acceptation du catholicisme ».

Le rapport innu au catholicisme n'est pas uniquement caractérisé par la convergence, la continuité et le métissage avec le chamanisme. En effet, nombreux sont les récits évoquant les tensions et les ruptures dans les rencontres avec les missionnaires. La relation de 1648 fait état d'une confrontation entre un jésuite et un chamane d'une bande en visite à la mission de Tadoussac:

« Le Pere (...) luy demanda en bonne compagnie les raisons qui l'empeschoient de se rendre aux veritez Chrestiennes ; il se ietta sur ses songes : I'ay veu, dit-il, plusieurs fois cét hyuer le Manitou qui détermine des oyseaux, des poissons et des animaux, il m'a promis que i'en prendrois si ie luy voulois obeïr, et de fait tant que ie l'ay consulté dans nos tabernacles et que i'ay chanté et battu mon tambour, mes attrappes aux Ours, aux Castors et aux autres n'ont point manqué. Il m'a dit que les Sauuages mourroient

¹⁴⁰ Bousquet mentionne d'ailleurs que « some Oblates had explicitly used the Algonquin word for 'sorcery tents' to describe their chapels » (2008b : 59).

de faim et de maladie, pource qu'ils s'amusoient à certaines paroles où à certaines prières qu'on leur enseignoient » (RJ 1648 : 38).

De la même manière, face à une épidémie meurtrière au poste de Chicoutimi en 1720 relaté par le jésuite Pierre-Michel Laure (1889 [1730]), de nombreux Montagnais se méfient du pouvoir de la prière qui, dit-on, serait la véritable cause de l'épidémie en cours et de l'importante mortalité qui les afflige. Un aîné me racontait également qu'avant l'arrivée des Oblats, un chamane innu de la région de Churchill Falls au Labrador avait prédit l'arrivée des missionnaires. Ce chamane, pour garder son influence, aurait marché sur l'eau à l'image de Jésus afin de démontrer que les « nouveaux pouvoirs » des missionnaires n'étaient pas supérieurs aux siens (Entrevue, juillet 2017). Les missionnaires n'ont également pas hésité à interdire les pratiques chamaniques, à infliger des pénitences corporelles et même à rudoyer les Innus pour faire valoir leur conception religieuse (voir Gagnon 2003 : 163-172). De tous les exemples que j'aurais pu citer, ce passage tiré d'une lettre du père Lacasse (1878 : 121), alors qu'il rencontre pour la première fois des Innus de l'Ungava, me semble le plus direct à ce sujet : « Vous restez avec eux, ils vous sont bien soumis après que vous avez donné quelques bonnes taloches au jongleur »... Mais les tensions ne se limitent pas seulement qu'au moment des premiers contacts avec les missionnaires. En effet, même aujourd'hui, alors que les Innus sont convertis de longue date au catholicisme, certains conflits émergent de temps à autre avec le personnel religieux qui fréquente les communautés. Ces conflits sont surtout fondés sur des questions de valeurs – le rapport à l'argent par exemple – ou encore sur le protocole entourant les cérémonies religieuses. « Ce n'est pas comme ça que l'on doit faire »; « Nous n'avons jamais fait ça de cette manière », etc. sont des paroles qu'on entend souvent après une célébration religieuse. Les Innus ont leur propre façon de célébrer les rites catholiques et ne se gênent pas pour le faire savoir au personnel religieux. À titre d'exemple, il me sera très difficile d'oublier une messe à laquelle j'ai assisté. Le prêtre – qui était pourtant affecté à la communauté depuis plusieurs années – se faisait littéralement agiter comme une marionnette par une femme de la communauté qui était impliquée dans le comité de pastorale. Jugeant que le prêtre menait mal la célébration, elle se leva et lui prit le bras pour qu'il exécute les gestes appropriés dans le bon ordre et lui commandait les chants à entonner ! À l'inverse, accepter le catholicisme peut aussi dire vouloir tourner le dos à certaines valeurs pour en accepter d'autres. Nous aurons amplement l'occasion de revenir sur cette dimension importante (Chapitre 19).

L'anthropologue Frédéric Laugrand (2002 : 10-16) soulignait trois paradigmes explicatifs de la conversion des autochtones des Amériques : 1. La thèse de la continuité (qui souligne les compatibilités, les convergences, les mélanges et le syncrétisme entre chamanisme et christianisme) ; 2. La thèse de la transformation (qui met l'accent sur la transition, les changements et les ruptures opérés par la conversion) ; et 3. La thèse fonctionnaliste (qui explique la conversion par les avantages et les opportunités qu'elle offrait d'un point de vue matériel, stratégique et pragmatique). Pour rompre avec ces différents modèles, l'étude de Laugrand sur la conversion des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien proposait d'aborder le problème dans une « logique de la pratique » tout en suivant « l'action filtrante des schèmes culturels » (20). De cette façon, Laugrand voulait saisir les termes à partir desquels les Inuit ont conçu, reçu et transmis le christianisme. Un peu comme le montre Laugrand, il me semble que le catholicisme algonquien est ainsi fait de continuité, de convergence, de métissage, mais également de ruptures avec le chamanisme qui lui préexistait. Plutôt que d'insister sur l'une ou l'autre de ces particularités, ou encore d'utiliser un terme vide comme celui de syncrétisme, il faudrait plutôt entrevoir la conversion comme une continuité transformative (voir Laugrand et Delâge 2008 ; Bousquet et Crépeau 2012 ; Crépeau et Laugrand 2015). En effet, la conversion au catholicisme n'implique pas nécessairement une rupture avec les « concepts de forces, d'énergie, de pouvoir » qui expriment « l'existence d'une source primordiale de puissance d'être et d'agir » propre aux chamanismes (Crépeau et Laugrand 2015 : 280). Comme nous le verrons, les notions de *manitu* et *d'utshimau*, qui sont centrales pour comprendre le chamanisme innu, sont tout autant importantes pour comprendre l'adoption du catholicisme. Par contre, la conversion implique aussi une série de transformations, sur laquelle nous nous attarderons plus loin, notamment en faisant émerger un nouvel ordre moral, mais aussi de nouveaux spécialistes rituels dont les pouvoirs et les effets politiques sont à distinguer de ceux des chamanes traditionnels (Chapitres 18 et 19).

Une conception hiérarchique de l'entité suprême

Pourquoi la notion de Grand Manitou, si présente dans le christianisme algonquien contemporain, est-elle absente des premières Relations des Jésuites ? Le Grand Manitou est-il une invention missionnaire ou est-il le fruit de la pensée algonquienne ? Serait-ce une notion dont l'émergence

est indissociable de cette rencontre ? Les Innus concevaient-ils l'existence d'une entité suprême et d'une hiérarchie des puissances avant l'arrivée des missionnaires européens ? Nous esquisserons une réponse à ces questions, mais pour l'instant, il nous faut analyser un autre ensemble de données en gardant en tête certaines caractéristiques de l'attitude des Jésuites envers les concepts algonquiens. L'absence dans les premières *Relations* de la notion de Grand Manitou – ou d'une notion de puissance englobante qui s'en approcherait – peut être expliquée de deux façons : soit elle n'existait pas – ce qui est difficilement démontrable hors de tout doute raisonnable – soit elle existait et les Jésuites n'en ont pas fait mention. Pourquoi n'en auraient-ils pas fait mention ? On pourrait supposer une certaine ignorance des Jésuites : ils n'étaient peut-être pas assez compétents en langues algonquiennes ou alors cette conception leur aurait été cachée par les Algonquiens. On peut douter de ces deux possibilités, car les Jésuites se sont rapidement approprié les langues algonquiennes et, de leur côté, les Algonquiens partageaient volontiers leurs conceptions religieuses avec les Européens (Delâge 1991 : 55). Si la notion d'un principe englobant qui aurait pu être nommé Grand Manitou existait, il se pourrait cependant que les Jésuites ne l'aient pas relaté pour des motifs idéologiques. En effet, les pères de la Compagnie de Jésus avaient du mal à reconnaître que les autochtones américains avaient leur propre religion, préférant qualifier leur expression religieuse de superstitions ou de sorcellerie. Cet a priori aurait pu faire en sorte que les Jésuites ne se soient pas intéressés aux principes des cosmologies algonquiennes. Or, les pages des *Relations* recèlent de descriptions relativement détaillées du chamanisme algonquien. D'autre part, d'un point de vue pragmatique, les Jésuites ne pouvaient pas ignorer l'univers religieux algonquien. En effet, ils s'y sont intéressés pour chercher « ce qui pouvait être 'récupérable', ce qu'il fallait extirper » (Deslandres 1989 : 9-10) afin de faciliter la conversion. Dès lors, si les Jésuites étaient compétents dans les langues algonquiennes et qu'ils avaient une certaine connaissance de la cosmologie algonquienne, est-ce que cela veut dire que la notion de Grand Manitou n'existait pas du tout ? En arriver dès maintenant à cette réponse serait une conclusion rapide. En effet, à la suite de travaux précédents (Duchesne et Crépeau 2021b ; voir aussi Chapitre 4), il m'apparaît que la notion de Grand Manitou exprime davantage la positionnalité d'une entité – dans ce cas, son ascendance ultime – que son nom. Suivant cette hypothèse, il se pourrait alors que les Algonquiens aient pu concevoir l'existence d'une entité englobante – une position que la notion de Grand Manitou était capable d'exprimer –, mais qu'elle ait eu un nom différent ou encore qu'on exprime sa position d'ascendance par un autre terme.

Dans ce cas-ci, des biais idéologiques des Jésuites pourraient avoir joué un rôle : il leur serait en effet difficile de reconnaître que Dieu ait pu s'exprimer, par exemple, sous la forme d'un animal ou d'un personnage mythique.

Les *Relations* mentionnent-elles de telles figures ? Dans le chapitre IV de sa fameuse relation de 1634, Lejeune mentionne « qu'vn certain nommé Atahocam auoit creé le monde, et qu'vn nommé Messou l'auoit reparé » (RJ 1634 : 12-13). Il nous semble peu probable que Atahocam soit une entité à part entière. En effet, le terme *atanukan*, en innu contemporain, réfère plutôt aux récits des temps des origines. Comme je l'ai souligné précédemment (Chapitre 5 ; voir aussi Duchesne et Simard-Émond 2019 : 44-45) le mot *atanukan* peut aussi faire référence à la classe d'entités dont les actions sont mises en scène dans les mythes ainsi qu'aux entités-maîtres des animaux. « Atahocam » renvoie donc à la fois à un corpus de récits et à la classe d'entités qu'ils mettent en scène, plutôt qu'à une entité à part entière, comme le sous-entendait Lejeune. Le fait qu'il ne consigne aucun récit à propos de ce personnage – et que les Montagnais ne semblaient pas en mesure de lui en fournir un – semble confirmer notre interprétation. Quant à Messou, Lejeune nous fournit un récit mythique qui le met en scène – ainsi qu'un résumé de ses aventures subséquentes – qui est en tout point semblable à un ensemble de récits algonquiens, que les commentateurs contemporains ont nommé le cycle du *trickster* (voir Radin 1972 [1956], Savard 2016). Dans les lignes suivantes, Lejeune évoque une autre figure fondamentale de la cosmologie algonquienne, soit les entités-maîtres des animaux : « Ils disent en outre, que tous les animaux de chaque espece ont vn frere aisé, qui est comme le principe et comme l'origine de tous les indiuidus, et de frere aisé est merueilleusement grand et puissant » (RJ 1634 : 13). Or, Lejeune explique que « ces aisez de tous les animaux sont les cadets du Messou ». Plusieurs années plus tard, Bacqueville de La Potherie, contrôleur de la marine et historien, mentionne le récit mythique de Michapous, un personnage en tout point similaire à Messou eut égard aux épisodes mythiques qu'on lui attribue. Selon La Potherie, les Algonquiens en question « ne peuvent s'empêcher de croire à Michapous, & de l'adorer comme Dieu du Ciel & de la terre, le premier & le maître de tous les autres esprits » (1722 : 10). Selon La Potherie, Michapous serait le créateur de tous les animaux et continuerait toujours d'exister dans le monde post-mythique : « Si les Sauvages entendent quelquefois de grands bruits dans les montagnes [...] ils disent que c'est Michapous

qui passe, lequel prend soin de ses créatures & les engage à se ressouvenir de lui, d'où il arrive qu'ils emplissent dans le moment leurs pipes de tabac dont ils lui offrent la fumée en Sacrifice, invoquant son secours pour la conservation de leurs Familles » (7). D'une façon similaire et complémentaire à ces deux témoignages historiques, un aîné d'Ekuanitshit, Abraham Mestokosho, expliquait dans les années 1980 que « C'était Papakassik^u, c'est lui, le grand patron, le grand manitou » (Clément 2018a : 89). On ne peut pas non plus passer sous silence le parallèle avec le témoignage de William-Mathieu Mark, cité en introduction, qui évoque une conception similaire en affirmant que Dieu (i.e. Tshishe-Manitu) et le maître du caribou sont en fait une seule et même entité.

Dans tous ces cas étroitement apparentés, mais distants de plusieurs siècles, la cosmologie innue pose une hiérarchie de puissances au sommet de laquelle trône un principe englobant. En effet, les grands principes du monde (les animaux, le vent, etc.) dépendent d'une entité-maître qui s'exprime en tant que principe hiérarchique qui englobe chacune de ses occurrences dans le monde. À leur tour, ces entités-mâtres sont conçues comme étant englobées par une autre entité, celle-ci étant le principe intégrateur du cosmos, c'est-à-dire une expression de la totalité. Dans une publication précédente - et comme il l'a été évoqué aux chapitres 4 et 5 - j'ai proposé avec Robert Crépeau de comprendre la notion de manitou comme posant une hiérarchie entre la chose dite *manitu* et son référent ordinaire, c'est-à-dire comme une autre façon d'exprimer le rapport entre une entité-maître et le principe qu'il englobe (Duchesne et Crépeau 2021b). Les implications de cette hypothèse sont que le cosmos innu est structuré autour d'une hiérarchie de puissance dont le principe totalisant s'apparente à ce qu'on pourrait nommer un « maître des maîtres » (voir Crépeau 2015), ce à quoi correspond l'idée de Grand Manitou. Quand Charles Meiachka8at parlait du Capitaine du ciel qui « a soin de nous dans les bois » ou lorsque William-Mathieu Mark affirme que le maître du caribou et Dieu sont la même chose, ils énoncent tous les deux l'idée d'un grand principe totalisant et présent en toute chose. La même chose a dû se passer lorsque le père Babel s'en est remis à la Providence et a demandé au Grand Manitou de recevoir du gibier pour ne pas souffrir d'indigence : le souvenir qu'en a gardé la tradition orale innue nous montre que les Innus ont compris les supplications de Babel comme une demande à une entité-maître contrôlant les animaux. D'autre part, dans l'article précédemment cité rédigé avec Robert

Crépeau (voir aussi Chapitre 5), nous avons délimité trois modes de hiérarchisation utilisés par les sociétés autochtones des Amériques pour exprimer le rapport d'ascendance d'une entité-maître : la subordination (ex. chef, patron, gardien, etc.), la métafiliation (ex. père, mère, grand-frère, grand-père, etc.) et la totalisation abstraite (ex. l'esprit, l'âme, l'animal mythique, le manitou, etc.). Le fait que la plupart des termes utilisés pour désigner Dieu qui ont pu être repérés peuvent être rattachés à l'un ou l'autre de ces pôles (voir Chapitre 14) semble révélateur (subordination : *utshimau*/chef, *ka tipenitak*/qui contrôle ; métafiliation : notre père/*nutauinan*; totalisation abstraite : *manitou*, grand *manitou*).

L'examen du vocabulaire catholique en innu soutient l'hypothèse que la plupart des concepts utilisés par les missionnaires sont en continuité avec la pensée algonquienne. En effet, la grande majorité des termes considérés sont aussi utilisés par les Innus pour évoquer les entités-maîtres des animaux, mais surtout le « maître des maîtres ». Dans ce contexte marqué par la continuité, l'origine de la notion de Grand Manitou devient secondaire à la question de savoir si les Innus concevaient l'existence d'une entité suprême. En effet, il est probable que la notion de Grand Manitou ait été inconnue des Montagnais avant le 18^e siècle. Comme il l'a été évoqué précédemment, cette notion pourrait prendre son origine chez les populations algonquiennes des Grands Lacs et avoir été introduite chez les Montagnais soit par des missionnaires qui avaient précédemment fréquenté les missions des Grands Lacs (André, Silvy ou Nicolas par exemple), soit encore par le père Laure, qui aurait appris cette notion par son étude de la langue algonquienne. On sait cependant que la notion de *manitu* a été utilisée dès les premiers textes de prières en montagnais et donc qu'elle était connue de ceux-ci, mais pas dans sa dimension méliorative. Pour parler de Dieu, c'est l'équivalent du terme contemporain *tshishe-utshimau* (i.e. Grand capitaine, grand chef) qui a surtout été utilisé dans les premiers temps par les Jésuites. L'usage de ce terme semble montrer que les Innus n'ont pas eu de difficultés à comprendre l'idée d'une entité suprême. En effet, des témoignages anciens tels que ceux du père Lejeune et de Bacqueville de La Potherie montrent que les Innus avaient leur propre conception d'un principe englobant et totalisant, parfois issu de la mythologie, et régnant sur les autres maîtres des animaux. Donc du point de vue du vocabulaire, mais aussi de la pratique, il me semble que les ancêtres des Innus n'ont pas eu de difficulté à concevoir l'idée d'une entité suprême, idée qu'ils ont appréhendée à

partir de leurs propres notions d'un « maître des maîtres », qui peut se manifester de différentes façons selon les contextes (maître animal, héros mythique, etc.). Bref, lorsqu'on comprend que les Innus se situaient déjà eux-mêmes dans une hiérarchie de puissances, le fait qu'on ait nommé Dieu « Grand chef » ou « Grand Manitou » devient secondaire au fait qu'on l'ait conçu comme une entité analogue à un maître des maîtres, c'est-à-dire un principe hiérarchique totalisant.

Les modes d'intégration des hiérarchies chrétiennes et algonquiennes

Évidemment, ayant différentes conceptions du maître des maîtres et ayant appréhendé le christianisme à partir de différentes perspectives, les Innus n'ont pas tous intégré le Dieu des missionnaires de la même façon. En examinant l'ethnographie contemporaine des algonquiens nomades du subarctique, j'ai pu délimiter au moins trois modes d'intégration différents : la substitution, la synthèse ou le dualisme. Nous retrouvons un exemple du premier mode d'intégration chez les Cris de la Baie-James. À propos du rituel de la tente tremblante, John Blackned de Waskaganish explique que les entités-maîtres sont les « boss » des différentes espèces animales mais que les maîtres ont eux aussi leur « boss » : « Misnaek [le maître des poissons] a un boss [...]. [Son boss], ce serait Dieu, *Kichimanitou* » (Preston 2002 [1975]: 108, ma traduction). Harvey Feit (1997: 295) remarque la même chose à Waswanipi dans les années 1990 : les dons d'animaux aux chasseurs « sont des dons de 'Dieu', 'Jésus', ou des nombreux autres êtres spirituels, particulièrement la personne du vent, qui est considéré comme 'l'assistant de Dieu' ». Ces exemples cris montrent comment le « Dieu de la Bible » peut être assimilé à un maître animal de qui proviennent ultimement tous les dons de nourriture animale. Ici, le christianisme a été incorporé sous le mode de la substitution : la figure du maître des maîtres issu d'une puissance animale s'étant substituée à celle de Kitcemanitu, le dieu de la Bible. On pourrait aussi rapprocher ce mode de la substitution au mécanisme de « caviardage du collectif d'entités allo-humaines » des cosmologies algonquiennes, évoquées par Jacques Leroux, par lequel « le terme 'créateur' vient en effet remplacer *un ensemble de termes* qui étaient articulés les uns aux autres dans les systèmes mythiques et rituels » (2009 : 93).

Le témoignage de William-Mathieu Mark, précédemment cité, évoque quant à lui un autre cas de figure. Partant du constat du caractère unique du « maître des maîtres », ce dernier conclut que le

« Dieu de la Bible » et le maître du caribou sont une seule et même entité, Dieu se donnant différemment à chaque peuple :

Il n'y a cependant qu'un seul Dieu source de tous les dons et il a donné aux Innus leur propre façon de vivre et il a donné aux Anglais leur propre culture ainsi qu'à chaque peuple une culture différente bien que ce soit lui qui en soit le seul maître. Et les dons de Dieu sont différents pour chaque peuple dans sa façon de vivre et dans son culte exprimé nous avons toujours eu un profond respect pour les animaux alors que le Blanc qui a fait l'Hostie en a une ostensible adoration et l'Anglais, pour sa part, vénère le pain et qu'en Asie c'est la vache qui est sacrée (Jauvin, 1988).

Dans ce cas, le christianisme a été incorporé à la cosmologie innue sous le mode de la synthèse : comme il n'y a qu'un seul « maître des maîtres » possible, le Dieu chrétien et le maître du caribou sont la même entité. Des incarnations différentes du même phénomène, en somme. Il y aurait finalement un autre cas de figure, qui s'approcherait du modèle du dualisme religieux proposé par Jacques et Madeleine Rousseau (1952: 118), dans lequel « les deux religions cheminent parallèlement sans se compénétrer, chez le même individu ». Ce modèle est évoqué par le chasseur innu Kaniuekutat de Natuashish, qui explique que le « Dieu chrétien » n'est d'aucune aide pour trouver des animaux, mais que, quand une personne meurt, elle va « rencontrer Jésus ou Dieu » et non pas le maître du caribou (Henriksen 2009: 110). Henriksen (*ibid.*) conclut que « c'est entre Kaniuekutat et les esprits des animaux que le pouvoir circule, et que Dieu et Jésus n'ont aucun pouvoir dans la religion et la cosmologie innue ». Dans ce cas, les deux systèmes religieux opèrent des domaines différents, et ce de manière parallèle. On peut penser que ces trois modes d'intégration – substitution, synthèse et dualisme –, puisqu'elle ne semble pas découler d'une doctrine écrite, font à la fois l'objet d'une réalisation collective et individuelle. En effet, chaque individu semble élaborer sa perspective sur la question à partir de ses expériences personnelles, qui sont elles-mêmes dépendantes d'interactions dialogiques au sein d'une communauté interprétative (voir Chapitre 3).

Derrière l'équivoque : l'importance des animaux pour les Innus

Les exemples cités en introduction montrent comment le rapport aux animaux – et plus particulièrement aux animaux chassés – est au cœur des préoccupations religieuses des Innus. Évidemment, il s'agit d'une préoccupation qui précédait leur conversion et cela n'a pas échappé aux missionnaires. Pour les Innus, la capacité à capturer du gibier a servi de critère d'évaluation à la fois pour le catholicisme et le chamanisme, mais aussi pour leurs officiants respectifs. C'est ce

qu'énonce l'exemple du père Babel et du souvenir qu'en a gardé la tradition orale. C'est aussi ce qui est exprimé dans cet extrait des écrits de Bacqueville de La Potherie (1722 : 11-12) : « Je me souviens que m'entretenant avec un Montagnais [...] il me fit une plaisanterie sur l'idée que je voulois lui donner du veritable Dieu qui avoit créé toute chose. Ce Sauvage me dit qu'il voudroit bien le connoître pour sçavoir s'il auroit le pouvoir de lui donner des Castors & des Orignaux » (voir aussi Leclercq 1999 [1691 372-373 ; JR 1647 : 78-79). De l'animisme au catholicisme, de la période du contact à aujourd'hui, les animaux et la chasse apparaissent comme le fil conducteur de la religiosité innue et c'est en examinant leur importance que nous pourrons répondre à la question formulée au début de ce chapitre qui était de savoir si les Innus et les missionnaires parlent de la même chose lorsqu'ils évoquent Dieu.

Comme je l'ai déjà évoqué dans le chapitre 5, aux yeux des Innus, les animaux représentent une objectivation des forces du cosmos et sont à la source de leur puissance d'être et d'agir. En effet, les animaux ne sont pas simplement des représentants de leur espèce – c'est-à-dire des personnes dotées d'une conscience et d'une perspective sur le monde - mais une partie constitutive des entités-maîtres qui les englobe. En consommant du gibier, les Innus se trouvent à absorber une partie du pouvoir de l'entité-maître, ce qui est exprimé par la notion du pouvoir *manitushiun*, lequel peut être accumulé et dépensé dans le but d'agir sur le monde. Le *manitushiun* est ainsi une force vitale sur laquelle se fonde le pouvoir des chamanes. En effet, le rapport aux animaux est ce qui permet le mieux de comprendre la philosophie inhérente à la cosmologie algonquienne. En effet, c'est à travers les animaux que s'expriment les principales forces du cosmos et c'est par leur truchement que les humains peuvent entrer en relation avec ces forces. Les animaux sont donc le principal canal par lequel les Innus peuvent entrer en relation avec les maîtres des animaux et, si l'on accepte l'hypothèse que les Innus ont appréhendé le Dieu des missionnaires à la manière d'une entité-maître, alors on comprend que c'est par les animaux que se déploie une bonne partie du rapport à Dieu. Les prémisses de cette conception du monde se rapprochent ainsi d'une philosophie de l'immanence, c'est-à-dire que Dieu est présent en tout chose, que sa présence émane du monde. En effet, dans de nombreux exemples cités précédemment, les Innus cherchent le pouvoir de Dieu dans des manifestations quotidiennes : recevoir du gibier étant une preuve de son existence et la consommation du gibier reçu permet par la suite d'absorber son

pouvoir. Il me semble que la conception missionnaire de Dieu découle plutôt d'une philosophie de la transcendance, c'est-à-dire que Dieu est au-delà de ce que l'on peut percevoir : Dieu n'est pas sur la terre, on ne lui accède pas via l'entendement. C'est en ce sens que le père Babel s'en remet à la Providence : il accepte aveuglément le sort que Dieu lui réserve, un sort qu'il ne peut pas prédire, ni comprendre l'intention. Cette divergence entre ces deux conceptions de la déité s'exprime entre autres dans l'utilisation du mot « missi » dans les textes religieux en innu (voir Chapitre 14). En effet, les missionnaires l'utilisent dans le sens de « tout » - ce qui relève de l'omnipotence - alors qu'en innu-aimun il désigne plutôt l'idée de l'omniprésence (partout). La persistance des équivoques qui sont au centre des rencontres entre les Innus et les missionnaires a souvent servi l'un ou l'autre de ces acteurs. D'un point de vue sociologique, les équivoques de cette rencontre avaient des avantages pratiques pour chacune des parties. Par contre, l'équivoque la plus fondamentale dans cette rencontre ne peut pas se résoudre dans un « jeu sociologique ». En effet, il me semble que missionnaires et Innus ne parlent pas tout à fait de la même chose lorsqu'ils évoquent Dieu et le Grand Manitou. Cette divergence n'a pourtant pas empêché cette rencontre de durer depuis maintenant près de quatre siècles. En effet, l'hétérogénéité des prémisses innues et missionnaires ne les empêche aucunement de partager des valeurs et des rites pour les actualiser. Malgré des différences profondes, les conceptions innues et missionnaires de la déité affichent toutefois des continuités suffisamment importantes – leur dimension hiérarchique - pour pouvoir coexister sans contradictions.

**PARTIE TROIS – OFFICIANTS, IMAGES ET
POLITIQUES DES RITUELS**

Chapitre 16 - Les deux chamanismes de l'anthropologie

Présent sur plusieurs continents, le chamanisme est à la fois marqué par une grande diversité, mais aussi par des correspondances profondes entre ses différentes expressions régionales. Le chamane agit généralement comme représentant d'une communauté humaine auprès des collectifs non humains. En cela, les chamanes ont un important effet cosmopolitique, car leur pratique s'inscrit dans un processus de distinction des domaines humains et non humains. Le pouvoir des chamanes émerge bien souvent d'une forme d'initiation ou de révélation à l'issue de laquelle est scellée une alliance avec une force supérieure, ce qui se manifeste par l'incorporation d'une substance matérielle conçue comme source et preuve de son pouvoir (Crépeau 1988; 1997; 2007a). Dans un contexte où la maladie est le plus souvent causée par l'action de forces malveillantes, le chamane est aussi un important guérisseur. Mais son pouvoir demeure fondamentalement ambivalent en ce qu'il peut autant guérir que provoquer la mort (Chaumeil 1983; Hamayon 1990). L'imposante littérature anthropologique sur le chamanisme laisse entrevoir deux grands types de chamanes. Comme nous le verrons, les termes de cette opposition ne sont pas stables d'un analyste à l'autre, mais on pourrait en donner une première approximation. Il y aurait, d'un côté, un chamanisme diffus, peu encadré socialement et associé à une socialité dominée par le paradigme de la prédation. De l'autre, un chamanisme plus spécialisé, encadré par des institutions sociales et associé à une socialité dominée par le don. On pourrait affirmer le contraste de façon encore plus distincte, comme l'a fait Déléage (2013 : 164), en opposant « des chamanes charismatiques et visionnaires à des chamanes scolaires et doctrinaires ». En discutant de cette opposition, je souhaite caractériser les institutions du chamanisme innu, mais surtout comprendre comment la ritualité catholique et ses officiants s'en distinguent. Le modèle des deux chamanismes nous permet d'établir une série de critères qui facilitent ce travail de définition et de distinction. Cette grille d'analyse s'avère aussi être un outil intéressant pour comprendre les transformations du paysage rituel innu. Ce travail de définition nous permettra également de comprendre que le chamanisme innu était probablement déjà en transformation au moment où les Innus ont accepté le catholicisme (Chapitres 17 et 18) et que la ritualité chrétienne le prolonge sous une forme transformée (Chapitre 19). Bref, le chamanisme,

tout comme la société innue, est un ensemble dynamique qui ne se laisse pas enfermer dans un passé monolithique et immuable.

Les différentes versions des deux chamanismes

Dans son ouvrage monumental sur le chamanisme sibérien, Roberte Hamayon (1990) distingue deux formes de chamanismes : le chamanisme de chasse et le chamanisme d'élevage. Pour Hamayon, ces deux systèmes économiques impliquent des infrastructures sociocosmiques tout à fait distinctes. Alors que les chamanes des sociétés de chasseurs ont affaire à des esprits animaux et font des voyages chamaniques à « l'horizontal » c'est-à-dire qu'ils se déplacent au sein du même monde partagé par les humains et les esprits, les chamanes des sociétés d'éleveurs s'adressent quant à eux aux ancêtres et feraient des voyages cosmiques entre des mondes différents, étagés les uns sur les autres et donc inscrits dans un rapport de verticalité. De la même manière, les sociétés de chasseurs et leurs chamanes seraient habités par une logique de l'alliance matrimoniale – alliance entre le chamane et son esprit auxiliaire, la quête cynégétique en tant que processus de séduction, etc. – les sociétés d'éleveurs seraient plutôt animées par une logique de filiation – pouvoir du chamane hérité des ancêtres, les troupeaux sont hérités des parents ascendants, etc.

Tableau 13. – Les deux chamanismes de Roberte Hamayon

	Chamanisme de chasse	Chamanisme d'élevage
Spatialité	Horizontal	Vertical
Logique	Alliance	Filiation
Interlocuteur	Animaux	Ancêtres
Exemples de sociétés	Toungouse, Selkup	Bouriates

À peine quelques années plus tard, l'anthropologue anglais Stephen Hugh-Jones (1994) offrit lui aussi sa version des « deux chamanismes », cette fois-ci à l'échelle de l'Amazonie. Il y aurait, en Amazonie, deux types de sociétés impliquant chacune une forme distincte de chamanisme. La première forme, le chamanisme horizontal (HS) (1994 : 33), serait associée à des sociétés forestières égalitaires ayant un accent idéologique sur la guerre et la chasse : les chamanes y sont

des personnages ambigus qui ne jouissent pas d'un statut prestigieux. La pratique chamanique y est individuelle, car elle est ouverte à peu près à tous les hommes. Elle est également caractérisée par l'improvisation et la performance plutôt que sur une doctrine stricte impliquant une ritualité répétitive. L'outil par excellence de leur pratique serait l'hallucinogène. Le chamanisme dit vertical (VS) serait, quant à lui, associé à des sociétés stratifiées ayant un accent idéologique sur la filiation et peu d'intérêt pour la guerre et la chasse. Les chamanes dits verticaux jouissent d'un statut enviable et prestigieux et ils participent activement aux rituels de reproduction de la société : initiations, funérailles, etc. Leur rôle est ainsi encadré par des institutions sociales – une forme de clergé - et leur pratique est fondée sur une doctrine fermée et dogmatique qui n'est pas accessible aux non-chamanes. Ils utilisent des instruments comme des flûtes, mais très peu d'hallucinogènes. Selon Hugh-Jones, ces deux formes de chamanisme peuvent très bien se retrouver simultanément au sein d'une même société, soit comme deux types d'officiants distincts ou encore au sein de la pratique d'un même officiant. Hugh-Jones donne l'exemple des Bororo (voir Crocker 1985), des Arawak et des Tukano : « where VS and HS coexist, the relationship between them is not simply the complementarity that Crocker describes. It also appears to contain an element of contradiction and political tension that is interwoven with more complementary, abstract cosmological principles » (Hugh-Jones 1994 : 33).

Cette typologie du chamanisme permet à Hugh-Jones d'analyser les transformations historiques du chamanisme dans le Nord-ouest amazonien à la suite de la diffusion du christianisme. Chez les peuples tukano, l'arrivée des missions catholiques a offert une certaine protection, d'une part, contre l'économie prédatrice et les tensions sociales reliées au colonialisme et, d'autre part, contre les guerres entre groupes ethniques. Selon Hugh-Jones, l'opposition au chamanisme par les missionnaires catholiques a fait décliner la pratique du chamanisme horizontal, de sorte que ce qui était autrefois partagé entre les Kubu (VS) et les Payé (HS) est désormais partagé entre les Kubu et les prêtres catholiques. Chez les peuples arawak, le chamanisme horizontal occupait une place prépondérante dans la vie rituelle avant l'arrivée des missionnaires, ce qui fait que cette rencontre a créé des transformations différentes. Hugh-Jones remarque qu'il y a, dans ces sociétés, une constante réactualisation des mouvements millénaristes portée par des chamanes du type horizontal faisant en sorte que le chamanisme horizontal y était toujours présent –

contrairement à l'aire tukano – au moment où il écrivait son article. Chez les Arawak, Hugh-Jones propose de comprendre le succès plus récent des missionnaires protestants par leur prolongement des mouvements millénaristes du passé avec leur accent sur les récits d'apocalypse. Dans ce contexte, on voit apparaître un remplacement du chamanisme horizontal par des pasteurs protestants qui représentent « a new form of religious leadership that, though hostile to all forms of shamanism, appears to be a transformation of the role of chant-owner » (Hugh-Jones 1994 : 73).

Tableau 14. – Les deux chamanismes de Stephen Hugh-Jones

	Horizontal	Vertical
Type de société	Égalitaire	Stratifiée
	Guerre	Absence de guerre
	Chasse	Agriculture
	Séparation du sacré et du séculier	Peu de séparation entre le séculier et le sacré
Apprentissage	Extase en forêt	À l'intérieur, réflexif
	Transmission physique des pouvoirs	Transmission verbale des pouvoirs
	Accent sur l'expérience personnelle	Accent sur une doctrine ésotérique
	Transmission non-héréditaire	Transmission patrilinéaire
	Paiement pour initiation	Pas de paiement pour l'initiation
Cure	Actif physiquement	Passif physiquement
	En contact avec le patient	Pas de contacts avec le patient
	Chant réflexif audibles	Chants non-reflexifs inaudibles
	Agit sur les manifestations physique de la maladie à l'intérieur du corps	Agit sur des agents causaux en dehors du corps
	Retrouve l'âme perdue du malade	Protège l'âme collective inconsciente
	Cure rétrospective	Divination prospective

Statut du chamane	Moralement ambigu	Pas d'ambiguïté morale
	Puissant	Connaissant
	Pratique individuelle	Pratique encadrée socialement
	Peu de prestige	Haut prestige
	Peu important dans la reproduction de la société	Important dans la reproduction de la société
Devoirs et champ d'action	Assure l'abondance du gibier	Assurer l'abondance de végétaux
	Activités ad hoc pour le compte d'individus	Activités pour le compte de la communauté
	Relations horizontales avec les étrangers : affins, ennemis, etc.	Relations verticales avec des proches : parenté, ancêtres, etc.
	Échange réciproque	Continuité linéaire
Techniques chamaniques	Pas d'instruments	Instruments de musique (flutes, etc.)
	Transe et possession	Absence de transe et de possession
	Savoirs ouverts	Savoir fermés
	Hallucinogènes	Le chamane ne consomme pas d'hallucinogène (mais l'auditoire le peut)
	Mythologie non-élaborée et variable selon le conteur	Mythologie élaborée et dogmatique
Exemples	Yanomami, Achuar	Arawak, Bororo

Ce modèle sera commenté et repris par Eduardo Viveiros de Castro (2009) qui voit, au cœur de ce dualisme, une opposition entre la figure du guerrier (HS) et celle du prêtre (VS). Le chamane-guerrier serait surtout intéressé à agir au-delà du *socius*, c'est-à-dire son groupe social immédiat : il agit de sorte à confronter des ennemis humains, à s'allier avec des esprits non humains, etc. Le chamane-prêtre, quant à lui, oriente son action vers l'intérieur du groupe et représentent des « gardiens pacifiques de la connaissance ésotérique indispensable au bon déroulement des

processus de reproduction des relations internes au groupe : la naissance, l'initiation, la nomination, les funérailles » (*ibid.* : 124). Le mouvement de transformation chamanique du Nord-Ouest amazonien se lit dès lors comme l'opposition entre une transformation prophétique (HS), un réchauffement historique du chamanisme, et une transformation sacerdotale (VS) du chamanisme, c'est-à-dire son refroidissement politique et historique. D'autre part, Viveiros de Castro s'interroge sur les conditions d'émergence du chamanisme vertical qu'il estime postérieur au chamanisme horizontal. En effet, ce dernier (HS) serait toujours au moins partiellement présent en Amazonie, même dans les sociétés à chamanisme vertical. L'anthropologue brésilien explique que le chamanisme vertical est associé à un « un processus de constitution d'une intériorité sociale, c'est-à-dire, à l'apparition de valeurs telles que l'*ancestralité*, qui exprime une continuité diachronique entre les vivants et les morts, et la *hiérarchie politique*, qui établit et consacre des discontinuités synchroniques entre les vivants » (*ibid.* : 125).

Tableau 15. – Les deux chamanismes d'Eduardo Viveiros de Castro

	Horizontal	Vertical
Direction de la pratique	Exopratique	Endopratique
Éthos	Chamane-guerrier	Chamane-prêtre
Devenir	Transformation prophétique	Transformation sacerdotale
Eschatologie	Devenir-animal dans la mort	Ancestralité
Politique	Absence de hiérarchie politique	Hiérarchie politique
L'Autre du chamane	Thériomorphique (animal)	Anthropomorphique (humain)
Métaphysique	Immanence	Transcendance

Pour revenir à la Sibérie, Charles Stépanoff (2019) a lui aussi proposé sa version des deux chamanismes. Pour l'anthropologue français, les différences économiques ne peuvent pas expliquer la distinction entre les deux chamanismes comme l'avait fait Hamayon avant lui, bien qu'elles puissent expliquer des différences de styles et de considérations :

« En Sibérie du Sud, chasse et élevage sont complémentaires depuis des milliers d'années et la hiérarchie est plus vieille encore, de sorte qu'on ne peut regarder le chamanisme pastoral hiérarchique comme le résultat d'une dégradation récente du

chamanisme de la taïga. Au contraire, il existe des influences en sens inverse du chamanisme de la steppe vers celui des chasseurs-cueilleurs de la taïga » (Stépanoff 2019 : 183).

La différence entre les deux chamanismes se situerait davantage, selon Stépanoff, dans l'exclusivité de la prise en charge des relations avec les esprits, d'où une nouvelle typologie : chamanisme hétérarchique et chamanisme hiérarchique. Dans le chamanisme hiérarchique, le chamane a la posture d'un spécialiste autorisé par la collectivité : il prend en charge les pratiques reliées à l'imaginaire chamanique au nom de sa communauté. Dans le chamanisme hétérarchique, la prise en charge de ces pratiques est plus diffuse : il s'agit d'un « monde où il existe un continuum de compétences entre spécialistes et non-spécialistes et où les positions sont réversibles » (*ibid.* : 154). Ces deux types de chamanisme se différencient également par des pratiques et des institutions distinctes. Le chamanisme hétérarchique est avant tout caractérisé par des absences (pas de transmission héréditaire du statut de chamane, pas de rituel d'investiture, pas de costume rituel, le tambour n'est pas réservé au chamane), mais aussi par des rituels typiques comme la tente sombre, le voyage allongé et parfois la consommation de champignons hallucinogènes, comme l'amanite tue-mouche (i.e. *amanita muscaria*). À l'inverse, le chamanisme hiérarchique implique une transmission héréditaire du statut de chamane, un rituel d'investiture, un tambour réservé aux chamanes, mais aussi le costume rituel, le rituel de la tente claire et le voyage en direct. Pour Stépanoff, le type de chamanisme pratiqué par une population doit plutôt être rattaché aux institutions matrimoniales et au régime de substitution dominant, tel que développé par Descola (2001). En effet, le chamanisme hétérarchique serait généralement accompagné de l'obligation viagère et du principe d'homosubstitution. À l'inverse, les populations qui pratiquent le chamanisme hiérarchique sont également caractérisées par l'hétérosubstitution, aussi nommée substitution généralisée, soit « la possibilité de substituer des biens à une personne, mais aussi le fait qu'un marieur et des parents aînés se substituent au fiancé pour négocier avec le père de la fiancée » (Stépanoff 2019 : 397). Or, dans les sociétés à chamanisme hiérarchique, les cérémonies d'investiture des chamanes prennent souvent la forme d'un mariage du chamane avec un esprit et « son résultat concret est une dépendance du chamane envers son clan dont il est devenu redevable » en raison du paiement de la dot (*ibid.* : 401).

La distinction proposée par Stépanoff n'est pas sans rappeler la distinction proposée par Hugh-Jones (1994) entre chamanisme horizontal et chamanisme vertical en contexte amazonien. Par contre, Stépanoff nuance la proposition de Hugh-Jones pour la faire cadrer davantage avec le contexte sibérien, mais surtout, explique-t-il, pour réduire l'arbitraire des catégories « vertical » et « horizontal » qui ne « dérive[nt] pas de représentations autochtones, mais de l'image occidentale de l'arbre généalogique où la filiation est figurée verticalement et l'alliance horizontalement » (Stépanoff 2019 : 189). Il me semble cependant que les termes de la typologie hiérarchie/hétéarchie sont trompeurs. En effet, lorsqu'on aborde les sociétés de chasseur avec une perspective hiérarchique, comme il l'a été fait dans cette thèse, on comprend qu'une hiérarchie sociale – au sens d'un collectif qui se donne à voir par l'entremise d'une personne – peut exister sous des formes émergentes et contextuelles. Le chamane, lorsqu'il transige avec ses Autres non humains, agit bel et bien comme représentant d'un collectif humain (Chapitre 18) qu'il englobe au même titre que le fait le chef ou le meneur de marche dans les contextes qui sont les leurs.

Il faut aussi spécifier que l'analyse de Stépanoff se base principalement sur les techniques chamaniques et ses artefacts, qu'il conçoit comme des techniques de l'imagination. Dans le cadre conceptuel posé par Stépanoff, les sociétés humaines disposent de plusieurs moyens pour accéder à la perspective de l'autre, qu'il soit humain ou non humain. Ces moyens représentent autant de techniques pour interagir avec le monde sous un mode mental et peuvent être compris à l'aide de deux critères : la richesse de l'amorce et la capacité d'action du sujet. Lorsque les amorces sont riches, l'imagination est guidée, comme lorsqu'on regarde un film ou qu'on écoute une histoire, tandis que lorsque les amorces sont pauvres, l'imagination est exploratoire, comme quand on fait des projets, qu'on invente une histoire, etc. De la même manière, le niveau d'implication du sujet implique une distinction entre contemplation (lire un roman) et agentivité (jouer à un jeu vidéo). Les deux critères se croisent et permettent de contraster les techniques chamaniques. De manière générale, le chamanisme hiérarchique se base sur des techniques où l'auditoire du chamane est placé devant des amorces plus riches et avec moins de possibilités agentives. Ces techniques prennent la forme de chorégraphies, d'ornementation du costume ou du tambour qui agissent comme cartes du cosmos, de chants qui narrent le voyage de l'officiant dans un autre monde, etc.

Cet agencement entre richesse des amorces et limitation de l’agentivité de l’auditoire justifie et prolonge l’idée que le chamane hiérarchique prend en charge au nom de la communauté les pratiques reliées à « l’imaginaire »¹⁴¹. À l’opposé, les techniques du chamanisme hétérarchique ont des amorces moins riches, mais laissent une plus grande agentivité à l’auditoire. Ses techniques se caractérisent alors par la tente sombre (tente tremblante), la consommation de champignons hallucinogènes, etc. Cette approche nous invite ainsi à nous intéresser à la culture matérielle associée au chamanisme et à son rôle dans la pratique chamanique. En cela, elle a l’avantage de nous donner un cadre pour comprendre le chamanisme à partir de ses artefacts.

Tableau 16. – Les deux chamanismes de Charles Stepanoff^{ff142}

	Chamanisme hétérarchique	Chamanisme hiérarchique
Type de société	Obligation viagère	Dot
	Homosubstitution	Hétérosubstitution
Statut du chamane	Activités pour le compte d’individus	Rôle communautaire
	Pas d’héritage obligatoire	Fonction héréditaire
	Pas de transmission ni de validation par un autre chamane	Validation et transmission entre chamanes
	Pas de rituel d’investiture	Rituel d’investiture
	Réversibilité	Irréversibilité
Techniques chamaniques	Tambour non réservé au chamane	Tambour réservé au chamane
	Pas de costume rituel	Costume chamanique
	Consommation diffuse d’amanite	Pas d’amanite ou amanite réservée
	Tente sombre	Tente claire
	Voyage allongé	Voyage en direct
Exemples	Yukaghir du haut Kolyma,	Nenets, Evenk, Yakut, Tuva

¹⁴¹ L’assimilation de la ritualité à l’imaginaire est un rapprochement réducteur. Pour une critique, voir chapitres 2 et 3.

¹⁴² Tableau adapté de Stépanoff 2019 : 192 en ajoutant les composantes matrimoniales.

Les deux chamanismes de l'anthropologie : chimère ou dichotomie concrète ?

Cette distinction entre deux formes hypothétiques de chamanisme peut paraître déroutante, car dans la plupart des cas on se rend compte que les deux types de chamanisme – où les attributs qu'on leur donne – sont co-occurents au sein d'une même société (Hugh-Jones 1994 ; Stépanoff 2019 : 192-193). La source de la distinction fait également l'objet de mésentente : chasse *vs* élevage (Hamayon 1990), devenir-animal *vs* ancestralité (Viveiros de Castro 2009), animisme *vs* totémisme (Pedersen 2001), bilatéralité *vs* patrilinéarité (Willerslev 2007), homosubstitution *vs* hétérosubstitution (Stépanoff 2019), etc. Dans le contexte de l'Amazonie, on a également objecté que le modèle ignorait une catégorie bien particulière de spécialistes rituels : les chanteurs-conteurs (voir Goulard 2000 ; Crépeau 2012). Ces spécialistes recouperaient en large partie les expressions « verticales » offerte par le modèle, et représenteraient davantage des gardiens du savoir et des connaissances que des chamanes à proprement dit. Alors, à quoi sert la distinction si elle correspond difficilement à une réalité concrète ? Ce genre de modèle devient productif lorsqu'on appréhende ses deux pôles comme des idéaux types auxquels la pratique chamanique se conforme plus ou moins en puisant des caractéristiques dans l'un ou dans l'autre. Autrement dit, le modèle des deux chamanismes nous donne une grille pour décrire la pratique chamanique et la situer au sein d'un ensemble diversifié donné, soit par une diversité de pratiques au sein d'une même société, au sein d'une aire culturelle ou encore à une échelle continentale et intercontinentale. Une fois que l'on a fait cet exercice de description, il est possible de mieux saisir les processus de transformation du chamanisme et ce que ce soit dans un contexte de diffusion de dispositifs rituels, par l'adoption du christianisme ou encore par l'émergence d'innovations rituelles. On comprend que cet effort descriptif est d'intérêt puisque le chamanisme innu n'a jamais été proprement décrit à l'aide d'une grille systématique.

Le modèle ne semble toutefois pas complet. Une facette fondamentale du chamanisme a été pratiquement éliminée de ces modèles, sauf dans le cas d'Hamayon : je pense ici à la relation qu'entretient le chamane avec son auxiliaire. Comme nous le verrons, l'anthropologie du

chamanisme a fait une place importante à cette question et l'auxiliaire peut être appréhendé, entre autres, comme un ancêtre, un affiné, un allié et peut prendre une forme humaine ou animale, mais aussi féminine ou masculine. Le rapport du chamane envers son auxiliaire semble fondamental pour comprendre comment les humains et leurs spécialistes rituels se situent par rapport aux domaines non humains, mais aussi comment l'officiant lui-même se situe par rapport à ses deux communautés d'appartenance, c'est-à-dire son collectif humain et le collectif de son auxiliaire. Cette lunette nous permettra de poursuivre la discussion sur l'organisation du cosmos et des entités-maîtres des chapitres 4, 5, 6 et 7 afin de mieux comprendre la place des chamanes dans la hiérarchie de la vie des Innus. De la même manière, à part Stépanoff, ces modèles font très peu de place à la culture matérielle du chamanisme, mais aussi au rapport qu'il instaure vis-à-vis du savoir rituel. Cette facette nous amène à considérer le rôle de l'écriture, de la figuration et de l'esthétisme dans la pratique rituelle, des questions dont nous avons déjà esquissé les contours dans les chapitres 6, 12, 13 et 14.¹⁴³ Les modèles des deux chamanismes ont aussi laissé en plan l'aspect sociopolitique du chamanisme, c'est-à-dire sa capacité à affirmer les frontières d'un collectif. En effet, différents types d'officiants rituels vont coaliser autour d'eux des groupes de différentes tailles et par l'entremise de modalités différenciées. Bref, on ne peut pas tenir pour acquis que les chamanes sont reconnus par l'entière d'un groupe, surtout lorsqu'on a affaire à des officiants ambivalents et qui opèrent dans une logique de confrontation ou de prédation. Dès lors, les officiants rituels permettent de définir et d'affirmer les frontières de groupes sociaux de manière parallèle et complémentaire aux différents types de leadership que nous avons esquissés dans le chapitre 10.

Tableau 17. – Les deux chamanismes de la thèse

	Critères	« Horizontal »	« Vertical »
Source du pouvoir	<i>Lien avec auxiliaire</i>	Alliance	Filiation
	<i>Nature de l'auxiliaire</i>	Animal	Ancêtre (humain)

¹⁴³ Hamayon avait toutefois entrevu le problème de l'écriture : « Enfin, tout en fondant l'efficacité du chamanisme, le pragmatisme a des effets limitatifs sur les plans social et institutionnel, en ce sens qu'il le conduit à refuser sa propre codification. À refuser la cléricisation de ses représentants, que déjà les nécessités de la fonction érigent en rivaux. À refuser l'écriture » (1990 : 743)

	<i>Apprentissage</i>	Révélation	Doctrines
Techniques rituelles	<i>Pratique</i>	Individuelle	Collective (clérical)
	<i>Mémoire</i>	Oralité	Écriture
	<i>Intervention</i>	Cure ponctuelle	Cycle de la vie
	<i>Rituel</i>	Ouvert (performance)	Fermée (répétition)
	<i>Régime de l'image</i>	Secret	Publique
Statut	<i>Moralité</i>	Ambivalence	Vertueux
	<i>Prestige</i>	Marginal	Élite
	<i>Politique</i>	Atomisme	Collectivisme



Figure 73. – Henry Mark vient de localiser une perdrix aux abords d'un chemin de motoneige. Photo :
Émile Duchesne 2018.

Chapitre 17 - Mishtapeu : de la filiation à l'alliance perdue

En 2018, lorsque j'habitais à Sept-Îles, avant de débiter mon parcours au doctorat, un ami innu de Uashat m'avait invité à participer à une tente de sudation. Arrivé à l'endroit convenu, j'apprends que mon ami ne sera finalement pas présent. La situation était un peu inconfortable, car je ne connaissais personne d'autre dans le groupe, qui était essentiellement composé d'hommes innus de plus de 40 ans. On me fait rapidement sentir que ma présence n'est pas un problème comme j'avais été invité par mon ami, qui est un habitué du groupe. Il faut aussi dire que ces gens-là accueillaient couramment des non-autochtones dans leurs cérémonies. En discutant, on me fait comprendre que certains d'entre eux avaient reçu des enseignements de guides spirituels autochtones de l'Ouest canadien. Au fil des discussions, j'explique au groupe que j'avais passé beaucoup de temps à Unamen Shipu, que j'avais appris beaucoup de choses là-bas, notamment à chasser et à me débrouiller dans le *nutshimit*. Intéressé et approuvateur, l'un d'eux me dit que contrairement à ici, à Uashat mak Mani-Utenam, il y avait encore beaucoup de « vieux sorciers », là-bas, en Basse-Côte-Nord. Il connaissait d'ailleurs certains d'entre eux, disait-il. Il y en aurait même un qui aurait participé à leur tente de sudation: « Il était très fort cet homme. Nous, nous étions encore dans la tente, mais lui, il se promenait sur le territoire. Il n'était plus vraiment ici avec nous », m'expliqua-t-il. Pourtant, aujourd'hui, à Unamen Shipu, on dit qu'il n'y a plus de « vrais chamanes ». Le vrai chamane serait celui qui peut officier le *kushapatshikan*, la tente tremblante. En cela, il est vrai qu'il n'y a plus de *kakushapatak*, c'est-à-dire d'officiant de tente tremblante, depuis longtemps sur la Basse-Côte-Nord. Il y a aussi ceux qu'on appelle *kamanitushit*, les personnes qui étaient capables, grâce au pouvoir *manitushiun*, d'influencer le cours normal des choses, de voir l'avenir, de blesser, de guérir, etc. Les pouvoirs des anciens chamanes sont toujours craints aujourd'hui et on parle peu de ces choses-là, surtout lorsque c'est pour les situer dans le présent. Il n'en demeure pas moins que certaines personnes ont des pouvoirs, en parlent publiquement et sont tenues en haute estime dans la communauté. Il y a les joueurs de *teueikan*, qui peuvent voir l'avenir et localiser le gibier, mais aussi les chantres de l'Église, qui peuvent guérir et protéger. Dans certains cas, on évoque que de vieux chasseurs possèdent des pouvoirs qui s'apparentent à ceux d'autrefois, marqués par l'ambivalence ; de potentiels *kamanitushit* qui, par l'entremise de leurs rêves ou par la force de leur pensée, peuvent

influencer le cours des choses, voir l'avenir, offrir du gibier, etc. Par exemple, Anikashanish m'a ouvertement parlé de ses pouvoirs (voir Introduction). La nuit dans ses rêves, il peut voir l'avenir et il est capable d'influencer le cours des choses : dans un de ses rêves, il aurait combattu une tempête qui menaçait de s'abattre sur Unamen Shipu. Résultat : la tempête annoncée à la télévision a contourné la communauté. Pour comprendre le chamanisme innu, il faut ainsi comprendre plusieurs institutions rituelles : la tente tremblante, le *teueikan* (i.e. le tambour), Mishtapeu (i.e. le grand homme), les combats chamaniques, la production matérielle, etc.

Mishtapeu, le chamane primordial : grand-père des Innus et père des chamanes

Dans tous les récits concernant l'acquisition de pouvoir chamanique, la figure de Mishtapeu (lit. Grand homme) est fondamentale. Il s'agit d'une catégorie de personnes non humaines qui est encore mal comprise par l'anthropologie malgré plusieurs tentatives d'interprétations (voir Speck 2011 [1935] ; Vincent 1973 ; Preston 2002 [1975] ; Flannery et Chambers 1985)¹⁴⁴. J'ai hélas très peu de données nouvelles à ajouter à ce panorama, mais les bribes dont je dispose, combinée à une relecture de la littérature et quelques détours comparatifs, m'amènent à éclaircir certains aspects de cette figure complexe. Les *mishtapeuat*¹⁴⁵ sont un peuple de géants anthropomorphiques qui habitent *tshitashkamuk*, la vraie terre, un pays qui englobe le monde dans lequel vivent les humains et les animaux. *Tshitashkamuk* n'est pas un « autre monde » à proprement dit, car il se situe sur le même plan d'existence que la terre des humains et des animaux : c'est une terre que l'on dit infinie, mais qui est reliée par une bande de terre au pays des Innus. Certains mythes racontent également comment des Innus s'y sont rendus par voie d'eau (Vincent 1978). Les *mishtapeuat* ont un chef qui se présente, par rapport à leur collectif, de la même manière que le fait l'entité-maître par rapport à l'espèce qu'il contrôle. De la même

¹⁴⁴ Speck avait proposé de comprendre Mishtapeu comme la part active de « l'âme » d'une personne, ce qui a été réfuté par la suite par Vincent, Tanner et Preston. Il ne fait aucun doute, il me semble, que Mishtapeu représente un collectif d'entités aux caractéristiques humaines et qui s'allient aux chamanes.

¹⁴⁵ J'écris *mishtapeu* (sing.) et *mishtapeuat* (plur.) pour parler des *mishtapeuat* communs et Mishtapeu pour parler de la figure primordiale qu'on retrouve dans les mythes et qui est le chef contemporain des *mishtapeuat*.

manière, lorsque l'on fait référence, dans les mythes, à la figure unique du Mishtapeu, on parle de leur chef (Vincent 1973). Le pouvoir du chamane émerge de sa relation avec au moins un *mishtapeu* car il peut en avoir plusieurs. Généralement, un *mishtapeu* se révèle en rêve à une personne¹⁴⁶ et, dès lors, une relation permanente peut être développée entre le *mishtapeu* et la personne si ce dernier l'accepte. Sachant tout cela, et pour aller plus loin, je proposerai de prendre en compte deux aspects qui ont été peu considérés dans les analyses qu'on a faites à propos de cette notion: Mishtapeu est un chamane primordial et on se réfère à lui sous le mode de la filiation.

Dans le mythe de l'enfant couvert de poux, dont il a déjà été brièvement question au chapitre 12, l'enfant abandonné par ses parents est recueilli par Mishtapeu, une personne aux traits humains, de très grande taille et que l'enfant considère comme un grand-père bienveillant. D'ailleurs, certains le nomment *tshumushumapeu* ce qui se traduit par « notre grand-père à tous » (Jauvin 1988). Bref, dans le mythe de l'enfant couvert de poux, Mishtapeu prend soin de l'enfant abandonné et le ramène à ses parents, qui le prennent pour un *atshen* (i.e. un géant anthropophage). Le « grand-père » séjourne quelque temps chez la famille, mais décide de partir, car il ne sent pas qu'il est le bienvenu. Déçu, son petit-fils se lance à sa poursuite et Mishtapeu le retourne à sa famille à trois reprises par son souffle. La troisième fois, avant de l'éloigner à nouveau, Mishtapeu explique à l'enfant comment faire une tente tremblante : par ce moyen, il pourra communiquer avec lui lorsqu'il en sentira le besoin. Il existe d'autres mythes innus impliquant Mishtapeu. Un de ceux-là est rapporté par Vincent (1977 ; 1978) : deux enfants se rendent à Tshitashkamuk, la terre des *mishtapeuat*. Ils y font la rencontre de trois *mishtapeuat* et d'une chienne géante. Ils sont enfin raccompagnés à la terre des Innus en se faisant offrir, encore une fois, la pouvoir de la tente tremblante.

¹⁴⁶ On rapporte aussi qu'il est possible de provoquer la rencontre avec un Mishtapeu en dormant au pied d'un arbre au sommet duquel se trouve un nid d'aigle ou de balbuzard (Vincent 1973 : 80) ou encore en tournant autour d'une grande épipette blanche qui trône seule au milieu de la forêt (Tanner 2014 [1979] : 186).

Mishtapeu est intimement lié à la tente tremblante et à ses officiants. Au cours du rituel, il est le seul qui peut comprendre le langage des maîtres des animaux et il se pose alors comme traducteur entre la communauté humaine et les entités-maîtres. Les officiants de la tente tremblante, de même que les joueurs de tambour, ont une relation particulière avec un ou plusieurs *mishtapeuat*. Cette relation peut voir le jour de plusieurs façons, mais c'est généralement par le rêve qu'elle se concrétise pour la première fois. Selon Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 141), chez les Innus du Nord du Labrador, on dit que :

« A young boy has dreams every night. He is not asleep and he looks up and sees someone, his *mistapiu* (guardian) goes away on a ridge pole. Then in the morning [the boy] hunts, talks, and dreams. The boy doesn't know he is to be a *meteo* – until about 25 or 30 [years old] – then someone else hears a voice saying the boy is a *meteo*. He tells the others, then the new *meteo* builds a *caba'tsigan* (conjurer's house in a tent) ».

Une sanction de la communauté humaine semble nécessaire avant de pouvoir exercer les pouvoirs qui sont offerts en rêve par Mishtapeu, comme évoqué par Strong, mais aussi par un vieux joueur de tambour d'Unamen Shipu (voir Chapitre 18). Strong mentionne également qu'un chamane peut donner un ou plusieurs de ses *mishtapeuat* à d'autres personnes pour qu'ils deviennent eux aussi des chamanes (i.e. *miteu*). Kaniuekutat, le collaborateur d'Henriksen, offre un récit similaire : pendant son adolescence, il a reçu la visite des *mishtapeuat* d'un chamane qui venait tout juste de mourir. Il n'en demeure pas moins que la transmission patrilinéaire des *mishtapeuat* semble avoir été un mode de transmission important et privilégié (voir aussi Vincent 1973 ; Preston 2001 [1975]: 125). Comme l'explique Anikashanitish, à propos des pouvoirs des anciens : « Tous les parents donnaient quelque chose à leurs enfants. Et les enfants qui continuaient de suivre les enseignements de leurs parents, ils obtenaient les pouvoirs de leurs parents » (Entrevue, octobre 2021).

Si on se tourne vers la relation entre un *mishtapeu* et le chamane, force est de constater que la logique de filiation semble être encore une fois à l'œuvre bien qu'elle laisse place à une certaine complexité. En effet, selon Strong, Mishtapeu est le premier chamane, mais aussi le père de tous les chamanes (dans Leacock et Rothschild 1994 : 141 ; voir aussi Podolinsky-Webber 1987). Cette particularité est tout à fait cohérente avec le fait qu'à Unamen Shipu, on puisse désigner un *mishtapeu* par le terme *tshishenniu* (i.e. un vieux) ou encore par *tshumushumapeu* (i.e. notre

grand-père à tous)¹⁴⁷. Speck et Tanner mentionnent tous les deux que la relation entre une personne et son *mishtapeu* peut être comprise comme celle entre un chef et ses dépendants. Par exemple, Joseph Kurtness de Mashteuiatsh explique que Mishtapeu est, par rapport à son vis-à-vis humain, comme le chef de train par rapport à sa locomotive (Speck 1977 [1935] : 39). Tanner note quant à lui que « One of the most consistent general characteristics of the present-day Mistissini concept of *Mistaapeu* is that the term refers to a spiritual being with the same essential relationship toward people as the masters of the various species and group of species have toward them » (2014 [1979] : 184). Il faut aussi dire que Joseph Kurtness, le collaborateur de Speck, a lui-même des liens de parenté avec les gens de Mistassini. On pourrait voir cette interprétation comme une variante régionale de la notion de Mishtapeu qui serait ici exprimée sous le mode de la subordination plutôt que sur celui de la filiation, deux façons différentes d'exprimer un rapport hiérarchique entre personnes (voir Chapitre 5 ; Duchesne et Crépeau 2021b). Il existe ainsi un rapport hiérarchique qui s'établit entre le Mishtapeu primordial et les humains et les Innus l'expriment par différents modes de hiérarchisation. Par exemple, dire que Mishtapeu serait « l'âme » du chamane, comme l'a fait Speck, renverrait à peu près à la même conception, car « l'âme » revient à une totalisation abstraite, soit une autre façon de marquer le rapport hiérarchique.

Il existe toutefois d'autres données qui évoquent un autre mode de relation avec un *mishtapeu*, de sorte qu'il n'est pas possible d'appréhender cette relation uniquement sous un mode hiérarchique. En effet, Jean-Baptiste Bellefleur, joueur de *teueikan* (i.e. tambour) d'Unamen Shipu, dit que son ami (i.e. *nuitsheuan*), invisible pour quiconque à part lui, tourne autour de lui « comme un oiseau » lorsqu'il joue du tambour et lorsqu'il chasse (Boite Rouge vif 2011). De la même manière, le chant au tambour présenté et analysé par Mailhot et Laplante (1972) réfère à un *mishtapeu* par le même terme : *nuitsheuan*. Ces quelques exemples (voir aussi Flannery et Chambers 1985)

¹⁴⁷ Les Innus ont tendance à ne pas parler beaucoup des *mishtapeuat* car il s'agit d'une figure entourée d'un certain secret. Les termes *tshishenniu* et *tshumushumapeu* semblent faire partie d'une stratégie d'évitement du nom (voir Chapitre 5). Kaniuekutat dira à Henriksen, qui posait des questions insistantes sur Mishtapeu : « I don't like to tell stories about Mishtapeu. I'm not supposed to tell you everything about Mishtapeu » (Henriksen 2009 : 227). Dans une perspective comparative, le secret semble être une caractéristique importante de la relation entre le chamane et son auxiliaire (voir Saladin d'Anglure et Morin 1998).

semblent démontrer qu'il existe un certain degré de symétrie dans la relation entre une personne et son *mishtapeu*. Ce processus de symétrisation, nous l'avons déjà rencontré dans la figure du devenir-autre du chamane, qui peut prendre une perspective animale ou devenir « ami » d'une espèce (Chapitre 7). L'étiquette « ami » vise à marquer un rapport de commensalité¹⁴⁸ qui n'est toutefois pas exempt d'asymétrie comme, par exemple, lorsqu'un co-chasseur devient *utshimau* par la prise d'initiative (Chapitre 10) ou de la même façon que la germanité n'est pas strictement commensale puisqu'il existe une relation asymétrique entre l'aîné et ses cadets (Chapitre 9). Appeler un *mishtapeu* un ami participe à différencier le chamane du reste de la communauté humaine : le chamane s'élève dans la hiérarchie de la vie et se distingue des humains non chamanes bien qu'il demeure, en dernière analyse, inférieur à son ami *mishtapeu* et qu'il entre en relation avec le Mishtapeu primordial sous un mode plus strictement hiérarchique. Le chamane, par sa relation avec son ami *mishtapeu*, relève ainsi à la fois du domaine humain et du domaine non humain. Cette élévation dans la hiérarchie de la vie semble préfigurer un certain devenir qui est tout à fait cohérent avec l'ancestralité de la figure de Mishtapeu. En effet, si celui-ci est le « premier chamane » comme le rapporte Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 141), on pourrait penser, à l'instar de Podolinsky-Webber (1987 : 7), que les *mishtapeuat* seraient en fait des chamanes décédés. En acceptant de se lier à la communauté des *mishtapeuat*, le chamane devient un plus qu'humain, processus qui arrive à une complétion alors qu'il cesse d'être un humain, c'est-à-dire à sa mort. Faute de témoignages supplémentaires, il est difficile d'étayer davantage cette hypothèse, mais la suite de l'argumentation montrera qu'il s'agit d'une possibilité tout à fait cohérente avec les grands principes de la cosmologie innue.

Les *mishtapeuat* semblent ainsi correspondre à une forme d'auxiliaire chamanique que l'on retrouve chez plusieurs peuples des Amériques et que Saladin d'Anglure et Morin (1998 : 70) ont décrit de la façon suivante :

¹⁴⁸ La transcription d'un dialogue entre un officiant et des *mishtapeuat* dans la tente tremblante rapportée par Preston (2002 [1975] : 85-102) chez les Cris exprime très bien le rapport de commensalité entre le chamane et ses *mishtapeuat* : on se taquine, on fait des blagues, on partage des cigarettes, etc. Plus important encore, les *mishtapeuat* considèrent l'officiant comme un ami et l'audience comme leurs enfants.

« Ils constituent une branche de l'humanité qui peut se rendre invisible et jouit de capacités (force physique, rapidité, invisibilité, etc.) permettant de se passer de la technologie des outils et des armes ; ils constituent en quelque sorte une humanité rêvée. [...] ces esprits invisibles sont conçus comme une humanité primordiale où l'ethnicité va puiser ses fondements et le chamanisme ses pouvoirs ».

À titre d'exemples, les deux auteurs mentionnent les *ijirait* chez les Inuit, les *chaiconibo* chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne, mais aussi les *tsunki* chez les Achuar d'Amazonie péruvienne (Crépeau 1988) et les « gens de dedans » chez les Chimane d'Amazonie bolivienne (Daillant 1998 ; 2003). Cependant, chez tous ces peuples, les chamanes entrent en relation avec ces entités par une logique d'alliance : l'auxiliaire chamanique est à la fois féminine et épouse du chamane. Le fait que le chamane ait aussi une épouse humaine participe à marquer sa double appartenance aux domaines humain et non humain. Si Mishtapeu correspond à ce type d'entité par son caractère de chamane et d'humanité primordiale, il faut bien constater que la façon d'entrer en relation avec lui est distincte des cas évoqués par Saladin d'Anglure et Morin. Nous reviendrons là-dessus dans la prochaine partie de ce chapitre, mais, on peut déjà mentionner que dans le contexte du chamanisme innu, la logique de l'alliance avec l'auxiliaire représente une sorte d'anti-modèle : elle est marquée négativement dans le discours mythique et est totalement évacuée des modes de relation envers les *mishtapeuat*. Dans le cas Shipibo-Conibo, le mot *chaiconibo* signifie littéralement « les véritables beaux-frères » ce qui signifie que le chamane n'est pas seulement époux : il est aussi beau-frère et gendre. D'ailleurs, les récits d'alliance avec une femme *chaiconi* sont cohérents et homologues avec l'uxorilocalité pratiquée par les Shipibo : l'alliance est suivie d'une résidence post-maritale temporaire chez les affins. Dès lors, on comprend que ce n'est pas seulement une relation amoureuse commensale qui lie le chamane à la communauté *chaiconibo* mais une logique d'affinité asymétrique : « C'est le beau-père *chaiconi* qui décide de l'avenir de son gendre chamane, qui le prépare à nouer des liens avec d'autres mondes, et même qui choisit pour lui d'autres épouses mystiques » (*ibid.* : 62).

Il y a donc un double rapport avec la communauté des auxiliaires chamaniques : une logique d'alliance entre le chamane et une femme *chaiconi*, qui participe à distinguer le chamane de la communauté humaine et à marquer un rapport de commensalité avec la communauté *chaiconi*, et une logique d'affinité qui vient marquer une asymétrie entre le chamane et son beau-père *chaiconi*. Devant ce portrait, nous sommes devant l'impression que la figure de Mishtapeu

inverse certaines modalités du *chaiconi* des Shipibo au plan du genre (masculin *vs* féminin), de l'âge (vieux *vs* jeune), mais aussi de la parenté (filiation *vs* alliance), mais qu'il demeure pourtant analogue en ce qu'il marque un double rapport de commensalité et d'asymétrie entre le chamane et le domaine non humain. Dans la logique de la filiation du cas innu, le chamane noue une relation d'amitié avec son *mishtapeu* et c'est cette relation qui vient confirmer son intégration à la communauté des *mishtapeuat*, qu'on conçoit comme des ancêtres puissants. On comprend aussi comment le Mishtapeu primordial, celui qui est présent dans les mythes et qui est le chef des autres *mishtapeuat*, peut être à la fois grand-père des Innus – on le nomme parfois *tshumushumapeu* (i.e. notre grand-père) - et père des chamanes. En effet, le chamane est supérieur aux non-chamanes (voir Chapitre 7), d'où le fait qu'ils voient les *mishtapeuat* comme ses amis et leur chef comme son père plutôt que son grand-père, comme le font les humains non chamanes.

Cette interprétation est tout à fait cohérente avec la structure du mythe de l'enfant couvert de poux. Mais pour prendre la mesure de cette hypothèse, il faut comprendre que le mythe de l'enfant couvert de poux n'est pas seulement un récit sur l'acquisition du pouvoir chamanique : c'est aussi un mythe sur le passage à l'âge adulte et le développement de l'autonomie personnelle. La première rencontre entre l'enfant et Mishtapeu pourrait concorder avec les rêves d'enfance des chamanes, qui apprennent alors à se familiariser avec Mishtapeu. On comprendrait aussi un peu mieux l'ambivalence du père envers l'arrivée de Mishtapeu, qu'il assimile à *atshen*, l'anthropophage. Nous l'avons vu, la transmission des *mishtapeuat* du père se faisait généralement à la fin de la vie, mais plus souvent à la mort du père. Bref, si l'enfant acceptait dès maintenant sa relation avec Mishtapeu, cela reviendrait à engendrer la mort du père, le privant d'un lien vital avec son auxiliaire. La méprise du père ne semble pas seulement être une question de corporalité – Mishtapeu et Atshen sont deux géants anthropomorphes qu'on pourrait qualifier de plus qu'humains – puisque pour lui l'acceptation du lien de filiation entre Mishtapeu et son fils aurait une conséquence analogue à la rencontre d'un atshen : la mort. Dès lors, on comprend un peu mieux la réaction des parents, et plus particulièrement de la mère, qui n'approuvent pas la relation de l'enfant et de Mishtapeu. Cette désapprobation équivaut en quelque sorte au refus, par la communauté humaine, de sanctionner le rapport de l'enfant envers Mishtapeu, sanction qui

semble nécessaire selon ce que nous avons établi précédemment. Dans la suite du mythe, Mishtapeu quitte la famille et l'enfant tente par trois fois de le rejoindre. On pourrait voir dans ces trois tentatives les trois rêves nécessaires avant d'acquérir le pouvoir de jouer du tambour. Dans le mythe, c'est à l'issue de ces trois tentatives que Mishtapeu offre le pouvoir de la tente tremblante à l'enfant. À la suite du départ définitif de Mishtapeu, l'enfant est inconsolable et souhaite obtenir les oiseaux de l'été. Il s'ensuit une quête épique avec des confrères animaux pour subtiliser les oiseaux de l'été à un autre groupe humain qui se situe au-delà du pays hivernal où vit l'enfant et sa famille. Si l'on poursuit la piste interprétative basée sur le passage à l'âge adulte, on pourrait voir dans cette quête le destin matrimonial du jeune homme qui doit s'exiler ailleurs pour satisfaire à l'exigence de la résidence post-maritale (Chapitre 9). À la suite de ce séjour en pays d'été et à l'acquisition des oiseaux, l'enfant et la communauté estivale décident de partager l'été, ce qui constitue une homologie avec la suite du destin marital d'un homme : après la résidence post-maritale, il appartient à la fois à sa famille affinale et consanguine, ce qui se concrétise par la fréquentation des territoires de chasse associés aux deux groupes et qui résulte en une plus grande connaissance du territoire. C'est à l'issue de ce destin marital qu'une personne est considérée comme pleinement autonome. Le mythe se termine alors sur la scène où l'enfant se transforme en oiseau et, tout comme l'a fait Savard (1973), je pense qu'il faut voir dans ce passage l'acceptation de la relation de l'enfant avec Mishtapeu. En effet, il y a tout lieu de penser que Mishtapeu est associé aux oiseaux :

« Étant donné que l'enfant demande les oiseaux comme substituts à Mishtapeu, que la mère voit ce dernier comme un oiseau [n.d.a. au campement il est recroquevillé sur lui-même comme un oiseau dans son nid], enfin que Mishtapeu est responsable de la transformation subie par l'enfant, l'association entre Mishtapeu et les oiseaux d'été est certainement plausible. Et en acceptant avec autant d'empressement sa transformation en pinson, cet enfant ne fait qu'aller rejoindre celui dont le départ l'avait rendu inconsolable » (1973 : 35).¹⁴⁹

À cet ensemble de preuves de l'assimilation de Mishtapeu aux oiseaux, on pourrait ajouter le témoignage de Jean-Baptiste Bellefleur qui dit que son « ami » invisible tourne autour de lui « comme un oiseau ». Bref, la transformation en oiseau correspond à l'acceptation de la relation avec Mishtapeu, stade ultime de l'acquisition de l'autonomie pour une personne. Ce

¹⁴⁹ À cela on pourrait ajouter la pratique mentionnée par Vincent (1973 : 80) de dormir au pied d'un nid d'aigle ou de balbuzard pour forcer la rencontre avec un *mishtapeu*. L'aigle et le balbuzard sont tous les deux généralement considérés comme des oiseaux d'été (voir Clément 2021 ; Bouchard et Mailhot 1973).

cheminement concorde avec le fait, relevé par Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 141), qu'on devient habituellement chamane vers l'âge de 25-30 ans, soit un âge où l'on a habituellement, au temps du nomadisme, atteint l'autonomie personnelle à la suite de l'alliance et de la résidence postmaritale. Si on reprend la piste interprétative de l'acquisition de pouvoir chamannique, il est possible de compléter cette interprétation. L'identification de l'enfant aux oiseaux pourrait participer à marquer le double statut du chamane qui appartient à la fois au domaine humain et non humain, de la même manière que les oiseaux alternent entre les pays de l'été et de l'hiver et qu'un jeune chasseur alterne entre sa famille affinale et consanguine. La transformation finale en oiseau exprime également un autre destin qui attend les humains qui choisissent la voie du chamanisme : la perte éventuelle de leur humanité et l'identification permanente à la communauté non humaine, soit celle des *mishtapeuat*.

Pour revenir au présent, il n'est pas du tout anodin qu'on m'ait souvent parlé à Unamen Shipu d'un jeune garçon qui serait appelé à un destin chamannique. Le garçon, bientôt adolescent, voit depuis son plus jeune âge un « ami » - c'est le terme qu'on a employé pour m'en parler - qui lui confie des choses sur ce qui va se passer dans le futur et qui est invisible pour les autres. Dans un premier temps, la famille élargie du garçon était inquiète de la relation qu'il commençait à entretenir avec son « ami ». D'ailleurs, à ce jour, je ne suis pas certain que toute sa famille approuve la direction prise par le garçon, mais une majorité le fait. Un de ses oncles m'a dit qu'il avait certainement hérité d'un don de son arrière-grand-père décédé et qu'il devait accueillir la présence de son ami et entretenir sa relation avec lui. Aujourd'hui, le garçon est accompagné depuis quelques années par un chamane d'une communauté autochtone située au sud. Non seulement il a des talents de guérisseur, mais on prend au sérieux ses prémonitions. On retrouve là une partie des grandes caractéristiques que j'ai établies plus haut : les premières apparitions de l'auxiliaire à un jeune âge, la logique de filiation dans la transmission de l'auxiliaire chamannique et la sanction par la famille. Si on revient à cette soirée d'hiver 2018 où un homme de Uashat mak Mani-Utenam me disait qu'il y avait encore de « vieux sorciers » en Basse-Côte-Nord, force est de constater que, d'une certaine façon, bien qu'il n'y ait plus de tente tremblante, il y a encore du chamanisme et que, non seulement il y a encore de « vieux sorciers », mais il y en a vraisemblablement aussi des jeunes.

À la recherche de l'alliance perdue

Pour comprendre les modalités du chamanisme innu, j'ai longtemps cherché à trouver les traces d'une éventuelle alliance matrimoniale entre le chamane et son auxiliaire, une institution qui, comme nous l'avons vu, est présente dans plusieurs régions du continuum sibéroaméricain. Or, je n'en ai trouvé aucune trace tangible dans tout le corpus des données ethnographiques relatives aux Innus. Cependant, la mythologie, elle, regorge de récits qui peuvent s'apparenter à ce genre d'institution. Il en a déjà été question dans le chapitre 7: à une époque lointaine, les humains et les animaux ont entretenu des relations amoureuses desquelles les Innus ont acquis des connaissances et des pouvoirs, mais d'où les animaux ont également reçu une « intelligence » accrue qui les rend plus difficiles à chasser. Nous le verrons, ces récits mythiques marquent négativement les relations matrimoniales avec les animaux : les humains y acquièrent certes des pouvoirs, mais bien souvent au prix d'une mise sous tutelle de leur agentivité et d'une rupture permanente et immédiate avec la communauté humaine (voir Landriault 1974). J'en suis venu à la conclusion que le modèle de l'alliance comme condition d'acquisition de pouvoir chamanique est conçu comme un anti-modèle par le discours mythique innu, mais aussi, conclusion plus hypothétique et exploratoire, qu'il a probablement fait partie de leur passé sociologique.

La première question que je me suis posé était de savoir s'il n'y avait bel et bien aucun personnage féminin associé à Mishtapeu. En effet, l'absence totale d'une hypothétique « grande femme » rendrait caduque toute possibilité d'alliance matrimoniale entre un chamane homme et un auxiliaire féminin¹⁵⁰ en ce que les auxiliaires potentiels seraient tous masculins. Les journaux ethnographiques de Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 140) nous apprennent que les Innus du nord du Labrador considèrent que Mishtapeu a une épouse nommée « Anit skwiu » et que, dans ce même groupe, on brodait sa figure sur des bandes de tissu afin de favoriser la guérison. Les couleurs noires et rouges y sont associées, les mêmes couleurs que le bonnet que

¹⁵⁰ À moins bien sûr que le chamane de sexe masculin ne s'identifie comme femme, ce qui à l'échelle de l'Amérique n'est pas impossible (voir Bousquet, Hamel-Charest et Mapachee 2020 ; Laugrand et Havard 2014 ; Saladin d'Anglure 2006). Cependant, aucune trace tangible, pas même dans les mythes, n'a pu être trouvée d'une telle institution chez les Innus.

portent exclusivement les femmes innues. Strong ne donne pas plus de détails sur ce personnage. « Anit » me semble très proche du mot « Anik » pour crapaud. Strong aurait-il mal entendu ? Y aurait-il une différence de prononciation dans le parler des *mushuauinnuat* ? La question est donc posée : est-ce que Mishtapeu serait marié à une femme crapaud ? Je trouve une seconde occurrence de « Anitiskue » dans un texte d’Alika Podolinsky-Webber (1977 : 121). Elle y fait référence à des Mistapeshkues (i.e. les grandes filles) – la seule mention sur l’existence d’un « mishtapeu » féminin dans toute la littérature (voir aussi Podolinsky-Webber 1962) – mais plus loin elle décrit un *natutshikan*, un grand collier qui sert à la guérison, orné d’une image de « Anitiskue ». Je pense qu’on peut douter de l’existence des « mishtapeshkues » : on en trouve aucune occurrence mythique, Podolinsky-Webber est la seule à y faire référence dans toute l’immense littérature sur les Innus – la littérature sur les algonquiens est elle aussi muette à ce sujet - et il me semble qu’il y a un glissement facile entre « femme-*mishtapeu* » et « femme de *mishtapeu* ». La comparaison des figurations de « anitiskue » et de « mistapeshkues » sur les *natutshikan* présentée par Podolinsky-Webber est significative bien qu’elle n’est pas tout à fait déterminante : on y voit deux silhouettes humaines féminines et rien qui puisse fondamentalement distinguer les deux figures. Le glissement sémantique entre « femme de Mishtapeu » et « femme-Mishtapeu » semble avoir été possible dans ce cas.¹⁵¹

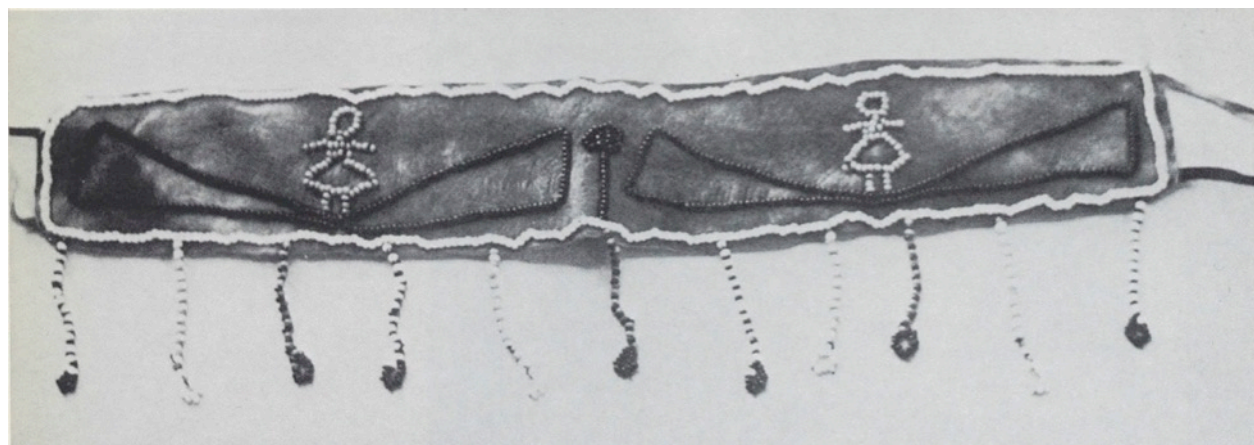


Figure 74. – Un *natutshikan* porté comme un bandeau sur lequel a été brodé deux « mishtapeshkues ».

Source : Podolinsky-Webber 1972.

¹⁵¹ De manière générale, on peut reprocher à Podolinsky-Webber de ne pas poser de frontière claire entre les données et leur interprétation. On ne sait pas où se termine la réalité ethnographique et où commence l’interprétation, ce qui est un problème important de son travail. Il est donc nécessaire de l’aborder avec prudence comme je l’ai fait ici.

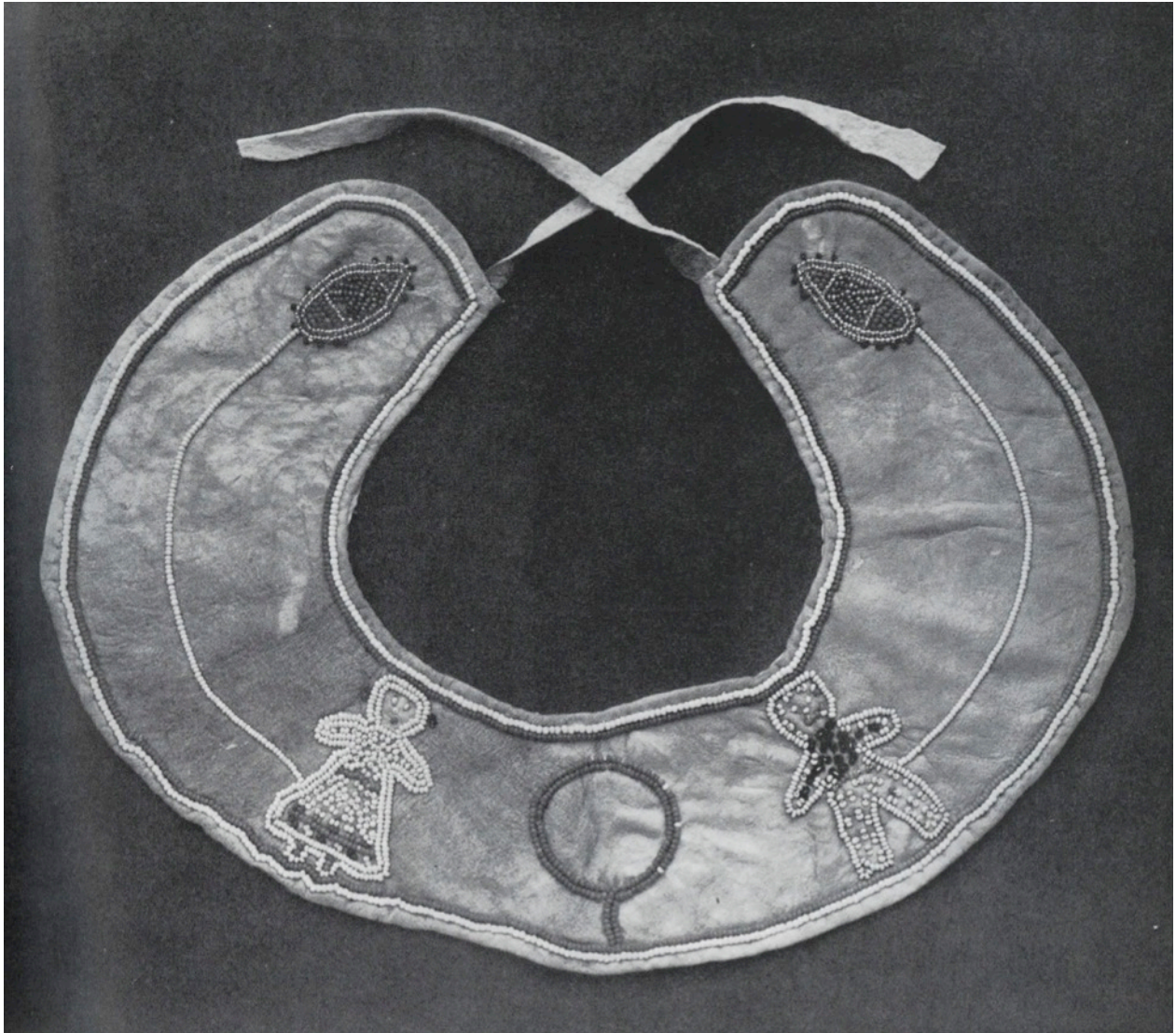


Figure 75. – Un *natutshikan* porté autour du cou sur lequel a été perlé Anikishkueu (gauche) et Mishtapeu (droit). Source : Podolinsky-Weber 1977.

Si on revient plus précisément à « anitishkue », la piste de la femme crapaude comme épouse de Mishtapeu a pu être confirmée grâce à un mythe enregistré dans les années 1970 à Nutashkuan. Il s'agit du mythe nommé « ka uepashisht » une variante du mythe des deux enfants qui visitent la terre des *mishtapeuat*, à la différence que dans cette variante, racontée par Pierre Zacharie Mestokosho, on a affaire à des adultes qui demeureront plusieurs années à *tshitashkamuk*, le pays des *mishtapeuat*, où ils vont acquérir et parfaire leur talent d'officiants de tente tremblante. Lors de leur séjour, ils rencontrent la femme d'un *mishtapeu* : « C'est alors que rentrèrent nos grands-pères [les mishtapeuat]. Une vieille grenouille est là également. C'est l'épouse d'un grand-

père. Il a pour femme une grenouille. C'est notre grand-mère qui nous donne à manger » (Lapointe 2014; voir aussi Vincent 1978). Voilà donc que la piste de l'épouse crapaupe de Mishtapeu se confirme.¹⁵²

Enfin, il y a encore un mythe dans lequel on parle de l'épouse de Mishtapeu. Il s'agit du mythe de *Pikutishkueu* raconté par Joe Rich de Davis Inlet en 1967 (LAA 1-7-3-15). Il s'agit d'un mythe assez court alors je me permets de le reproduire ici :

« Mishtapeu was drifting down a river. While he was going down, he saw a woman standing over the river. She was very big, she had a foot on each side of the river. When he got close to her, he said :

-Get out of the way !

-Go under me ! said Pikutishkueu

And Mishtapeu went under. She picked him up before he could go under her and gave him a smell of her bottom and Mishtapeu fainted. He was drifted down the river. As for Pikutishkueu, she had already gone further down the river. While Mishtapeu was drifted downriver, at a certain moment he recovered consciousness.

A long time before that, Mishtapeu had killed an Indian, the woman's husband. Pikutishkueu was wondering about her husband but she knew he had been killed. She was still standing on the river when Mishtapeu passed by once again. While he was drifting down, he lit a match under her bottom. After doing that, he left her behind and went on drifting down.

Later Mishtapeu saw a camp on the shore and he went ashore. And he saw a woman and liked her very much but he did not know it was Pikutishkueu. He said to her :

-Marry me.

-You tried to burn me, she replied.

-Marry me, he said.

So Pikutishkueu married him and had a child. She said to Mishtapeu :

-Our son will know everything. It is he who will rule everything. He will rule everywhere. He will rule over the caribou, the foxes and everything else. He will be

¹⁵² Dans le même mythe, on parle d'une autre grand-mère, une chienne géante qui protège les visiteurs humains sur la terre des *mishtapeuat*. Toutefois, dans toutes les versions que j'ai pu consulter, il n'est jamais dit que cette « grand-mère » est l'épouse de Mishtapeu (voir Vincent 1978). Je pense qu'il faut voir là un terme contextuel (la chienne est aux humains ce qu'une grand-mère est à ses petits-fils) plutôt qu'un terme marquant une alliance (la grand-mère, la chienne, est l'épouse du grand-père, Mishtapeu).

the only master, he will be called the mighty ruler. As for us, we will not rule anything, she told him, we will only visit people in the shaking tent. Only when the Indians use the shaking tent will we visit them. The only place where people will see us is the shaking tent ».

Qui est cette mystérieuse Pikutishkueu ? Est-elle le pendant féminin de Mishtapeu ? D'ailleurs, qu'est-ce que ce mot veut dire ? Le Dictionnaire innu donne comme définition : « épouse imaginaire ». Définition assez floue et peu aidante. C'est du côté de Pessamit, à l'autre bout de l'aire innue, que l'on peut trouver une définition plus étoffée de *pikutishkueu* offerte par le conteur Joachim Copeau :

« Pendant la nuit, un homme vivant dans le bois avec sa femme rêve d'une femme. Le lendemain, il part et rencontre un animal qu'il prend pour une femme. C'est un upukwutiskwew¹⁵³. Une femme entend son mari parler à quelqu'un. Elle imagine qu'il parle à une autre femme. En cachette, elle le suit et le trouve en compagnie d'un animal. Il s'agit encore d'un upukwutiskwew. Une femme mariée à un Indien a comme amant un ours. Le mari voit l'ours comme homme et non comme animal. Il s'agit cette fois d'un upukwutinapew » (Landriault 1974 : 79).

Un autre conteur de Pessamit rencontré par Landriault, Philippe St-Onge, ajoute :

« Un homme veut avoir un castor comme maîtresse. Il en rêve et l'obtient. Quand il tombe d'accord pour vivre avec le castor, il va le trouver. L'animal ressemble à un humain et l'homme le garde. Parce qu'il garde le castor avec lui, l'homme a beaucoup de facilité à chasser. L'animal travaille uniquement pour l'homme ; il répare ses vêtements usés quand l'Indien se promène il chasse toujours avec lui ; il travaille dans la maison de l'homme quand sa femme n'y est pas. Il ressemble à une femme, s'habille comme une femme et pourtant c'est un animal. L'homme pourrait garder le castor s'il n'avait pas déjà une femme ; il pourrait le garder comme femme. L'homme qui garde une maîtresse-animale lui parle comme à une femme ; il la voit et la garde toujours avec lui » (*ibid.* : 79-80).

Pikutishkueu désignerait donc des amantes animales qui semblent très similaires à des auxiliaires chamaniques, car les chasseurs en tirent des pouvoirs. Serait-on autorisé à penser que Pikutishkueu du mythe raconté par Joe Rich et Anikishkueu (la femme crapaud) sont une seule et même personne ? C'est de l'ordre du possible, mais on ne peut l'affirmer avec certitude. Un rapport non publié de Sylvie Vincent (1978) jette un doute sur un éventuel rapprochement, car elle fait mention de quatre femmes célestes, dont Anitshkueu fait partie, de même qu'une dénommée « Pukuatishkueu » considérée comme sœur de la femme crapaude :

¹⁵³ Il s'agit bel et bien du même mot. Le préfixe « u- » signifie « la » ou « une ». En innu-aimun, on ne peut pas parler d'une chose sans préfixe de ce type (i.e. «u-» le ou un, «tsh-» ton, «n-» mon, etc.). Dans la traduction du mythe, les traducteurs ont choisi d'enlever le préfixe u- tandis que dans la traduction du témoignage de Joachim Copeau on a choisi de le garder.

« Les deux sœurs Tshitukishkueu et Pukuatishkueu sont également très belles et visibles en rêve, mais elles se présentent en personne dès la première fois. Cependant ceux qui rêvent à elles plusieurs fois risquent de se faire emmener et de disparaître à leur suite. Enfin la quatrième sœur, Uanautimishkueu est la plus importante. C'est elle qui dirige les autres et elle est la gardienne des airs [n.b.p. : Les noms des quatre sœurs pourraient avoir respectivement le sens de femme crapaud, femme-tonnerre, amante animale, femme de l'Espace extérieur] »¹⁵⁴.

Il ne faut pas sauter aux conclusions trop rapidement quant à l'assimilation de Anikishkueu à Pikutishkueu, car les données de Vincent semblent indiquer qu'il s'agit d'entités distinctes. D'autre part, les deux autres personnages féminins que les Innus situent dans le ciel soulèvent malheureusement plus de questions qu'elles n'amènent de réponses.

Il n'en demeure pas moins qu'il y a des conteurs pour qui le rapprochement entre *pikutishkueu*, au sens de catégorie générique, et crapaud tombe sous le sens. C'est le cas de Joachim Copeau à qui l'on doit la définition qui nous a permis de comprendre le sens de la notion de *pikutishkueu*. En effet, des trois récits qu'il a livrés à Landriault, Copeau en a raconté deux qui évoquent des alliances matrimoniales entre humains et animaux : l'homme-caribou et un récit où un homme a pour *pikutishkueu*... une crapaud. J'ai reproduit dans le tableau 18 les principaux mythes du récit et je les ai confrontés au mythe achuar sur les *tsunki* puisque des parallèles frappants entre les deux récits me sont apparus. On peut voir comment ces deux récits, qui évoquent une relation amoureuse entre un humain et une femme associée au monde de l'eau, suivent à peu de choses près le même déroulement, mais aboutissent à des conclusions différentes.

Tableau 18. – Le mythe achuar de Tsunki et le mythe innu de l'amante crapaud

Mythe Achuar¹⁵⁵	Maîtresse (Picard) crapaude	Maîtresse crapaude (Joachim Copeau)
Un homme (parfois marié) va à la pêche	Un homme marié part (à la chasse ?)	Un homme vit avec sa belle-sœur ¹⁵⁶ et les deux enfants de sa

¹⁵⁴ La version que j'ai consultée n'est pas paginée. Malheureusement, il s'agit d'un discours rapporté par Vincent, il va sans dire qu'un verbatim à propos de ces entités féminines aurait été d'une valeur inestimable pour la présente démonstration.

¹⁵⁵ Fast Mowitz 1978 : 32-39 cité et traduit dans Crépeau 2007a

		belle-sœur. Il part à la chasse
Libère un anaconda prisonnier d'un buisson		
Apparition d'une jolie femme qui l'amène sous l'eau	Rencontre une belle femme qui l'invite à vivre avec elle	
Voyage vers un monde subaquatique où il rencontre son beau-père		
L'homme épouse la tsunki et reste un temps sous l'eau	L'homme ne peut accepter le mariage, mais la prend comme maîtresse (cachée à son épouse humaine)	
Il retourne dans sa famille humaine. Il cache son épouse tsunki dans un panier.	Il retourne chez son épouse humaine. Il cache sa maîtresse dans une boîte.	L'homme cache sa maîtresse animale dans une couverture.
	L'amante animale montre le chemin de sa demeure à l'homme et ils retournent chez l'homme.	
La mère ou l'épouse de l'homme découvre <i>tsunki</i> , (sous forme de petit	L'épouse de l'homme ouvre la boîte et y trouve un crapaud, le frappe et le laisse	La belle-sœur découvre l'amante animale de son beau-frère (crapaud)

¹⁵⁶ En innu-aimun, le mot *uishkuapeua* a le double sens de « mari de la sœur de sa femme ou la femme du frère de son mari » en même temps que « rival » au sens de maîtresse ou amant. Cette assimilation de l'affin « croisé » à un rival fait sens dans le contexte où le mariage entre cousins croisés était la norme : la sœur de sa femme est une conjointe potentielle, qui tombe dans une catégorie privilégiée tout comme l'épouse elle-même. D'autre part, dans un contexte polygyne, il n'était pas si rare qu'un homme épouse deux sœurs (Mailhot 1993). Est-ce que la belle-sœur et l'homme du récit envisageaient une alliance? Peut-être et cela expliquerait par la suite la jalousie de la belle-sœur lorsqu'elle découvre l'amante crapaud de son beau-frère et hypothétique prétendant.

serpent) la frappe, et elle s'enfuit	sur la neige.	
Tsunki est en colère et provoque un déluge (son époux terrestre va vivre avec elle).	La femme crapaud se plaint et l'homme décide d'aller vivre avec elle.	La femme crapaud se plaint et abandonne son amant.
Un homme survit au déluge grâce à l'intervention de l'époux humain de la Tsunki et engendre l'humanité actuelle	Après 10 ans, l'homme revient auprès de son épouse humaine, mais meurt sous la menace de la femme crapaud	

Le mythe achuar pose l'union entre un humain et tsunki comme origine de l'humanité actuelle. Au contraire, le récit de la femme crapaud relègue les relations matrimoniales entre humains et animaux à un pôle négatif : la poursuite de cette relation provoque la perte des liens avec la communauté humaine. Cet état de fait est bien mis en lumière par Landriault (1974 : 81) qui formalise le modèle mythique innu qui structure les relations amoureuses entre humains et animaux. De ces modalités, on peut retenir celles-ci : l'humain doit être célibataire ou quitter définitivement sa femme humaine, l'animal doit proposer ou provoquer l'union et la résidence permanente du couple se fait dans le domaine ou la demeure de l'animal. Ces conditions de possibilités me semblent inverser totalement les modalités de la quête de vision pratiquée chez les Ojibwas. En effet, dans cette pratique rituelle, l'être humain provoque la rencontre avec l'animal par le jeûne¹⁵⁷, il va visiter sa demeure et revient pour retrouver sa communauté humaine (voir Radin 1914a: 7). Il faut aussi dire que le modèle ojibwa se distingue du modèle amazonien Shipibo et Achuar, par exemple, en ce qu'il fait de l'alliance animale un rite de passage et de l'alliance matrimoniale à proprement parler une possibilité parmi d'autres, dont l'amitié, comme dans le cas de Mishtapeu. On pourrait faire le même parallèle avec le modèle amazonien des Achuar et des Shipibo-Conibo : le chamane se prépare à la rencontre dans le but de la provoquer

¹⁵⁷ Dans les témoignages ojibwas rapportés par Radin, on met l'accent sur la capacité de choix de l'être humain, qui va refuser les premiers animaux qui se révèlent à lui. L'initié choisi l'animal qui lui convient le mieux.

(abstinence, diète alimentaire, hallucinogènes, etc.), il fait un voyage dans le domaine de son alliée pour rencontrer ses affins et retourne à la communauté humaine, où il retrouvera son épouse humaine.

Tableau 19. – Les termes contrastés de l’alliance animale

Alliance animale (Amazonie et Ojibwa)	Alliance animale (Innu)
Humain provoque la rencontre	Animal provoque la rencontre
Coexistence avec l’alliance humaine	Incompatible avec l’alliance humaine
Résidence temporaire dans le domaine de l’allié	Résidence permanente dans le domaine de l’allié
Retour à la communauté humaine	Départ définitif de la communauté humaine

L’alliance à une *pikutishkueu* incarne, en quelque sorte, un anti-modèle de l’alliance chamanique telle qu’on la retrouve dans l’Ouest de l’Amazonie de même qu’une inversion des termes de la quête de vision des Ojibwas. Pour les Innus, l’alliance animale mène à une perte de la perspective humaine et au retrait de la communauté humaine, un fait incompatible avec la pratique du chamanisme puisque le chamane se pose comme représentant de la communauté humaine dans ses relations avec les forces supérieures de l’univers : il est à la fois du domaine humain et du domaine non humain. Revenons maintenant à la *Pikutishkueu* du mythe raconté par Joe Rich : elle est en colère contre *Mishtapeu*, car ce dernier aurait tué son mari. Elle tente de tuer *Mishtapeu* et ce dernier réciprocque dans les hostilités. C’est lors de leur troisième rencontre que *Mishtapeu* demande *Pikutishkueu* en mariage. Ce faisant, il se trouve à renverser le modèle de l’alliance animale donné par les mythes innus. En effet, dans ce cas, c’est la partie masculine qui demande l’alliance en rejoignant le domaine féminin, alors que c’est normalement la partie féminine qui fait irruption dans le domaine masculin. En cela, *Mishtapeu* agit de manière homologue aux chamanes amazoniens et aux participants ojibwas de la quête de vision (voir Tableau 19). Il me semble que cette séquence, par son inversion des termes habituels de l’alliance animale qu’on retrouve dans les mythes innus, ne fait sens qu’à la lumière d’une situation antérieure qu’elle nous permet de postuler: *Pikutishkueu* aurait pu être mariée à un chamane humain que *Mishtapeu* a tué dans un combat chamanique que la veuve a voulu poursuivre lors de sa première rencontre avec *Mishtapeu*. Cette situation antérieure inférée par l’analyse mythique

est d'autant plus probable lorsqu'on sait, comme il a été relevé dans la dernière section, que Mishtapeu serait un chamane primordial et possiblement un ex-humain. Le mythe de Pikutishkueu nous autorise à avancer la série d'hypothèses suivante: 1. Dans un passé lointain, les chamanes innus auraient pu pratiquer l'alliance matrimoniale avec des auxiliaires du monde animal ; 2. Les mythes d'alliance avec des animaux relatent ce genre de relations sous un mode négatif en ce que l'alliance coupe définitivement la partie humaine de son collectif; 3. Le mythe de Pikutishkueu permet de postuler un basculement hypothétique qui a fait passer le chamanisme innu d'un chamanisme d'alliance à un chamanisme de filiation ; 4. Le Mishtapeu primordial serait en fait un ancien chamane humain qui pratiquait l'alliance animale.

Ce basculement a une importance fondamentale pour la communauté humaine. En effet, si on prend le contexte de la Sibérie, le chamanisme d'alliance implique que le chamane s'allie, pour prendre un exemple, à la fille du maître du caribou et qu'il interagisse avec ce dernier comme avec un beau-père (Hamayon 1990). Appréhender les maîtres des animaux comme des affins implique ainsi d'accepter une dette perpétuelle envers ceux-ci pour « repayer » le prix, par définition inestimable, de la fiancée, c'est-à-dire l'auxiliaire du chamane. On le sait, chez les Innus, les maîtres des animaux et les *mishtapeuat* ne sont pas appréhendés comme des affins, mais comme des ancêtres. En effet, ils sont systématiquement appelés « grands-parents » lorsqu'on se réfère à eux sous le mode de la méta-filiation. De la même manière, la figure de l'affin est virtuellement absente des rapports aux maîtres des animaux. Ce raisonnement comparatif nous amène également à nous demander comment les entités-maîtres en sont venues à être considérées comme des grands-parents. Est-ce qu'on pourrait penser que les maîtres des animaux ont eux aussi participé à ce réseau de parenté cosmique ? C'est tout à fait possible et le mythe de Pikutishkueu le suggère, car, à la fin du récit, on annonce que le fils de Mishtapeu et de Pikutishkueu sera destiné à devenir le grand maître qui contrôlera les caribous, les renards et « tout le reste » : « he will be called the mighty ruler »¹⁵⁸. Un autre mythe, celui de l'homme-caribou, explique « l'ascension » du maître du caribou par une série de relations de parenté. Dans

¹⁵⁸ Je n'ai pas la transcription innue de ce mythe, mais l'expression « mighty ruler » pourrait renvoyer à *katipenimitak* (lit. Celui qui contrôle), soit le terme qu'on utilise au Labrador pour parler du maître du caribou. Nous avons également vu au Chapitre 14 comment ce terme pouvait également renvoyer à l'idée de Dieu en tant que « maître des maîtres ».

la variante de ce mythe raconté par Sebastian Nuna de Sheshatshit (LAA 1-7-4-41), un homme rêve d'un troupeau de caribous dans lequel se trouve une femelle qui lui demande de vivre avec elle. Le lendemain, il part à la chasse et rencontre le troupeau de caribou. L'ainé des caribous suggère à sa fille de demander à l'homme de venir vivre avec eux, ce que l'homme accepte. Le mythe fait alors la narration de la transformation du corps et de la perspective de l'homme : il devient peu à peu caribou. Parallèlement, ses consanguins humains tentent de l'arracher à la communauté des caribous pour le ramener à la communauté humaine, mais sans succès. À la fin du mythe, le beau-père caribou incite le couple à s'installer dans la montagne du maître du caribou : « So my daughter, he said, I will take you both to where you will live. (that was the caribou house, people say it existed. Where could that possibly be ?) That is where I will take you, there you both will live, so you will never experience hardship. You yourselves will be in charge of it. You will know what to do with your own people » (LAA 1-7-4-41)¹⁵⁹.

Saladin d'Anglure et Morin (1998 : 68) remarquaient que dans le contexte de l'alliance chamanique, une logique de filiation venait bien souvent compléter celle de l'alliance : « N'aurait-on pas avec des deux modes de filiation et d'alliance les éléments d'un système de parenté chamanique où les hommes-chamanes s'allient aux esprits pour procréer des esprits auxiliaires, et où les hommes-esprits s'allient aux femmes humaines pour procréer de futurs chamanes ? ». Ne serait-on pas autorisé à penser que chez les Innus cette logique s'inverse ? C'est-à-dire que la logique de la filiation chamanique des Innus implique une logique de l'alliance considérée comme antérieure et primordiale et qui engendre la logique actuelle de filiation. Au lieu d'avoir des unions contemporaines qui donnent lieu à des descendants chamanes ou esprits comme chez les Shipibo, la relégation de l'alliance chamanique au passé a pour effet justifié la possibilité du système de filiation actuel. Cette hypothèse s'ajoute aux remarques du chapitre 7 voulant que les animaux – et on pourrait ajouter les maîtres des animaux et Mishtapeu – ne sont pas seulement d'ex-humains issus d'un passé primordial. Les processus

¹⁵⁹ Selon Atuan, l'Innu qui se serait marié avec une femelle caribou serait devenu l'esprit de la queue du caribou, qui agit comme une sorte de maître pour le caribou individuel. On aurait ici une transformation du motif mythique de l'allié humain qui devient un maître. On peut aussi penser aux témoignages de Anui et Anikashanish au chapitre 7 qui affirment le caractère humain de Papakassik^u.

d'humanisation, d'animalisation et de plus-qu'humanisation ne sont pas linéaires : ils sont complexes, ponctués d'allers et retours et marqués par des formes d'assemblages de perspectives.

Si on revient à Anikishkueu, Podolinsky-Webber (1977) rapporte qu'elle est associée aux femmes, car le *natutshikan* qu'elle présente peut être porté autant par les hommes que par les femmes puisqu'il comporte une image masculine (Mishtapeu) et une image féminine (Anikishkueu) : un *natutshikan* arborant seulement un Mishtapeu serait réservé aux hommes. D'ailleurs, dans la tente tremblante, Anikishkueu s'adresse « surtout aux femmes ». C'est ce qu'affirme Desneige Mollen d'Ekuanitshit dont le témoignage mérite d'être reproduit ici :

« J'ai entendu moi aussi une histoire à propos de Anik-ishkueu, la Femme-crapaud, dans la tente tremblante, la femelle-crapaud qui parle aux autres femmes. Elle... elle parlait surtout aux femmes. Parfois, elle faisait des blagues. Par exemple, elle disait aux femmes qui étaient là : « Vos maris sont beaux. Quand je les vois passer, parfois, j'ai envie de leur crier, de les appeler ». [...] Tu sais, un crapaud là, ce n'est pas beau un crapaud. Puis la Femme-crapaud, elle disait : « Vous me voyez à votre façon, à votre façon de voir, mais si vous me voyiez en réalité, je vous dis que vos maris ne me dédaigneraient pas, là ». Puis elle donnait des conseils, par exemple qu'une femme doit s'occuper de son foyer, laver la vaisselle immédiatement après avoir mangé, bien ranger sa maison [...]. Et puis, en parlant de son aspect physique, qu'il n'y avait même pas de ... Il y en a une qui a dit qu'elle n'avait même pas de trou, de parties génitales... Un crapaud, cela a l'air bouché complètement ! » (Clément 2018a 71)

Anikishkueu est à la féminité ce que Mishtapeu est à la masculinité : elle représente le principe féminin par excellence. Elle excelle dans le ménage, l'hygiène, la cuisine et on dit qu'elle est très belle. On le constate dans l'extrait ci-haut, elle est également séductrice. Est-ce que cela en fait une alliée potentielle ? Desneiges Mollen semble en douter en rappelant le mode de reproduction particulier des crapauds. Il est tout de même parlant que la seule figure qui pourrait incarner une alliée potentielle pour un chamane ait une reproduction anormale du point de vue humain¹⁶⁰. Vincent (1978) rapporte toutefois qu'un homme qui rêve trois fois à Anikishkueu pourra acquérir des pouvoirs : « il lui suffira ensuite de chanter le chant qu'elle lui aura enseigné pour la revoir à volonté. Cet homme désormais sera très bon chasseur ». Y a-t-il là une forme d'alliance ou bien une filiation comme dans le cas de Mishtapeu ? Vincent ne spécifie pas. Il est plus probable,

¹⁶⁰ Les crapauds et les grenouilles ne se reproduisent pas par pénétration, mais par amplexus : le mâle monte sur le dos de la femelle et s'accroche à elle pendant un long moment et, lors de la ponte des œufs, le mâle libère immédiatement son sperme pour les fertiliser.

selon moi, que Mishtapeu et Anikshkueu incarnent respectivement les figures du père et de la mère, du grand-père et de la grand-mère, des figures qui constituent des modèles pour les officiants rituels.

Cette question n'a été que trop peu abordée jusqu'à maintenant, mais il me semble que les épouses des chamanes jouaient un rôle fondamental dans la pratique de leur mari ; la pratique masculine devant être nécessairement appuyée et complétée par une pratique féminine. Plusieurs sources indiquent que c'étaient les femmes de chamanes qui fabriquaient les objets rituels de leurs maris et peignaient les motifs qui donnaient le pouvoir aux objets confectionnés (Podolinsky-Weber 1977; 1983). Non seulement elles les fabriquaient, mais elles étaient tout à fait capables d'en offrir l'exégèse. Plus encore, la vocation chamannique masculine pourrait avoir intimement dépendu de l'implication et de l'autorisation féminine comme le laisse entendre ce passage du témoignage de Kaniuekutat : « Joe Rich had Mishtapeus, and he always wanted to use the shaking tent. His wife, Agathe, wouldn't let him use it. She always said to him, 'They will kill you'. He had many Mishtapeus on his side. They belonged to his father, Mishta-Napesh » (Henriksen 2009 : 191). De la même manière, on m'a confié que la femme d'un ancien chamane d'Unamen Shipu avait elle aussi des pouvoirs de guérisseuse, mais aussi de prémonition. On raconte qu'elle aurait prédit un accident survenu sur le territoire : « Elle disait qu'un oiseau était venu près d'elle et lui avait dit que Shushepish avait eu un accident avec son fusil. Il avait été atteint d'une balle. L'oiseau lui a aussi dit qu'ils prendraient deux jours pour revenir jusqu'à eux », m'avait raconté mon interprète Adéline.

On pourrait ainsi penser que si les hommes chamanes entrent en relation avec Mishtapeu comme ils le font avec un père, leurs épouses auraient pu s'identifier, quant à elles, à Anikishkueu comme à une mère, figure féminine par excellence et grande guérisseuse. Il pourrait y avoir là une des formes d'expression possible du chamanisme au féminin, bien qu'il puisse tout à fait y en avoir d'autres. Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 146) mentionne certains pouvoirs d'une femme chamane crie « qui ne pouvait pas se marier ». L'alliance semble donc avoir joué un rôle dans l'établissement de son pouvoir. Est-ce que cette femme aurait pu avoir un allié Mishtapeu ou encore un allié animal ? S'il est impossible de conclure sur cette question, on peut

tout de même soulever qu'au moins un mythe relate une relation amoureuse entre Mishtapeu et une femme humaine, mais que ce genre d'alliance est encore une fois marqué négativement. Le mythe (voir Leacock et Rothschild 1994 : 162-163 ; Henriksen 2009 : 79-92) raconte l'histoire de deux sœurs dont la plus jeune tombe amoureuse de Mishtapeu, décrit comme un excellent chasseur de porc-épics. Mais à chaque fois que les deux femmes et Mishtapeu changeaient de campement, elles oubliaient d'amener la tasse en bois de Mishtapeu ce qui l'irrita au point de quitter les deux sœurs. Dans la version d'Henriksen, on spécifie que c'était Mishtapeu qui, grâce à ses pouvoirs, cachait toujours la tasse pour trouver une raison de quitter son amoureuse humaine. Mais avant de quitter sa concubine, Mishtapeu lui donna un de ses testicules, ce qui la rendit, en quelque sorte, hypermasculine et hypersexuelle. En effet, la jeune sœur se mit à exceller à la chasse et développa une sexualité forte et déviante : elle s'accoupla avec une femelle porc-épic, marchait en donnant des coups de bassin et, lorsqu'elle rencontra enfin des hommes, les apeura avec son appétit sexuel débordant. Ayant fait fuir tous les hommes qu'elle rencontra, elle demanda à sa plus vieille sœur d'avoir des relations sexuelles avec elle. La sœur aînée accepta, mais dans l'unique but de lui arracher le testicule que Mishtapeu lui avait donné, ce qu'elle réussit et qui eut pour effet de faire revenir à la normale sa plus jeune sœur, qui finit par trouver un mari humain plus convenable.

Force est de constater que pour les Innus, l'alliance matrimoniale avec des animaux ou des esprits est considérée comme un anti-modèle qui demeure toutefois une possibilité cosmologique réelle, car elle représente une institution du passé qui a permis l'émergence du monde actuel. En effet, lorsque Atuan ou d'autres aînés évoquent cette possibilité (voir aussi Savard 1977), ils affirment que ces unions ont bel et bien eu lieu et qu'elles ont permis aux Innus d'acquérir les connaissances qu'ils possèdent actuellement sur le comportement animal et le temps des origines. Ces relations sont pensées comme une sorte de passage obligé qui a permis l'émergence du monde actuel. Ne pourrait-on pas voir dans ces histoires le reflet d'une époque lointaine où les chamanes innus devaient entretenir une relation matrimoniale avec leur auxiliaire animal, comme le font les Ojibwas et certains peuples amazoniens ? Allons plus loin encore. Les *mishtapeuat* pourraient être ces anciens humains qui ont entretenu des relations matrimoniales avec des animaux. Certains mythes indiquent d'ailleurs que les maîtres des animaux pourraient également

être les enfants de ces alliances passées, ce qui expliquerait probablement la facilité des *mishtapeuat* à transiger avec ces puissances animales. Si on accepte ces propositions, le fait que les Innus désignent toutes ces personnes comme des « grands-pères » et des « grands-mères » prend alors un sens beaucoup plus profond. Il ne s'agirait plus d'expressions aux connotations métaphoriques, mais d'une conception basée sur des événements réels venant d'un passé où les Innus tiraient leur pouvoir de relations intimes avec les animaux. Non seulement Mishtapeu serait un chamane primordial, mais il serait aussi le chamane qui a mis fin au modèle de l'alliance chamanique, car ce seront dorénavant ses enfants qui deviendront chamanes.¹⁶¹



Figure 76. – En canot à moteur sur la rivière du Petit-Mécatina. Photo : Émile Duchesne 2016.

¹⁶¹ Il faut voir dans cette démonstration les prémisses d'une relecture analytique de la mythologie innue, qui reste à faire, plutôt qu'un résultat achevé. En effet, dès lors qu'on comprend que les mythes jettent les bases d'un système de parenté cosmique, on arrive à une tout autre lecture des événements qui y sont relatés.

Chapitre 18 - Les artefacts du chamanisme : images et politiques rituelles

Poursuivant la tentative de description du chamanisme innu qui a été amorcée dans le dernier chapitre, la présente section présente une description des principaux artefacts rituels des Innus : les sacs chamaniques, le *teueikan* (i.e. le tambour) et le répertoire graphique. Le modèle anthropologique des deux chamanismes offrira des critères pour appréhender la particularité de ces artefacts rituels, notamment du point de vue de leurs effets sociaux et politiques. Nous verrons comment les sacs chamaniques manifestent les pouvoirs du chamane en l'inscrivant dans les jeux d'englobement du cosmos (voir Chapitre 6) et comment leur transmission obéit aussi à l'idéal de la filiation défini au chapitre précédent. À ce titre, nous verrons aussi comment le pouvoir de jouer du tambour est lui aussi conditionné par une stricte logique de filiation. Pour compléter ce tour d'horizon des artefacts du chamanisme innu, je proposerai une distinction entre deux régimes du répertoire graphique innu : le premier serait strictement ornemental et viserait à créer un effet esthétique, tandis que le second, marqué par le secret, viserait davantage à créer un effet de pouvoir. Cette discussion sur les artefacts du chamanisme, ajouté à la discussion du chapitre 17, permet de formuler l'hypothèse que sur le plan politique, le chamanisme permet de réaliser un collectif humain construit autour du groupe de filiation. Cet effet politique du chamanisme nous permettra de le contraster avec le catholicisme, mais aussi de comprendre l'attrait du discours moral catholique sur les Innus (voir Chapitre 19).

Les sacs et les fléchettes chamaniques

Les parallèles entre le chamanisme innu et certaines formes de chamanisme pratiquées en Amazonie ne s'arrêtent pas là. Plusieurs anthropologues ont décrit ce qu'on pourrait appeler un chamanisme à fléchettes dans plusieurs sociétés amazoniennes (voir Chaumeil 1983 ; Morin 2015). Chez les Achuar, par exemple, le pouvoir du chamane se manifeste par l'acquisition de fléchettes *tsentsak* qui lui sont conférées par son auxiliaire *tsunki* (voir Crépeau 1988 ; 1990 ; 2007). Ces fléchettes sont introduites dans le corps du chamane : il en existe plusieurs types et chaque chamane ne possède qu'un nombre limité de fléchettes. Aucun chamane ne peut posséder

tous les types de fléchette contrairement à *tsunki*, le chamane primordial qui les possède toutes. Les fléchettes peuvent être utilisées pour attaquer et rendre malade un ennemi distant – elles produisent alors un sifflement audible. Inversement, pour extraire une fléchette du corps d'un malade, il faut utiliser une fléchette du même type. Les fléchettes peuvent ainsi être acquises auprès des *tsunki*, des entités-maîtres des animaux et des autres chamanes par un transfert de bouche-à-bouche ou encore après leurs décès. Les Algonquiens semblent avoir pratiqué une forme de chamanisme « à fléchette » qui soit homologue à celui des Achuar bien qu'il s'en distingue sur certains points. La meilleure description du phénomène chez les Algonquiens me semble être celle de Rogers (1962) pour les Ojibwa de Round Lake en Ontario :

« certain objects (*pimota'hkwa'n*) are sent against your victim even though he is far away. They enter the victim and frequently cause his death. It is said that there are ten types of *pimota'hkwa'n* sorcery. [...] One is a small needle-shaped object which is sometimes barbed. It is made from a particular kind of mud (*wapano'nak*) and molded into a pencil shape. A strand of the maker's hair is always mixed with the mud. It can also be made of wood or bone. [...] Pieces of tin can be cut in different shapes. These are often round and tied with a piece of string, as is sometimes the case with other types. Sometimes a metal needle or a gun shell is used » (D15-D16).

« There are three ways in which the *pimota'hkwa'n* travels. It can be sent up into the sky and then comes straight down on the victim, it can be sent straight at the person, or it is sent under the ground and comes up into the person. When a man with the appropriate power is attacked, the *pimota'hkwa'n* lands near him rather than entering him. He can then obtain the object and send it back to its owner, sometimes causing him harm or at least preventing him from causing further harm with that particular type of *pimota'hkwa'n*. The aggressor may continue to send different types hoping that one will be unfamiliar to his victim and kill him » (D16).

« Similar to *pimota'hkw'n* are *mite'mi'kiss*. These are beads both large and small which have great power. They can be sent to kill in the same manner as *pimota'hkw'n* and perhaps in this context should be considered merely another type of *pimota'hkwa'n*. [...] The man was said to have a pouch or box on which was a design done in *mite'mi'kiss* which gave him power. The design consisted of two eyes, a nose, a mouth with sharp teeth. With this beaded pouch the man was able to increase his hunting luck, and could tell when someone was trying to harm him » (D17).

Rogers ne donne pas de traduction pour le mot *pimota'hkwa'n* mais il est très près de plusieurs mots innus reliés à l'action de lancer une flèche : *pimutakueu* (DI : il tire à l'arc), *pimutakuateu* (DI : il lui tire une flèche), *pimutakuatam*" (Di : il tire une flèche sur quelque chose). Le radical -kan indique généralement un objet utilitaire, alors *pimota'hkwa'n* devrait signifier littéralement « l'objet que l'on tire (à l'arc) » (ma traduction) et se distingue, en innu-aimun pour le moins, des flèches (i.e. *akashkua*) qui dérivent d'une autre racine. La description des objets *pimota'hkwa'n*

des Ojibwas semble par ailleurs concorder avec la forme d'une flèche de petite dimension : ce sont de petits objets pointus et effilés. Contrairement aux chamanes achuars qui gardent les fléchettes *tsentsak* dans leur corps, les *pimota'hwá'n* des Ojibwas sont gardés dans un sac, ce qui reproduit d'une autre façon le rapport d'incorporation entre le chamane et ses substances. De la même manière que les *tsentsak*, ces « fléchettes » sont lancées à de grandes distances pour rendre malade et le fait de posséder un type de fléchette protège contre l'usage qu'un autre chamane pourrait en faire contre soi.

Est-ce que le chamanisme « à fléchette » ojibwa a des résonances chez les Innus ? Il semble que oui. Chez les Innus du Labrador, Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 141) mentionne que certains « objets » faits de différents métaux (cuivre, fer ou étain) sont lancés par des chamanes ennemis (i.e. *miteu*) et étaient souvent considérés comme la cause des maladies qui affligeaient les Innus¹⁶². La suite du journal de Strong est confuse, mais il semble affirmer que l'objet est transporté par le *mishtapeu* du chamane ennemi et qu'un chamane allié à la victime peut stopper l'objet en l'attrapant par la bouche. L'objet sera par la suite gardé par le *mishtapeu* du chamane¹⁶³. Dans le même passage, Strong insinue que le terme *manitushiun* peut également désigner les objets et les chamanes tout comme le terme *miteu*, mais il s'agit d'une affirmation trop confuse pour en tirer quoi que ce soit. Toutefois, les Ojibwa de Round Lake utilisaient aussi le mot *miteu* pour désigner les « fléchettes » (*mite'mi'kiss*). Preston (2002 [1975] : 128) rapporte un récit similaire à celui de Strong. Selon son collaborateur cri John Blackned, « A conjuror (*miteo*) could throw a stone over a long distance and kill a man ». Blackned narre ensuite une histoire vécue par le grand-père de son grand-père, qui a été la cible d'une pierre lancée par un autre chamane, l'a bloqué avec sa hache et l'a renvoyé à son ennemi en soufflant dessus. La pierre, en volant, faisait un bruit de sifflet. Bref, pour ce qui est des Innus et des Cris, des

¹⁶² Dans la plupart des cas, on attribuait l'origine du chamane ennemi au groupe des *Uapamekushtikunnuat* (i.e. les gens de la rivière à la baleine blanche ; les Cris) qui pourrait désigner les Cris de Whapmagoostui, les Cris de façon générale ou peut-être encore un groupe innu qui chassait autrefois à la rivière à la baleine (voir Armitage 2021 : 20-21). Quoiqu'il en soit, les gens de ce groupe étaient reconnus comme de terrifiants chamanes et ce, même par les Innus de la Côte-Nord (voir Vincent et Bacon 2000b).

¹⁶³ Le passage se lit comme suit : « The enemy's *meteo* watches him and finally gets the object in his mouth where it is kept by his *mistapiu*. If he gets it, the man gets well, if not he dies » (Leacock et Rothschild 1994 : 141).

histoires anciennes semblent attester de l'existence d'un chamanisme « à fléchette » dont les termes sont cependant très difficiles à appréhender étant donné le caractère fragmentaire des données. En ce qui concerne les Innus d'Unamen Shipu, je n'ai aucune donnée directe, mais certains mythes semblent évoquer des combats chamaniques à fléchette tel que dans le mythe de Memintueu qui m'a été raconté par Atuan, et dont voici un extrait :

« Lorsque Meminiteu arrive au campement de Kashess, le beau-fils de Kashess tue Meminiteu et lui donnant un coup dans la poitrine avec un pic en bois pour percer la glace. [...] Le beau-fils de Kashess, dans sa tête, pensait que c'était de la magie [*manitushiun*] qui lui avait permis de tuer Meminiteu en utilisant cinq branches de sapin [*inasht*] pour faire les flèches [mais Meminiteu n'était pas mort] » (voir Annexe 1).

J'ai posé des questions sur ce passage aux deux personnes qui ont travaillé à sa traduction et ni l'une ni l'autre n'était en mesure de me donner des éclaircissements. Pourquoi Memintueu n'était-il pas mort ? Pourquoi les cinq branches de sapin utilisées pour faire des flèches les rendaient-elles « magiques » et pourquoi en parle-t-on puisque c'est avec un pic à glace qu'on avait attaqué Memintueu ? On pourrait émettre l'hypothèse que le gendre de Kashess a tenté de lui envoyer une fléchette chamanique, mais que Meminiteu en était protégé, car il en avait lui aussi l'usage¹⁶⁴. Si l'hypothèse est avérée, on validerait du même coup l'affirmation de Strong selon laquelle les fléchettes chamaniques pouvaient être nommées par le mot *manitushiun*. De façon similaire, mais sans évoquer l'utilisation de fléchettes chamanique, Apunuesh a expliqué comme les chamanes d'autrefois utilisaient le *manitushiun* pour nuire à leurs adversaires :

« Quand ça n'allait pas très bien entre les Innus, quand il y avait de la dispute, ils trouvaient un moyen de déranger leur adversaire avec le manitushiun. Des fois, on ne faisait pas une bonne chasse à cause de ça. Comme mon grand-père Damien qui était aussi avec le grand-père de mon père. On lui a envoyé un aigle pour le déranger dans sa chasse. Une fois qu'il a tué l'aigle, on lui a envoyé un autre animal pour le déranger. Il était en canot mon grand-père. Un de mes deux grand-pères ne pouvait pas défendre l'autre. Parce qu'il faisait très froid. Il y avait comme un nuage noir. C'était pour les empêcher de faire leur chasse. C'était comme ça quand quelqu'un d'autre envoyait un mauvais sort à des chasseurs » (Entrevue, novembre 2021).

¹⁶⁴ La version consignée par Savard, qui diffère en plusieurs points avec celle que j'ai entendue d'Atuan, pourrait aussi être interprétée de la sorte, sauf que dans cette version, les flèches sont lancées sur des effigies qui représentent les ennemis de Kashess et son gendre (1979 : 22). On voit ici toute l'importance d'une analyse conjointe de la mythologie et des institutions sociales, dans ce cas-ci le chamanisme : les unes et les autres s'éclairent mutuellement.

Ces quelques exemples illustrent bien comment les Innus associent les chamanes du passé à une logique de confrontation et à la bellicosité.

Nous avons vu, dans le cas des Ojibwas, que les chamanes possédaient généralement un petit sac dans lequel ils pouvaient ranger leurs fléchettes, mais aussi toute sorte d'autres objets qui manifestaient leur pouvoir. Les données sur les fléchettes chamaniques sont parcellaires, mais on peut penser qu'elles étaient bel et bien rangées dans ce genre de sac chez les Innus. Dans un film intitulé *Two worlds of the Innu* filmé à Sheshatshit et Utshimassit par la BBC (Kirby 1994), un aîné explique à un jeune chasseur comment utiliser les objets de son sac chamanique. On le voit alors débiller son contenu et on y voit des cordes de plusieurs couleurs, des bandes tissées, etc. :

« -First, your grandfather saw these things in his dreams. Then your grandmother made them. When an Innu has a spiritual bundle like this he's called a shaman [manitushiun]. That means he can kill people. But these aren't used to kill people, just to find animals to eat.

-How do you use that ?

-This is like a fishing line. You use it in the shaking tent ceremony to get the Master of the Water animals [Missinak] out of the tent. If the shaman had enough confidence he could drag the Master out of the Shaking Tent. But if he wasn't confident the Master of the Water Animals would break the line. This is a female caribou belt. I wear it for stalking caribou. Then they won't run away like they usually do. That's how it's used
»

Strong nous donne encore une fois une description d'un de ces sacs, mais dans ce cas, il s'agit de celui d'une femme chamane, une rare description en ce qui a trait aux Innus, Cris et Naskapis :

« among the White Whale River people a woman 'who could not marry' sometimes had a *miwi't*¹⁶⁵, a small bag, about 5 by 5 inches, that contained all the animals in the form of water. A man would dip a stick into the bag, and if the water tasted like meat or fur of a deer, fox, etc., then he would kill one of these animals. The water also had medicinal powers ; a small drink from the bag was curative » (dans Leacock et Rothschild 1994 : 146).

Un autre témoignage nous vient d'Abraham Mestokosho d'Ekuanitshit qui raconte un rêve qu'il a fait lorsqu'il était au sanatorium de Gaspé. Il était alors attaqué par une armée de soldats et n'avait pas de moyen pour se défendre :

¹⁶⁵ Le mot sac est aujourd'hui écrit *miush* mais on le prononce « miut » dans la plupart des dialectes. Le mot rapporté par Strong veut donc simplement dire « sac ».

« je cherchais... je me demandais ce que j'allais faire... Et là j'ai ouvert... Dans mon rêve, j'ai ouvert un tiroir, et dans le tiroir, il y avait un sac comme les Anciens en avaient et dans lequel ils plaçaient leurs effets. C'est une sorte de petit sac, comme une poche. Il n'y a pas de nom spécial. Mon ancien grand-père, quand il est mort, il m'en a laissé un. [...] et le sac dans mon rêve, c'était à mon grand-père. C'est le sac que mon grand-père m'a laissé. Chaque personne doit avoir un esprit protecteur. Chaque personne doit avoir quelqu'un qui le protège » (Clément 2018a : 119-120).

Dans le sac trouvé par Abraham, il y avait « tous les os du caribou » dont le *utshat* (i.e. museau) et aussi un *uiniuanuteshu* (i.e. peau du cou)¹⁶⁶ qui se sont révélés être des armes puissantes – respectivement mitraillette et grenade, mais aussi de petits os lancés qui avaient l'effet de poignards¹⁶⁷ – qui lui ont permis de repousser les soldats qui l'attaquaient et qui incarnaient la maladie qui affligeait Abraham Mestokosho. Au-delà de la description du contenu du sac, ce témoignage est intéressant en ce qu'il pose l'importance de la filiation dans la transmission du sac et de ses pouvoirs. Proulx rapporte également l'importance de la filiation chez les Innus de Schefferville : « Celui qui possède un tel sac doit le garder caché. L'*utissitshu-miush* serait transmis de père en fils et avec lui ses pouvoirs » (1988 : 52).

La logique de filiation du sac détonne avec le traitement que l'on fait généralement des possessions des personnes qui décèdent. En effet, chez les Innus, traditionnellement on détruit par le feu la plupart des possessions matérielles d'un défunt¹⁶⁸. Certains biens matériels peuvent être donnés en héritage, mais habituellement on les éparpille le plus possible en les offrant à des personnes éloignées de la famille rapprochée du défunt. Cette « anomalie » atteste le caractère particulier des sacs chamaniques dont la transmission par filiation est à comprendre en continuité avec la logique générale de filiation du chamanisme innu. D'autre part, on doit voir la logique du sac chamanique dans la continuité de l'incorporation de substances qu'on retrouve dans d'autres contextes chamaniques : « Qu'elles soient incorporées ou conservées dans un sac porté par le chamane, les substances matérialisent les relations entretenues par ce dernier avec des agents immatériels et intemporels [...] qui se manifestent en lui communiquant savoir et pouvoir sous la

¹⁶⁶ Les traductions de ces deux derniers mots sont de Clément (2018a : 119-120).

¹⁶⁷ Est-ce qu'on pourrait voir dans ces fragments d'os des fléchettes chamaniques ? Leur assimilation à des poignards - de petits objets effilés, pointus et métalliques - correspondrait à la description des fléchettes chamaniques de Strong relevée plus haut.

¹⁶⁸ Selon Mathieu André de Matimekush, ce serait de cette manière que les sacs chamaniques auraient été détruits après que les Innus ont accepté le catholicisme (Proulx 1988).

forme tangible d'un instrument » (Crépeau 2007a : 118). Enfin, on doit également comprendre que les sacs des chamanes participent également à la logique d'englobement hiérarchique qui a été décrite au chapitre 6. En effet, les substances englobées par les sacs matérialisent le pouvoir acquis par le chamane auprès de son auxiliaire : l'englobement signifie et vise à démontrer qu'on contrôle le pouvoir en question.

Le *teueikan* : filiation onirique et propriété des chants

En 2018, j'étais présent au rassemblement annuel des aînés innus qui avait lieu, cette année-là, à Pessamit. Les joueurs de *teueikan* (i.e. tambour) d'Unamen Shipu étaient présents. Un soir, c'était l'un d'eux, Jean-Baptiste Bellefleur, qui jouait au bénéfice de tous. Peu après sa prestation, un ancien chef d'une communauté crie, invité d'honneur du rassemblement, s'adressait à la foule : « Il y a longtemps que je n'ai pas entendu le son du tambour dans ma communauté. Cela me fait le plus grand bien d'entendre cela. C'est une richesse importante que vous avez là ». Le *teueikan* est une pratique encore vivante à Unamen Shipu, ce qui n'est pas le cas de toutes les communautés innues, cries ou naskapiés. On retrouve certes, dans la plupart des communautés, des pratiques revitalisées autour du tambour (voir Jérôme 2007 ; 2009), mais celles-ci sont bien différentes de celles associées au *teueikan* traditionnel du Québec-Labrador. Au moment d'écrire ces lignes, il y a trois joueurs de *teueikan* dans la communauté. Les joueurs de tambour sont très respectés et leur réputation dépasse le strict cadre communautaire puisqu'ils sont appelés à jouer dans les rassemblements et les festivals qui ont lieu à l'extérieur. Lorsque j'ai rencontré Penashit, qui ne joue pas de *teueikan*, celui-ci me disait ironiquement: « Ah ! Ce que j'aimerais jouer du tambour ! On s'occuperait enfin de moi. On viendrait me chercher chez moi pour m'amener à la salle communautaire en me prenant par le bras ! ». On s'inquiète parfois à savoir s'il y aura encore des joueurs de tambours à l'avenir, car tous sont très vieux. Mais il faut savoir qu'on commence rarement à jouer du tambour très jeune : il faut avoir accumulé des expériences personnelles, avoir beaucoup chassé, mais surtout y avoir rêvé trois fois avant de pouvoir en jouer. J'ai rencontré quelques adultes dans la quarantaine, tous de bons chasseurs, qui m'ont avoué avoir rêvé une fois ou deux au tambour et qui espèrent pouvoir en jouer un jour. Toutefois, au temps du nomadisme, les Innus semblaient pouvoir jouer du tambour à un plus jeune âge qu'aujourd'hui, comme l'indique Strong (dans Leacock et Rotchschild 1994). Comme les Innus

passent beaucoup moins de temps en forêt qu'autrefois, il me semble qu'il est logique qu'on commence à jouer du tambour à un âge plus vénérable, car il faut avoir un important bagage de chasseur avant de pouvoir jouer. L'accumulation de ces expériences se réalise certainement à un rythme plus lent aujourd'hui qu'autrefois.



Figure 77. – Joueur de *teueikan* d'Unamen Shipu. Source : Perrault 1960.

Pour bien comprendre comment on en vient à jouer du tambour, je vais reproduire une partie du témoignage de Jean-Baptiste Bellefleur d'Unamen Shipu qui a été interviewé dans le cadre d'un projet de documentation culturelle de l'organisme La Boite rouge vif :

« Il faut une autorisation pour pouvoir jouer à ça. [...] c'est comme mon bâton que j'ai [...] c'est le bâton du grand-père de mon père [...] ça vient de loin. La première fois que j'ai rêvé au tambour, c'est à l'âge de 45 ans [...] j'ai rêvé une deuxième fois, et une troisième fois, et [...] après la troisième fois, c'est là que mon père, [...] puis mon grand-père, puis un de [mes] oncles, [...] ils m'ont donné l'autorisation de jouer du tambour. [...] mon père était en arrière de moi, et puis les deux personnes de chaque côté de moi, puis j'étais assis là, [j'ai] eu mon bâton, puis l'autorisation de jouer. [...] mon père, mon grand-père ainsi que mon oncle étaient de chaque côté. [...] [J'ai] vu mon père arriver avec un plat [...] il m'a dit : [...] je viens te donner à manger. [...] Une personne ne peut pas jouer avec ça si elle n'a pas aussi tué d'animaux [...] tous

les animaux comme le caribou, le porc-épic, l'ours, tous ces animaux-là, quand une personne ne les a pas tous tués [...] il ne peut pas jouer »¹⁶⁹.

Ce rêve raconté par Jean-Baptiste Bellefleur n'est pas sans rappeler le récit que Kanikuen a fait de la première fois où son oncle a pu jouer du tambour : il était alors accompagné de son propre père qui a joué du tambour avant lui (voir Chapitre 6). Kanikuen avait alors spécifié : « Mon oncle ne pouvait pas chanter ni jouer seul. Il fallait qu'il soit près de son père pour pouvoir jouer lui aussi ». Tout comme les sacs chamaniques et les *mishtapeuat*, la faculté de jouer du tambour semble ainsi se transmettre par filiation. Anikashanitish a d'ailleurs été très clair à ce sujet :

« On apprend beaucoup de choses dans le tambour. C'est là qu'on voit des choses, des visions : le bien, le mal, l'avenir, le passé. Un bon chasseur, c'est lui qui a des pouvoirs. Avant de mourir, mon père ne m'a pas laissé le pouvoir de jouer du tambour. Il m'a cependant laissé un pouvoir de chasse : il m'a laissé le pouvoir de courir après les caribous. J'étais capable de rabattre les caribous vers d'autres chasseurs en courant. Je pouvais courir toute une journée de temps derrière un troupeau de caribous, pour les amener là où il y avait des chasseurs à l'affût. C'est le seul pouvoir que mon père m'a laissé. Mon père jouait du tambour et était capable de courir aussi. Mon père m'a demandé de ne jamais jouer le tambour parce que ce n'était pas le pouvoir qu'il m'avait laissé. Je ne sais pas pourquoi il ne m'a pas donné le pouvoir de jouer le tambour, pourquoi il m'a interdit d'en jouer. [...] Si mon père m'avait laissé le pouvoir de jouer le tambour, j'aurais pu savoir tout ce qui se passe sur la terre. Mais il ne m'a pas donné ce pouvoir » (Entrevue, octobre 2021).

Les chants des joueurs de tambours sont considérés comme étant leur propriété : personne ne peut chanter les chants des autres (voir Leacock et Rothschild 1994 : 145). Les chants sont d'ailleurs révélés en rêve. Cette particularité fait en sorte qu'il ne peut pas y avoir une transmission d'un corpus associé à cette pratique chamanique : les chants sont inventés à chaque génération de joueurs de *teueikan*. Mais là encore, l'idéal de la filiation semble encore à l'œuvre. Jean-Baptiste Bellefleur explique que lorsque son père l'a autorisé à jouer du tambour en rêve, il lui a aussi révélé son premier chant « comme si mon père venait m'enseigner ce que j'allais chanter ». Finalement, avant de commencer à jouer, Jean-Baptiste dit en avoir parlé à son grand frère, lui aussi joueur de *teueikan*. Ce dernier l'a longuement questionné pour être certain qu'il avait bel et bien rêvé trois fois au tambour, suite à quoi il lui donna son premier tambour. On voit ici, comme dans le témoignage de Kanikuen, l'importance d'une sanction sociale similaire à celle qu'il a aussi été possible de relever quant à la relation avec un *mishtapeu*.

¹⁶⁹ Le verbatim de cette entrevue retranscrit la traduction de l'interprète. J'ai ajusté le texte pour qu'il soit à la première personne (ex. : au lieu de « son oncle » on lit « mon oncle »).

Voyages chamaniques et régimes de l'image

Certains chamanes sibériens et d'Asie du Nord, comme ceux de langues turques, mongoles et tounghouses, dans une performance offerte à un large auditoire, vivent et racontent en direct leur voyage dans des mondes, souvent très nombreux, qui se situent au-delà du nôtre. Ce voyage est guidé par des cartes qui sont reproduites sur les habits ou encore sur les tambours des chamanes (Stépanoff 2019). Les chamanes athapascans vont régulièrement « au ciel » et disposent de cartes de l'univers – parfois dessinée à même leur tambour - qui situent les mondes qui s'élèvent au-delà et en deçà du nôtre (Ridington et Ridington 1970 ; Ridington 1987). Plus près des Innus, les officiants ojibwas de la société chamanique du Midewiwin disposaient d'importants rouleaux d'écorce qui relatent la création du monde et son agencement avec d'autres univers (Dewdney 1975). Ces différents exemples nous amènent à nous questionner sur le rôle des pratiques graphiques dans le chamanisme innu, mais aussi, de manière parallèle et complémentaire, à l'institution du voyage chamanique. Est-ce que les pratiques graphiques innues cherchent à guider une pratique rituelle telle une carte cosmique ou un guide d'instruction ? Cherchent-elles à créer un effet de pouvoir ? Pour répondre à ces questions, il faut déjà comprendre comment les Innus situent la terre des humains par rapport à celles des autres peuples du cosmos. La géographie du cosmos innu ne semble pas s'ériger comme un multivers étagé comme c'est le cas dans certaines traditions sibériennes, athapascanes et ojibwas. En effet, il y a bel et bien un « autre monde » dans le cosmos innu, mais celui-ci semble s'établir dans une continuité horizontale avec le monde des humains. Tshitashkamuk, la vraie terre, se situe par-delà l'océan, mais demeure reliée avec la terre des humains par une mince bande de terre. On peut y accéder physiquement, non sans quelques difficultés, par voie d'eau ou encore en franchissant la bande de terre en question. Bref, le pays des humains et le pays des *mishtapeuat* sont dans une relation d'horizontalité. Cependant, le monde des humains n'est pas exempt de verticalité. Au nord du territoire innu, se situe *uapushakatnau* la montagne du maître du caribou, qu'on nomme aussi *atiku-mitshuap*, une montagne à plusieurs étages où habitent les autres maîtres des animaux :

« Michel Grégoire raconte l'histoire d'un enfant qui s'approcha de la maison du maître du caribou et qui réussit à y entrer. Tshiuetnushus franchit deux portes avant d'arriver à la troisième qui était la vraie et déboucha dans un autre monde: une multitude de lacs entourés de sable, des pistes d'animaux en grand nombre, des caribous nageant dans

les lacs par milliers, le tout baignant dans la lumière, c'était une terre merveilleusement belle (peut-être était-ce le ciel, d'après Michel Grégoire) ». (Vincent 1978 : n.p.)

Certains Innus ont visité cette demeure lointaine dans leur rêve. D'autres l'ont approchée physiquement et certains, très rares, ont pu y entrer et en ressortir vivants. Ce sont de ces gens que viennent les récits sur cette demeure extraordinaire. Mais il ne faut pas se leurrer : la montagne du maître du caribou est un endroit physique réel et non pas un « autre monde » comme celui des athapaskans ou de certains peuples sibériens. Ainsi, il me semble que chez les Innus l'institution du « voyage chamanique » s'articule autour d'une logique horizontale : les domaines non humains que des personnes hors du commun ont pu visiter sont dans une continuité horizontale avec le pays des humains au sens où il n'y a pas de réelle rupture. Cette géographie cosmique propre aux Innus pourrait expliquer pourquoi on ne trouve pas de carte picturale dans le répertoire graphique innu, que ce soit sur les tambours (qui sont, en règle générale, très sobres et non ornements) ou encore sur les vêtements. De la même manière, si on prend le rituel de la tente tremblante, ce sont les maîtres des animaux qui viennent à la rencontre des humains et non pas le chamane qui se déplace vers un monde lointain. Et lorsque, par exemple, le joueur de tambour obtient des visions de territoires distants, il se déplace au-delà de son corps, mais il demeure toujours dans le monde de la communauté humaine.

Reste maintenant à comprendre le rôle des pratiques graphiques dans le chamanisme. La compréhension actuelle veut que les ornements des objets innus aient un rôle particulier dans le rapport aux esprits (voir Speck 2011 [1935] ; Burnham 1992 ; Podolinsky-Webber 1962). En effet, on dit que les motifs sont révélés en rêve et qu'ils permettent de plaire aux maîtres des animaux. Ils auraient même un effet magique. Pourtant, plusieurs collaborateurs innus des anthropologues passés et présents n'ont que très peu de choses à dire à propos de ces pratiques ornementales. Y aurait-il ici une dérive de l'anthropologie ? Pour y voir plus clair, je crois qu'il faut comprendre qu'il y a deux types bien distincts de pratiques picturales chez les Innus. Mais avant, pour bien faire comprendre les termes de la problématique, il est bénéfique de mobiliser un exemple semblable. Lors de mon dernier séjour sur le terrain à l'automne 2021, j'ai appris à tresser des raquettes auprès d'Ipun, un homme à la fin de la cinquantaine qui maîtrise bien cet art complexe. Les Innus ont différentes façons de nommer les motifs et les formes qui constituent la

raquette. Par exemple, les trous percés dans le fût, qui servent à passer le fil sur lequel le tressage pourra s'ancrer, sont nommés « piste de martre » parce que la série de paires de trous rappelle les traces laissées par cet animal dans la neige. Les pompons de laine qui sont accrochés aux fûts avec le fil d'ancrage sont nommés papillons. Mon professeur de tressage de raquettes, Ipun, m'a aussi toujours bien dit de surveiller mon « étoile ». L'étoile d'Ipun est en fait le motif créé par l'intersection du fil et qui émerge au centre de la raquette lorsqu'on a atteint un certain état d'avancement. Le motif s'étend ensuite progressivement à tout le corps de la raquette à mesure que l'artisan avance son travail. Une attention particulière aux répliques de ce motif permet aussi de localiser les éventuelles erreurs : il n'y aura pas d'étoile là où on s'est trompé. Lorsque le tressage est terminé, le motif de l'étoile est présent en tout point du tressage.



Figure 78. – Les papillons et les pistes de martre. Photo : Émile Duchesne 2023.

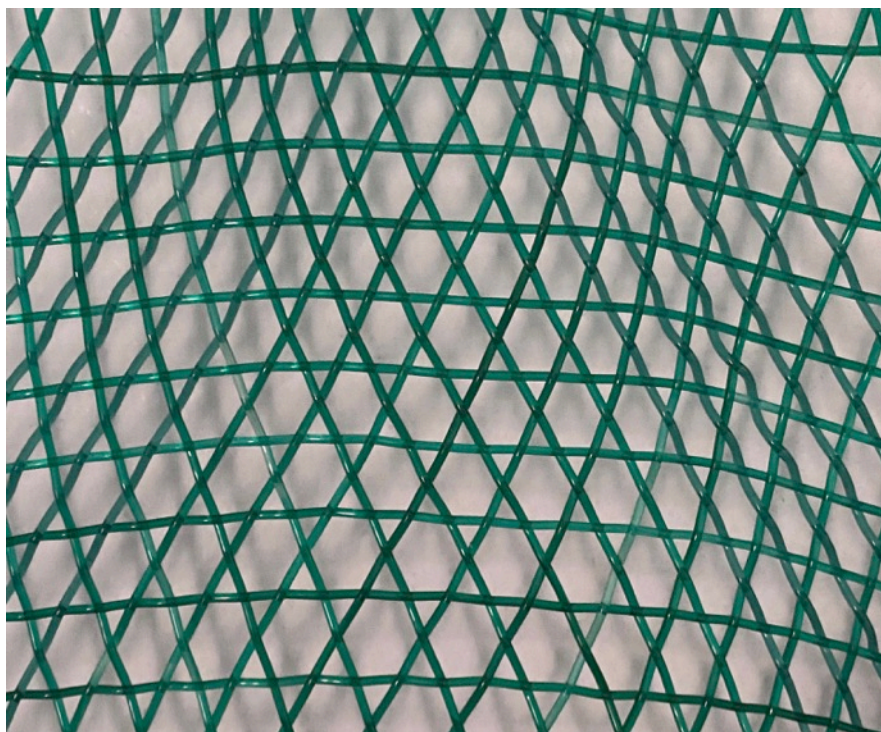


Figure 79. – Le motif de l'étoile. Photo : Émile Duchesne 2023.

Je n'ai pas l'impression que les motifs géométriques qui sont peints ou perlés sur les objets innus visent à représenter l'image d'un animal, d'un végétal ou d'un quelconque autre référent actuel. Il me semble qu'il s'agit peut-être tout simplement d'un mode de classification et de mémorisation du répertoire graphique. En effet, si on prend l'exemple du « chemin de la martre » sur les raquettes, je n'ai pas l'impression que la série de points percés dans le fût vise à former une image des pistes des martres dans le but de la présenter à une quelconque entité. L'acte de nommer ce motif de trous « pistes de martre » vise davantage à nommer un motif utilitaire par l'entremise d'un jeu d'échelle et d'englobement qui n'est pas sans lien avec le régime esthétique que j'ai décrit dans le chapitre 6. On pourrait dire la même chose de l'étoile d'Ipun, dont la fonction est davantage de faciliter la mémorisation d'une technique complexe que de figurer une étoile ou encore de suggérer un lien quelconque entre la raquette, les étoiles, les pistes de martres et les papillons. Les différents motifs du répertoire ornemental innu me semblent suivre une logique similaire.



Figure 80. – Un exemple du répertoire ornemental innu. Source : Burnham (1992 : 57).

Pour aller plus loin, il est utile d'utiliser la distinction entre répertoire graphique et dessins figuratifs qu'a proposée Pierre Délégé (2007). Selon lui, les Sharanahua d'Amazonie péruvienne distinguent deux types d'images : les figurations (*yoshi*, le double ou la représentation d'un être quelconque, un mot qui désigne aussi les esprits) et les dessins (*cudu*, qui désigne le répertoire graphique des peintures faciales). Dès lors, « si les motifs sont nommés, c'est afin de faciliter leur remémoration » (*ibid.* : 109). Délégé expose une série de motifs amazoniens qui sont nommés de manières très similaires d'une aire culturelle à l'autre : le motif carapace de tortue, arête de poisson, serpent, papillon, coude de singe-araignée, etc. Tous ces motifs peuvent être compris comme la multiplication d'un motif de base (triangle, losange, vague, etc.) qui permet de remplir une surface à partir de la loi de la composition : « Ces opérations graphiques mettent en jeu les lois bien connues de la composition au sein desquelles on reconnaîtra la symétrie (en miroir ou inversée), la translation et la rotation »¹⁷⁰ (*ibid.* : 101). Dès lors, Délégé y va d'une proposition radicale : « C'est peut-être là l'unique fonction des motifs : non pas l'indication d'une qualité figurative des dessins, mais une simple technique de remémoration d'une série d'éléments discrets » (*ibid.* : 111). Bref, la nomenclature des motifs ornementaux ne désigne pas un rapport d'iconicité entre le motif et un hypothétique référent : il s'agit plutôt d'un pur système

¹⁷⁰ Délégé s'appuie sur Washburn et Crowe (1987) pour décrire la loi des compositions.

mnémotechnique. Cela ne veut pas dire que l'utilisation de ces motifs n'a pas de signification ou encore qu'ils ne servent à rien. Dans le cas de la peinture faciale, l'inscription de motifs permet d'identifier et de singulariser le corps par rapport à d'autres au sein du groupe, mais aussi entre les corps appartenant au groupe et ceux qui ne leur appartiennent pas : « Cette exhibition matérielle des relations à autrui repose donc sur le contraste, purement graphique, entre chacun des motifs, et non sur la signification de leurs noms » (*ibid.* : 116). Les ornements ne sont pas motivés sémantiquement : ils sont des systèmes dont la seule fonction est de marquer des différences.



Figure 81. – Normand Junior Bellefleur, jeune chasseur d'Unamen Shipu, porte la veste traditionnelle faite de toile blanche. Photo : Émile Duchesne 2020.

La réponse des Sharanahua interrogés par Déléage est tout-à-fait comparable à celle des Innus qui ont été questionnés à propos de la signification des différents motifs de leur répertoire graphique. Les femmes Sharanahua qui se peignaient le visage répondaient à Déléage qu'elles le faisaient « pour être belles » ou tout simplement parce qu'elles avaient du roucou sous la main. De la même manière, plusieurs générations d'anthropologues qui ont travaillé chez les Innus ont reçu le même genre de réponse par rapport au répertoire graphique innu. J'ai moi-même posé la question à

Atuan qui m'a tout simplement répondu que les manteaux innus étaient blancs pour la simple raison qu'ils offraient du camouflage en hiver et qu'on leur ajoutait des bandes de couleurs pour la décoration. Dans les années 1920, Strong a fait face au même problème. Dans son journal, il écrit que les Innus affirment que « the designs on moccasins, on clothes borders, on headbands and cartridge bags are purely decorative » (dans Leacock et Rothschild 1994 : 149). Je pense que ces témoignages nous invitent à reconsidérer le traitement qu'on a fait des pratiques graphiques innues et ce, non pas en affirmant que leurs pratiques picturales ne sont dotées d'aucune signification, mais que cette signification est dépendante de deux régimes distincts qui suivent un contour très similaire à ce que décrit Déléage pour l'Amazonie : les ornements géométriques et les images figuratives.



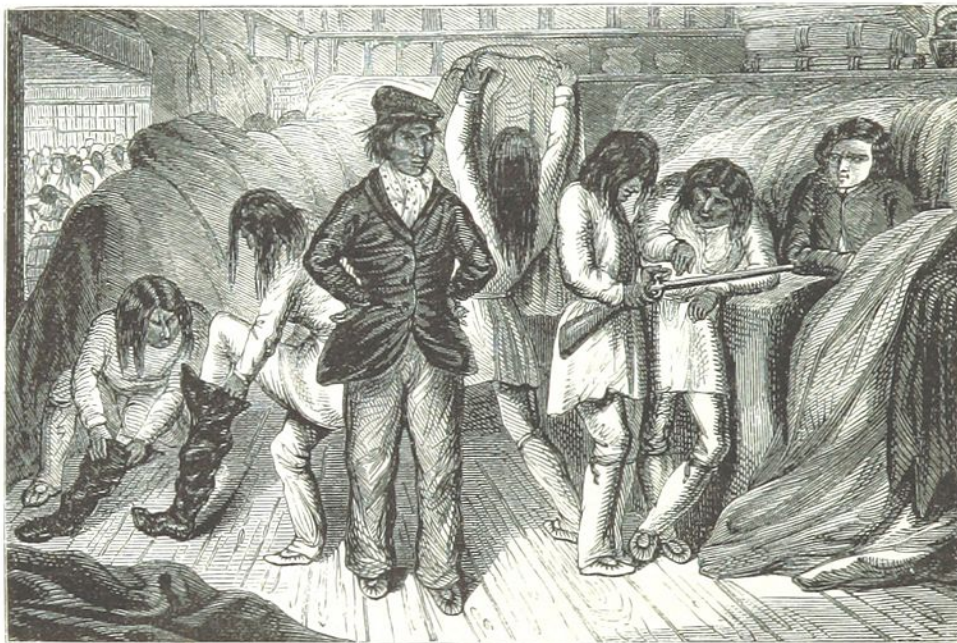
Figure 82. – Chasseurs d'Unamen Shipu portant leur veste traditionnelle. Source : Perrault 1960.

Une précision s'impose cependant avant d'aller plus loin. En disant que les motifs ornementaux n'ont pas de signification, je ne veux pas dire qu'elles ne sont pas importantes. En effet, l'ornementation des objets avec des motifs géométriques participe hors de tout doute à l'idéal voulant que le chasseur doive se faire beau pour rencontrer les animaux qu'il tuera. En effet, les Innus disent que les animaux, les *mishtapeuat* et les maîtres des animaux aiment beaucoup les vêtements décorés. L'importance de l'ornementation est justifiée entre autres dans une variante

du mythe de la maison du caribou raconté par Joe Rich : « The first man visiting the Lord of the Caribou wore undecorated clothing. Only after the Lord of the Caribou had dealt out the animals were decorations made in order to thank and please him. Today, when the Lord of the Caribou looks at the decoration on clothing he is pleased and will always supply the necessary game » (Podolinsky-Webber 1962). On comprend que ces images ne visent pas à produire un effet qui soit autre qu'esthétique : elles sont appréciées du maître du caribou parce qu'elles sont belles et non pas parce qu'elle provoque un « effet magique ». Cette perspective nous aide également à comprendre tout l'attrait que les beaux vêtements européens ont eu sur les Innus, qui les ont rapidement adoptés. En effet, sur les photos anciennes, on voit souvent des Innus habillés en complet avec de beaux chapeaux de style européen aux côtés de leur tente (Figures 83 et 84). On peut penser que cet idéal de la beauté et du souci esthétique n'est pas basé sur un quelconque pouvoir mystérieux des ornements puisque le sens esthétique innu s'est rapidement emparé des productions matérielles européennes. De la même manière, il semble bien que le maître du caribou a changé sa palette de goût avec le temps. Certains affirment qu'il est vêtu d'habits militaires ornés de médailles de la Compagnie de la Baie-d'Hudson (Vincent 1976). Dès lors, il est clair que les ornements ne visent pas à produire un effet magique produit par un agencement de motifs à la signification ésotérique. Si, par exemple, on nomme des motifs « baies », « trace d'animal », « panache de caribou » ou autre (Podolinsky-Webber 1962), c'est plus par analogie que par souci figuratif. Il faut simplement comprendre que les motifs géographiques ne sont pas dans un rapport d'iconicité avec leur référent, mais plutôt dans un rapport analogique. Le répertoire graphique découle d'un souci esthétique qui pourrait également participer au marquage d'une identité propre, qu'elle soit individuelle ou collective. En effet, on sait que les Innus dans un passé relativement ancien pratiquaient le tatouage facial et la peinture corporelle (voir Hind 2007 [1863]; Laberge 2010 ; Leacock et Rothschild 1994 : 149). Le répertoire graphique de ces « techniques du corps » devait être à peu près le même que celui utilisé pour l'ornementation des vêtements. D'ailleurs, dans le froid de l'hiver subarctique, on peut penser que les vêtements du chasseur innu jouaient le même rôle que les peintures corporelles, servant ainsi à marquer une identité individuelle – les motifs portés par une personne diffèrent de ceux d'une autre personne – mais aussi collective – le répertoire des motifs diffère d'un groupe à l'autre.



Figure 83. – Des Innus du Lac-Saint-Jean avec leurs habits du dimanche vers 1890. Source : MNBAQ 2011.182.



NASQUAPEE INDIANS AT THE HUDSON'S BAY COMPANY'S POST AT MINGAN.

Figure 84. – Le poste de Mingan vers 1861. Dessin : William G.R. Hind.

Il faut cependant revenir à la distinction de Délégé entre figuration et dessin géométrique. Si on considère les dessins figuratifs, qui sont très rares dans la production visuelle innue, on comprend rapidement qu'on a affaire à un tout autre régime de l'image. Dans cet autre régime, il y a bel et bien un rapport d'iconicité entre la figure et son référent et sa production vise à créer un effet de pouvoir. On pourrait reprendre la formulation de Gell (2009 ; voir Chapitre 6) pour dire que la production d'images figuratives dans le cadre du chamanisme vise à inscrire l'image, son référent et la personne qui le porte dans un réseau de signes, dans la perspective de créer un effet agentif. Il est frappant de constater que les dessins figuratifs semblent avoir été réservés à peu près exclusivement à une utilisation chamanique. D'autre part, les images figuratives sont généralement marquées par le secret, contrairement aux motifs ornementaux qui sont éminemment publics. On peut penser que cette distinction était porteuse de sens pour les Innus et, plus encore, que son indistinction par les anthropologues a mené à l'imbroglio actuel voulant que toute image soit « sacrée », mais que, lorsqu'on interroge les principaux intéressés, elle n'ait aucune signification particulière. Le répertoire graphique présenté et analysé par Alika Podolinsky-Webber (1962) est emblématique de cette dérive puisqu'il expose et interprète indistinctement motifs géométriques ornementaux et images figuratives. Encore une fois, l'ethnographie des Innus du nord du Labrador nous aide à faire la lumière sur ce problème. Pour ce groupe, on décrit l'usage des *natutshikan* qui sont parfois décrits comme des colliers et d'autres fois comme des bandeaux. Ces objets, qui visent à guérir d'un mal que la médecine des plantes ou la médecine allochtone ne peut guérir, sont portés dans un secret relatif : les motifs qu'ils contiennent sont soit cachés par des vêtements soit orientés vers l'intérieur. Les motifs figuratifs des *natutshikan* sont bel et bien révélés en rêve aux chamanes : « if a shaman consents to treat a patient, his healing vision is depicted by a woman in utter secrecy on a *Natutshikan* » (Podolinsky-Webber 1977 : 118). Kaniuekutat, le collaborateur d'Henriksen (2009 : 123-124), ajoute :

« He had a headband made of smoked caribou skin, called *natutshikan*. It was also decorated with beads. He must have drawn the way he wanted his headband made himself. He drew a picture of a man and caribou antlers. On the back of his headband, the beads that were sewed together looked like a man standing in the front. The designs made by the beads could have represented the spirits of Mishtapeu, and John-Baptist Pastiwet's father himself said that the spirit of Mishtapeu made the signs ».

Strong (dans Leacock et Rothschild 1994 : 140) mentionne lui aussi l'usage de ce qui semble être un *natutshikan* : « One potent cure is a black cloth band with a figure of Anit skwiu (the wife of

Mistapiu) embroidered on it or depicted with beads. It can be red on a black cloth, or black on red. Sometimes a figure of the doctor is added. To prove that this band is efficacious it may be thrown up against the roof of the tent, if it is efficacious it sticks to the roof. The band is then put around the patient's head if that part is affected, or it is kept by the patient » (*ibid.* : 140).

Parmi les autres objets sur lesquels sont peints ou brodées des figurations, on peut mentionner ce qu'on a appelé les « robes cérémonielles » (Podolinsky-Webber 1983). Il s'agit là de peaux de caribous entières, dont le poil a été gardé, qui étaient peintes du côté du cuir et qui pouvaient être portées par un chamane pour attirer les caribous par un processus d'identification à son maître qui n'est pas sans rappeler la prise d'une perspective animale par les chasseurs sibériens (voir Willerslev 2007). Encore ici, les figurations sont entourées de secret : la face de la peau sur lesquels les images sont peintes est portée vers l'intérieur de la robe cérémonielle et lorsqu'elle n'est pas utilisée, elle est rapidement rangée à l'abri des regards. Dans les robes cérémonielles présentées par Podolinsky-Webber, les motifs d'étoiles sont prédominants, mais aussi les motifs de l'oiseau et de la rosette, qui pourraient tous servir à représenter Mishtapeu (voir aussi Speck 2011 [1935]). Si on garde en tête l'opposition figuration/secret vs ornement/public, il me semble que l'on comprend davantage la différence entre certaines pratiques contrastées d'ornementation des peaux d'animaux. Par exemple, Tanner (1984 : 101-102) a opposé la pratique innue de porter la peau avec le motif vers l'intérieur et celle des Cris chez qui le poil a été enlevé et dont les motifs sont toujours affichés publiquement. Je pense qu'il faut voir là deux pratiques distinctes et non pas la variation de la même pratique entre Cris et Innus, car les Innus peignaient eux aussi des peaux tannées dont le poil était retiré dans le but de les exposer près des campements, pendant les *makusham* notamment (voir Turner 1979 [1894]). La distinction que l'anthropologie amazonienne nous a permis d'inférer semble ainsi tout à fait opérante dans le contexte innu et permet de mieux comprendre les pratiques picturales innues et ses fonctions dans la pratique du chamanisme. Ce registre comprendrait deux grandes formes : un régime ornemental public qui vise à créer un effet esthétique et créer des différences et un régime figuratif privé qui crée un effet de pouvoir par un processus de figuration d'une entité puissante. La prochaine étape dans cette réflexion serait de comprendre pourquoi, certains Algonquiens n'ont pas la même conception de la figuration. Par exemple, de nombreux objets récoltés par Speck chez les Innus

du Lac-Saint-Jean ont des motifs figuratifs publics qui ne semblent pas reliés à une utilisation chamanique. S'agit-il d'une transformation récente ou d'une variante régionale du modèle que j'ai esquissé ? D'ailleurs, chez les Ojibwa, la figuration animale est intimement liée à l'identification au clan totémique (Kohl 1985 [1855]). Il s'agit d'une autre variation à prendre en compte si on voulait étendre le modèle que j'ai esquissé ici.



Figure 85. – Masseku-Nipi (i.e. le lac de la tourbière). Photo : Guillaume Internoscia 2018.

Le chamanisme et la hiérarchie de la vie : problématiques socio-politiques de la filiation

Chez les Innus, dans ses interactions avec les forces du cosmos, le chaman se pose comme représentant d'une communauté humaine limitée et balisée. Grâce à son rapport particulier avec Mishtapeu, il jouit d'un statut plus élevé dans la hiérarchie de la vie et il comprend mieux les forces de l'univers que les non-chamanes (Chapitre 7). Sylvie Vincent avait déjà cerné les contours de ce phénomène hiérarchique dans son étude sur Mishtapeu et la tente tremblante : « Les hommes comprennent le *kakushapatak* mais ne comprennent pas toujours son *mishtapeu*, le *kakushapatak* comprend son *mishtapeu* mais ne comprend pas les maîtres des animaux, que comprend *mishtapeu* » (1973 : 81). Elle ajoute en note de bas de page : « Il y a des niveaux de

compréhension différents au sein même du groupe humain : les plus âgés, les meilleurs chasseurs, comprennent mieux que les plus jeunes. De la même façon, il y a des niveaux dans le groupe des êtres mythiques : *Papakassik* comprend moins bien les hommes que les autres maîtres des animaux » (*ibid.*). Dans ses rapports avec les autres qu'humain, le chamane se pose, par rapport au collectif humain, de la même manière que le chef (Chapitre 10) : un représentant qui émerge de façon contextuelle dans les rapports avec des collectifs externes. Cette ascendance sur le groupe est temporaire et balisée, car, dans les interactions quotidiennes, les chamanes sont évités et sont considérés comme des marginaux, à moins qu'ils soient de proches parents. En effet, si on s'attarde aux différentes occasions où des tentes tremblantes ont été observées par des anthropologues (ou dont un récit détaillé a été recueilli), on se rend compte que l'officiant se situe soit dans un rapport d'hyperproximité (groupe familial, groupe multifamilial ; Proulx 1988 ; Armitage 2008 ; Feit 1997) soit dans une situation d'extériorité sociale (membre d'une autre bande ; Preston 2002 [1975] Rousseau 1953). À ces deux différents pôles correspondent également des perceptions différentes : l'hyperproximité implique que le chamane est perçu comme une personne bienveillante tandis que l'extériorité sociale implique qu'on aborde la personne avec méfiance.

Dans son ouvrage sur la mythologie ojibwa, Emmanuel Désveaux remarquait que les mythes qu'il a entendus et recueillis à Big Trout Lake dans le nord de l'Ontario suggéraient un asservissement de la logique d'alliance à celle de la filiation de sorte « qu'elle n'en serait qu'un des moyens » (1988 : 178). En effet, l'alliance et l'affinité semblent être une façon complémentaire d'assurer la filiation : « s'allier pour se situer dans une position d'éventuel successeur de son beau-père, signifie à la fois accéder à des territoires autres et échapper ainsi à la déshérence paternelle » (*ibid.*). Mon analyse du rôle de la filiation dans le chamanisme innu semble mener vers une conception similaire à celle que Désveaux dégage du matériel ojibwa. Il y a pourtant certains contrastes à opérer. Pour Désveaux, l'héritage du territoire de chasse familial est au cœur de la problématique ojibwa de la filiation :

« De ces mouvements migratoires saisonniers résulte une nouvelle localisation des individus, mais aussi un ajustement en vue d'une meilleure répartition spatiale de la population totale exactement comme, par l'intermédiaire de l'alliance, donc grâce aux femmes, les hommes élargissent l'éventail des territoires auxquels ils ont accès, en

changeant éventuellement d'une année sur l'autre en fonction d'une conjoncture mouvante, et s'y succèdent les uns aux autres, conséquence d'autant d'histoires individuelles qui, en définitive, se résument en une seule gestion d'ensemble de tout le territoire » (*ibid.* : 179).

Cette transmission du territoire familial du père au fils ou encore du beau-père au gendre est cependant complémentée d'un autre type de transmission : celle des pouvoirs dits spirituels. En effet, chez les Ojibwas, ce sont les grands-parents qui sont responsables de l'organisation de la quête de vision des adolescents, c'est-à-dire qu'un des grands-parents sera responsable de choisir le site où se tiendra la quête initiatique. Il s'ensuit que :

« le territoire collectif est aussi une constellation de points où les individus, en sautant par-dessus les générations, réactualisent un capital spirituel qui a rapport au monde animal. Ils parviennent à se le transmettre dans un temps long, au-delà justement des irrégularités démographiques et de ses turbulences, au-delà aussi des vicissitudes des recombinaisons sociologiques annuelles. Nous venons de voir toutefois qu'en dépit des apparences, l'alliance par les stratégies de déplacement qu'elle commande est au cœur de cette ré-autochtonisation périodique, de ce travail de ré-inscription perpétuelle d'une société et de ses membres à l'espace qui lui est dévolu » (*ibid.* : 289-290).

Bref, la filiation assure la transmission de deux façons distinctes et complémentaires, c'est-à-dire par l'entremise de deux formes d'ancrage spatial des relations sociales qui assurent la continuité du groupe, malgré le brassage périodique créée par l'alliance et son accent sur la mobilité.

Il me semble que l'importance de la filiation dans le chamanisme innu exprime une logique similaire à celle que décrit Désveaux pour les Ojibwas et il pourrait y avoir là un trait distinctif de la socialité algonquienne, bien qu'il faille, pour le prouver, une démonstration beaucoup plus ambitieuse que celle que je présente ici¹⁷¹. En effet, les groupes qui nous ont le plus aidés à définir les pourtours de l'institution chamanique innu sont les Mamit Innuat et les Innus du Labrador, chez qui les différents observateurs n'ont pas pu déceler l'institution des territoires de chasse familiaux telle qu'on la retrouve plus à l'ouest (voir Speck et Eiseley 1939; Leacock 1954; Mailhot 1985; 1986; 1993). Cette institution est pourtant, selon Désveaux, au cœur du dilemme ojibwa de la filiation. Cependant, la conceptualisation qu'offre l'anthropologue français est capable d'ouvrir la porte aux particularités de l'organisation sociale innue : « On l'aura enfin compris : le territoire collectif n'existe pas en soi, n'étant jamais que la somme des alliances en

¹⁷¹ Il y aurait également un point de distinction important entre l'Amérique du Nord et l'Amazonie, où l'on dit que l'affinité englobe la consanguinité (voir Viveiros de Castro 2001).

cours [...]. C'est l'alliance qui, à travers le mécanisme périodique de la formation des sous-groupes hivernaux assure à court terme la répartition des individus en fonction de l'espace » (Désveaux 1988 : 290). On retrouve là une vision très similaire à celle offerte par José Mailhot (1985 : 8), selon qui, dans un contexte d'absence de territoires de chasse familiaux, le territoire n'est pas tant un espace approprié par des groupes familiaux qu'un prétexte pour tisser un réseau de relations sociales : « Ce qui lie un individu à une portion du territoire, ce n'est donc pas le fait qu'il la considérerait comme sa région habituelle, ce sont ses relations sociales. Je dirais même que ce sont les relations sociales qui donnent accès à une région où à une autre, qu'il s'agisse du territoire de bande ou de celui d'une bande voisine ». Il faut ainsi comprendre qu'avant d'être territoriale, la problématique de la filiation est sociopolitique, c'est-à-dire qu'elle concerne le statut des personnes au sein du groupe.

La transmission par filiation des pouvoirs chamaniques participe, elle aussi, à ce processus de transformation diachronique des frontières entre les groupes qui forment la communauté humaine. Elle le fait d'ailleurs d'une façon différente de l'institution de la chefferie. En effet, les chamanes, pratiquement par essence, s'opposent à d'autres chamanes ennemis qui se situent dans des groupes distants. Ils participent ainsi à la délimitation des groupes sociaux et par ricochet, à leur territoire. On pourrait ainsi dire qu'ils participent à la reproduction socioterritoriale d'une identité collective basée sur la parenté. Cette action de délimitation du groupe social opéré par les chamanes dépend également d'un jeu d'échelle : le chamane auquel on est relié par la parenté n'apparaît pas comme un ennemi si on le compare à celui associé à une autre famille au sein de la même bande, de même que le chamane le plus terrifiant et le plus offensif est souvent celui qui est le plus éloigné. Évidemment, il s'agit d'un principe générique qui tend à être contredit dans la pratique mais qui évoque tout de même une disposition générale. Dès lors, on comprend pourquoi, dans la tradition orale, les chamanes *uapamekushtikunnuat* (i.e. les gens de la rivière à la baleine blanche ; les Cris) sont toujours les plus belliqueux et qu'on tente de les tuer dès la première rencontre (voir Vincent et Bacon 2000b). À partir de ce point de vue politique, le chamanisme apparaît comme une institution qui complémente et compétitionne celle de la chefferie. Elle apparaît comme une autre manière de marquer un rapport asymétrique entre une personne et son groupe, cette fois-ci dans le contexte des relations entre le groupe social et les

collectifs autres qu'humains. Cette conception est cohérente avec le fait qu'à Unamen Shipu on m'ait souvent dit que chaque famille doit avoir un aîné « puissant » pour la protéger. En 1984, Armitage écrivait d'ailleurs, à propos des aînés innus d'Unamen Shipu : « They protect their kin from magical/psychic attack by sorcerers and maleficent beings residing in the world of the animal masters. [...] One person from La Romaine told me that the members of her family faction are not afraid of a so-called sorcerer from another faction in the community because 'we have our own old people who are able to fight against him in their dreams' » (Armitage 1984 : 53). Dès lors, on peut considérer qu'avant d'appartenir à une « bande », les Innus appartiennent d'abord et avant tout à un groupe de filiation dont la figure de proue est une personne aînée qui détient des pouvoirs et qui permet au groupe de se donner à voir dans ses relations avec les non-humains et avec les autres groupes familiaux. Dans un contexte où la pratique de certaines formes de chamanisme était ouverte à la plupart des personnes âgées, on peut penser qu'il existait une sorte de hiérarchie chamanique, parallèle à la hiérarchie sociale, au sein de laquelle des officiants étaient reconnus soit par leur groupe de parenté, par la bande ou encore même par plusieurs bandes. Comme pour le cas de la chefferie où nous avons pu déceler des processus d'agrégation et de désagrégation du collectif, on peut penser que la mort d'un aîné puissant ou d'un chamane amène avec elle une recomposition du groupe.

Les Innus et les deux chamanismes

Pour revenir aux deux chamanismes de l'anthropologie, on s'en rend bien compte, le chamanisme innu se laisse très mal catégoriser par ce modèle dichotomique, car il ne semble appartenir ni totalement à l'un, ni totalement à l'autre. Il y a fort à parier que les Innus, dans le contexte nord-américain, ne sont pas les seuls orphelins de ce modèle. Pour prendre quelques exemples, le passage inféré du chamanisme d'alliance au chamanisme de filiation n'a pas rendu les chamanes innus moins ambigus, ce que le modèle des deux chamanismes aurait voulu prédire. D'autre part, s'il y a bel et bien filiation des pouvoirs, il n'y a pas transmission de corpus doctrinaire, ce que le modèle des deux chamanismes aurait également prédit d'une certaine façon. L'essentiel des connaissances reliées au chamanisme est donné par les mythes et par les interactions de tous les jours. Bref, la transmission du chamanisme ne se fait pas tant sous le mode de la transmission des connaissances, mais plutôt par la transmission d'un pouvoir. Par exemple, la construction de la tente tremblante ne se fait pas par le chamane : il s'agit d'un savoir partagé par l'ensemble du

groupe. L'expression pragmatique et performative du chamanisme innu est réinventée à chaque génération d'officiants puisque les chants ne peuvent pas être transmis tout comme les images figuratives, sources de pouvoir, qui sont révélées en rêve et gardées secrètes. On peut ainsi dire que ce secret qui entoure la réalisation des rites chamaniques participe à marquer une asymétrie entre le chamane et les non-chamanes.

Néanmoins, il me semble que le modèle des deux chamanismes a quand même quelque chose à nous offrir. En effet, si on prend le cas des Ojibwas, l'émergence de la société chamanique du Midewiwin – qu'on pourrait voir comme une forme éminemment verticale de chamanisme - n'a pas fait disparaître des formes plus anciennes de chamanisme, comme les officiants de tente tremblante, de sorte que les deux institutions ont longtemps cohabité (voir Hallowell 1942). Dans plusieurs contextes ethnographiques, on voit apparaître une tension entre des officiants à doctrine, moralement vertueux, qui répètent toujours les mêmes gestes et qui s'opposent à d'autres officiants qui, eux, sont ambigus, visionnaires et pratiquent une ritualité ouverte et dialogique (voir Déléage 2013; Wright 2013; Crocker 1985). J'ai soulevé l'hypothèse que, par le passé, les Innus auraient potentiellement pu pratiquer un chamanisme d'alliance (Chapitre 17). Les mythes sur les relations matrimoniales entre humains et animaux en formeraient le souvenir en marquant, par la bande, cette institution comme un anti-modèle. Pourrait-on envisager que par le passé, les ancêtres des Innus auraient vécu une tension entre deux types distincts d'officiants qui soit similaire à celle qu'on a pu observer chez d'autres sociétés? S'il y a bel et bien eu un passage d'une forme de chamanisme à l'autre, on peut penser qu'il y a eu une période de flottement pendant laquelle les deux formes de chamanisme coexistaient¹⁷². D'ailleurs, il est difficile de savoir à quelle époque les Innus auraient cessé de pratiquer le chamanisme d'alliance. Il ne s'agit peut-être pas d'une période si lointaine. En effet, chez les Cris de l'Est de la Baie James, Regina Flannery rapporte que lors de ses premiers terrains dans les années 1930, les institutions rituelles du Powatakan – l'alliance rituelle avec une puissance animale - et du Mishtapeu coexistaient synchroniquement avant que l'institution des Powatakan ne disparaisse complètement quelques années plus tard (Flannery et Chambers 1985). J'évoque cet exemple pour montrer comment le modèle des deux chamanismes ne s'est peut-être pas tant trompé: les

¹⁷² Philippe Lévesque développe un argument similaire dans son mémoire de maîtrise (à paraître).

problèmes de classification du chamanisme innu émergent peut-être du fait qu'il s'agit d'un système qui était en profonde transformation avant que les Innus ne se convertissent en masse au catholicisme. Et dans un contexte où le catholicisme prenait de plus en plus une place qu'un chamanisme plus « vertical » aurait pu être appelé à occuper, le chamanisme s'est peut-être retranché dans sa niche sociologique plus « traditionnelle », c'est-à-dire dans une expression plus « horizontale », comme ce qu'avait remarqué Hugh-Jones (1994) chez les peuples arawak d'Amazonie ? Ce double processus de transformation, qu'il est possible d'inférer ici, expliquerait peut-être la singularité du chamanisme innu lorsqu'on tente de le comparer au modèle des deux chamanismes. Si le chamanisme innu avait pu poursuivre ce processus de transformation inféré, peut-être aurait-il donné lieu à un véritable chamanisme vertical ? Peut-être même qu'un chamanisme vertical a existé chez les Innus, mais que nous n'en avons aucune trace ? Il me semble que l'Amérique du Nord offre encore un potentiel inexploité en ce qui a trait à l'analyse comparative des religions autochtones. La singularité du chamanisme innu, mais plus particulièrement le processus de transformation que j'infère ici, représente un bel exemple de ce potentiel. Je ne peux offrir ici qu'un aperçu imparfait du potentiel d'une analyse comparative qui utilise le mythe comme matériel historique, mais je pense avoir démontré comment l'utilisation de tels matériaux, combinée à l'ethnographie et l'histoire – disciplines auxquelles on pourrait éventuellement ajouter la linguistique et l'archéologie – nous permettent de développer des hypothèses innovantes¹⁷³. L'utilisation du modèle des deux chamanismes et l'hypothèse que les Innus auraient pratiqué un chamanisme d'alliance ont permis de voir que le chamanisme innu est loin d'être une pratique inerte. Il s'agit d'une pratique dynamique qui, par définition, se réinvente à chaque génération d'officiants puisque les savoirs les plus intimes des chamanes – les chants, les images figuratives – ne peuvent être transmis.

¹⁷³ C'est la direction que je souhaite prendre dans mes recherches postdoctorales dans le cadre d'un projet intitulé *Appréhender le passé et l'histoire autochtone à travers la mythologie : un projet de base de données pour la mythologie innue* financé par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Chapitre 19 - Les chanteurs d'Église et la ritualité catholique

La précédente discussion sur la nature du chamanisme innu nous permet d'établir un point de comparaison avec la pratique rituelle du catholicisme. Comme nous le verrons, les principaux points de distinction entre chamanisme et catholicisme, tels que pratiqués par les Innus, se situent au niveau de l'organisation sociopolitique et du rapport au savoir rituel. Il sera donc question ici de décrire la ritualité catholique et ses officiants tels qu'on les rencontre chez les Innus aujourd'hui. Pour des raisons que j'ai déjà évoquées dans le chapitre 1, le rôle des prêtres et des missionnaires ne sera pas pris en compte. C'est pourquoi nous nous intéresserons plutôt à la prise en charge de la ritualité catholique par les Innus eux-mêmes, une prise en charge qui, nous l'avons déjà soulignée aux chapitres 11 et 12, est à peu près aussi ancienne que l'adoption du catholicisme. Le catholicisme implique l'adoption d'un nouveau cadre moral qui permet de faire exister le collectif d'une manière différente, manière qui est aux antipodes de la logique sociopolitique du chamanisme. D'autre part, un nouveau rapport au savoir rituel fait émerger un nouveau régime de l'image au sein de laquelle une figuration n'a plus besoin d'être marquée par le secret pour créer un effet de pouvoir.

Deux dimanches remarquables

Nous sommes au début du mois de septembre 2018. Je m'appête à partir en forêt pour une durée indéterminée avec une trentaine de personnes d'Unamen Shipu dans le cadre d'un projet de transmission culturelle. Comme chaque année, une messe est célébrée à l'intention des gens qui partiront en forêt au courant de l'automne. C'est l'occasion pour chaque famille de faire bénir par le prêtre certains objets qu'ils apporteront en forêt. Quelques jours avant la messe, *nutau* (i.e. mon père) me dit que nous irons à la messe et qu'il serait important que j'apporte ma carabine .22 pour la faire bénir afin « qu'il n'arrive pas d'accident ». Le matin de la messe, *nakau* (i.e. ma mère) tresse des brins de laine rouge et les enroule autour de ma carabine. À l'église, plusieurs objets sont déjà sur la table qui fait face à l'autel : boîte de sel, machine à coudre, petit flacon d'eau, etc. Tous sont enroulés de laine rouge. À côté de l'église, plusieurs quatre-roues neufs de l'année sont alignés et seront bénis par le prêtre en sortant de la messe pour la procession. C'est une messe spéciale alors il y a un peu plus de gens qu'à l'habitude, bien que la salle ait l'air un

peu vide. Il y a tout de même environ 80 personnes. À la fin de la messe, tout le monde se rassemble pour la procession qui sera faite sur la rue principale qui borde la mer. Pour l'occasion, de longues épinettes ébranchées, mais dont la tête a été préservée, ont été planté tout au long du parcours. Les trois chantres de la communauté, trois hommes âgés, ouvrent la marche et entonnent des chants catholiques en langue innue. Ces trois hommes s'apprêtent eux aussi à partir en forêt, car ils prendront part à la même expédition que moi. Quelques hommes adultes suivent la procession sur le côté et tirent des coups de feu avec leurs fusils de calibre .12. Le tout dure environ quinze minutes, après quoi tout le monde rentre chez soi à l'issue de quelques discussions de parvis d'Église. Fait à noter, le prêtre, originaire d'Afrique et parlant assez bien innu-aimun, était présent ce jour-là, mais il ne vient que de temps à autre dans la communauté puisqu'il dessert plusieurs autres communautés innues. La plupart du temps, ce sont les gens de la communauté, épaulés par une sœur résidente non autochtone, qui animent les cérémonies religieuses ordinaires. Les chanteurs d'église sont bien souvent à l'avant-plan de ces cérémonies, bien que plusieurs femmes impliquées dans le comité de pastorale aillent le plus souvent ordonner les rites, les chanteurs se contentant de chanter et de diriger les prières.



Figure 86. – Procession à Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2018.

Le dimanche suivant offre une scène bien différente. Nous étions trente personnes divisées en dix tentes à camper au bord du lac Triquet, situé à quelque 75 km au nord-est d'Unamen Shipu. En forêt, les Innus observent strictement les restrictions associées au dimanche : pas question de chasser et encore moins d'aller relever les pièges. On peut toutefois accomplir de petites tâches comme aller voir les collets à lièvre ou les filets de pêche. Le travail reproductif est tout-à-fait convenable aussi : couper du bois, faire à manger, faire de la couture, changer le sapinage de la tente, etc. L'essentiel de l'interdit vise surtout les longs déplacements qui feraient s'éloigner longtemps du campement. Les choses n'en ont peut-être pas toujours été ainsi, car comme l'évoque Anikashanitish « les ancêtres, le dimanche, ils ne faisaient rien. Ils finissaient de travailler le samedi et le dimanche ils ne pouvaient rien faire ni bûcher du bois : rien de rien, juste s'asseoir et prier » (Entrevue, Juillet 2017)¹⁷⁴. Donc, en ce dimanche de septembre, au bord du lac Triquet, les trois chanteurs de la communauté se sont réunis dans la tente de l'un d'entre eux. Nous étions au moins une douzaine à l'intérieur et d'autres étaient assis à l'extérieur. La raison du rassemblement : les trois chanteurs animeront une messe qui sera diffusée sur les ondes de la radio longue portée que chaque groupe de chasse apporte avec soi lors des séjours en forêt. Certains écouteront même à partir de la communauté. À ce moment-là, nous étions le premier groupe à partir en forêt, les autres n'allaient partir que quelques semaines plus tard. La situation est exceptionnelle, car normalement, les trois chanteurs ne font pas partie du même groupe de chasse. En temps normal, les trois se répondent à distance par le biais de la radio longue portée. La tente est aménagée pour l'occasion : on range près des cloisons de la tente les matelas, les couvertures et tout ce qui pourrait être dans le chemin pour que le maximum de personnes puisse s'asseoir. Les personnes excédentaires devront se contenter d'écouter à partir de l'extérieur. On met quelques statuettes de la Sainte Vierge près de la petite table où est placée la radio, ce qui servira d'autel de fortune. Les trois chanteurs s'installent, ouvrent leur copie du *Aiamieu kie nikamu mishinaigan* et commencent à chanter avec leur chapelet dans les mains. Dans l'ordre donné par les billes du chapelet, on alterne les chants et les prières répétées. C'est généralement

¹⁷⁴ Anikashanitish explique également que les restrictions associées au dimanche ne sont pas suivies dans la communauté puisque les gens ne font « rien » de manière générale : « On ne fait rien ici à La Romaine. On ne fait rien, c'est pour ça qu'on peut faire des choses, même le dimanche, on peut pêcher, chasser » (Juillet 2017).

Atuan qui mène les prières, tandis que les deux autres chanteurs répètent le texte de prière, de même qu'une partie de l'audience. Les prières sont déclamées à une vitesse fulgurante qui a de quoi impressionner. Entre chaque série de prières, on s'entend sur le prochain chant à entonner en nommant la page du chant pour que ceux qui suivent à distance puissent chanter eux aussi. À la fin, l'auditoire qui suivait la messe par l'entremise de la radio remercie les trois chanteurs. Sur place, les gens sortent tranquillement de la tente, on discute un peu sans trop se presser parce qu'après tout c'est dimanche et qu'il n'y aura pas de chasse aujourd'hui.

Le catholicisme au quotidien

En forêt comme dans la communauté, les rituels catholiques sont à peu près omniprésents dans la vie de tous les jours. Avant de couper une banique fraîche, il est impensable de ne pas faire un signe de croix sur les deux faces de la galette de pain. Sur la route, lorsqu'on croise une croix, le signe de croix est prescrit. De la même manière, pour certains, signe de croix et prière sont de mise avant de passer un rapide dans une rivière. J'ai souvenir d'une aînée lors de notre expédition de 2018 qui, avant de passer un très petit rapide (pour ne pas dire une vaguelette), s'était fermé les yeux et avait fait le signe de croix en priant Saint-Anne. Son mari, excellent canoteur, ricanait à l'arrière du canot, jugeant probablement que les moyens employés par son épouse pour se protéger étaient de loin disproportionnés au danger réel ! En forêt, la plupart des aînés et des adultes portent un grand crucifix métallique sous leurs vêtements¹⁷⁵ pour se protéger des accidents et des mauvaises rencontres. Il n'est pas rare non plus de traîner un chapelet dans ses poches ou dans son sac lorsqu'on se déplace en forêt, et ce même chez les chasseurs moins âgés. Les portes de toutes les tentes sont ornées d'une croix pour ne pas que des influences néfastes puissent entrer dans la tente.

De tous ces artefacts rituels associés au catholicisme, il y en a un en particulier qui vaut la peine d'être regardé de plus près en raison de son caractère éminemment équivoque. Il s'agit des cordons de laine rouge que j'ai déjà évoqués pour leur rôle dans la bénédiction des objets emmenés en forêt. Or, ces morceaux de laine sont également portés comme bracelets, et ce pour

¹⁷⁵ On pourrait voir là une continuité avec les *natutshikan* qui étaient eux aussi portés sous les vêtements. Cela n'explique toutefois pas pourquoi certaines personnes préfèrent porter leur croix bien en vue.

différentes raisons¹⁷⁶. Dans le contexte de la pandémie, ces artefacts rituels sont devenus omniprésents dans la communauté. En effet, au tout début du premier confinement de 2020, un aîné d'Unamen Shipu a lancé un message à sa communauté. Vêtu d'une veste traditionnelle fabriquée de toile de canevas blanche, à genoux sur du sapinage devant un grand feu de sapin vert, son *teueikan* accroché à une structure faite de billots de bois, l'aîné a interprété quelques chants, puis a prodigué ses conseils pour se protéger du virus. Il a invité la communauté à faire des décoctions de sapinage, car l'odeur du sapin aiderait à éloigner les virus. Il a ensuite demandé aux gens de porter des bracelets de cordelettes de laine rouge à leurs poignets et chevilles. Le rituel, qui avait lieu à l'extérieur, a été suivi par une dizaine de personnes et diffusé en direct sur les réseaux sociaux, puis la vidéo a été visionnée plus de 7000 fois et a eu des échos bien au-delà de la communauté d'Unamen Shipu. Les deux prescriptions de l'aîné – la décoction de sapinage et les bracelets de laine rouge – ont été largement appliquées par les membres de la communauté. Si les deux pratiques étaient déjà connues et utilisées par la majorité en certaines occasions avant la pandémie de COVID-19, elles sont alors devenues omniprésentes dans les foyers d'Unamen Shipu.

Les bracelets de laine rouge sont fascinants en ce qu'ils expriment de façon éclatante le pluralisme religieux qui caractérise les communautés innues aujourd'hui. Lors de sa performance au *teueikan*, l'aîné qui a conseillé leur utilisation affirmait qu'en portant ces bracelets, les gens feraient « comme leurs ancêtres avaient fait avant eux ». En cela, il n'avait pas tort, mais la situation est plus complexe qu'elle n'y paraît. Cet aîné, autrefois grand catholique, est connu pour avoir répudié le catholicisme et ne plus participer aux rites de l'Église. Il a choisi de faire un retour vers les traditions innues tout en s'intéressant et en s'appropriant certaines conceptions issues du panindianisme, mais toujours en privilégiant les enseignements qui lui venaient de ses parents. Par contre, pour d'autres qui n'ont pas tourné le dos à l'Église catholique, les bracelets de laine rouge seraient un enseignement de la Bible. En effet, lorsque Moïse a exposé les commandements au peuple hébreu, « il a pris le sang des veaux et des boucs avec de l'eau, de la laine rouge et une branche d'hysope, et il en a aspergé le livre ainsi que tout le monde » (Hébreux 9 :19). Ainsi, aux yeux de plusieurs, pour être jugés efficaces, les bracelets de laine rouge doivent

¹⁷⁶ Les passages qui suivent sont tirés d'une publication dans la revue *Littoral* (Duchesne 2023).

être bénis par un prêtre avec de l'eau bénite, ce qui n'est pas sans rappeler le traitement qu'en fait Moïse dans la Bible. La laine rouge a alors essentiellement une fonction de protection et elle peut protéger son porteur des infections potentielles.

Toutefois, il y a au moins une autre utilisation des bracelets de laine rouge dans la culture innue qui n'est pas en lien avec une fonction de protection. Lorsqu'une personne décède, ses proches vont généralement porter des bracelets de laine rouge tout au long de la période de deuil, qui peut durer plusieurs mois, voire une année parfois. Dans le cas des chasseurs, le décès d'un proche peut avoir des conséquences critiques : les chasseurs endeuillés ont très souvent de la difficulté à avoir du succès à la chasse (voir aussi Dominique 1989 : 53-54). Les chasseurs d'Unamen Shipu expliquent ces insuccès par une sorte de halo de lumière dégagé par le chasseur. Tant et aussi longtemps qu'il est en deuil, le chasseur produira cette lumière, qui n'est perceptible que par les animaux et qui les fait fuir. La seule façon de limiter cet effet néfaste causé par le deuil est de porter des bracelets de laine rouge et aussi d'enrouler de la laine rouge autour du canon de son fusil. Ici, les bracelets de laine rouge semblent être en continuité directe avec une pratique plus ancienne qui consistait à porter des bracelets en peau de caribou lors d'un deuil : lorsque les bracelets tombaient, cela signifiait que le deuil était terminé. Aussi, les bracelets de laine rouge ne sont pas sans rappeler les bracelets de tissu rouge portés lors de certaines cérémonies panindiennes comme la *Sun Dance* (danse du soleil). Si aucune *Sun Dance* n'a jamais eu lieu à Unamen Shipu, un certain nombre de personnes de la communauté ont participé à ce genre de cérémonie dans d'autres communautés autochtones au Québec ou ailleurs.



Figure 87. – Une carabine avec une tresse de laine rouge et son étui de toile. Photo : Émile Duchesne 2023.

Les chanteurs d'Église

Les chanteurs (DI : *kanikamusht*)¹⁷⁷ de l'église portent bien leur nom. Quiconque ayant passé du temps avec l'un d'entre eux remarque qu'ils chantent à peu près tout le temps, parfois tout haut, d'autres fois en chantonnant discrètement. C'est le cas d'Atuan, que je pouvais toujours entendre en train de murmurer un chant catholique toutes les fois où je suis allé en forêt avec lui. Strong semble indiquer que cette pratique du chant « en continu » existait avant même l'introduction des hymnes chrétiens : « people might sign informally at any times : 'People quite often hum Indian songs to themselves, mother's lullabies and men shout chants loudly... Joe [Rich], of course, is mostly singing Catholic masses, but also seems to have his own songs' » (dans Leacock et Rothschild 1994 : 151). Les gens d'Unamen Shipu ont en très haute estime les chanteurs d'église. On dit qu'ils prient beaucoup. Quelqu'un qui les connaît sait que « prier beaucoup » veut dire qu'ils prient ou qu'ils chantent pratiquement en continu. La présence des chanteurs d'église est nécessaire lors des funérailles : ils vont animer les célébrations, entonner les chants collectifs, etc. Ils sont aussi présents lors des messes du dimanche. D'une certaine façon, ils accompagnent les gens d'Unamen Shipu dans les multiples rites catholiques qui ponctuent leur vie. Leur rôle est reconnu au-delà même d'Unamen Shipu. En effet, aujourd'hui, dans les autres communautés, il y a de moins en moins de chanteurs d'église alors qu'autrefois il y en avait beaucoup plus. Lorsqu'un aîné respecté est en fin de vie à Nutashkuan, Pakuashipi ou Ekuanitshit, les chanteurs d'église d'Unamen Shipu sont souvent appelés pour animer les cérémonies funéraires, mais aussi pour aller prier au chevet des malades. Ils font la même chose avec les malades dans la communauté : ils iront les visiter et chanter pour favoriser leur guérison. Lors de la pandémie, à des moments où la communauté était frappée de plein fouet par des vagues de contamination, les chanteurs animaient des soirées de prières à la radio communautaire, qui étaient également diffusées en direct sur Facebook, pour que les gens puissent prier avec eux.

¹⁷⁷ Le dictionnaire innu consigne deux sens pour ce mot : chanteur et chantre. En effet, en innu-aimun, on ne distingue pas entre les deux sens. En français, j'utilise le mot chanteur, car lorsque les Innus parlent en français des *kanikamusht*, ils disent toujours « chanteur ». Une traduction littérale de ce mot serait tout simplement « celui qui chante » des mots *nikamu* (DI : il chante) et *nikamun* (DI : un chant) qu'on utilise indistinctement pour parler des chants au tambour, des chants d'Église et de la musique populaire contemporaine.

Atuan m'a peu parlé – voire pas du tout - de son rôle de chanteur à l'église alors que c'est pourtant un des chanteurs les plus respectés dans la communauté. Il faut dire que je ne l'ai pas questionné précisément à ce sujet¹⁷⁸. Il m'a parlé de la prière, mais seulement en des termes généraux : comment son père lui a appris à prier, les premières rencontres avec les missionnaires, sa confirmation, etc. À ce point-ci, les lecteurs ont certainement constaté qu'Atuan est un interlocuteur important de cette thèse et qu'il est un expert de la culture innue : il connaît très bien les mythes pour les avoir entendus lui-même de son père, décédé à un âge vénérable¹⁷⁹, et sait très bien parler avec autorité des façons de faire héritées des *tshiashinnuat* (i.e. les ancêtres). En effet, les chanteurs d'église sont souvent à la fois des experts de la religion catholique et des experts culturels. C'était le cas par exemple de William-Mathieu Mark, décédé en 2015, qui était à la fois chanteur à l'église et joueur de tambour en plus d'être un grand conteur de mythes. On pourrait dire la même chose de Pierre Courtois de Nutashkuan, chanteur à l'église et grand conteur qui a laissé un corpus extensif de la mythologie innue (voir Lapointe 2014 ; Vincent 1975 ; 1978). Du côté du Labrador, on peut mentionner Joe Rich, fils du chamane Mishta-Napesh : au moment du séjour de Strong dans les années 1920, Joe Rich était alors un des seuls catholiques pratiquants, comme l'indique l'extrait cité dans le dernier paragraphe. Non seulement il s'est révélé un important collaborateur du Laboratoire d'anthropologie amérindienne pour les mythes et d'Alika Podolinsky-Webber pour l'exégèse des objets chamaniques, mais Kaniuekutat, le collaborateur d'Henriksen, affirme que Joe Rich avait beaucoup de *mishtapeuat*. Un dernier exemple, plus hypothétique, mais non moins significatif, dans un rapport de mission du père Lacasse qui, vers 1878, veut rejoindre des « Naskapis » de l'intérieur des terres et qui prend pour guide le sacristain « Watshikatt » de la Baie des Esquimaux (Sheshatshit). Or, près d'un siècle plus tard, le vieux Mathieu Mestokosho d'Ekuanitshit raconte qu'un dénommé « Watshekat » était officiant de tente tremblante autrefois. Mathieu Mestokosho, né en 1887, a fréquenté à quelques reprises Sheshatshit ce qui nous autorise à penser que le rapprochement entre les deux personnes est possible bien que *uatshekat* (qui voudrait dire, selon Lacasse, « le crochu ») est

¹⁷⁸ Lors de nos entretiens, je ne savais pas que ma thèse discuterait autant du catholicisme. C'est pourquoi ils ont surtout porté sur les mythes, l'histoire des Innus, le rapport aux animaux, etc.

¹⁷⁹ L'école primaire de la communauté d'Unamen Shipu, l'école Tshishenu-Mishen (i.e. le vieux Michel) porte le nom du père d'Atuan. On dit que Tshishenu-Mishen était un canoteur hors pair : il pagayait si fort que les cuillères qu'ils laissaient traîner derrière son canot pour pêcher ne rentraient jamais dans l'eau !

possiblement un surnom commun¹⁸⁰. Ce ne serait certainement pas la première ni la dernière fois qu'un missionnaire serait guidé par un chamane. En effet, en 1928, lorsque le père O'Brien visita pour la première fois les Innus qui sont aujourd'hui à Natuashish, il chargea le chamane Meshkana d'amener les Innus des environs à la côte l'été suivant pour faire la mission, ce qui fut bel et bien accompli par Meshkana (Henriksen 2009 : 197)¹⁸¹. Bref, ces différents exemples illustrent bien comment la séparation entre dévotion catholique et chamanisme est artificielle : il y a, la plupart du temps, un recoupement dans les pratiques des officiants, les uns étant rarement, on pourrait dire, seulement catholiques ou seulement chamanes.

C'est Shapatash, un autre interlocuteur privilégié de la thèse, qui m'a le plus parlé de son rôle de chanteur à l'église. Il m'a expliqué comment, il y a plusieurs années, son père lui a demandé de prendre sa place comme chantre :

« C'est mon père qui m'a montré à chanter. J'étais déjà chef. Il m'a dit : 'Tu es chef, je vais te montrer une autre façon d'aider ta communauté'. Mon père m'avait désigné pour être chanteur dans la chorale de l'église. Il m'avait choisi pour que je sois là. Mon père commençait à être vieux et fatigué. Il avait déjà 65 ans. 'Ça va être toi qui vas aller voir les gens qui sont malades. C'est toi qui iras voir les gens qui sont malades et qui ont besoin de prière. Tu vas prendre ma place' m'a dit mon père. J'ai beaucoup réfléchi. Nous étions deux : moi et mon grand frère. Moi je ne disais rien. Et puis j'ai répondu : 'Je suis chef, je n'ai pas vraiment le temps de faire tout ça'. Puis j'ai encore réfléchi et je lui ai dit que je prendrai finalement sa place puisqu'il n'y avait pas d'autres volontaires pour le faire. Il y avait déjà William-Mathieu qui faisait ça, mais il fallait d'autres personnes. Alors j'ai décidé de prendre la place de mon père. J'étais toujours prêt à donner un coup de main à William pour les prières. J'ai dit à mon père que je prendrais sa place et mon père était très content. Mon père avait déjà demandé à William de prendre sa place. Mon père était aidé par une autre personne et les deux l'avaient déjà demandé à William. Et William avait demandé à André de l'aider. Mais André est mort jeune, à 54 ans. Après ça, William m'a demandé de l'aider avec les prières et les chants à l'Église. Je lui ai dit que même le jour où il ne serait plus là que j'allais continuer son travail.

La prière est très importante. Quand quelqu'un est malade en forêt, on demande des prières pour la personne. C'est très important quand je fais des prières. Une fois qu'on a fait une prière pour quelqu'un qui est malade, deux jours plus tard cela va très bien. C'est ma seule façon d'aider les autres. C'est par la prière. Quand j'ai accepté, j'étais

¹⁸⁰ Il se pourrait également que « Tshekatapeu » auquel font référence des aînés de la Basse-Côte-Nord interrogés par Vincent et Bacon (2000a : 16) soit la même personne que « Watshekat ». On raconte que c'est Tshekatapeu qui emmena les missionnaires à la rencontre des *mushuauinnuat*.

¹⁸¹ Toutefois, dans les années qui suivirent, une forte rivalité s'instaura entre Meshkana et les missionnaires qui fréquenteront Utshimassit.

prêt à aider mon prochain. Il doit y avoir des gens qui ne sont pas prêts à être des chanteurs, qui refusent de le devenir. Ils ne sont pas prêts à être des chanteurs. Ils ne sentent pas que c'est leur place. C'est la tâche la plus difficile à faire, lorsqu'un vieux chanteur décède, que de prendre sa place » (Entrevue, novembre 2021).

Il serait tentant d'affirmer que le principe de filiation gouverne ici aussi la transmission du statut de chanteur à l'église, mais ce serait aller vite un peu en affaire. En effet, le père de Shapatash avait déjà abordé une autre personne pour assurer la relève. *In fine* on pourrait toujours voir dans le remplacement des générations ascendantes par les générations descendantes une forme de filiation, mais ici il y a plus. Je pense que cette institution relève davantage d'un genre de sacerdoce, c'est-à-dire que l'on devient chanteur par une sanction officielle venant d'une institution collective qui encadre la pratique. Il s'agit là d'un point de distinction avec le chamanisme, non pas que ce dernier ne dispose pas de règles ou d'institutions qui l'encadrent d'une façon ou d'une autre, mais que celles-ci ne sont pas de même échelle. En effet, nous avons vu qu'une sorte de sanction sociale était nécessaire à la pratique du chamanisme et que cette sanction venait principalement de la famille immédiate et/ou d'un autre chamane. Dans le cas des chanteurs, il faut comprendre que leur pratique s'adresse à toute la communauté et c'est pour ça que pour devenir chantre, il faut plus que la sanction de sa famille immédiate. Si, dans le chamanisme innu, la filiation des pouvoirs précède toujours la sanction humaine, le catholicisme innu offre un portrait inverse : la sanction humaine est première, il ne semble pas y avoir de révélation ou de signe qui soit préalable à l'exercice de cette fonction.

On comprend alors que les grands rites catholiques possèdent une dimension collective qui excède celle du chamanisme : ils affirment l'existence et les frontières d'un collectif plus large que ce que ne le fait le chamanisme. En effet, les relations entre chamanes sont, par définition, empreintes d'animosité et on pourrait dire que chaque officiant représente un îlot de socialité autour duquel se greffe un collectif plus ou moins large basé principalement sur la parenté immédiate : la coalition de groupes supplémentaires autour de la pratique rituelle d'un officiant ne va pas du tout de soi, bien qu'elle ne soit pas intrinsèquement impossible. Même si le chamane peut officier au nom d'un groupe, comme dans le cas de la tente tremblante par exemple, le chamanisme est une pratique plus individualiste que le catholicisme. De même, la collaboration entre chamanes est à peu près inexistante. Pour leur part, les chanteurs d'église, bien qu'ils puissent exercer seuls, le font généralement en groupe et le rituel s'adresse à tous les groupes de

parenté de la communauté d'Unamen Shipu. Cette différence d'échelle est bien exprimée par les aînés qui affirment prier pour assurer le bien-être de larges groupes comme « les jeunes » ou encore « la communauté ». D'autre part, cette recomposition sociopolitique du collectif par l'entremise des rites catholiques est basée sur un ordre moral distinct.

L'émergence d'un nouvel ordre moral et l'aspect sociopolitique du catholicisme

Si nous reprenons la piste d'analyse sociopolitique qui nous a permis de discerner une logique particulière au chamanisme, on voit que le cas des chanteurs d'Église obéit à une logique bien différente. En effet, on voit ici s'opposer deux modèles politiques de la ritualité : le chamanisme, avec sa tendance à atomiser les groupes familiaux, et le catholicisme, avec sa tendance à affirmer un groupe social dont l'unité se situe au-delà du groupe familial par l'entremise de la collaboration entre les officiants. Cette reformulation politique de l'organisation sociale implique aussi un ordre moral différent sur lequel mes interlocuteurs aînés ont beaucoup insisté lors de nos conversations. Pour Atuan, la conversion au catholicisme par les ancêtres a entraîné une autre conception du vivre-ensemble qui a élargi l'horizon social des Innus :

« J'ai entendu dire qu'autrefois les Innus n'avaient pas la religion catholique. Ils ne se connaissaient pas. Quand ils se rencontraient, ils se tuaient. Mais après, quand ils ont connu la religion catholique, c'est à partir de ce moment qu'ils ont commencé à se connaître. Après leur baptême, on dirait qu'ils ont changé. Ils ont développé quelque chose de bien. C'est là qu'ils ont commencé à s'entraider et à s'aimer. C'est comme si c'était la première étape vers quelque chose d'autre » (Octobre 2021).

Après avoir raconté l'histoire de la première conversion au catholicisme par un Innu (Chapitre 12), Shapatash a lui aussi insisté sur le fait que la conversion au catholicisme a mis fin à certaines formes de violence qui caractérisaient la socialité innue préconversion :

« Si les Innus n'avaient pas connu la religion, les Innus auraient continué de s'entretuer comme ils le faisaient avant de connaître la religion. Même à la chasse, dans le bois, on s'entretuait. Mais heureusement qu'il y a eu cet homme qui a sauvé le monde grâce à la prière [n.d.a. le premier innu à avoir accepté le catholicisme]. C'est mon père qui m'a raconté cette histoire. La religion était le seul moyen pour qu'on puisse vivre tous ensemble. Ton grand-père Uniam [en parlant à mon interprète Adéline] il me disait ça lui aussi. Même les autres vieux aussi. Ce sont les ancêtres qui nous ont transmis ces savoirs. C'est de là que mon père tient ces enseignements » (Entrevue, novembre 2021).

De la même manière, dès le moment où les Innus ont accepté la religion catholique, les Atshen, ces personnes asociales et anthropophages qui sont souvent d'anciens humains ayant goûté à la chair humaine, ont commencé à disparaître :

« Il y en avait avant des Atshen. Ils tuaient les Innus. Depuis que les Innus ont commencé à prier, il n'y a plus d'Atshen. Peut-être qu'il va recommencer à y en avoir si jamais nous ne prions plus, quand nous ne serons plus des catholiques. Atshen, quand il tuait quelqu'un, il le mangeait. Nous, nous ne voyons plus d'Atshen à cause de la prière. Cela fait longtemps que l'on n'en voit plus. Mais plus loin à l'Ouest peut-être qu'il y en a parce que les gens commencent à abandonner la prière, à ne plus être catholiques » (Apunuesh, novembre 2021).

De prime abord, on pourrait penser que ces jugements sur le passé sont sévères et relèvent d'une réification négative du mode de vie ancestral des Innus. On pourrait même voir là une forme d'incorporation de certaines idées coloniales et évolutionnistes. J'argumenterai plutôt qu'il n'en est rien et que ces jugements sur l'ordre social préconversion représentent une clé de compréhension fondamentale pour saisir l'attrait du discours catholique. En effet, il me semble que l'anthropologie et les études autochtones sont souvent tombées dans le piège de l'essentialisation du passé autochtone, le décrivant comme un « avant » primordial où régnait l'harmonie, la paix, le respect, etc. Comme l'a souligné Laura Nader (1990 : 307), je crois qu'il faut appréhender l'idéologie de l'harmonie de façon critique et comprendre qu'elle n'émerge pas toujours d'un passé autochtone primordial, mais de processus coloniaux dont le christianisme fait partie. Nader a insisté sur le fait que, un peu paradoxalement, l'idéologie de l'harmonie participe également à une affirmation autochtone qu'on pourrait aujourd'hui qualifier de décoloniale. Nader nous invite plutôt à comprendre le contexte d'émergence de cette idéologie et son double caractère, c'est-à-dire qu'elle est à la fois vectrice d'assimilation coloniale et source de contestation contre-hégémonique. Il me semble ainsi plus fécond de « prendre au sérieux » les commentaires de mes interlocuteurs sur les violences préconversion – d'autant plus qu'elles semblent fondées eu égard à la nature particulière du chamanisme – et de tenter de comprendre l'attrait du discours moral du catholicisme à partir de cette perspective.

L'hypothèse d'une idéologie guerrière qui animait la socialité innue avant la conversion est tout à fait plausible. Elle est même attestée par les sources historiques et constitue une autre convergence entre les sources orales et écrites. Les Montagnais de Tadoussac étaient une force

militaire importante dans la vallée du Saint-Laurent. Des conflits ont ponctué leur relation avec leurs voisins immédiats comme les Papinachois. Les ancêtres des Innus qui habitaient la Moyenne et la Basse-Côte-Nord ont ainsi été visés par des expéditions guerrières des Montagnais de Tadoussac, mais aussi, et probablement davantage, des Micmacs de Gaspésie et d'Acadie (Martijn 1980; Leclercq 1999 [1691]). La deuxième visite du jésuite Jean Dequen chez les Oumamiouek à la baie de Sept-Îles est très parlante quant à la crainte que suscitaient les raids des Micmacs :

« Nous abordâmes une anse escarpée de hautes montagnes, ou plutôt de hauts rochers, sur lesquels étoit un petit nombre de ces peuples, qui nous regardoient de loing, pour voir si nous n'estions point de leurs ennemis. [...] Ces pauvres gens [...] sont pouruiuis par les Sauvages de Gaspé, qui trauersent le grand fleuve pour les aller massacrer [...]. Nous ayans reconnus, ils descendirent de leurs hautes tours [...]. Apres auoir fait paroistre par leurs gestes et par leurs yeux, le plaisir qu'ils prenoient de nous voir, ils nous firent excuse sur leur petit nombre, disans que leurs compatriotes, cachés dans le fond des bois, n'auoient osé paroistre sur le riuus du grand fleuve, de peur d'y rencontrer leurs ennemis » (RJ 1652 : 21).

De la même manière, les ancêtres des Mamit Innuat ont souvent eu maille à partir avec les Inuit du Labrador qui s'aventuraient dans le golfe du Saint-Laurent (Martijn 1980; Delanglez 1944 : 179-180). Dans ce cas, les ancêtres des Innus semblent avoir été les agresseurs ou, à tout le moins, les vainqueurs de ces escarmouches. Ces conflits semblent avoir perduré jusqu'à la moitié du 18^e siècle, mais des sources indiquent que des conflits avec les Micmacs seraient survenus au 19^e siècle sur l'île de Terre-Neuve (Martijn 1990b). Bref, les sources historiques attestent que la Moyenne et la Basse-Côte-Nord de la période historique était un espace marqué par d'importants conflits guerriers et que les ancêtres des Innus ont été à la fois victimes et agresseurs dans ces conflits.

Les Innus de la Basse-Côte-Nord ont gardé plusieurs souvenirs de leurs conflits guerriers avec les Inuit et les Micmacs. Si ces souvenirs étaient encore vifs lorsque Sylvie Vincent (1975) a fait ses travaux, aujourd'hui mes interlocuteurs n'étaient plus capables de relater ces conflits passés. Toutefois, on ne les nie pas : on semble plutôt avoir oublié leur détail. Par exemple, on sait qu'un tel endroit est connu pour avoir été le théâtre d'une bataille entre Innus et Inuit, qu'un autre a été le lieu d'une importante embuscade, etc. Par exemple, au nord du grand lac Coacoachou, lors de notre expédition de 2018, on m'avait bien averti qu'il n'était pas rare d'entendre à cet endroit les

cris des personnes qui ont perdu la vie lors de ces batailles passées. Bien qu'on sache très peu de choses sur ces conflits, la tradition orale relate qu'ils étaient souvent de nature matrimoniale : les Inuit et les Micmacs kidnappaient des femmes innues et, même aujourd'hui, on affirme encore, un peu à la blague, que les Inuit sont des « voleurs de femmes ». Ces conflits guerriers, si on autorise un autre comparatif avec l'Amazonie (voir Fausto 2012b), participaient fort probablement à une logique du prestige, d'acquisition de pouvoir chamanique, de production de la personne et de validation du leadership¹⁸². Si on élargit l'analyse aux Cris de la Baie-James, on remarque que, chez les algonqueins nomades du subarctique, les raids guerriers semblent bel et bien avoir participé à une logique similaire et dont le *modus operandi* serait l'organisation d'expédition par de jeunes hommes chez des voisins distants afin de rapporter des scalps ennemis (Martijn 1980; Trudel 1990; Francis et Morantz 1983). Il y avait peut-être là, dans ces grandes expéditions guerrières, l'aboutissement ultime et le plus radical du leadership liminaire (voir Chapitre 10). Dans le *Mémoire concernant le Labrador*, François Martel de Brouage plaide pour qu'un missionnaire soit envoyé dans son établissement commercial de la baie de Brador (voir Chapitre 11 et 12). Il explique alors que les affrontements entre Innus et Inuit sont fréquents et que la présence d'un missionnaire ferait en sorte d'empêcher « les sauvages montagnais et les autres sauvages de leur faire la guerre. Si les Montagnais avoient chez eux un missionnaire jesuite, il les empecheroit de faire du mal aux Eskimaux » (1715 : 23). Le rôle de la religion dans l'arrêt des conflits guerriers semble ainsi également attesté par les sources historiques. Il n'est probablement pas anodin que la période pendant laquelle le catholicisme s'installe et se pérennise en Basse-Côte-Nord coïncide avec une atténuation marquée et une éventuelle disparition des conflits guerriers. Le rôle des commis des postes semble également important dans la fin de ces conflits, bien que certaines sources indiquent que les employés de postes les aient aussi parfois encouragés. En effet, au poste de Brador, un groupe composé de commis et de « Montagnais » aurait tué deux familles inuit qui séjournaient près du poste (Martijn 1980 : 120). C'est pourquoi il me semble qu'on peut penser que l'acceptation des valeurs chrétiennes semble avoir participé à la réduction drastique des conflits guerriers dans la région, comme le soutiennent d'une certaine

¹⁸² Je n'ai pas l'espace pour en discuter ici, mais la comparaison des récits mythiques innus qui impliquent des combats offre des parallèles très frappants avec les récits guerriers amazoniens que rapporte Fausto (2012) du point de vue des tactiques employées par les guerriers.

façon mes interlocuteurs contemporains, bien que d'autres facteurs propres au contexte historique ne soient pas à exclure .

De la même façon, l'adoption des principes moraux du catholicisme ont certainement participé à faciliter les grands rassemblements autour des missions d'été. En effet, comme nous l'avons abordé au chapitre 10, les grands rassemblements estivaux ne semblaient pas un moment inéluctable du cycle annuel innu. Les rassemblements anciens avaient généralement lieu autour de lieux écologiques d'exception et étaient accompagnés d'occasions importantes d'échanges. Nous avons vu comment le grand rassemblement de la traite de Tadoussac est fort probablement un évènement qui n'a pas eu d'équivalences antérieures et postérieures. Ces grands rassemblements obéissaient probablement à une logique transactionnelle par laquelle les chefs canalisait un afflux important de ressources internes et externes. Les rassemblements de la mission de Musquaro semblent avoir obéi à une logique différente au sens où leur aspect transactionnel semble avoir été secondaire à l'idéal du vivre ensemble promu par l'ordre moral chrétien. En effet, Marie-Pierre Bousquet (2012b) a bien souligné comment, chez les Anicinabek de l'Abitibi, ces grands rassemblements ont marqué la mémoire justement par leur caractère collectif. Les récits des missionnaires oblats à la mission de Musquaro mettent l'accent sur les grandes manifestations collectives du culte catholique, notamment les chants collectifs entonnés par les fidèles (Durocher 1847a; 1847b). L'aspect collectif des rites a aussi marqué les Innus dans la mémoire qu'ils ont gardée de la mission de Musquaro (Gagnon 2002). Les rites de passage catholiques qui marquaient les différentes étapes dans la vie des personnes étaient eux aussi célébrés de façon collective : tous les baptêmes étaient célébrés en même temps, de même que les confirmations, les mariages, etc. D'autre part, le traitement funéraire et l'enterrement des morts dans les cimetières tranchent avec les pratiques passées où l'on inhumait¹⁸³ les morts à l'endroit où ils étaient décédés. Ainsi, même dans la mort, les cimetières catholiques reproduisaient l'aspect collectif que les autres grands rites chrétiens participaient à créer. Enterrer les morts dans un espace partagé qui exprime un collectif dont l'unité se situe au-delà du groupe de filiation

¹⁸³ Il n'est toujours pas clair pour moi si les Innus enterraient vraiment leur mort avant l'adoption du catholicisme. Plusieurs indices laissent penser qu'ils les plaçaient plutôt sur des *sheshipetan*, au moins temporairement, comme ils le font toujours aujourd'hui pour disposer des restes non consommables des animaux terrestres (voir Savard 2004).

participe à une tout autre logique que l'inhumation en des points distanciés sur le territoire, une autre façon d'exprimer que le groupe se conçoit avant tout comme une série d'ilôts de socialité.

Autrement dit, il me semble que l'adoption du catholicisme a permis de faire exister le collectif d'une façon novatrice et distincte de ce que les institutions du chamanisme et de la chefferie pouvaient faire auparavant. Il en résulte une certaine forme d'inversion de la logique transactionnelle de la chefferie innue que nous avons délimitée aux chapitres 8, 9 et 10. En effet, les rassemblements animés par les principes catholiques se faisaient au nom d'un idéal de communion fraternelle et permettaient au groupe de faire corps sans passer par une logique de prestations matérielles. Bref, le don devient secondaire en ce qu'il est la manifestation d'un idéal et non plus le moyen de réaliser une unité collective. Bien sûr, il s'agit d'une distinction idéale typique et il serait illusoire de penser qu'avec la conversion tous les dons sont devenus des réalisations de l'idéal chrétien : les deux logiques devaient nécessairement être coexistantes. Il faut plutôt comprendre que la moralité chrétienne a apporté de nouvelles possibilités sociales qui se sont manifestées par une nouvelle façon de faire exister le groupe.

L'adoption du catholicisme implique ainsi, tout comme le chamanisme le faisait avant lui, une dimension sociopolitique. C'est-à-dire que les nouveaux officiants rituels du catholicisme impliquent une recomposition du corps social : ils coalisent le groupe dans une logique qui ne place pas l'autonomie individuelle comme valeur primordiale. La portée collective des pouvoirs catholiques a aussi été mise en évidence par Shapatash qui m'expliquait qu'il ne pouvait pas utiliser ses pouvoirs de guérison auprès de sa famille proche, sans quoi il les mettrait en danger de mort. Il m'expliqua alors que son père avait été malade en forêt autrefois et qu'en raison de son indisposition ils ne pouvaient plus voyager. C'est un ami de son père qui est venu les rejoindre pour prier et le soutenir dans son processus de guérison. Cet exemple illustre comment le catholicisme a permis aux Innus d'adopter un cadre moral qui pose comme première la nécessaire collaboration avec les groupes qui sont extérieurs à son propre groupe de parenté. Comme l'ont montré les chapitres 8, 9, 10 et 18, la solution offerte par le catholicisme n'a pas été toujours pleinement opérante, car les Innus, à ce jour, valorisent toujours l'autonomie de la personne et du groupe de filiation. Elle a néanmoins offert un cadre permettant de nouvelles

possibilités sociales et politiques et c'est, il me semble, ce que mes interlocuteurs ont voulu exprimer en disant que le christianisme était « la seule façon pour qu'on puisse vivre ensemble ».

Les images et les écrits catholiques

Nous avons déjà noté l'effet stabilisateur de l'alphabétisation sur la pratique du catholicisme innu (Chapitres 13 et 14). En effet, l'écriture comme technologie rituelle permet une certaine rupture avec les techniques chamaniques qui lui préexistaient, et ce du point de vue de la performativité et de la transmission. Nous avons déjà mentionné comment, par exemple, la tente tremblante est un rituel ouvert, c'est-à-dire que son issue n'est jamais scellée d'avance. En ce sens, les rites chamaniques sont bien souvent des performances ouvertes avec une forte composante dialogique qui pose les bases d'une interaction entre l'audience, l'officiant et les participants non humains. Ces interactions sont certes provoquées par une procédure rituelle, mais elles demeurent de nature spontanée. Les rites catholiques sont de toute autre nature en ce qu'ils sont basés sur la répétition de gestes et de paroles encadrées par la liturgie¹⁸⁴. De même, s'il y a transmission des pouvoirs dans le chamanisme, les possibilités de transmission du savoir sont grandement réduites : les chants et les images – de même que leur signification – sont entourés d'un certain secret et sont généralement considérés comme non héréditaires. Au contraire, la ritualité catholique implique un tout autre rapport au savoir rituel puisqu'il consiste en un savoir public diffusé matériellement par l'écriture et transmis à l'identique entre les générations. Cette reconfiguration du rapport au savoir rituel et à ses images n'est certainement pas passée inaperçue des Innus. Dès leur première utilisation par les Jésuites, les images figuratives catholiques semblent avoir été perçues dans la continuité des images chamaniques – c'est-à-dire comme des objets qui détiennent un pouvoir – mais en s'en distinguant toutefois. En effet, dans un essai sur le rôle des images dans la conversion des autochtones en Nouvelle-France, François-Marc Gagnon (1975) reproduit plusieurs passages des Relations des Jésuites qui évoquent l'utilisation d'images religieuses. On y apprend que les Montagnais considèrent que les portraits « les regardoient de quelque côté qu'ils se tournassent » (50 ; RJ 1646 : 53), que ces images n'ont « point de prix » (*ibid.*), qu'elles protègent du « méchant Manitou » (53 ; RJ 1641 : 5) et qu'elles permettent l'assistance des saints qu'elles représentent (54 ; RJ 1652: 12).

¹⁸⁴ Ce serait moins le cas avec le pentecôtisme ou d'autres mouvances charismatiques du christianisme, dont la ritualité est plus ouverte.



Figure 88. – L'église d'Unamen Shipu. Photo : Émile Duchesne 2018.

On peut ainsi penser que les Algonquiens dont il est question dans les passages évoqués par Gagnon ont perçu les images catholiques dans une certaine continuité avec le régime de l'image figurative utilisée dans le chamanisme. C'est-à-dire que ces images devaient nécessairement, de leur point de vue, détenir un important pouvoir. Elles semblent ainsi avoir été accueillies dans un premier temps avec une certaine méfiance, car normalement de telles figurations devaient être marquées par le secret, comme dans le cas du Natutshikan ou encore de certaines icônes contenues dans les sacs des chamanes. Les images catholiques étaient essentiellement publiques et il y a là un point de rupture important avec le régime de l'image figurative innu. D'autre part, Gagnon (1975 : 59) remarque que les images utilisées auprès des Algonquiens ne sont à peu près pas adaptées à leur public, contrairement à ce que les Jésuites ont fait avec les Hurons. Cette particularité semble militer en faveur de l'interprétation que j'ai mise de l'avant au chapitre 18 : aux yeux des Innus de cette époque, toute figuration détient un pouvoir. En effet, chez les

Iroquoiens, la figuration semble avoir été couramment employée dans un cadre non chamanique (voir Déléage 2009; Lainey 2004 ; Lafitau 1724). Aujourd’hui, dans le contexte contemporain où les Innus, tout comme la plupart des communautés humaines qui sont branchées à Internet et à la télévision, les images figuratives font partie du quotidien et ne sont plus exclusivement associées à un effet de pouvoir tel que celui qu’elles produisaient par le passé. Néanmoins, dans les maisonnées d’Unamen Shipu, il est très commun d’afficher des images religieuses représentant des scènes de la Bible ou parfois des portraits de saints tels que Kateri Tekakwitha ou Sainte-Anne. Les statuettes de la Sainte Vierge ou d’autres figures du catholicisme sont également très populaires et les aînés les apportent généralement avec eux en forêt pour les mettre dans la tente, comme Atuan, qui a traîné dans ses bagages une statuette de la vierge de bonne taille pendant toute notre expédition de 2018. De la même manière, sur son territoire de chasse, Atuan installe une statuette de la vierge sur un petit poteau de bois devant l’entrée de sa tente, la Vierge faisant face au lac. Comme l’a souligné Bousquet (2008a) pour les Anicinabek de l’Abitibi, à Unamen Shipu, on invoque encore aussi le pouvoir de protection des images catholiques, que ce soit des statuettes ou des portraits.

L’adoption du catholicisme a aussi participé à la transformation de la géographie cosmique des Innus. Les missionnaires ont beaucoup insisté sur l’eschatologie chrétienne et l’aboutissement de l’âme des défunts en enfer ou au paradis. Pour ce faire, les échelles catholiques ont été un outil important de la pratique missionnaire et elles ont été utilisées chez les Innus par les Oblats depuis au moins 1872 (Tremblay 1977b). L’échelle catholique de Lacombe permettait aux missionnaires de relater les principaux éléments du catéchisme à l’aide d’une série d’images successives : la création, le péché originel, le déluge, etc. L’échelle permet également de mettre en parallèle le chemin menant au paradis et le chemin menant à l’enfer. On peut penser, comme l’ont souligné à juste titre Gagnon et Drapeau (2015), que ces échelles se situaient dans la continuité des écritures sélectives autochtones en ce qu’elles impliquaient un mélange d’écriture et de performance orale. Toutefois, ces échelles ont commencé à être utilisées chez les Innus alors que bon nombre d’entre eux savaient déjà lire et écrire et étaient convertis au catholicisme. On peut ainsi penser que les échelles furent un outil pour convertir les Innus du Nord qui fréquentaient les missions du Saint-Laurent comme l’atteste la mention de leur utilisation par le père Arnaud en 1872. On peut aussi

penser, à l’instar de Gagnon et Drapeau qui portent à notre attention une copie de l’échelle catholique de Lacombe datée du milieu du 20^e siècle trouvée en Basse-Côte-Nord, que l’échelle catholique a continué à être utilisée pour faciliter l’éducation religieuse des enfants.



Figure 89. – Joseph-Dany Lalo s’apprête à arranger un porc-épic dont les pics ont été brûlés. Photo :
Guillaum Internoscia 2018.

Si les Innus d’aujourd’hui évoquent volontiers le paradis et l’enfer comme des notions valables et porteuses de sens, il n’en demeure pas moins qu’il s’agit d’une réalité qui se situe au-delà de l’entendement général et sur laquelle très peu de choses peuvent être sues avec certitude. L’anecdote qui me semble le mieux exprimer cette idée me vient de mon père adoptif, qui a souvent été appelé à traduire les réponses que son défunt père donnait aux nombreux anthropologues qui venaient le consulter. Une anthropologue avait demandé à son père quelle était la conception innue de la vie après la mort. Mon père adoptif m’expliqua qu’il traduisit la question pour son père et que ce dernier lui répondit qu’il n’en savait rien puisqu’il n’était pas

mort lui-même ! Il lui demanda d'inventer quelque chose puisque l'anthropologue se faisait insistante, ce que mon père adoptif a fait sans broncher ! Moi et mon père adoptif avons beaucoup ri de la petite histoire qu'il venait de me raconter. Je lui ai ensuite demandé s'il n'avait pas déjà fait ça avec moi : « Bien sûr que non ! » avait-il répondu en riant ... Pour revenir à notre sujet, si on s'en remet au témoignage de Kaniuekutat, on comprend que le paradis et l'enfer apparaissent comme des mondes autres qui rompent avec l'organisation cosmique qui caractérisait le cosmos innu préconversion : « God is not in this world, only the shaman is in this world, and the priest is here too. So a shaman cannot see the spirit of God, because God is not here, only the shaman is here on earth, like Meshkana. His friends, the Mishtapeus, are here too. When Meshkana sings with the drum the spirits of his Mishtapeu can hear where he sits, but cannot be seen » (dans Henriksen 2009 : 227).

La ritualité catholique dans la continuité du chamanisme

Les chanteurs d'église apparaissent comme des officiants radicalement distincts des chamanes d'autrefois, ce qui ne les empêche pas de pratiquer eux-mêmes certaines formes rituelles associées au chamanisme comme le *teueikan*, raconter les mythes du temps des origines ou encore de faire des rêves et d'avoir des visions. Les chanteurs se posent comme les gardiens du nouvel ordre moral que les ancêtres des Innus ont accepté pour guider leur vie lorsqu'ils se sont convertis au catholicisme. Ce faisant, ils expriment et permettent de faire exister un nouveau genre de collectif qui est donné par l'ensemble des groupes familiaux de la communauté. Ils accompagnent la vie des Innus en participant à la célébration des baptêmes, des mariages et des funérailles. Leur pratique est basée sur un important corpus de prières et de chants qui sont consignés dans un livre rédigé par les missionnaires et dont le contenu a peu changé depuis plusieurs siècles (Chapitre 14). Ils se distinguent des non-chanteurs par leur ardeur dans la prière et, à travers leurs rapports à *tshishe-manitu*, ils représentent un large collectif donné par l'ensemble de la communauté. Leur savoir rituel, bien qu'imposant, est ouvert à tous et est de nature publique de même que les images associées à la pratique du catholicisme : leur effet n'est pas basé sur l'idéal du secret.

Les prières et les chants des chanteurs favorisent la guérison des maladies et des maux sociaux. À cet égard, les rites catholiques ont complètement supplanté les cures chamaniques qui ont pu exister par le passé. Les Innus d'Unamen Shipu utilisent certes toujours des plantes et d'autres substances issues de la forêt boréale pour soulager et guérir certains maux physiques, mais ces techniques sont mises sur un pied d'égalité avec les pratiques médicales occidentales en ce que toutes deux n'impliquent pas l'intervention d'une puissance supérieure. Au chevet des malades, lorsqu'on invoque des agents autres qu'humains pour solliciter la guérison, c'est la prière qui est hégémonique. D'autre part, nombre d'aînés affirment prier pour protéger la communauté. Mais, peut-on se demander, contre quoi la prière protège-t-elle ? Il faut comprendre que l'adoption du catholicisme n'a pas tout-à-fait permis de faire disparaître les esprits du chamanisme. On ne voit certes plus d'Atshen – cependant même cette affirmation est discutable comme nous le verrons dans la conclusion - mais les maîtres des animaux, eux, continuent toujours d'exister et on ne peut pas dire qu'ils aient accepté les valeurs chrétiennes. Le cosmos innu est toujours empreint d'une certaine ambiguïté. La conversion au catholicisme a certes permis de pallier cette ambivalence généralisée en offrant un arsenal de techniques rituelles, mais elle ne l'a pas fait totalement disparaître. En cela, les chanteurs d'église prolongent le chamanisme de leurs ancêtres en ce que leur pratique s'adresse, au moins indirectement, aux « esprits » du chamanisme. D'autre part, ils le prolongent dans une dimension qu'on pourrait décrire, selon le modèle des deux chamanismes, comme verticale en raison sa dimension morale, idéologique, politique, esthétique et cosmique (voir Tableau X).

Tableau 20. – Les deux officiants rituels des Innus

	Miteu/Kamanitushit	Chanteur
Transmission	Filiation	Sacerdoce
Moralité	Ambivalence	Moralement vertueux
Idéologie	Guerre	Harmonie
Socio-politique	Atomisme	Collectivisme
Cosmos	Horizontale et continu	Vertical et discontinu
Régime d'image	Secret	Public
Pratique de la mémoire	Mythe (oralité)	Corpus doctrinaire (écriture)



Figure 90. – Henry Mark vérifie son piège à martre. Photo : Émile Duchesne 2018.

Conclusion

Au cœur de cette thèse se situe un pari méthodologique et analytique. Celui-ci était qu'une perspective hiérarchique accompagnée d'une démarche qui soit à la fois ethnographique, historique et comparative nous permettrait d'aller plus loin dans la compréhension anthropologique de la cosmologie innue. Plus qu'un pari, cette lunette était aussi une façon de me permettre d'aller plus facilement au-delà de la parole de mes interlocuteurs de la communauté d'Unamen Shipu. En effet, j'ai décidé de prendre leurs enseignements comme le point de départ d'une enquête qui transcende les contextes historiques et culturels de leur énonciation. En cela, leurs témoignages se sont révélés être à la fois un point de départ et un point d'arrivée. En effet, à la suite de l'analyse, ils ont pris, non pas un sens nouveau, mais une plus grande profondeur, en les faisant répondre à des événements et des institutions sociales distants dans le temps et l'espace. La superposition de matériel de nature historique à mon expérience de terrain a permis d'entrevoir la cosmologie innue dans la longue durée, et ce de deux manières distinctes et complémentaires. La première a été de faire concorder les témoignages de mes interlocuteurs avec des événements anciens consignés par les documents historiques, de sorte que les uns et les autres s'éclairent mutuellement. On reconnaîtra ici plusieurs sections de la seconde partie : la diffusion du catholicisme (Chapitre 11), le mouvement prophétique de Charles Meiachka8at (Chapitre 12) et la diffusion de l'écriture (Chapitre 13). La seconde manière de faire dialoguer histoire et ethnographie a été d'utiliser les témoignages innus pour inférer et reconstruire certaines institutions sociales du passé. Il s'agit, dans ce cas, d'une façon de faire de l'histoire qui est plus structurelle qu'événementielle. Cette méthode m'a permis de mieux comprendre les institutions et les transformations du chamanisme innu (Chapitres 17 et 18), certains principes méconnus de leur système de parenté et de leadership (Chapitres 9 et 10), mais aussi d'appréhender sans contradiction l'émergence du concept de *tshishe-manitu* dans le répertoire conceptuel du catholicisme innu (Chapitres 4, 14 et 15). D'ailleurs, plusieurs de ces inférences ont bénéficié explicitement ou implicitement du comparatisme. On pensera ici à l'analyse du rapport à l'auxiliaire dans le chamanisme innu, qui a été mené de façon à l'établir comme contraste du modèle amazonien de l'alliance chamanique (Chapitre 17). De la même manière, l'élucidation de la notion de maître animal, de même que mes analyses des régimes esthétiques

innus (Chapitres 5, 6 et 7) se sont faites dans un dialogue à peu près constant avec le matériel amazonien.

C'est la notion de maître des animaux qui m'a fait comprendre que les Innus se situaient eux-mêmes dans un cosmos hiérarchisé, habité par des forces qui dépassent en tout celles des humains. Les Innus comparent bien souvent le rôle des maîtres des animaux à celui des gouvernements et des leaders politiques, qu'ils soient Innus ou allochtones. Le répertoire sémantique du mot *utshimau* – qu'on utilise pour parler des leaders, des chefs, des mentors, mais aussi des gouvernements et des maîtres des animaux – m'a par la suite convaincu que les relations hiérarchiques n'étaient pas seulement le fait des rapports que les Innus entretiennent avec les autres-qu'humains. À bien des égards, l'autorité des aînés et le respect qu'on leur porte participent à cette même logique hiérarchique et asymétrique. On doit du respect aux générations ascendantes, qui ont nourri et protégé les générations descendantes, et qui continuent de le faire par l'entremise de leurs rêves et leurs relations particulières aux autres-qu'humains. Pour plusieurs chercheurs, l'aspect hiérarchique de la cosmologie innue est difficile à accepter. La plupart des anthropologues et spécialistes des sciences sociales, dont moi-même, ont un certain penchant pour les politiques de gauche. Plus ou moins consciemment, nombre d'entre nous s'intéressent à des sociétés autres que les nôtres afin de trouver des sources d'inspiration politique pour faire advenir une société plus juste et équitable. Lorsqu'on prononce le mot hiérarchie, on pense davantage à la stratification sociale, à l'iniquité et au pouvoir coercitif qu'à l'égalitarisme des sociétés autochtones. Que la socialité innue soit marquée par des phénomènes de nature hiérarchique ne signifie pas qu'on a affaire à un système de stratification sociale ou encore à une conception du pouvoir qui soit similaire à celle des sociétés occidentales. Nous avons vu comment les phénomènes hiérarchiques de la socialité innue sont en tension constante avec l'idéal de l'autonomie individuelle et que les relations asymétriques au-delà du groupe familial immédiat ne vont pas du tout de soi, même si les Innus les jugent nécessaires (Chapitres 8, 9 et 10). Ce genre de relation doit être créé et maintenu par différents mécanismes comme le don ou la prise d'initiative. Dès lors, accepter un don ou encore accepter de suivre une initiative revient à accepter une structure relationnelle asymétrique dans laquelle l'agentivité des personnes s'aligne à celle d'un *utshimau* et en bénéficie. On comprend peut-être ainsi un peu mieux

l'ambiguïté du don, qui a été décrite par de nombreux anthropologues avant moi (voir Gell 1992 ; Myers 2016 [1988] ; Nadasdy 2007 ; Parry 1989 ; Peterson 1993). En effet, le don peut autant renvoyer à un acte de bienveillance qui vise à prendre soin du donataire, à un acte contraint par le collectif pour assurer une certaine justice distributive qu'à une tentative de captation de l'agentivité du donataire par le donateur. L'ambivalence du don fait en sorte qu'il est parfois tout cela en même temps.

L'adoption d'un nouvel ordre moral issu du catholicisme (Chapitre 19), qui opère une distinction fondamentale entre le bien et le mal, n'a pas éliminé toutes les sources d'ambivalences du cosmos innu. En effet, si le catholicisme a pu paraître comme une bonne façon de se passer au moins partiellement des chamanes et de leur ambiguïté morale, force est de constater que les « esprits du chamanisme », eux, continuent toujours d'exister. En effet, les Innus d'aujourd'hui, dans un contexte de chasse, considèrent toujours que leur succès est tributaire d'une relation d'échange avec les maîtres des animaux. D'un point de vue cosmologique, on peut expliquer la continuité du chamanisme et de ses esprits, malgré la conversion, en prenant en compte deux aspects fondamentaux. Il faut premièrement comprendre que la relation d'échange avec les entités-maîtres est à la source de l'ambiguïté du cosmos innu, de la même manière que tout don dans un contexte intrahumain implique toujours un certain niveau d'ambiguïté. Les chasseurs doivent ainsi agir avec jugement et responsabilité lorsqu'ils acceptent, sollicitent ou forcent les dons des entités-maîtres, car l'excès peut facilement mener à des conséquences néfastes telles que la perte de la perspective humaine (Chapitres 7 et 17 ; voir aussi Scott 2006 : 65 ; Broz et Willerslev 2012; Hamayon 1990 : 730-731). Conséquemment, dans un tel contexte d'ambiguïté généralisée, le chamanisme doit être compris comme une technique d'acquisition de savoir et de restitution du sens (Chaumeil 1983 : 316). En assimilant le Dieu chrétien à un maître (voir Chapitres 14 et 15), les Innus n'ont fait que déplacer ou reconduire la relation d'échange qu'ils avaient déjà avec des Autres plus puissants. Des missionnaires et de leur doctrine, ils ont cependant adopté des principes d'ordre moral qui ont limité la portée de l'ambiguïté dans leurs relations intrahumaines, de même que des techniques et des outils - comme la prière, la bénédiction, le crucifix, les images saintes, etc. - pour se protéger des impacts négatifs des forces malveillantes, ou tout simplement ambivalentes, qui peuplent l'univers (Chapitre 19). Voilà

autant de raisons pour lesquelles j'ai voulu montrer que la prédation est un mode relationnel opératoire et hautement significatif de la cosmologie innue et qui vient compléter celui du don (Chapitres 6 et 7). Si l'on ne comprend pas l'importance de la prédation dans la cosmologie innue, il est difficile de saisir tout l'attrait de la moralité et de la ritualité catholique. Dès lors, on comprend que l'opposition entre une Amazonie prédatrice et un subarctique donateur (voir Fausto 2007) ne tient pas la route puisqu'il s'agit des deux faces d'un même phénomène relationnel qui est celui de l'échange réciproque et qui peut être réalisé sous un mode positif (le don) ou sous un mode négatif (la prédation). En cela, les pratiques rituelles issues du catholicisme prolongent, d'une certaine façon, le chamanisme dans une dimension verticale en ce qu'elles interagissent au moins partiellement avec les collectifs non humains du cosmos innu afin de protéger les humains de leurs influences potentiellement néfastes (Chapitre 19).

Dans son état actuel, la cosmologie innue ne peut être pensée sans le catholicisme. Faire autrement reviendrait à mettre de côté une partie de l'histoire. Cela ne veut pas dire que le catholicisme a effacé toutes traces des conceptions précolombiennes de la cosmologie innue, loin de là. Cela ne veut pas dire non plus que l'on ne pourrait pas assister à un futur où les Innus d'Unamen Shipu délaisseraient le catholicisme et sa ritualité au profit d'une autre forme d'expression religieuse comme les spiritualités autochtones de l'Ouest ou les tendances charismatiques du christianisme, qui sont de plus en plus présentes dans les communautés autochtones du Québec. Comme l'observent les aînés, dont Atuan, les plus jeunes générations ne sont pas aussi pratiquantes qu'autrefois :

« Tout ce que je vous dis, ce sont les aînés que j'ai connus qui m'ont dit ça. Ils ont prédit que les enfants ne seraient plus baptisés un jour. Tout ce que les ancêtres disaient autrefois, cela commence à prendre forme aujourd'hui. Les vieux disaient qu'un jour il n'y aurait plus personne qui prierait. J'ai remarqué qu'il n'y a presque plus personne qui prie aujourd'hui. Il y a des gens aujourd'hui qui se moquent de la prière. Il y en a d'autres qui n'en ont rien à faire. Tout ce qu'ont dit nos ancêtres, c'est vrai, cela est en train d'arriver » (Novembre 2021).

Nombreux sont les aînés d'Unamen Shipu qui remarquent que le monde est en train de changer. On se rappellera d'Anikashanitish, dans un témoignage reproduit dans l'introduction, qui expliquait que les tempêtes d'aujourd'hui sont bien différentes de celles d'autrefois : elles

n'écourent plus lorsqu'on leur parle. Lors du même entretien, il expliqua que la même chose s'est passée pour les virus.

« J'ai rêvé au virus de la Covid-19. Le virus était partout à Montréal jusqu'en Gaspésie. Le nuage du virus a été apporté par le vent jusqu'en Gaspésie. Mais en Gaspésie, il y a de grandes montagnes. Il y a un creux entre les montagnes, un endroit sans vent. Le virus est pris là. Si on n'y touche pas, il restera là. [...]

Et j'ai rêvé à nouveau. Le virus était rendu à Goose Bay. C'était un nuage rouge. Il est passé au-dessus des airs. Il est passé tout droit. Personne n'a touché au virus. C'est pour ça qu'il n'y a pas eu de virus chez les Innus de Sheshatshit. Les spécialistes sont allés chercher le virus, ce qui l'a ramené vers la terre. Si on n'y avait pas touché, il aurait continué à monter vers le ciel et il se serait dissipé. C'est mon rêve que je te raconte. C'est dans mon rêve que j'ai vu ça.

Quand j'étais jeune, des vieux d'Unamen Shipu avaient rêvé à des choses semblables. C'était en descendant la rivière. Ils se sont arrêtés et ils ont fait un feu. J'ai entendu des vieux se parler ensemble. Les vieux disaient qu'un virus allait passer. Ils disaient que ce serait comme une brume qui allait passer, un peu comme au printemps [n.d.a elle n'était pas rouge]. C'était le virus qui passait. Le lendemain, tout le monde a été malade. On avait attrapé la rougeole. C'est cette année-là que ma mère est morte de la rougeole » (Octobre 2021).

Pour Anikashanitish, ces transformations du monde sont causées par les techniques des Blancs, qui ne reconnaissent pas la personnalité des animaux, des tempêtes, des maladies et de leurs maîtres. Toutefois, ce n'est peut-être pas tant que les Blancs ne reconnaissent pas la puissance de ces phénomènes plus qu'ils tentent d'accaparer leur pouvoir agentif aux dépens de leur véritable maître. Ce motif a déjà été exposé dans le cas de certains animaux que le gouvernement tente de contrôler et dont il résulte une perte d'agentivité des espèces en question (Chapitre 9).

Que ce soit en raison de l'abandon de la prière, des techniques néfastes des Blancs ou encore par le manque de respect imputé aux plus jeunes générations, les aînés d'Unamen Shipu conçoivent que le monde est en train de changer. À une époque où les êtres humains font face à d'importants défis pour assurer leur avenir sur la terre, les Innus sentent eux aussi que l'humanité est menacée. Cette menace ne s'exprime toutefois pas de la même manière. Les ancêtres des Innus ont eux aussi dû composer avec un monde en transformation et c'est précisément ce que racontent les nombreux mythes que les Innus continuent toujours de raconter à ce jour. À bien des égards, les transformations auxquelles nous assistons aujourd'hui sont conçues par certains aînés d'Unamen

Shipu comme un retour au temps mythique. C'est du moins ce qu'a soutenu Penashit lorsque je l'ai rencontré un certain matin gris et pluvieux de novembre :

« Aujourd'hui, moi je ne peux plus monter dans le bois. Demande à ma femme pourquoi je ne vais plus dans le bois ! [Adéline demande à la femme de Penashit et elle répond : 'il a peur d'aller à Nutshimit']. Oui, j'ai peur d'aller à Nutshimit. Il y a quelque chose présentement dans le bois. Je le sens. Je ne sais pas si c'est un humain, un animal ou si c'est autre chose. J'ai peur. Dans le temps, je pouvais aller partout dans le bois, à pied. J'étais tout le temps seul dans la forêt. Je pouvais aller seul dans la forêt. Mais aujourd'hui, j'ai trop peur. Mon garçon est venu chez moi pour me dire qu'il partait pour le Nutshimit. Je lui ai dit : « Assieds-toi et je vais t'expliquer ce que tu devras faire ». Je lui ai dit de tuer tous les animaux qu'il verrait. Si tu vois un animal, tue-le aussitôt. Et traîne tout le temps ton fusil avec toi. Même quand tu vas couper du bois, amène tout le temps ton fusil. Ce que je sens aujourd'hui, ce que je remarque, je l'ai dit à tout le monde pour qu'ils se protègent lorsqu'ils iront dans le bois. J'ai aussi dit à mon neveu de tout le temps traîner son fusil. Si tu rencontres un animal, tue-le aussitôt. Il ne faut jamais oublier. C'est pour se protéger. Ce que je sens aujourd'hui, j'en parle à tout le monde pour qu'ils se protègent. Aujourd'hui, présentement, ça commence à être très dangereux dans le bois. J'ai dit à mon neveu : fais très attention quand tu vas dans le bois, il y a quelqu'un [*auen*], il peut changer de forme, il peut prendre la forme de différents animaux, et il veut tuer des gens...

Ce qui s'est passé avant, ça revient, ce qui s'est passé au temps des légendes. C'est Atanukan, les atshen, tout ça, ça revient. Tout ce que nos ancêtres ont vaincu, tout ça, c'est en train de revenir. Une fois, un ami est venu me voir, il était allé dans le bois et avait entendu un cri qui ressemblait au cri d'un cheval. Je lui ai dit : « Ah non ! Je vous avais dit d'amener quelque chose pour vous protéger ». Mon ami a suivi les traces, il y avait un genre de cabane de castor, elle était très grande. À l'intérieur, il y avait du sapinage. C'était l'entité qui s'était préparée à passer la nuit là. C'est un être humain qui a passé la nuit là. Mais je ne sais pas qui. C'est [Pien]¹⁸⁵ qui a remarqué ça. Il y avait du papier de toilette qui traînait partout. C'était un être humain, mais il avait un cri comme le cheval. [Pien] avait amené ses petits-enfants et ils ont eu très peur. Tu vois, c'est ce qui s'est passé au temps des *atanukana* qui revient aujourd'hui. J'ai dit à mon ami : « Il va vous attaquer, il va essayer de vous tuer. Il faudra que tu fasses attention ».

Quand mon garçon voulait partir dans le bois l'an passé, je lui ai dit : « Ne va pas dans le bois. Tu vas faire une rencontre inattendue. Il y a quelqu'un qui veut manger les Innus ». Mais mon fils ne m'a pas écouté. Alors il est parti. Mon fils a rencontré cette entité malveillante. Il avait la forme d'un ours. Il peut prendre la forme d'un animal ou d'un humain qui mange la chair des humains. Il est féroce. C'est tout ce qui s'est passé au temps des *atanukana* qui revient aujourd'hui. On m'avait déjà parlé de tout ça quand j'étais jeune. Et maintenant, cela se passe. Ils l'ont tué cette personne, mais il n'est jamais vraiment mort. Il revient toujours pour se venger. C'est pour ça qu'il attaque les gens. Il est très dangereux. Depuis que j'en parle à ma femme, elle me croit et elle sait elle aussi. C'est pour ça que je ne monte plus dans le bois. Dans le temps, je pouvais aller partout, mais maintenant c'est fini parce qu'il y a quelqu'un de malveillant dans le bois.

¹⁸⁵ Le nom de la personne a été changé pour préserver son anonymat.

Cette personne-là, personne ne peut le tuer parce qu'elle est immortelle. Peut-être si on lui envoie une bombe atomique, je ne sais pas [rires]. Il y en a plusieurs qui ont essayé de le tuer, mais cela n'a rien donné. Dans le temps, le père de ma femme, il avait déjà rencontré cette personne dans le *nutshimit*. Le père de ma femme voulait le battre, mais on lui a dit de ne pas le faire parce qu'il reviendrait le tuer plus tard. Aujourd'hui, c'est la même personne qui revient. Elle ne peut pas mourir. Probablement que vous voyez parfois comme un aigle autour d'Unamen Shipu. C'est lui qui surveille ce qui se passe ici. Il y a deux endroits qu'il surveille beaucoup, aux deux extrémités de la réserve. Je le vois passer souvent. Il est pareil comme un aigle, il a des plumes blanches sur le ventre. Il est souvent près des roches, pas loin de ma maison et aussi à l'est de la réserve. C'est comme s'il nous surveillait. Il y a des gens de Unamen Shipu qui veulent le tirer avec leurs fusils. Quand ils s'approchent, il disparaît, comme par magie. C'est très dangereux parce qu'il sait comment attirer les gens vers lui. On est entouré par le mal ici. Mes amis me disent de ne pas en parler à personne. Mais moi je vous en parle à vous parce que ça me fait peur. J'en parle pour que les gens se protègent et soient en sécurité. Ça me fait de plus en plus peur et je ne peux pas le cacher. Si j'ai d'autres visions, je vous en avertirai » (Novembre 2021).

Je n'ai découvert cette histoire que quelques heures après l'entrevue en la traduisant avec Adéline. Lors de l'entrevue, Penashit n'avait laissé aucun temps à Adéline pour traduire. Elle m'avait avertie avant de commencer la traduction : « Tu vas voir, c'est TRÈS intéressant ». Elle-même était fascinée par le récit de Penashit. Elle me confia qu'elle se doutait qu'une force malveillante de ce genre rôdait dans les parages. Adéline avait alors fait le lien avec une confidence que lui avait faite un de ses petits-fils. Celui-ci s'était retrouvé dans le sous-sol d'une maison d'Unamen Shipu et avait accepté, comme malgré lui, de consommer des amphétamines qu'on lui avait proposées, lui qui n'est pourtant pas un consommateur. Il dit qu'après avoir consommé, il a eu une apparition par la petite fenêtre du sous-sol : un personnage étrange le regardait et il pouvait sentir son influence néfaste. Adéline me confia par la suite que son petit-fils est venu immédiatement la rejoindre chez elle et lui avait avoué tout ce qui s'était passé. En écoutant Penashit, Adéline avait alors compris que c'était l'entité malveillante qui avait influencé son petit-fils. La preuve : la maison où était son petit-fils se situait non loin de l'endroit où Penashit affirme que l'entité surveille le village. Le lendemain, nous sommes retournés voir Atuan pour lui poser des questions supplémentaires. Comme à son habitude, Adéline a posé quelques questions de son crû et elle a décidé de parler à Atuan de ce que Penashit nous avait raconté la veille. Il acquiesça et répondit : « C'est vraiment en train de revenir, ce qui se passait au temps des légendes. Même nos anciens disaient la même chose : s'il n'y a plus de prière, tout ce qui se passait au temps des légendes, tout ça va revenir » (Novembre 2021).

En découvrant le récit de Penashit par la traduction d'Adéline, je me suis souvenu que l'année d'avant, en même temps que j'étais au *nutshimit*, un groupe de chasse avait été attaqué par un ours. Ils étaient dans leur tente et l'ours avait commencé à défoncer la cloison de la tente et à en arracher les poteaux. Les personnes présentes n'ont pas eu d'autres choix que d'abattre l'ours à la carabine. Nous avons eu cette nouvelle par le biais de notre radio longue portée. Je me souviens encore de la voix apeurée de l'homme qui venait d'abattre l'ours, la voix entrecoupée par sa respiration haletante, à travers les grésillements caractéristiques du vieil appareil de communication. C'est un souvenir assez dur à oublier. J'ignorais à ce moment-là qu'il s'agissait du fils de Penashit. Les gens avec qui j'étais dans la tente cherchaient à comprendre les raisons profondes de cet événement. L'hypothèse était que le groupe attaqué par l'ours avait tué un autre ours auparavant et qu'ils n'auraient pas dû le faire. « Ils n'avaient probablement pas la permission », pensait-on. Mais on s'était mépris : ce n'était pas ce groupe-là qui venait de tuer un ours. Fausse piste... À de nombreuses reprises, les Innus ont insisté sur le fait qu'il n'est pas permis à n'importe qui de tuer un ours : il faut d'abord en rêver ou encore qu'un aîné nous autorise à le faire parce que lui-même y aura rêvé. Quelques années plus tôt, en 2018, j'étais au lac Triquet, là où Penashit disait que son ami avait aperçu la demeure de « l'entité ». Un soir, j'ai rêvé à une femelle ourse très agressive. Elle était là, dans un endroit de la forêt qui me semblait familier, serrant les dents en grognant. Le lendemain, en allant voir mes collets à lièvre, il y avait un excrément d'ours bien en évidence à l'endroit où commençait ma ligne de collet. Je crois reconnaître la petite clairière que j'avais vue dans mon rêve. Je suis frappé par la scène et le silence inquiétant de la forêt. Je fais le tour de mes collets plus rapidement qu'à l'habitude. Au campement, je décide de parler timidement de mon expérience à mon voisin de tente. « C'est un avertissement », répond-il succinctement. Ce dernier m'avait déjà parlé des précautions à prendre avec les ours, alors j'imagine qu'il ne sentait pas le besoin d'en dire plus. Quelques jours plus tard, alors que nous faisons le long portage vers notre prochain campement à *Masseku-nipi* (i.e. le lac de la tourbière, ma traduction), il a fallu que je retourne seul en canot dans la pénombre aller chercher deux personnes qui étaient restées derrière sans canot. Arrivé à un point où je commençais à discerner les détails de la rive où je les avais laissés, j'aperçois une tache noire sur les rochers. Je pensais qu'il s'agissait d'eux, mais je finis par comprendre que c'était un petit ours. À l'instant même, je localise les deux personnes que je venais chercher : ils sont à peine quelques mètres plus loin. J'épaule ma carabine et je vise l'ours, mais, hésitant, je baisse le canon

et me résigne à ne pas tirer. L'ourson s'enfuyait quelques secondes après. Je reprends ma pagaie et j'atteins finalement les deux personnes, qui n'ont eu connaissance de rien, et nous revenons, dans le noir total, à notre nouveau campement. Ma tente n'est pas encore montée, je n'ai pas mangé et je suis exténué. Quelques heures plus tard, la tente est montée, nous mangeons rapidement et tout le monde s'endort en un clin d'œil. Le lendemain, je parle de l'histoire de l'ourson à l'homme à qui j'avais déjà parlé de mon rêve. Il me répond encore une fois très simplement : « Tu as bien fait de ne pas tuer l'ours ».

Cette série d'événements me revient alors que je découvre le récit de Penashit grâce à la traduction d'Adéline. Tout comme elle, des événements distants dans le temps me sont rappelés, comme une révélation, et prennent une importance nouvelle. Leur signification bouge, se transforme, mais ne se stabilise jamais totalement. À ce jour, je m'explique toujours mal cette série d'événements étranges qui culmine par ma rencontre avec Penashit. Le temps a fait son affaire : partageant le quotidien des Innus et acceptant certaines de leurs prémisses, j'étais prêt à entrevoir bien malgré moi la possibilité que le récit de Penashit puisse m'apprendre quelque chose sur mes expériences passées. Ce petit exemple de nature personnelle illustre bien comment il est illusoire de penser que ce qu'on appelle « cosmologie » constitue un autre monde ou encore un autre univers. Il s'agit bel et bien du même monde, que nous partageons tous, mais dont nous ne faisons pas l'expérience de la même manière, bien qu'il demeure fondamentalement incommensurable pour tout le monde. Comme n'importe qui, les Innus doivent composer avec les surprises, les mystères et les incompréhensions inhérentes à l'expérience humaine de la vie. Pour les Innus, si rien n'arrive pour rien, cela ne veut pas dire que l'on comprend toujours les signes que la vie nous envoie. C'est, je pense, ce que Shapatash a voulu m'expliquer :

« C'est cette année-là que j'ai perdu ma mère. Ça n'allait pas très bien cette année-là. Je me demandais pourquoi nous n'étions pas descendus plus tôt à la côte. La lune était belle et on était au sommet d'une colline. Il y avait trois outardes qui passaient à la noirceur. Je m'étais dit que quelque chose allait se passer. On aurait pu descendre à la côte, mais nous sommes restés dans le bois. Nous aurions pu descendre avant que ma mère ne décède. Ma mère était à Unamen Shipu. Je n'étais pas là lorsqu'elle est morte. Tout ce qui va se passer dans le futur, on en est averti d'avance. On voit ou alors on entend des choses. Il y a des signes qui laissent présager le futur. Mais on ne comprend pas toujours les signes qui nous sont envoyés » (Novembre 2021).

Faire avec ces impondérables de l'existence signifie de resituer leur sens dans une toile complexe composée à la fois par nos expériences personnelles et celles des autres. Nous revenons ainsi à la triangulation, que j'ai évoquée dans le cadre théorique, entre l'expérience personnelle, le contexte et une communauté d'interaction dialogique. C'est cette même triangulation qui a fait en sorte que le récit de Penashit a reconfiguré la mémoire de certaines de mes expériences passées, faisant fluctuer le sens que j'aurais pu leur attribuer uniquement par moi-même pour les faire cadrer avec les prémisses innues. En cela, il ne s'agit pas de représentation ou d'un autre univers, mais d'un processus d'intégration à un réseau d'interaction qu'on pourrait qualifier de « plus qu'humain » puisqu'il ne se limite pas à l'agentivité humaine. Le sens des événements s'inscrit de façon immanente dans ces réseaux complexes d'interaction bien qu'il doive souvent être montré ou révélé pour exister aux yeux d'une personne. Tout est là, il suffit d'être capable de le voir et de l'accepter.

Dans cette thèse, j'ai proposé de comprendre la cosmologie innue par l'entremise du concept de hiérarchie de la vie. Par là, je voulais exprimer cette expérience commune à tous les êtres humains qui est celle d'agir au sein d'un monde au sein duquel on ne peut pas tout contrôler. Il y a, dans le monde que nous partageons tous et que nous exprimons chacun à notre manière, des puissances et des phénomènes qui échappent en grande partie à notre force d'action. Pour certains, cela se nomme Dieu, pour d'autres c'est *Manitu*. Certains diront la vie, le destin, l'existence, etc. Malgré toutes les contingences de la vie, nous sommes pourtant en mesure d'agir et de faire des choix : nous sommes capables de diriger nos actions, même si avec le recul il est parfois difficile de départager la part attribuable à notre agentivité de celle imputable à des forces qui nous échappent, qu'elles soient humaines ou non humaines. En dehors de cet espace de relationalité partagé, il n'y a pas de sens ni d'existence qui soit possible (Chapitre 3). La proposition théorique de cette thèse a voulu donner un cadre pour penser cet étrange sentiment qui marque l'existence humaine. Ce cadre, je l'ai voulu suffisamment général pour qu'il puisse nous apprendre quelque chose sur ce que nous sommes en tant qu'humain et qu'il ne serve pas qu'à exprimer un particularisme culturel, aussi intéressant soit-il. Mon enquête sur la cosmologie innue m'a amené à me poser des questions sur ce qui nous unit en tant qu'êtres humains. Bien qu'à plusieurs reprises j'aie vécu des différences profondes en étant confronté aux conceptions et

aux manières de faire innues, ce sentiment n'a jamais outrepassé une autre impression, beaucoup plus importante, qui est celle que nous appartenons tous à une humanité commune. Comprendre que l'expérience humaine se situe dans une hiérarchie de la vie nous invite ainsi à la fois à comprendre que le monde est l'exprimé commun de toutes les sociétés et que les humains ne sont pas les seules forces agissantes dans l'univers.

Références bibliographiques

Abel, Kerry. 1986. « Prophets, Priests and Preachers : Dene Shamans and Christian Missions in the Nineteenth Century ». *Historical Papers/Communications historiques* 21(1) : 211-224.

ADC [Archives Deschâtelets]. HEC 2556 .G34C 2. *Sermons en Montagnais* (Georges Lemoine).

-. HR 1029 .M75R 10. *Sermons en Montagnais* (Louis Babel).

-. HR 1029 .M75R 11. *Cahiers d'instructions* (Charles Arnaud).

André, Louis. 1690. *Dictionnaire des langues algonquine et outaouaise*. Montréal : Archives des jésuites de Montréal.

André, Mathieu. 1984. *Moi, Mestenapeu*. Sept-Îles : Éditions Ino.

Angers, Lorenzo. 1991 [1969]. « CRESPIEUL, FRANÇOIS DE ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 27 mars 2023 : http://www.biographi.ca/fr/bio/crespieul_francois_de_2F.html.

Anonyme. 1835 ?. *Tshipiatoko-meshkanakanots*. Québec : s.n.

-. 1817. *Nikamuina*. Uabistiguiatsh [Québec] : Massinahitsheu, Jan Neilson.

Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador [APNQL]. 2014. *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. Wendake : APNQL.

Appadurai, Arjun. 1988. « Putting Hierarchy in its Place ». *Current Anthropology* 27(2) : 121-134.

Arcand, Bernard. 1988. « Il n'y a jamais eu de société chasseurs-cueilleurs ». *Anthropologie et Sociétés* 12(1) : 39-58.

AAQ [Archives de l'Archidiocèse de Québec]. 1-2 US. « Registre des enfants des sauvages baptisés à Loramane commencée le 25 juin 1769 ». Dans *Registre B : Magnus Liber, 1759-1784*.

-. 1-3 US. *Registre C : Missions du Saguenay et des Postes du Domaine du Roy, 1770-1783*.

-. 1-4 US. *Registre D : Missions du Saguenay & des Postes du Domaine du Roy, 1785-1796*.

-. 1-5 US. *Registre E : Postes du Domaine du Roy et Mingan, 1796-1814.*

-. 5 UZ. *Prières en Algonkin & Montagnais, en Abanaki & Aesquimaux. 1676.*

-. 12 UZ. *Manuscrit Montagnais.*

-. 12-2 UZ. *Instructions montagnaises. 1678.*

Armitage, Peter. 2008. *Report on the fieldtrip to Ushkan-shipiss, October 14, 2006.* Rapport soumis pour le compte de Innu Nation pour le Joint Review Panel for the Environmental Assessment of the Lower Churchill Hydroelectric Generation Project.

-. 1992. « Religious Ideology among the Innu of eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques* 6 : 63-110.

-. 1984. « The Religious Significance of Animals in Innu Culture ». *Native Issues* 4 (1) : 50-55.

Arnaud, Charles. 1889. *Tshistekiigan tshe apatstats irnuts 1889 kie 1890.* Uepishtikueiats [Québec] : A. Côté et Cie.

-. 1859. « Mission des Naskapis ». *Rapport sur les missions du diocèse de Québec* 13 (avril) : 52-63.

-. 1855. « Lettre du R.P. Anaud, O.M.I. Missionnaire des Sauvages Montagnais, à Sa Grandeur Mgr l'Archevêque de Québec ». *Missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont ci-devant fait partie* 11 (Mars) : 66-107.

Babel, Louis. 1866. « Lettre du Rév. P. Babel, missionnaire O.M.I. à ses supérieurs ». Fonds René Bélanger (P1), Archives nationales du Québec (Sept-Îles).

BAC (Bibliothèque et Archives Canada). 1761-1763. « Plan of Canada or the Province of Quebec from the uppermost settlements to the Island of Coudre as surveyed by order of his excellency governor Murray in the year 1760, 61& 62 ». R12567-122-X-E, NMC135035-NMC135078.

Bacon, Joséphine. 1997. *Tshishe Mishtikuashisht – Le petit grand européen : Johan Beetz.* Montréal : Office national du film.

Bakhtine, Mikhaïl. 1970 [1929]. *La poétique de Dostoïevski.* Paris : Seuil.

- Banfield, A.W.F. 1958. « Dermoid Cysts a Basis for Indian Legends ». *Journal of Mammalogy* 19(3) : 451-452.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway : Quantum Physics and the Entanglements of Matter and Meaning*. Durham : Duke University Press.
- Barraud, Cécile, Daniel de Coppet, André Iteanu et Raymond Jamous. 1984. « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges ». Dans *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Sous la direction de J.-C. Galey, 421-520. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Barriault, Yvette. 1971. *Mythes et rites chez les Indiens Montagnais*. Baie-Comeau : Société historique de la Côte-Nord.
- Basile, Marie-Jeanne et Gerard McNulty. 1971. *Atanukana. Légendes Montagnaises. Montagnais Legends*. Québec : Université Laval.
- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York : Ballantine Books.
- Beaulieu, Alain. 1994. *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*. Québec : Nuit Blanche.
- Bélangier, René. 1955-1956. « Les prêtres séculiers du diocèse de Québec, missionnaires au Domaine du Roi et dans la Seigneurie de Mingan, de 1769 à 1845 ». *La société canadienne d'histoire de l'Église catholique* (Rapport 1955-1956) : 13-23.
- Benedict, Ruth. 1923. « The concept of the guardian spirit in North America ». *Memoirs of the American Anthropological Association* 29 : 1-97
- Binford, Lewis. 1978. *Nunamiut Ethnoarchaeology*. New York : Academic Press.
- Bird-David, Nurit. 1999. « 'Animism' revisited : personhood, environment, and relational epistemology ». *Current Anthropology* 40(S1) : S67-S91.
- . 1992a. « Beyond 'The Original Affluent Society' : A Culturalist Reformulation ». *Current Anthropology* 33(1) : 25-47.

-. 1992b. « Beyond 'The Hunting and Gathering Mode of Subsistence' : Culture-Sensitive Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-Gatherers ». *Man* 27(1) : 19-44.

-. 1990. « The giving environment : another perspective on the economic system of Gatherer-Hunters ». *Current Anthropology* 31(2) : 189-196.

Bishop, John E. 2010. « Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard ? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les Jésuites et les *Nehiraw-Iriniw* ». *Tangence* 92 : 39-66.

Bishop, John E. et Kevin Brousseau. 2011. « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition in Nêhirawêwin. Jean-Baptiste de la Brosse and his compilation of the *Radium Montanarum Silva* (1766-1772) ». *Historiographia Linguistica* 38 (3) : 293-324.

Black, Mary. 1977. « Ojibwa Power Belief System ». Dans *The Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asian, Oceania, and The New World*. Sous la direction de R.D. Fogelson et R.N. Adams, 141-151. New York : Academic Press.

-. 1967. *An Ethnoscience Investigation of Ojibwa Ontology and World View*. Thèse de doctorat en anthropologie, Stanford University.

Blaser, Mario. 2016. « Is Another Cosmopolitics Possible ? ». *Cultural Anthropology* 31 (4) : 545-570.

Boas, Franz (1910). « Religion ». Dans *Handbook of American Indians North of Mexico Part 2*. F. W. Hodge (dir.). Washington, Government Printing Office : 365-371.

Boîte Rouge vif. 2011. « Entrevue avec Jean-Baptiste Bellefleur ». *Voix, visages, paysages*. Consulté en ligne le 23 février 2023 : voixvisagespaysages.com.

Bonilla, Oiara. 2007. *Des proies si désirables : soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat en anthropologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Bouchard, Serge. 1977. *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Mathieu Mestokosho*. Québec : Ministère des Affaires culturelles.

Bouchard, Serge et José Mailhot. 1973. « Structure du lexique : les animaux indiens ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2) : 39-67.

Bousquet, Marie-Pierre. 2019. « Les recherches-action ou collaboratives sont-elles plus éthiques ? Réflexions d'une ethnologue en milieu autochtone canadien ». *Revue canadienne de bioéthique* 2(3) : 26-33.

-. 2012a. « De la pensée holistique à l'*Indian Time* : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens ». *Nouvelles pratiques sociales* 24(2) : 204-226.

-. 2012b. « 'On a juste besoin d'être aimés' : Les bases de la tolérance religieuse chez les Anicinabek (Algonquins) du Québec ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Sous la direction de M.-P. Bousquet et R. Crépeau, 243-270. Paris : Karthala.

-. 2012c. « Aiamie, agir au mieux ? Éthique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek depuis les années 1950 ». *Théologiques* 20 (1-2) : 358-417.

-. 2008a. « Why Did the Catholic Cult of Saints Not Function among the Algonquians ? ». *Papers of the Algonquian Conference* 40 : 59-78.

-. 2008b. « A question of Emotions and a Matter of Respect : Interpreting Conversion to Catholicism Among Quebec Algonquians ». *Papers of the Algonquian Conference* 39 : 52-71.

-. 2002. « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? Réflexions sur le bestiaire contemporain ». *Théologiques* 10(1) : 63-87.

Bousquet, Marie-Pierre, Laurence Hamel-Charest et Anna Mapachee. 2020. « Y avait-il des deux-esprits chez les Anicinabek ? Perceptions sur la sexualité et les genres ». *Recherches amérindiennes au Québec* 50(1) : 114-127.

Bousquet, Marie-Pierre et Robert R. Crépeau. 2012. *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris : Karthala.

Boutet, Jean-Sébastien. 2010. « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 ». *Recherches amérindiennes au Québec* 40 (3) : 35-52.

Brandisauskas, Donatas. 2019. *Leaving Footprints in the Taiga. Luck, Spirit, and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. New York : Berghahn Books.

Brassard, Denis. 2018. *Catalogus generalis totius Montanensium Gentis de l'abbé Jean-Joseph Roy*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Brightman, Robert. 2020. « Lynx Head's Bear : Animism and wild pets in the Algonquian Subarctic ». Dans *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola l'anthropologue de la nature*. Sous la direction de G. Cometti, P. Leroux, T. Manicone et N. Martin, 145-177. Mirebeau-sur-Bèze : Tautem éditions.

-. 1993. *Grateful Preys. Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley : University of California Press.

Brousseau, Kevin. 2009. *Les médianes en Nehirawewin, dialecte historique du Cri-Montagnais-Naskapi*. Mémoire de maîtrise en linguistique, Université du Québec à Montréal.

Brown, Jennifer. 1982. « The Track to Heaven : The Hudson Bay Cree Religious Movement of 1842-1843 ». *Papers of the Algonquian Conference* 13 : 53-63.

-. 1977. « James Setee and his Cree Tradition : An Indian Camp at the Mouth of Nelson River, Hudson Bay ». *Papers of the Algonquian Conference* 8.

Broz, Ludek et Rane Willerslev. 2012. « When good luck is bad fortune : Between too little and too much hunting success in Siberia ». *Social Analysis* 56(2) : 73-89.

Burgesse, Allan. 1944. « The Woman and the Child among the Lac-St-Jean Montagnais ». *Primitive Man* 17(1-2) : 1-18.

-. 1942. « The Montagnais Hunter ». *Beaver* 273 : 43-45.

Burnham, Dorothy K.. 1992. *To Please the Caribou : Painted Caribou-Skin Coats Worn by the Naskapi, Montagnais and Cree Hunters of the Quebec-Labrador Peninsula*. Toronto : Royal Ontario Museum.

Campeau, Lucien. 2003 [1986]. « MASSÉ, ÉNEMOND ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 16 mars 2021 : http://www.biographi.ca/fr/bio/masse_enemond_1F.html.

Centre de gouvernance de l'information des Premières Nation [CGIPN]. 2023. *Les principes de PCAP des Premières Nations*. Consulté en ligne le 20 mars 2023 : <https://fnigc.ca/fr/les-principes-de-pcap-des-premieres-nations/>

Cepek, Michael. 2016. « There might be blood : oil, humility, and the Cosmopolitics of a Cofan Petro-Being ». *American Ethnologist* 43(4) : 623-635.

Chambers, Edward Thomas Davies. 1896. *The Ouananiche and its Canadian Environment*. New York : Harper & Brothers.

Champlain, Samuel de. 2019 [1619]. « Voyage du Sieur de Champlain en la Nouvelle-France fait en l'année 1615 ». Dans *Les œuvres complètes de Champlain. Tome 1*. Édité par Éric Thierry, 487-558. Québec : Septentrion.

-. 2019 [1603]. « Des sauvages ». Dans *Les Œuvres complètes de Champlain. Tome 1*. Sous la direction de Éric Thierry, 167-213. Québec : Septentrion.

Chapdelaine, Claude, Greg Kennedy et Éric Chalifoux. 1994. « Kégashka : de la poterie iroquoienne ou algonquienne ? ». *Paléo-Québec* 24 : 71-84.

Charest, Paul. 1996. « Les stratégies de chasse des Mamit Innuat ». *Anthropologie et Sociétés* 20(3) : 107-128.

-. 1995. « La composition des groupes de chasse des Mamit Innuat ». Dans *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélar Tremblay*. Sous la direction de F. Trudel, P. Charest et Y. Breton, 367-396. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

-. 1982. « Hydroelectric dam construction and the foraging activities of eastern Quebec Montagnais ». Dans *Politics and History in Band Societies*. Sous la direction de E. Leacock et R.B. Lee, 413-426. Cambridge : Cambridge University Press.

Chaumeil, Jean-Pierre. 2010. « Des dons des esprits-maîtres en Amazonie amérindienne ». *Ateliers d'anthropologie* 34 : 1-16.

Clastres, Pierre. 2011 [1974]. *La société contre l'État*. Paris : Éditions de minuit.

Clément, Daniel. 2021. *Le bestiaire innu 2. Les oiseaux, les poissons et les animaux non comestibles*. Québec : Presses de l'Université Laval.

- . 2018a. *Les récits de notre terre. Les Innus*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2018b. *Les récits de notre terre. Les Atikamekw*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2012. *Le bestiaire innu. Les quadrupèdes*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 1991. « L'homme-caribou : l'analyse ethnoscientifique du mythe ». *The Canadian Journal of Native Studies* 11(2) : 49-93.

Clément, Hercule. 1848. « Mission des sauvages montagnais sur le Golfe Saint-Laurent. Lettre du R.P. Clément, missionnaire O.M.I. au Rév. P. Guagues, supérieur provincial de la même société ». *Mélanges religieux, politiques, commerciaux et littéraires* vol. 11 no. 68 5 mai 1848 : 239.

Codrington, Robert H. 1891. *The Melanesians : Studies in their Anthropology and Folk-lore*. Oxford : Clarendon Press.

Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada et Instituts de recherche en santé du Canada. 2022. *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherches avec des êtres humains*. Consulté en ligne le 20 mars 2023 : https://ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2022.html

Cooper, John M. (1933). « The Northern Algonquian Supreme Being ». *Primitive Man*, 6 (3-4) : 41-111.

- . 1930. « Field Notes on Northern Algonkian Magic ». Dans *Proceedings of the Twenty-third International Conference of Americanists*, 513-518. New York : International Congress of Americanists.

Cooter, David. 1989. « L'Apparat françois-montagnais du Père Laure ». Dans *Actes du vingtième congrès des algonquinistes*. Sous la direction de William Cowan, 79-85. Ottawa : Carleton University Press.

Cooter, David et Jean-Paul Simard. 1974. « Avant-Propos ». Dans *Dictionnaire Montagnais-Français*, IX-XXVI. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Cormack, William Eppes. 1928 [1824]. *Narrative of a journey across the island of Newfoundland in 1822*. London & Toronto : Longmans, Green & Co.

Cossette, Joseph. 1974. « COQUART, CLAUDE-GODEFROY ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 3. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 30 mars 2023 : http://www.biographi.ca/fr/bio/coquart_claude_godefroy_3F.html.

Costa, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago : Hau Books.

Costa, Luiz et Carlos Fausto. 2019. « The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host. An Amazonian Story ». *L'Homme* 231-232 : 195-226.

-. 2010. « The return of the animists : Recent studies of Amazonian ontologies ». *Religion and Society* 1(1) : 89-109.

Courtemanche, Augustin Le Gardeur. 1706. *Résumé d'une lettre de Courtemanche*. Bibliothèque et Archives Canada, MG1-C11A C-2382 F-29 : <https://recherche-collection-search.bac-lac.gc.ca/fra/accueil/notice?app=fonandcol&IdNumber=3066393&new=-8585551930087508074>

Cowan, William. 1988. « Two Prayers in 17th Century Montagnais ». *Linguistica Atlantica* 10 : 16-27.

Crépeau, Robert R. 2015. « 'Les animaux obéissent aussi à la religion' : Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste ». *Anthropologie et Sociétés* 39 (1-2) : 229-49.

-. 2012. « Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Vers de nouvelles méthodes*. Sous la direction de R. Crépeau et M.-P. Bousquet, 303-331. Paris : Karthala.

-. 2007a. « Les substances du chamanisme : perspectives sud-amérindiennes ». *Anthropologie et Sociétés* 31 (3) : 107-125.

-. 2007b. « Le saint auxiliaire des chamanes. La figure de « saint » Joao Maria d'Agostinho chez les Kaingang du Brésil méridional ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Sous la direction de F.B. Laugrand et J.G. Oosten, 427-447. Québec : Presses de l'Université Laval.

- . 2004. « La réception du structuralisme lévi-straussien au Québec ». *Cahiers de l'Herne* 82 : 387-395.
- . 1997. « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels ? ». *Recherches amérindiennes au Québec* 27 (3-4) : 7-17.
- . 1996. « Une écologie des connaissances est-elle possible ? ». *Anthropologie et Sociétés* 20(3) : 15-32.
- . 1990. « L'écologie culturelle américaine et les sociétés amazoniennes ». *Recherches amérindiennes au Québec* 20(2) : 89-104.
- . 1988. « Le chamane achuar : thérapeutique et socio-politique ». *Recherches amérindiennes au Québec* 18(2-3) : 101-114.
- . 1982. « La céramique du Québec septentrional : algonquienne ou iroquoise ? ». *Recherches amérindiennes au Québec* 12(3) : 217-223.
- Crépeau, Robert R. et Greg Kennedy. 1990. « Neutron Activation Analysis of St. Lawrence Iroquoian Pottery ». *Man in the Northeast* 40 : 65-74.
- Crépeau, Robert R. et Frédéric Laugrand. 2017. « Introduction. Flux et fluides ontologiques : Repenser les notions de type mana/Ontological flows and fluids : rethinking mana-like concepts ». *Social Compass* 64 (3) : 313-327.
- . 2015. « Chamanismes, réseaux religieux et 'empowerment' dans les sociétés autochtones des Amériques ». *Anthropologica* 57 (2) : 277-287.
- Crocker, John. 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson : University of Arizona Press.
- Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers listen ? : Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver : UBC Press.
- Cuoq, Jean-André. 1886. *Lexique de la langue algonquienne*. Montréal : J. Chapleau.

Curtis, Natalie (1907 [1968]). *The Indians' Book. An Offering by the American Indians of Indian Lore, Musical Narrative, to Form a Record of the Songs and Legends of their Race*. New York, Dover Publications.

Daillant, Isabelle. 2003. *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

-. 1998. « Ils sont comme nous, mais ... Relations de parenté et de genre entre Chimane et 'gens de dedans' ». *Anthropologie et sociétés* 22(2) : 75-97.

Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies : A History of Americanist Anthropology*. Lincoln : University of Nebraska Press.

Daviault, Diane. 1994. *L'Algonquin au XVIIe siècle. Une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquine du Père Louis Nicolas*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

De Brouage, François Martel. 1715. *Mémoire concernant le Labrador*. Bibliothèque et Archives Canada, MG1-C11A, vol. 109, F-109 : <https://recherche-collection-search.bac-lac.gc.ca/fra/accueil/notice?app=fonandcol&IdNumber=3073969&new=-8585551881783114026>

De Coppet, Daniel. 1990. « The society as an ultimate value and the socio-cosmic configuration ». *Ethnos* 55 (3-4) : 140-150.

-. 1985. « ...Land Owns People ». Dans *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*. Sous la direction de R.H. Barnes, D. De Coppet et R.J.P. Parkin, 78-90. Oxford : JASO.

De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham : Duke University Press.

-. 2010. « Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections beyond 'Politics' ». *Cultural Anthropology* 25 (2) : 334-370.

Deacon, Terence. 2012. *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*. New York : W.W. Norton & Company.

-. 2003. « The Hierarchic Logic of Emergence : Untangling the Interdependance of Evolution and Self-Organization ». Dans *Evolution and Learning : The Baldwin Effect Reconsidered*. Sous la direction de B. Weber et D. Depew, 273-308. Cambridge : MIT Press.

-. 1997. *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Human Brain*. London : Penguin Books.

Deardorff, Merle. 1951. « The religion of Handsome Lake : its origin and development ». *Bureau of American Ethnology Bulletin* 149 : 79-107.

Delâge, Denys. 2020. « Les Innus, un peuple à travers l’histoire (2^e partie) ». *Les Cahiers des Dix* 74 : 23-70.

-. 2019. « Les Innus, un peuple à travers l’histoire (Première partie) ». *Les Cahiers des Dix* 73 : 1-45.

-. 1991. « La religion dans l’alliance franco-amérindienne ». *Anthropologie et Sociétés* 15 (1) : 55-87.

Delanglez, Jean. 1950. *Louis Jolliet. Vie et voyages (1645-1700)*. Montréal : Éditions Granger.

Déléage, Pierre. 2021. *L’autre-mental. Figures de l’anthropologue en écrivain de science-fiction*. Paris : La Découverte.

-. 2013. *Inventer l’écriture*. Paris : Les Belles Lettres.

-. 2009. *La croix et les hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Paris : Éditions rue d’Ulm.

-. 2007. « Les répertoires graphiques amazoniens ». *Journal de la Société des Américanistes* 93(1) : 97-126.

Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Les Éditions de minuit.

-. 1980a. *Sur Leibniz. Cours du 15 avril 1980*. Consulté en ligne le 30 janvier 2023 : <https://www.webdeleuze.com/textes/48>.

-. 1980b. *Sur Leibniz. Cours du 22 avril 1980*. Consulté en ligne le 10 octobre 2022 : <https://www.webdeleuze.com/textes/51>.

Deloria, Vine. 1988 [1969]. *Custer Died for your Sins. An Indian Manifesto*. Norman : University of Oklahoma Press.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

-. 2001. « The Genres of Gender : Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia ». Dans *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Sous la direction de T. A. Gregor et D. Tuzin, 91-114. Berkeley : University of California Press.

-. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Deslandres, Dominique. 1989. « Séculiers, laïcs, Jésuites : épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France ». *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 101 (2) : 751-788.

Désveaux, Emmanuel. 1988. *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Dewdney, Selwyn. 1975. *The Sacred Scrolls of the Southern Ojibway*. Toronto : University of Toronto Press.

Dominique, Richard. 1989. *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Donnelly, Joseph. 1991 [1969]. « ANDRÉ, LOUIS ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 10 janv. 2022 : http://www.biographi.ca/fr/bio/andre_louis_2F.html.

Dorais, Louis-Jacques et Alison Lewis. 2003. « Two related indigenous writing systems : Canada's syllabic and China's A-Hmao scripts ». *The Canadian Journal of Native Studies* 23 (2) : 277-304.

Dorion, Henri. 1967. *Contribution à la connaissance de la choronymie aborigène de la Côte-Nord. Les noms de lieux Montagnais des environs de Mingan*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Drapeau, Lynn. 2014. *Grammaire de la langue innue*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Dubois, Paul-André. 2020. *Lire et écrire chez les Amérindiens de la Nouvelle-France. Aux origines de la scolarisation et de la francisation des Autochtones du Canada*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Dubois, Paul-André et Maxime Morin. 2019. « Les populations amérindiennes du Canada, des postes du Domaine du Roy et de l'Acadie, 1680-1763. Un portrait démographique ». *Recherches amérindiennes au Québec* 49(1) : 45-62.

-. 2018. « La démographie amérindienne en Nouvelle-France. Sources historiques et herméneutique des chiffres ». *Recherches amérindiennes au Québec* 48(3) : 113-123.

Duchesne, Émile. 2023. « L'épidémie de 1721 au poste de traite de Chicoutimi ». *Littoral* 17 : 22-28.

-. 2022. « Le respect des animaux et la fluidité des catégories humaines et animales dans la cosmologie innue ». Dans « *Parle à la terre, et elle t'instruira* » : les religions et l'écologie. Sous la direction de C.A. Labrecque. Québec : Presses de l'Université Laval.

-. 2020. « Hunting and Giving or Working and Selling ? Contemporary Entanglements of Innu Economy and Cosmology ». *Arctic Anthropology* 57 (2) : 183-196.

-. 2019. « Travail salarié et production de personnes chez les Innus (Québec) ». *Journal des anthropologues* 158-159 : 175-199.

-. 2018. « 'Le territoire c'est la valeur' : production de personnes et transformation de dons en marchandises chez les Innus d'Unamen Shipu (La Romaine) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 48 (1-2) : 225-235.

-. 2017. « *Le territoire c'est la valeur* » : analyse des changements économiques et cosmologiques chez les Innus d'Unamen Shipu. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

-. 2015. « Autochtones et policiers : rapports identitaires et rapports de pouvoir ». *Kanata* 8.

Duchesne, Émile et Robert Crépeau. 2021a. « Le Laboratoire d'anthropologie amérindiennes : récits, lexiques, rituels et autres-qu'humains ». *Recherches amérindiennes au Québec* 50(3) : 173-178.

-. 2021b. « Manitu et entités-maîtres : pouvoirs et juridicité chez les Premières nations algonquiennes ». *Recherches amérindiennes au Québec* 50 (3) : 67-78.

Duchesne, Émile et Arnaud Simard-Émond. 2019. « L'Homme pet, le Maître de la merde et l'Anus parlant : réflexion sur la puissance associée aux excréments dans la cosmologie innue ». *Recherches amérindiennes au Québec* 49 (3) : 39-50.

Dumézil, George. 1948. « Préface ». Dans *Traité d'histoire des religions*. Par Mircea Eliade. Paris : Payot.

Dumont, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologie sur l'idéologie moderne*. Paris : Le Seuil.

-. 1978. « La communauté anthropologique et l'idéologie ». *L'Homme* 18(3-4) : 83-110.

-. 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard.

Dunning, Robert. 1959. *Social and Economic Change among the Northern Ojibwa*. Toronto : University of Toronto Press.

Durkheim, Émile. 2013 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses universitaires de France.

Durocher, Flavien. 1852. *Ir mishiniigin : Eku omeru tshe apatstats Ishkuamishkornuts, Uiapokornuts, Uashaornuts, Ekuandjornuts, Mashkuarornuts, Shikotimiornuts kie Piokuakamiornuts*. Moniants [Montréal] : Louis Perrault.

-. 1847a. « Mission chez les Montagnais. Lettre du R.P. Durocher à Mgr. L'archevêque de Québec. Tadoussac, 25 juillet 1846 ». Dans *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec* 1846 : 112-124.

-. 1847b. « Mission chez les Montagnais. Lettre du R.P. Durocher au R.P. Guigues, supérieur des missionnaires Oblats. Grande Baie, 17 septembre 1845 ». *Rapports sur les Missions du Diocèse de Québec* 1847 : 104-112.

- . 1847c. *Aiamie kushkushkutu mishinaigan*. Opishtikoiats [Québec] : William Neilson.
- Dussart, Françoise et Sylvie Poirier. 2021. *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics*. Edmonton : University of Alberta Press.
- Duval, Véronique. 2007. « Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative ». Dans *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*. Sous la direction de G. Teasdale et C. Gélinas, 129-143. Paris : L'Harmattan.
- . 2001. « Le rituel de la tente tremblante comme héritage algonquien : exploration comparative ». Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Fabvre, Bonaventure. 1970 [1695]. *Racines montagnaises*. Québec : Université Laval.
- Fast Mowitz, G. 1978. « Cuentos folkloricos de los Achual ». *Comunidades y culturas peruanas*. Yarinacocha : Ministerio de Educacion.
- Fausto, Carlos. 2020. *Art Effects. Image, Agency, and Ritual in Amazonia*. Lincoln : Nebraska University Press.
- . 2019. « La diversité en petits intervalles. Logique de variation en Amazonie ». Dans *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola l'anthropologue de la nature*. Sous la direction de G. Cometti, P. Leroux, T. Manicone et N. Martin, 315-328. Paris : Totem.
- . 2012a. « Too many owners : Mastery and ownership in Amazonia ». Dans *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Sous la direction de M. Brightman, V.E. Grotti et O. Ulturgasheva, 29-47. New York : Berghahn Books.
- . 2012b. *Warfare and Shamanism in Amazonia*. New York : Cambridge University Press.
- . 2007. « Feasting on People : Cannibalism and Commensality in Amazonia ». *Current Anthropology* 48(4) : 497-530.
- . 1999. « Of Enemies and Pets : Warfare and Shamanism in Amazonia ». *American Ethnologist* 26(4) : 933-956.

Fausto, Carlos et Luiz Costa. 2013. « Feeding (and Eating). Reflections on Strathern's Eating (and Feeding) ». *Cambridge Anthropology* 31(1) : 156-162.

Feit, Harvey. 2004. « James Bay Crees' Life Projects and Politics : Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships ». Dans *In the Ways of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. Sous la direction de M. Blaser, H. Feit et G. McRae, 92-110. Londres et New York : Zed Books.

-. 1997. « Spiritual Power and Everyday Lives : James Bay Cree Shaking Tent Performers and their Audiences ». Dans *Circumpolar Animism and Shamanism*. Sous la direction de T. Yamada et T. Irimoto, 121-149. Sapporo : Hokkaido University Press.

-. 1994a. « Dreaming of Animals : The Waswanipi Cree Shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization ». Dans *Circumpolar Religion and Ecology : An Anthropology of the North*. Sous la direction de T. Irimoto et T. Yamada, 289-316. Tokyo : University of Tokyo Press.

-. 1994b. « The Enduring Pursuit : Land, Time, and Social Relationships in Anthropological Models of Hunter-Gatherers and in Subarctic Hunters' Images ». Dans *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Sous la direction de L.J. Ellana et E.S. Burch, 421-440. Londres : Routledge.

-. 1991. « Gifts of the Land : Hunting Territories, Guaranteed Incomes and the Construction of Social Relations in James Bay Cree Society ». *Senri Ethnological Studies (Osaka)* 30 : 223-268.

-. 1988. « Waswanipi Cree Management of Land and Wildlife : Cree Cultural Ecology Revisited ». Dans *Native Peoples : Native Lands*. Sous la direction de B. Cox, 75-81. Ottawa : Carleton University Press.

Ferland, Jean-Baptiste-Antoine. 2021 [1858]. *Le Labrador. Notes et récits de voyage*. Québec : Septentrion.

Fienup-Riordan, Ann. 2007. « Compassion and Restraint : The Moral Foundations of Yup'ik Eskimo Hunting Tradition ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Sous la direction de F. Laugrand et J. Oosten, 239-256. Québec : Presses de l'Université Laval.

Flannery, Regina. 1939. « The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay ». *Primitive Man* 12 (1) : 11-16.

Flannery, Regina et Elizabeth Chambers. 1986. « John M. Cooper's Investigation of James Bay Family Hunting Grounds, 1927-1934 ». *Anthropologica* 28(1-2) : 108-144.

-. 1985. « Each Man Has His Own Friends : The Role of Dream Visitors in Traditional East Cree Belief and Practice ». *Arctic Anthropology* 22(1) : 1-22.

Fletcher, Alice C. et Francis La Flesche. 1911. *The Omaha Tribe*. Washington : Bureau of American Ethnology.

Fortin, Jean. 1992. *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord*. Sept-Îles : Institut culturel et éducatif montagnais.

Francis, Daniel et Toby Morantz. 1983. *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*. Kingston et Montréal : McGill-Queen's University Press.

Frenette, Jacques. 2013. « L'original de la pétition montagnaise du 8 avril 1847. Un document inédit ». *Recherches amérindiennes au Québec* 43 (2-3) : 77-91.

Frenette, Pierre. 2000. « Tadoussac. Aux portes de la Nouvelle-France ». *Cap-aux-Diamants* 62 : 10-13.

-. 1996. *Histoire de la Côte-Nord*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

Frazer, James G. 1959 [1911]. *The Golden Bough : a study in magic and religion*. London : Macmillan.

Gagnon, Denis. 2007. « Sainte Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit inuat dans le contexte de la sédentarisation ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Sous la direction de F.B. Laugrand et J.G. Oosten, 449-477. Québec : Presses de l'Université Laval.

-. 2005. « Les Mamit Inuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux ». *Globe. Revue internationale d'études québécoises* 8 (1) : 135-153.

-. 2003. *Deux cents ans de pèlerinages : les Mamit Inuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000)*. Thèse de doctorat, Université Laval.

-. 2002. « Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946) : contexte historique et tradition orale ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32 (2) : 49-62.

Gagnon, Denis et Lynn Drapeau. 2015. « Les échelles catholiques comme exemples de métissage religieux des ontologies chrétiennes et amérindiennes : l'exemple de l'Échelle du père Lacombe ». *Studies in Religion/Sciences religieuses* 44(2) : 178-207.

Gagnon, François-Marc. 2017. *Louis Nicolas : sa vie et son œuvre*. Toronto : Institut de l'art canadien.

-. 1975. *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVIIe siècle*. Montréal : Bellarmin.

Garnier, Louis. 1947. *Du cométique à l'avion. Les pères Eudistes sur la Côte-Nord (1903-1946)*. Charlesbourg : P. Larose.

Gell, Alfred. 2009. *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*. Dijon : Presses du réel.

-. 1992. « Inter-tribal commodity barter and reproductive gift-exchange in old Melanesia ». Dans *Barter, Exchange and Value : An Anthropological Approach*. Sous la direction de C. Humphrey et S. Hugh-Jones, 142-148. Cambridge : Cambridge University Press.

Gélinas, Claude. 2000. *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Québec : Septentrion.

Gettler, Brian. 2020. *Colonialism's Currency. Money, State, and First Nations in Canada, 1820-1950*. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

Gingras, Frédéric. 2016 [1966]. « LA PLACE, SIMON-GÉRARD DE (baptisé Jean, appelé quelquefois erronément Simon Girard de La Place) ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 25 mars 2023 : http://www.biographi.ca/fr/bio/la_place_simon_gerard_de_1F.html.

Gluckman, Max. 1955. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester : Manchester University Press.

Godelier, Maurice. 1982. *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Fayard.

Goulard, Jean-Pierre. 2000. « La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna ». Dans *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Sous la direction de D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumeil, 267-294. Nanterre : Société d'ethnologie.

Graburn, Nelson. 1975. « Naskapi Family and Kinship ». *The Western Canadian Journal of Anthropology* 5(2) : 56-80.

Graeber, David. 2018. « The Rise of Hierarchy ». Dans *Hierarchy and Value : Comparative Perspectives on Moral Order*. Sous la direction de J. Hickel et N. Haynes, 135-150. New York : Berghahn Books.

-. 2017. « Foreword. At long last ». Dans *The Fire of the Jaguar*. T. Turner, xix-xl. Chicago : Hau Books.

-. 2015. « Radical alterity is just another way of saying 'reality'. A reply to Eduardo Viveiros de Castro ». *HAU : Journal of ethnographic Theory* 5(2) : 1-41.

-. 2014. *Des fins du capitalisme. Possibilités I*. Paris : Manuels Payot.

-. 2013. « It is value that brings universes into being ». *HAU : Journal of ethnographic theory* 3(2) : 219-243.

-. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*. New York : Palgrave Press.

Graeber, David et Marshall Sahlins. 2017. *On Kings*. Chicago : Hau Books.

Graeber, David et David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. Londres : Penguin Books.

Grammond, Sébastien et Christiane Guay. 2016. « Comprendre la normativité innue en matière d'adoption et de garde coutumière ». *McGill Law Journal* 61(4).

Gregory, Chris. 2015. *Gifts and Commodities. Second Edition*. Chicago : Hau Books.

Guindon, François. « Iroquoian Pottery at Lake Abitibi: A Case Study of the Relationship Between Hurons and Algonkians on the Canadian Shield ». *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'archéologie* 33(1) : 65-91.

Hallowell, Alfred Irving. 1960. « Ojibwa Ontology, Behavior and World View ». Dans *Culture in History : Essays in Honor of Paul Radin*. Sous la direction de S. Diamond, 19-52. New York : Columbia University Press.

-. 1942. *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

-. 1932. « Kinship Terms and Cross-Cousin Marriage of the Montagnais-Naskapi and the Cree ». *American Anthropologist* 34(2) : 171-199.

Hamayon, Roberte. 2016. *Why we play. An Anthropological Study*. Chicago : HAU Books.

-. 2013. « Shamanism and the hunters of the Siberian forest : Soul, life force, spirit ». Dans *The Handbook of Contemporary Animism*. Sous la direction de G. Harvey, 284-293. Londres : Routledge.

-. 2005. « L'anthropologie et la dualité paradoxale du 'croire' occidental ». *Théologiques* 13(1) : 15-41.

-. 1990. *La chasse à l'âme*. Nanterre : Société d'ethnologie.

Hamel-Charest, Laurence. 2022. *Mos wiyas sasigwan acitc sasipatakan : la contemporanéité alimentaire des Anicinabek de Lac Simon et leurs stratégies d'adaptation face au colonialisme alimentaire*. Thèse de doctorat, Université de Montréal.

Hancock, Ronald. 2013. « European Glass Trade Beads in Northeastern North American ». Dans *Modern Methods for Analysing Archaeological and Historical Glass*. Sous la direction de Koen Janssens, 459-471. New York : Wiley.

Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture*. New York : Vintage.

Harvey, David Allen. 2010. « The Noble Savage and the Savage Noble : Philosophy and Ethnography in the ‘Voyages’ of the Baron de Lahontan ». *French Colonial History* 11 : 161-191.

Haynes, Naomi et Jason Hickels. 2018. « Introduction : Hierarchy and Value ». Dans *Hierarchy and Value : Comparative Perspectives on Moral Order*. Sous la direction de J. Hickel et N. Haynes, 1-21. New York : Berghahn Books.

Hébert, Léo-Paul. 1994. *Le registre de Sillery (1638-1690)*. Québec : Presses de l’Université du Québec.

-. 1988. « Le Père Jean-Baptiste de la Brosse, professeur, linguiste et ethnographe chez les Montagnais du Saguenay (1766-1782) ». *Sessions d’études – Société canadienne d’histoire de l’Église catholique* 55 : 7-39.

-. 1984. *Histoire ou légende ? Jean-Baptiste de La Brosse*. Montréal : Bellarmin.

-. 1982. *Le quatrième registre de Tadoussac. Magnus Liber*. Québec : Presses de l’Université du Québec.

-. 1976. *Le troisième registre de Tadoussac. Miscellaneorum liber*. Québec : Presses de l’Université du Québec.

Helm, June. 1994. *Prophecy and Power among the Dogrib Indians*. Lincoln : University of Nebraska Press.

Henare, Amiria, Martin Holbraad et Sari Wastell. 2007. «Introduction : Thinking through Things ». Dans *Thinking through Things : Theorising Artefacts Ethnographically*. Sous la direction de A. Henare, M. Holbraad et S. Wastell, 1-31. Londres : Routledge.

Hengstler, Paul Michael. 2003. *A Winter’s Research and Invention : Reverend James Evan’s Exploration of Indigenous Language and the Development of Syllabics, 1838-1839*. Mémoire de maîtrise, University of Alberta.

Henriksen, Georg. 2010 [1973]. *Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man’s World*. New York : Berghahn Books.

-. 2009. *I Dreamed the Animals. Kaniuekutut : the Life of an Innu Hunter*. New York : Berghahn Books.

-. 1971. « The Transactional Basis of Influence : White Men Among the Naskapi Indians ». Dans *Patrons and Brokers in the East Arctic*. Sous la direction de Robert Paine, 22-33. St-John : Institute of Social and Economic Research.

Hernandez, James. 1991. *Beyond Metaphor : The Theory of Tropes in Anthropology*. Palo Alto : Stanford University Press.

Herring, Joseph. 1988. *Kenekuk, the Kickapoo Prophet*. Lawrence : University Press of Kansas.

Hewitt, J.N.B. 1902. « Orenda and a Definition of Religion ». *American Anthropologist* 4 (1) : 33-46.

Hewson, John. 2023. *Proto-Algonquian dictionary*. Repéré en ligne : <https://protoalgonquian.atlas-ling.ca/>.

-. 1982. « Micmac Hieroglyphics in Newfoundland ». Dans *Languages in Newfoundland and Labrador*. Sous la direction de J. Paddock, 188-199. St-John's : Memorial University.

Hind, Henry Youle. 2007 [1863]. *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*. Portugal Cove : Boulder Books.

Holbraad, Martin. 2007. « The Power of Powder : Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana, again) ». Dans *Thinking through things : Theorising artefacts ethnographically*. Sous la direction de A. Henare, M. Holbraad et S. Wastell, 189-225. Abingdon : Routledge.

Honigmann, John. 1956. « The Attawapiskat Swampy Cree : An Ethnographic Reconstruction ». *Anthropological Papers of the University of Alaska* 5(1) : 23-82.

Houseman, Michael. 1984. « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ». Dans *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Sous la direction de J.-C. Galey, 299-317. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

Howard, James. 1965. « The Kanakuk Religion : An early 19th Century Revitalization Movement 140 years later ». *Museum News (South Dakota Museum)* 26(11-12) : 1-48.

Huard, Victor-Alphonse. 1972 [1897]. *Labrador et Anticosti*. Ottawa : Leméac.

Hugh-Jones, Stephen. « Shamans, Prophets, Priests, and Pastors ». Dans *Shamanism, History, and the State*. Sous la direction de N. Thomas et C. Humphrey, 32-75. Chicago : University of Michigan Press.

Hunter, Charles E. 1971. « The Delaware Nativist Revival of the Mid-Eighteenth Century ». *Ethnohistory* 18(1) : 39-49.

Ingold, Tim. 2018. « Toward a New Humanism. One World Anthropology ». *HAU : Journal of ethnographic theory* 8(1-2) : 158-171.

-. 2011. *Being Alive : Essays on Movement, Knowledge and Description*. London : Routledge.

-. 2000. *The Perception of the Environment : Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. New York : Routledge.

-. 1987. *The Appropriation of Nature : Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa City : University of Iowa Press.

-. 1983. « The Significance of Storage in Hunting Societies ». *Man* 19(3) : 553-571.

Inksetter, Leila. 2021. « Gatherings : The Transformation of Algonquin Settlement Patterns in the 19th Century ». *Papers of the Algonquian Conference* (50) : 155-174.

-. 2017. *Initiatives et adaptations algonquines au XIXe siècle*. Québec : Septentrion.

-. 2016. « La transformation historique des désignations de personnes chez les Algonquins. Un nom pour la vie ? ». *Recherches amérindiennes au Québec* 46 (1) : 37-47.

Innu Nation. 2008a. « Manitu-utshu ». *Pepamuteiati Nitassinat. As We Walk Across our Land*.

Consulté en ligne le 09 août 2022 :

<https://www.innuplaces.ca/fiche.php?id=494&img=1&lang=en>

-. 2008b. « Manitupek^u ». *Pepamuteiati Nitassinat. As We Walk Across our Land*. Consulté en

ligne le 09 août 2022 : <https://www.innuplaces.ca/fiche.php?id=332&lang=en>

Iteanu, André. 2018. « Les différentes figures de la personne individuelle ». *L'Homme* 226 : 147-152.

- . 2009. « Hierarchy and Power : A Comparative Attempt under Asymmetrical Lines ». Dans *Hierarchy. Persistence and Transformation in Social Formations*. Sous la direction de K. Rio et O. Smedal, 341-348. New York : Berghahn Books.
- . 1990. « The Concept of the Person and the Ritual System : An Orokaiva View ». *Man* 25(1) : 35-53.
- . 1983. *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*. Paris et Cambridge : Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Iteanu, André et Ismael Moya. 2015. « Mister D. Radical comparison, values, and ethnographic theory ». *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 5(1) : 113-136.
- Jauvin, Serge. 1988. *Calendrier d'une famille montagnaise*. Manuscrit non publié.
- Jenness, Diamond. 1935. *The Ojibwa of Parry Island. Their Social and Religious Life*. Ottawa : National Museum of Man.
- Jérôme, Laurent. 2011. « Ka atanakaniht. La 'déportation' des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 41 (2-3) : 175-184.
- . 2009. « Les voix du tambour : traditions et innovations musicales chez les jeunes Atikamekw Nehirowisiwok, Québec ». Dans *Jeunesses autochtones. Affirmations, innovation et résistance dans les mondes autochtones*. Sous la direction de N. Gagné et L. Jérôme, 123-144. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2008a. « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. Un terrain politique en contexte atikamekw ». *Anthropologie et Sociétés* 32(3) : 179-196.
- . 2008b. « 'Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant' : Rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38(2-3) : 45-54.
- . 2007. « Identification, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw de la Haute-Mauricie. Un regard ethnographique sur le tewehikan ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Sous la direction de F. Laugrand et J.G. Oosten, 479-496. Québec : Presses de l'Université Laval.

- Jochelson, Waldemar. 1975 [1926]. *The Jesup North Pacific Expedition. Volume IX. The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. Leiden and New York : E.J. Brill et G.E. Stechert.
- Johnston, Basil. 2001. *The Manitous. The Spiritual World of the Ojibway*. St-Paul : The Minnesota Historical Society Press.
- Jones, William. 1939. *Ethnography of the Fox Indians*. Washington : Smithsonian Institution.
- . 1919. *Ojibwa Texts. Part II*. New York : Publications of the American Ethnological Society.
- . 1911. « Notes on the Fox Indians ». *The Journal of American Folklore* 24(92) : 209-237.
- . 1905. « The Algonkian Manitou ». *The Journal of American Folklore* 18(70) : 183-190.
- Junker, Marie-Odile et Marguerite MacKenzie. 2016. *Dictionnaire innu en ligne*. Repéré à <http://www.innu-aimun.ca/dictionnaire>.
- Keesing, Roger. 1984. « Rethinking 'mana' ». *Journal of Anthropological Research* 40 (1) : 137-156.
- Kirby, Ken. 1994. *The Two Worlds of the Innu*. Londres : BBC.
- Kohl, Johann Georg. 1985 [1855]. *Kitchi-Gami. Life Among the Lake Superior Ojibway*. St-Paul : Minnesota Historical Society Press.
- Kohn, Eduardo. 2017. *Comment pensent les forêts*. Bruxelles : Zones Sensibles.
- . 2013. *How Forest Thinks. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley : University of California Press.
- Kolshus, Thorgeir. 2013. « Codrington, Keesing, and central Melanesian mana : Two historic trajectories of Polynesian cultural dissemination ». *Oceania* 83 (3) : 316-327.
- Kricheff, Daniel. 2018. « Liminal Forms of Representation in Egalitarian Societies ». *Twelfth International Conference on Hunting and Gathering Societies : Situations, Times, and Places in Hunter-Gatherer Research*. Penang, 23-27 juillet 2018.
- Krupnik, Igor et William Fitzhugh. 2001. *Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*. Washington : Smithsonian Institution.

LAA [Laboratoire d'anthropologie amérindienne]. 1-7-3-15. *Pikutishkueu*. Conteur : Joe Rich (Utshimassit). Traduction : Matthew Rich et José Mailhot.

-. 1-7-4-41. *He who married a female caribou*. Conteur : Sebastian Nunan (Sheshatshit). Traduction : Judith Pone, Anne Hasler et Marguerite MacKenzie.

-. 1-7-4-96. *Home of the Caribou*. Conteur : Edward Rich (Sheshatshit). Traduction : Matthew Rich.

Laberge, Marc. 2010. *Affiquets, matachias et vermillon. Ethnographie illustrée des Algonquiens du nord-est de l'Amérique aux XVe, XVIIe et XVIIIe siècles*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

La Brosse, Jean-Baptiste de. 1984 [1776]. « Annales missionis ab anno 1766[-1776] ». Dans *Histoire ou légende ? Jean-Baptiste de La Brosse*. Sous la direction de Léo-Paul Hébert, 180-194. Montréal : Bellarmin.

-. 1767. *Nehiro-iriniui aiamihe massinahigan*. Uabistiguiatsh [Quebec] : Massinahitsetuau, Broun gaie Girmor.

Lacasse, Jean-Paul. 2004. *Les Innus et le territoire. Innu Tipenitamun*. Sillery : Septentrion.

Lacasse, Zacharie. 1878. « Mission des Naskapis. Lettre du Révérend Père Lacasse, O.M.I. ». *Annales de la propagation de la foi pour la province de Québec* 5 : 111-121.

Lafitau, Joseph-François. 1724. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris : Saugrain l'aîné.

Lagarde, Pierrette. 1990. « CUOQ, JEAN-ANDRÉ (Nij-Kwenatc-anibic, Orakwanentakon) ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 12. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 15 avril 2022 : http://www.biographi.ca/fr/bio/cuoq_jean_andre_12F.html.

Lahontan, Baron de. 2018 [1703]. *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*. Montréal : Bibliothèque québécoise.

Lainey, Jonathan. 2004. *La « Monnaie des Sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*. Québec : Septentrion.

Lanari, Robert. 1973. *L'adoption chez les Amérindiens Montagnais-Naskapi, North-West-River, Labrador*. Mémoire de maîtrise en anthropologie, Memorial University of Newfoundland.

Landriault, Martine Marthe. 1974. *Rapports amoureux entre les hommes et les animaux dans la mythologie montagnaise*. Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal.

Laplante, Louise et José Mailhot. 1972. « Essai d'analyse d'un chant montagnais ». *Recherches amérindiennes au Québec* 2(2) : 2-19.

Lapointe, René. 2014. *La spiritualité des Indiens d'Amérique du Nord. Pour en finir avec le Grand Malentendu*. Consulté en ligne le 8 août 2022 : http://jesusmarie.free.fr/rene_lapointe_la_spiritualite_des_indiens_d_amerique.html

La Potherie, Bacqueville de. 1722. *Histoire de l'Amérique septentrionale. Tome II*. Paris : Jean-Luc Nion.

Larouche, Leonidas. 1972. *Le second registre de Tadoussac 1668-1700*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La découverte.

Laugrand, Frédéric. 2002. *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Laugrand, Frédéric et Denys Delâge. 2008. « Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38 (2-3) : 3-12.

Laugrand, Frédéric et Gilles Havard. 2014. *Eros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*. Québec : Septentrion.

Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten. 2015. *Hunters, Predators and Preys. Inuit Perceptions of Animals*. New York : Berghahn Books.

-. 2010. *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

Laure, Pierre-Michel. 1988 [1720-1730]. *Apparat français-montagnais*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

-. 1889 [1730]. *Mission du Saguenay. Relation inédite du R.P. Pierre Laure, S.J., 1720-1730*. Montréal : Archives du Collège Ste-Marie.

Le Tac, Sixte. 1888 [1689]. *Histoire chronologique de la Nouvelle France*. Paris : Fischbacher.

Leach, Edmund. 1971. « Hierarchical man : Louis Dumont and his critics ». *South Asian Review* 4(3) : 233-237.

-. 1968. *Rethinking Anthropology*. New York : Athlone Press.

Leacock, Eleanor. 1982. « Relations of production in band society ». Dans *Politics and History in Band Societies*. Sous la direction de E. Leacock et R.B. Lee, 159-170. Cambridge : Cambridge University Press.

-. 1978. « Women's status in egalitarian society : implications for social evolution ». *Current Anthropology* 19 : 247-275.

-. 1955. « Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi) ». *Southwestern Journal of Anthropology* 11(1) : 31-47.

-. 1954. « The Montagnais 'Hunting Territory' and the Fur Trade ». *American Anthropologist* 56 : xii-59.

Leacock, Eleanor et Nan A. Rothschild. 1994. *Labrador Winter. The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927-1928*. Washington : Smithsonian Institute.

Leclercq, Chrestien. 1999 [1691]. *Nouvelles relation de la Gaspésie*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Lee, Richard B. 1979. *The !Kung San : Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge : Cambridge University Press.

Lee, Richard B. et Irven Devore. 1968. *Man the hunter*. Chicago : Aldine.

Lee-Hone, Cloe. 2019. *Entre le Saguenay et la Huronie : les perles de verre du lac Abitibi et la route du Nord au XVIIe siècle*. Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal.

Lefebvre, Madeleine. 1974. *Tshakapesh. Récits montagnais-naskapi*. Québec : Ministère des Affaires culturelles.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1995 [1686-1714]. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. Paris : Gallimard.

Leroux, Jacques. 2016. « Structure sociale et ordre juridiques originels dans l'Outaouais supérieur et les régions voisines. I – L'organisation sociale des peuples algonquiens du Québec dans la perspective de la 'longue durée' ». *Recherches amérindiennes au Québec* 46(2-3) : 105-116.

-. 2009. « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec* 39 (1-2) : 85-97.

-. 2003. *Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik*. Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Montréal.

-. 1994. « La question des 'genres' dans la tradition orale algonquienne ». *Religiologiques* 10 : 211-244.

Lévesque, Philippe. À paraître. *L'origine de Mishtapeu : Les relations tutélaires dans les pratiques ancestrales innues par l'analyse des récits traditionnels*. Mémoire de maîtrise en anthropologie : Université de Montréal.

Lévi-Strauss, Claude. 2013 [1950]. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Dans *Sociologie et anthropologie*, ix-liii. Paris : Presses universitaires de France.

-. 1985. *La potière jalouse*. Paris : Plon.

-. 1973 [1966]. « L'œuvre du *Bureau of American Ethnology* et ses leçons ». Dans *Anthropologie structurale deux*, chapitre IV. Paris : Pocket.

-. 1971. *L'homme nu*. Paris : Plon.

-. 1968. *L'origine des manières de table*. Paris : Plon.

-. 1967. *Du miel aux cendres*. Paris : Plon.

-. 1964. *Le cru et le cuit*. Paris : Plon.

- . 1962a. *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- . 1962b. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude et Didier Éribon. 1988. *De près et de loin. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris : Odile Jacob.
- Lips, Julius. 1951. *Les Origines de la culture humaine*. Paris : Payot.
- . 1947. « Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands). Law and Order in a Hunting Society ». *Transactions of the American Philosophical Society* 37(4) : 379-492.
- Loewen, Brad. 2016. « Sixteenth-Century Beads : New Data, New Directions ». Dans *Contact in the 16th Century : Networks among Fishers, Foragers and Farmers*. Sous la direction de B. Loewen et C. Chapdeleine, 269-286. Gatineau et Ottawa : Canadian Museum of History et University of Ottawa Press.
- Long, John. 1989. « The Cree Prophets : Oral and Documentary Accounts ». *Journal of the Canadian Church Historical Society* 31(1) : 3-13.
- Lowie, Robert. 1956 [1935]. *The Crow Indians*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- . 1948. « Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 78(1-2) : 11-24.
- Mailhot, José. 2021. *Shushei au pays des Innus*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- . 2004. « La disparition des *Oumamiois* et des *Kichestigaux* : une histoire cousue de fil blanc ». *Recherches amérindiennes au Québec* 34 (1) : 21-30.
- . 1996. « La marginalisation des Montagnais ». Dans *Histoire de la Côte-Nord*. Sous la direction de P. Frenette, 321-357. Sainte-Foy : Institut de recherche sur la culture.
- . 1993. *Au pays des Innus. Les Gens de Sheshatshit*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- . 1992. « Deux lettres montagnaises du XVIII^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22 (1) : 3-16.

-. 1986. « Territorial mobility among the Montagnais-Naskapi of Labrador ». *Anthropologica* 28(1-2) : 92-107.

-. 1985. « La mobilité territoriale chez les Montagnais-Naskapi du Labrador ». *Recherches amérindiennes au Québec* 15(3) : 3-11.

-. 1983. « À moins d'être son Esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un ». *Recherches amérindiennes au Québec* 13 (2) : 84-100,

Mailhot, José, Jean-Paul-Simard et Sylvie Vincent. 1980. « On est toujours l'Esquimau de quelqu'un ». *Études Inuit Studies* 4 (1-2) : 59-76.

Malinowski, Bronislaw. 1989 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard.

Marett, Robert. 1909. *The Threshold of Religion*. Londres : Methuen.

Marquette, Jacques. 1873 [1673]. « Récits des voyages et découvertes du R.P. Jacques Marquette, de la Compagnie de Jésus ». Dans *La découverte du Mississipi*, 1-73. Québec : A. Côté.

Martijn, Charles. 1990a. « The Iroquoian Presence in the Estuary and Gulf of Saint Lawrence River Valley : A Reevaluation ». *Man in the Northeast* 40 : 45-63.

-. 1990b. « Innu (Montagnais) in Newfoundland ». Dans *Papers of the Twenty-First Algonquian Conference*. Sous la direction de William Cowan, 227-246. Ottawa : Carleton University.

-. 1980. « La présence inuit sur la Côte-Nord du Golfe du St-Laurent à l'époque historique ». *Études Inuit Studies* 4(1-2) : 105-125.

Marx, Karl et Friedrich Engels. 1977. *L'Idéologie allemande*. Paris : Éditions sociales.

Massé, Énemon. 1865 [1632]. *L'oraison dominicale et autres prières traduites en langage des Montagnards de Canada*. Oréans : H. Herluision.

Mauss, Marcel. 2013 [1950]a. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.

-. 2013 [1950]b. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' ». Dans *Sociologie et Anthropologie*, 331-362. Paris : Presses universitaires de France.

-. 2013 [1950]c. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». Dans *Sociologie et anthropologie*, 143-279. Paris : Presses universitaires de France.

Marcel Mauss et Henri Beuchat. 2013 [1950]. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale ». Dans *Sociologie et anthropologie*, 389-475. Paris : Presses universitaires de France.

Mauss, Marcel et Émile Durkheim. 2017 [1903]. *De quelques formes primitives de classification*. Paris : Presses universitaires de France.

Mauss, Marcel et Henri Hubert. 2013 [1950]. « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». Dans *Sociologie et anthropologie*, 1-141. Paris : Presses universitaires de France.

McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and sociality in Amazonia : How Real People are Made*. Oxford : Berg Press.

McKenzie, Armand. 1993. *De la justice distributive chez les Nutshimiunnut*. Ottawa : Étude non publiée.

McKenzie, James. 1890 [1808] « Some account of the King's Posts, The Labrador Coast and the Island of Anticosti, by an Indian Trader, Residing there Several Years ; With a Description of the Natives and the Journal of a Canoe Trip Through those Countries by the Same ». Dans *Les bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest : récits de voyages, lettres et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest canadien. Volume II*. Sous la direction de R. Masson, 405-454. Québec : Imprimerie générale A. Côté et cie.

McLaren, Neil. 1800-1805. *Journal des postes de Chicoutimi et de Musquaro*. Fonds Gustave Gauvreau (P16), Archives nations du Québec (Sept-Îles).

McNulty, Gerry. 1996. « La chasse, le chasseur et le chassé et l'univers spirituel des Montagnais ». *Cahiers ethnologiques* 18 : 101-129.

McNulty, Gerry, Mani-Han Pahin et Louise Beudet-Joubert. 1974. *Wapuh mak Umwatshahwuk. Innu-atanukan. Le lièvre et la Grenouille. Légende montagnaise*. Québec : Université Laval.

Meillassoux, Claude. 1973. « On the Mode of Production of the Hunting Band ». Dans *French Perspectives in African Studies*. Sous la direction de P. Alexandre, 187-203. Routledge.

Meylan, Nicolas. 2013. « Magie numérique, magie anthropologique. Le mana dans la construction de l'efficacité rituelle ». *Les Cahiers du numérique* 9.

Michaud, Andrée, José Mailhot et Luc Racine. 1964. « Un mythe montagnais. L'HOMME-CARIBOU (Atik-Napeo) ». *Lettres et écritures* 2(2) : 19-26.

Morantz, Toby. 1982. « Northern Algonquian Concepts of Status and Leadership Reviewed : A Case Study of the Eighteenth-century Trading Captain System ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 19(4) : 482-501.

Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society*. New York : Henry Holt and Company.

Morin, Françoise. 2015. « Résilience et flexibilité du chamanisme Shipibo-Konibo (Pérou) ». *Anthropologica* 57(2) : 353-366.

Morissette, Anny. 2013. *Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : L'exemple de la communauté algonquin de Kitigan Zibi (Québec)*. Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Montréal.

Morrison, Kenneth. 2013. « Animism and a Proposal for a Post-Cartesian Anthropology ». Dans *The Handbook of Contemporary Animism*. Sous la direction de G. Harvey, 38-52. Durham : Acumen.

-. 2002. *The Solidarity of Kin. Ethnohistory, Religious Studies, and the Algonkian-French Religious Encounter*. Albany : State University of New York Press.

Moussette, Marcel. 2009. « A universe under strain : Amerindian nations in north-eastern North America in the 16th century ». *Post-Medieval Archaeology* 43(1) : 30-47.

Myers, Fred. 2016 [1988]. « Burning the truck and holding the country. Pintupi forms of property and identity ». *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 6(1) : 553-575.

-. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self : Sentiment, place and politics among Western Desert Aborigines*. Washington : Smithsonian Institution Press.

Nadasdy, Paul. 2021. « How many worlds are there ? Ontology, Practice and Indeterminacy ». *American Ethnologist* 48 (4) : 357-369.

-. 2007. « The gift in the animal : The ontology of hunting and human-animal sociality ». *American Ethnologist* 34(1) : 25-43.

Nader, Laura. 1990. *Harmony Ideology : Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Redwood City : Stanford University Press.

Needham, Rodney. 1987. *Counterpoints*. Berkeley : University of California Press.

-. 1976. « Skulls and Causality ». *Man* 11 : 71-88.

Nicolas, Louis. 1900 [1673]. « Mémoire pour un Missionnaire qui ira aux 7 isles que les Sauvages appellent Manis8nag8ch ou bien Mans8nok ». Dans *The Jesuit Relations and Allied Documents Vol. LIX*. Sous la direction de R.G. Thwaites, 56-63. Cleveland : The Burrows Brothers Company.

Niellon, Françoise. 1996. « Du territoire autochtone au territoire partagé : le Labrador 1650-1830 ». Dans *Histoire de la Côte-Nord*. Sous la direction de P. Frenette, 135-177. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

-. 1995. *S'établir sur la terre de Caïn. Brador : une tentative canadienne au XVIII^e siècle*. Québec : Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine.

O'Bomsawin, Kim. 2020. *Je m'appelle humain*. Montréal : Terre Innué.

Palecek, Martin et Mark Risjord. 2012. « Relativism and the Ontological Turn within Anthropology ». *Philosophy of the Social Sciences* 20(10) : 1-21.

Paquin, Michel. 2020 [1974]. « Margane de Lavaltrie, François ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 3. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto.

Consulté le 9 mars 2022 : http://www.biographi.ca/fr/bio/margane_de_lavaltrie_francois_3F.html.

Parent, Raynald. 1985. *Histoire des amérindiens du Saint-Maurice jusqu'au Labrador : De la préhistoire à 1760*. Thèse de doctorat, Université Laval.

Parry, Jonathan. 1989. « On the moral perils of exchange ». Dans *Money and the Morality of Exchange*. Sous la direction de J. Parry et M. Bloch, 64-93. Cambridge : Cambridge University Press.

- Peters, Mathieu. Ms. *Le rêve de Mathieu Peters*. La Romaine : Manuscrit non publié.
- Peterson, Nicolas. 1993. « Demand Sharing : Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers ». *American Anthropologist* 95(4) : 860-874.
- Petitot, Émile. 1886. *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*. Paris : Maisonneuve frères et Ch. Leclerc.
- Perrault, Pierre. 1980. *Mouchouanipi, le pays de la terre sans arbre*. Ottawa : Office National du Film.
- . 1960. *Attiuk*. Ottawa : Office National du Film.
- Piaget, Jean. 1970. *Structuralism*. New York : Basic Books.
- Picard, Joséphine. 2019. « Adopted Animals & The Little Caribou ». *International Journal of American Linguistics* 85 (S1) : S137-S172.
- Pintal, Jean-Yves. 2009. *Le patrimoine archéologique du Québec et les lieux de rassemblement amérindien de la période historique, 1500-1900*. Rapport remis au ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine du Québec.
- Podolinsky-Webber, Alika. 1987. *The Naskapi Shaman*. Manuscrit non-publié.
- . 1983. « Ceremonial Robes of the Montagnais-Naskapi ». *American Indian Art Magazine* Winter : 60-77.
- . 1977. « 'The Healing Vision : Naskapi Natutshkians » . Dans *Stones, Bones and Skin : Ritual and Shamanic Art*. Sous la direction de A.T. Brodsky, 118-121. Toronto : The Society for Art Publications.
- . 1962. *The Art of the Montagnais-Naskapi*. Thèse de doctorat, University of Toronto.
- Poirier, Jean. 1969. « Les êtres surnaturels dans la toponymie amérindienne du Québec ». *Revue internationale d'Onomastique* 21 (4) : 287-300.
- Poirier, Sylvie. 2013. « The dynamic reproduction of hunter-gatherers ontologies and values ». Dans *A Companion to the Anthropology of Religion*. Sous la direction de M. Lambek et J. Boddy, 50-68. New Jersey : Wiley-Blackwell.

Povinelli, Elizabeth. 1995. « Do Rocks Listen ? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor ». *American Anthropologist* 97(3) : 505-518.

Preston, Richard. 2002 [1975]. *Cree Narrative. Expressing the Personal Meanings of Events. Second Edition*. Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

Proulx, Jean-René. 1988. « Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais. Documents tirés de *Mémoire battante* d'Arthur Lamothe ». *Recherches amérindiennes au Québec* 18(2-3) : 51-59.

Radin, Paul. 1972 [1956]. *The Trickster. As Study in American Indian Mythology*. New York : Schocken Books.

-. 1914a. « Some aspects of puberty fasting among the Ojibwa ». *Canada Geological Survey Museum Bulletin* 2 : 1-10.

-. 1914b. « Religion of the North American Indians ». *The Journal of American Folklore*, 27 (106) : 335-373.

Rasles, Sébastien. 1781 [1723]. « Lettre du Pere Sebastien Rasles, Missionnaire de la Compagnie de Jesus dans la Nouvelle France, à Monsieur son frere » dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*. Paris, J.G. Merigot : 153-225.

Ratelle, Maurice. 1987. *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*. Québec : Ministère de l'Énergie et des ressources.

Raudot, Antoine-Denis. 2018 [1709]. *Relations par lettres de l'Amérique septentrionale. Édition critique par Pierre Berthiaume*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Relations des Jésuites. 1672. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des peres de la compagnie de Jésus en la Nouvelle-France, ès années 1671 et 1672 ». Dans *Relations des Jésuites 1666-1672. Tome 6*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1670. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des peres de la compagnie de Jésus en la Nouvelle France, ès années 1669 et 1670 ». Dans *Relations des Jésuites 1666-1672. Tome 6*. Montréal : Éditions du Jour.

- . 1669. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux mission des peres de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France ès année 1668 et 1669 ». Dans *Relations des jésuites 1666-1672. Tome 6*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1667. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des peres de la compagnie de Jésus en la Nouvelle France, ès années 1666 et 1667 ». Dans *Relations des jésuites 1666-1672. Tome 6*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1664. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des peres de la comapgnie de Iesus en la Nouvelle France ès années 1663 et 1664 ». Dans *Relations des jésuites 1656-1665. Tome 5*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1652. « Relation de ce qui s'est pasé en la mission des peres de la compagnie de Iesus au pays de la Nouvelle France ès années 1651 et 1652 ». Dans *Relations des Jésuites 1647-1655. Tome 4*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1651. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des peres de la compagnie de Iesus en la Nouuelle France, ès années 1650 et 1651 ». Dans *Relations des Jésuites 1647-1655. Tome 4*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1648. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des peres de la compagnie de Iesus en la Nouuelle France, en l'année 1648 ». Dans *Relations des Jésuites 1647-1655. Tome 4*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1647. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des pères de la compagnie de Jésus en la Nouvelle France, en l'année 1647 ». Dans *Relations des jésuites 1647-1655. Tome 4*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1646. « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable ès missions des pères de la compagnie de Jésus en la Nouvelle France ès années 1645 et 1646 ». Dans *Relations des Jésuites 1642-1646. Tome 3*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1645. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France ès années 1644 et 1645 ». Dans *Relations des jésuites 1642-1646. Tome 3*. Montréal : Éditions du Jour.
- . 1644. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France ès années 1643 et 1644 ». Dans *Relations des jésuites 1642-1646. Tome 3*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1643. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1643 ». Dans *Relations des jésuites 1642-1646. Tome 3*. Montréal : Éditions du Jour.

.- 1641. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1641 ». Dans *Relations des jésuites 1637-1641. Tome 2*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1640. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1640 ». Dans *Relations des jésuites 1637-1640. Tome 2*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1639. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1639 ». Dans *Relations des jésuites 1637-1640. Tome 2*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1637. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637 ». Dans *Relations des Jésuites 1637-1641. Tome 2*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1636. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636 ». Dans *Relations des Jésuites 1611-1636. Tome 1*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1634. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Laurens en l'année 1634 ». Dans *Relations des Jésuites 1611-1636. Tome 1*. Montréal : Éditions du Jour.

-. 1633. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1633 ». Dans *Relations des Jésuites 1611-1636. Tome 1*. Montréal : Éditions du Jour.

Richardson, Boyce et Tony Ianzelo. 1974. *Chasseurs cris de Mistassini*. Ottawa : Office National du Film.

Ridington, Robin. 1987. « From Hunt Chief to Prophet : Beaver Indian Dreamers and Christianity ». *Arctic Anthropology* 24(1) : 8-18.

Ridington, Robin et Tonia Ridington. 1970. « The Inner eye of shamanism and totemism ». *History of Religion* 10(1) : 49-61.

Rio, Knut. 2014. « Melanesian egalitarianism : The containment of hierarchy ». *Anthropological Theory* 14(2) : 169-190.

Robbins, Joel. 2013. « Monism, pluralism, and structure of value relations. A Dumontian contribution to the contemporary study of value ». *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 3(1) : 99-115.

Rochemonteix, Camille de. 1904. *Relations par lettre de l'Amérique septentrionale*. Paris : Letourzey et Ané.

Rogers, Edward. 1969. « Band Organization among the Indians of Eastern Subarctic Canada ». Dans *Contributions to Anthropology : Band Societies. Proceedings of the Conference on Band Organization*. Sous la direction de D. Damas, 21-50. Ottawa : National Museum of Canada.

-. 1965. « Leadership among the Indians of Eastern Subarctic Canada ». *Anthropologica* 7(2) : 263-284.

-. 1963. *The Hunting Group-Hunting Territory Complex among the Mistassini Indians*. Ottawa : Department of Northern Affairs and National Resources.

-. 1962. *The Round Lake Ojibwa*. Ottawa : Ontario Department of Lands and Forests.

Rosa, Rogerio Reus et Robert Crépeau. 2020. « Puissance et connaissances animales chez les Kaingang du Brésil méridional ». *Anthropologica* 62 : 60-69.

Rouch, Jean. 1955. *Les maîtres fous*. Paris : Les Films de la Pléiade.

Rousseau, Jacques. 1953. « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie ». *Les Cahiers des Dix* 18 : 129-155.

-. 1952. « Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale ». *Les Cahiers des Dix*, 17 : 183-208.

Rousseau, Jacques et Madeleine Rousseau. 1952. « Le dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale ». *Selected Papers of the International Congress of Americanist* 2 : 118-126.

Rouxel, Pierre. 2017. « Des prières publiées en langues autochtones à Rouen (1630) et à Paris (1632) ». *Littoral* 12 : 13-20.

Roy, Pierre-Georges. 1917. *La famille Margane de Lavaltrie*. Lévis : Compte d'auteur.

Russ, C.J. 1991 [1969]. « JOLLIET DE MINGAN, JEAN-BAPTISTE ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté en ligne le 25 mars 2023 : http://www.biographi.ca/fr/bio/jolliet_de_mingan_jean_baptiste_2F.html.

Sahlins, Marshall. 2007. *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris : Gallimard.

-. 1980. *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris : Gallimard.

-. 1976. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard.

-. 1963. « Poor man, rich man, big man, chief : Political Types in Melanesia and Polynesia ». *Comparative Studies in Society and History* 5(3) : 285-303.

Saladin d'Anglure, Bernard. 2006. *Être et renaître inuit : homme, femme ou chamane*. Paris : Gallimard.

Saladin d'Anglure, Bernard et Françoise Morin. 2007. « Le sexe des 'esprits', 'sociocosmologie' des chamanes inuit et shipibo-conibo ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Sous la direction de F. Laugrand et J. Oosten, 193-217. Québec : Presses de l'Université Laval.

-. 1998. « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien ». *Anthropologie et sociétés* 22(2) : 49-74.

Savard, Rémi. 2016. *Carcajou à l'aurore du monde. Fragments écrits d'une encyclopédie orale innue*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

-. 2008. « La 'réduction' de Sillery 1638-1660. Maquette de l'idée de 'réserves indiennes' ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38 (2-3) : 127-131.

-. 2004. *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Boréal.

-. 1996. *L'algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*. Montréal : L'Hexagone.

-. 1985. *La voix des autres*. Montréal : L'Hexagone.

- . 1979. *Contes indiens de la basse côte nord du Saint-Laurent*. Ottawa : Musées nationaux du Canada.
- . 1977. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : Parti pris.
- . 1975. « Des tentes aux maisons à St-Augustin ». *Recherches amérindiennes au Québec* 5(2) : 53-62.
- . 1974. *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*. Québec : Ministères des Affaires culturelles.
- . 1973. « Structure du récit : l'enfant couvert de poux ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2) : 13-37.
- . 1969. « L'hôte maladroit : analyse d'un récit montagnais ». *Interprétation* 3(4) : 5-52.
- Schenck, Theresa. 2011. « Ghize-manidoo, missionaries, and the Anishinaabeg ». Dans *Anishinaabewin niizh : Culture Movements, Critical Moment*. Sous la direction de A. Corbière, D. McGregor et C. Migwans, 39-47. M'Chigeeng : Ojibwe Cultural Foundation.
- Schmidt, David L. 1993. « The Micmac Hieroglyphs : A Reassessment ». *Papers of the Algonquian Conference* 24 : 346-363.
- Schroer, Sara Asu. 2019. « Jako von Uexküll : The Concept of *Umwelt* and its Potentials for an Anthropology Beyond the Human ». *Ethnos* 86(1) : 132-152.
- Scott, Colin. 2013. « Ontology and ethics in Cree hunting : animism, totemism and practical knowledge ». Dans *Hanbook of Contemporary Animism*. Sous la direction de G. Harvey, 159-166. Durham : Acumen.
- . 2006. « Spirit and practical knowledge in the person of the bear among Wemindji Cree hunters ». *Ethnos* 71(1) : 51-66.
- . 1989. « Knowledge construction among Cree hunters : Metaphors and literal understanding ». *Journal de la société des américanistes* 75 : 193-208.
- . 1986. « Hunting Territories, Hunting Bosses and Communal Production among Coastal James Bay Cree ». *Anthropologica* 28 (1-2) : 163-173.

-. 1982. « Production and Exchange among Wemindji Cree : Egalitarian Ideology and Economic Base ». *Culture* 2(3) : 51-64.

Services Autochtones Canada. 2022. *Détails sur la Première Nation des Montagnais de Unamen Shipu*. Consulté en ligne le 14 mars 2023 : https://fnp-ppn.aadnc-aandc.gc.ca/fnp/Main/Search/FNRegPopulation.aspx?BAND_NUMBER=84&lang=fra

Silvy, Antoine de. 1974 [1678-1684]. *Dictionnaire Montagnais-Français*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Sirois, Luc. 2013 [1936]. *Montagnais sans maître*. Chicoutimi : Centre des Premières Nations Nikanite.

Skinner, Alanson. 1915. « The Menomini Word 'Häwätük' ». *The Journal of American Folklore* 28(109) : 258-261.

-. 1911. *Notes on the Eastern Cree and Northern Sauteaux*. New York : Order of the Trustees.

Speck, Frank G. 2011 [1935]. *Naskapi. Les chasseurs sauvages de la péninsule du Labrador*. Campjordie : Effix et Découvertes.

-. 1937. « Montagnais art in birch bark. A circumpolar trait ». *Indian Notes and Monographs* 11 (2) : 47-57.

-. 1925. « Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula ». *Journal of American Folklore* 38 : 1-32.

-. 1915a. *Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa*. Ottawa : Department of Mines.

-. 1915b. « The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization ». *American Anthropologist* 17(2) : 289-305.

Speck, Frank G. et Loren Eiseley. 1939. « Significance of Hunting Territory Systems of the Algonkian in Social Theory ». *American Anthropologist* 41(2) : 269-280.

Spinoza, Baruch de. 1954. *L'Éthique*. Paris : Gallimard.

Stepanoff, Charles. 2019. *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*. Paris : La Découverte.

Strathern, Marilyn. 2012. « Eating (and Feeding) ». *Cambridge Anthropology* 30(2) : 1-14.

-. 2011. « What is a parent ? ». *Hau : Journal of Ethnographic Theory* 1(1) : 245-278.

-. 1992. « Parts and Wholes : Refiguring Relationships in a postplural world ». Dans *Conceptualizing Society in Melanesia*. Sous la direction A. Kuper, 75-104. London : Routledge.

-. 1991. « One Man and Many Men ». Dans *Big Men and Great Men : Personifications of Power in Melanesia*. Sous la direction de M. Godelier et M. Strathern, 197-214. Cambridge et Paris : Cambridge University Press et les Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

-. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Woman and Problems with Society in Melanesia*. Berkley : University of California Press.

Strong, William Duncan. 1929. « Cross-Cousin Marriage and the Culture of the Northeastern Algonkian ». *American Anthropologist* 31(2) : 277-288.

Tanguay, Cyprien. 1893. *Répertoire général du clergé canadien, par ordre chronologique depuis la fondation de la colonie jusqu'à nos jours*. Montréal : Eusèbe Sénécal & fils.

Tanner, Adrian. 2021 [2010]. « Innu (Montagnais-Naskapi) ». Dans *L'encyclopédie canadienne*. Consulté en ligne le 14 mars 2023 : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/innu-montagnais-naskapi>

-. 2014 [1979]. *Bringing Home Animals. Mistassini Hunters of Northern Quebec. Second Edition*. St-John : ISER Books.

-. 1984. « Notes on the ceremonial hide ». *Papers of the Algonquian Conference* 15 : 91-205.

-. 1977. *Indian Land Use and Land Tenure in Southern Labrador*. Rapport préparé pour le compte de la Naskapi-Montagnais Innu Association.

-. 1974. « The Hidden Feast. Eating and Ideology among the Mistassini Cree ». *Papers of the Algonquian Conference* 6 : 291-313.

Tcherkézoff, Serge. « Hierarchy is not Inequality – in Polynesia for Instance ». Dans *Hierarchy. Persistence and Transformations in Social Formations*. Sous la direction de K.M. Rio et O.H. Smedal, 299-329. New York : Berghahn Books.

-. 1983. *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Paris et Cambridge : Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.

Testart, Alain. 1988. « Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers ». *Current Anthropology* 29(1) : 1-31,

Teza, Emilio. 1888. *Intorno agli studi del Thavenet sulla lingua algonchina : osservazioni di E. Teza*. Pisa : T. Nistri.

Thavenet, Jean-Baptiste. 1819. *Dictionnaire algonquin-français*. Archives de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, P1 :8A.4/114. Consulté en ligne : <https://universculturel.sharepoint.com/sites/manuscritsautochtones/Documents%20partages/Form%20s/AllItems.aspx?id=%2Fsites%2Fmanuscritsautochtones%2FDocuments%20partages%2FDictionnaire%20et%20lexique%2FThavenet%20Dictionnaire%20ALG%20%2D%20FR%2Epdf&parent=%2Fsites%2Fmanuscritsautochtones%2FDocuments%20partages%2FDictionnaire%20et%20lexique&p=true&ga=1>

Thierry, Éric. 2011. *Samuel de Champlain. Au secours de l'Amérique française. 1632*. Québec, Septentrion.

Thompson, David. 1916. *David Thompson's Narrative of his Explorations in Western America, 1784-1812*. Toronto : Champlain Society.

Thornton, Robert. 1988. « The rhetoric of ethnographic holism ». *Cultural Anthropology* 3 : 285-303.

Tomlinson, Matt et Ty P. Kawika Tengan. 2016. *New Mana. Transformations of a classic concept in pacific languages and cultures*. Acton : Australian National University Press.

Tooker, Elisabeth. 1989. « On the Development of the Handsome Lake Religion ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 133(1) : 35-50.

Turgeon, Laurier. 2005. « Perles, parures et régimes de valeurs en France et en Amérique du Nord, vers 1500-1650 ». *Recherches amérindiennes au Québec* 35 (2) : 75-86.

Traversy, Diane. 1998. *Les rituels de la première fois dans la socialisation des enfants cris de Chisasibi, Québec*. Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.

Tremblay, Huguette. 1977a. *Journal des voyages de Louis Babel 1866-1868*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

-. 1977b. *Journal des voyages de Charles Arnaud 1872-1873*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Tremblay, Victor. 2020 [1969]. « SILVY, ANTOINE ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 11 janv. 2022 : http://www.biographi.ca/fr/bio/silvy_antoine_2F.html.

Tremblay, Victor. 1991 [1969]. « LAURE, PIERRE-MICHEL ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2. Québec et Toronto : Université Laval et University of Toronto. Consulté le 31 mars 2021 : http://www.biographi.ca/fr/bio/laure_pierre_michel_2F.html.

Trudel, François. 1990. « Les relations entre les Français et les Indiens au Québec-Labrador méridional (1694-1760) ». Dans *Papers of the Twenty-First Algonquian Conference*. Sous la direction de William Cowan, 359-373. Ottawa : Carleton University.

Turner, Lucien. 1979 [1894]. *Indiens et Esquimaux du Québec*. Westmount : Desclé éditeur.

Turner, Terence. 2017. *The Fire of the Jaguar*. Chicago : Hau Books.

-. 1984. « Dual Opposition, Hierarchy and Value. Moiety Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere ». Dans *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Sous la direction de J.C. Galey, 335-370. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

-. 1977. « Transformation, Hierarchy and Transcendence : A Reformulation of Van Gennep's Model of the structure of Rites de Passage ». Dans *Secular Ritual*. Sous la direction de S.F. Moore et B.G. Myerhodd, 53-70. Amsterdam : Van Gorcum.

- Turner, Victor. 2010. « Liminality and Communitas ». Dans *Ritual*. Sous la direction de P.J. Stewart et A. Strathern, 169-187. Londres : Routledge.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. London : John Murray.
- Vaillancourt, Louis-Philippe. 1975. « Initiation chez les Indiens cris québécois ». *Recherches amérindiennes au Québec* 5(1) : 41-43.
- Van Gennep, Arnold. 1981 [1909]. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Chicoutimi : Les Classiques des sciences sociales.
- Verdon, Michel. 2007. « Franz Boas : Cultural History for the Present, or Obsolete Natural History ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(2) : 433-451.
- Vigh, Henrik Erdman et David Brehm Sausdal. 2014. « From Essence Back to Existence : Anthropology Beyond the Ontological Turn ». *Anthropological Theory* 14(1) : 49-73.
- Vilaça, Aparecida. 2010. *Strange Enemies : Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Durham : Duke University Press.
- Vincent, Sylvie. 2009. « Les sources orales innues : la fondation de Québec et ses conséquences ». Dans *Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec*. Sous la direction d'Éric Chalifoux et de Sylvie Vincent, 49-71. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- . 1992. « L'arrivée des chercheurs de terres. Récits et direx des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22 (2-3) : 19-29.
- . 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et sociétés* 15 (1) : 125-143.
- . 1978. *Récits de la terre montagnaise*. Québec : Ministère des Affaires culturelles.
- . 1977. « Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante ». *Actes du huitième congrès des algonquinistes* 8 : 90-100.
- . 1976. « Les bonnes et la mauvaises alliances ». *Recherches amérindiennes au Québec* 6(1) : 22-35.

-. 1975. *L'histoire dans la tradition orale montagnaise*. Ottawa : Manuscrit déposé au Musée national de l'Homme.

-. 1973. « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de *mista .pe .w* ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2) : 69-83.

Vincent, Sylvie et Joséphine Bacon. 2000a. *Musquaro. Récits et souvenirs des Innus de Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi*. Rapport remis à Parcs Canada.

-. 2000b. *Les récits de type historique dans la tradition orale des Innus de Mingan et de Natashquan*. Rapport remis à Parcs Canada.

Vitebsky, Piers. 2005. *The Reindeer People. Living with Animals and Spirits in Siberia*. Boston : Houghton Mifflin Company.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Chicago : Hau Books.

-. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris : Presses universitaires de France.

-. 2004. « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation ». *Tipiti : Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1) : 3-22.

-. 2001. « GUT feelings about Amazonia : Potential affinity and the construction of the sociality ». Dans *Beyond the visible and the material : The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Sous la direction de L. Rival et N. Whitehead, 19-53. Oxford : Oxford University Press.

-. 1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3) : 469-488.

Von Uexkull, Jacob. 2010 [1934]. *A Foray into thw Worlds of Animals and Humans : with a Theory of Meaning*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Wagner, Roy. 1991. « The Fractal Person ». Dans *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*. Sous la direction de M. Godelier et M. Strathern, 159-173. Cambridge et Paris : Cambridge University Press et les Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- Walker, Harry. 2012a. *Under a Watchful Eye : Self, Power, and Intimacy in Amazonia*. Berkeley : University of California Press.
- . 2012b. « Demonic Trade : Debt, Materiality, and Agency in Amazonia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(1) : 140-159.
- Wallace, Anthony. 1952. « Handsome Lake and the great revival in the West ». *American Quaterly* 4(2) : 149-165.
- Wallis, Wilson et Ruth Sawtell Wallis. 1955. *The Micmac Indians of Eastern Canada*. Minneapolis : University of Minneasota Press.
- Washburn, Dorothy et Donald Crowe. 1987. *Symmetries of culture. Theory and Practice of plane pattern analysis*. Seattle : University of Washington Press.
- Waugh, Earle. 2001. « Religious Issues in the Alberta Elders' Cree Dictionary ». *Numen* 48(4) : 468-490.
- Weiss, Gerald. 1972. « Campa cosmology ». *Ethnology* XI(2) : 157-172.
- Westman, Clinton. 2022. *Cree and Christians. Encounters and Transformations*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Westman, Clinton et Tara Joly. 2017. « Visions of the Great Mystery : Grounding the Algonquian Manitow Concept ». *Social Compass* 64(3) : 360-375.
- Willerslev, Rane. 2013a. « Taking animism seriously, but perhaps not too seriously ? ». *Religion and Society : Advances in REsearch* 4 : 41-57.
- . 2013b. « 'The One-All' : the animist high god ». Dans *Handbook of Contemporary Animism*. Sous la direction de G. Harvey, 275-283. Durham : Acumen.
- . 2007. *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukhagirs*. Berkeley : University of California Press.
- Williamson, Norman James. 1980. « Abishabis the Cree ». *Studies in Religion* 9(2) : 217-245.
- Wilmsen, Edwin. 1983. « The Ecology of Illusion : Anthropological Foraging in the Kalahari ». *Reviews in Anthropology* 10 : 9-20.

Wittgenstein, Ludwig. 2014 [1953]. *Recherches philosophiques*. Paris : Gallimard.

Woodburn, James. 1982. « Egalitarian Societies ». *Man* 17(3) : 431-451.

Wright, Robin. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln : University of Nebraska Press.

Annexes

Annexe 1 – Meminiteu

Conteur : Antoine Bellefleur

Récit : Meminiteu et récits sur les ours et la magie

Date : Octobre 2018

Lieu : Tente d'Antoine Bellefleur dans un campement au lac Manet lors de nos portages entre le lac Triquet et Kuekuatsheunakapit

Traduction : Danny-Chess Mark (en simultané), Marie-Paule Mark (ajustements)

Notes : La traduction a été faite en simultanée et retapé à l'ordinateur. Des ajustements ont été fait avec Marie-Paule Mark en décembre 2021.

Il y avait un Innu qui s'appelait Kashess. Kashess avait la grandeur d'un humain. Il n'était pas un géant. Mais Meminiteu, il était vraiment grand. C'était un géant. Kashess voulait tuer Meminiteu. Kashess était un hypocrite qui racontait n'importe quoi. Il racontait des choses sur Meminiteu. Kashess suivait Meminiteu. Ils ont tourné en rond et à un moment ils sont arrivés au même endroit. Meminiteu a capturé un ami de Kashess, avec qui il était parti pour traquer Meminiteu. Il ne pouvait pas s'enfuir. Kashess avait d'autres amis. Meminiteu a commencé à suivre Kashess. L'autre ami de Kashess, il n'avait rien à manger ni même le matériel pour vivre en forêt. Kashess avait peur que Meminiteu le suive jusqu'à son campement. Si Meminiteu le suivait, il saurait où Kashess habitait. Il s'est enfui à un endroit où il n'y avait pas de campement. Son ami qui commençait à être affamé ne pouvait plus courir ni manger. L'ami de Kashess lui dit : « Vas-y toi, moi je vais rester ici, je ne peux plus continuer ». En disant cela, l'ami de Kashess reçut une flèche en plein sur sa jambe. En voyant cela, Kashess s'est enfui dans la forêt. Il s'est caché parmi les arbres. Il a couru très longtemps et s'est ramassé sur une montagne sur laquelle il y avait un chemin. Il s'est arrêté au beau milieu de la montagne et il a campé sur la montagne. On a demandé à Kashess s'il avait vu le grand Meminiteu. Il a dit « Oui, je l'ai vu. J'ai lui ai tiré des flèches ». Kashess racontait des mensonges, car il n'avait jamais tiré de flèches sur Meminiteu. Kashess c'était un vieillard [tshishennu]. Il n'était pas jeune. C'était un bon conteur malgré le fait qu'il était menteur.

Le beau-fils de Kashess était fâché parce que Meminiteu avait commis des choses vraiment graves. Le beau-fils de Kashess dit alors : « Je vais chercher Meminiteu et je vais le tuer moi-même. Je vais le trouver moi ». On voulait organiser une expédition pour traquer Meminiteu mais le beau-fils de Kashess refusa : « Non, je vais le chasser à moi tout seul. S'il me tue, moi, vous aussi il vous tuera de toute façon. Je vais accompagner Kashess, car c'est lui qui sait où se trouve Meminiteu ». Meminiteu commençait à regarder le campement. Il était déjà là, autour du campement. Kashess et son beau-fils sont donc partis à la recherche de Meminiteu dans le but de le tuer. Kashess et son beau-fils sont partis dans le bois [kushpu], au nord¹⁸⁶. Ils ont campé dans le bois, de l'automne jusqu'au mois de mars. Ils traquaient Meminiteu pendant tout ce temps. Le beau-fils dit à son beau-père : « On va chercher Meminiteu. C'est toi qui sais où il se trouve. On va le trouver et on va le tuer ». Ils se sont dirigés vers la maison de Meminiteu. En chemin, ils ont campé à plusieurs endroits. À un certain moment, ils se sont installés sur le bord d'une rivière [Antoine spécifie « comme nous lors de notre dernier campement près de la rivière Etamamiou]. Le beau-fils dit : « Je sais qu'on va le voir. Je le sens. On va le voir ». Le beau-fils de Kashess a enfilé les vêtements de Kashess. Tous ses vêtements : son arc, ses pantalons, ses bas, sa chemise, ses raquettes et son chapeau. Il a commencé à chercher Meminiteu. Le chemin pour se rendre dans la demeure de Kashess était dans une tourbière. Après avoir traversé la tourbière, il y avait une rivière, et rendu à la rivière, c'est là que se trouvait Meminiteu.

Rendu à la rivière, le beau-fils de Kashess commençait à regarder les alentours. Il aperçut une hutte de castor. Il se mit à cogner dans la hutte [pour faire un trou qui fait jour dans la cabane et forcer les castors à sortir pour venir le réparer] et à faire des bâtons pour installer un piège. Quand il a fini d'installer son piège, le beau-fils de Kashess s'est promené dans la forêt. Il s'est installé non loin de là dans le but d'attendre Meminiteu. Il l'attend longtemps. Meminiteu se promenait lui aussi pas loin de là. Il remarqua qu'une personne avait marché dans les environs. Il se doutait qu'on voulait lui tendre un piège. Il se doutait qu'il y avait quelqu'un sur son territoire. Meminiteu s'est dirigé vers l'origine des traces pour lui aussi tendre un piège à son visiteur non désiré. Le beau-fils de Kashess va à la rencontre de Meminiteu, vers la hutte de castor. Meminiteu commence à briser les pièges du beau-fils de Kashess. Il commençait à faire nuit. Ils se sont regardés longtemps. Ils ont commencé à se parler. « J'ai marché longtemps pour te trouver et je

¹⁸⁶ Le récit semble indiquer que le campement était sur la côte et que Kashess et son beau-fils sont partis vers Nutshimit au nord

vais revenir à cette hutte », dit à Meminiteu le beau-fils de Kashess. Meminiteu n'habitait pas loin d'où se trouvait la hutte. Il habitait près d'une montagne. Le beau-fils de Kashess avait peur de Meminiteu. Il tremblait de peur [Danny dit : il frissonnait pour rien]. Il gardait sa hache près de son corps parce qu'il avait peur de Meminiteu. Meminiteu commençait à parler de façon amicale au beau-fils de Kashess : « As-tu vu la montagne là-bas ? C'est là que j'habite. Tu peux venir dormir à mon campement si tu veux ». Mais le beau-fils de Kashess ne voulait pas. Meminiteu dit au beau-fils de Kashess : « Je vais revenir ici demain en après-midi parce que c'est le territoire où je chasse ».

Le beau-fils de Kashess partit rapidement de sa rencontre avec Meminiteu parce qu'il avait très peur. Il est arrivé très vite à son campement. Il dit à Kashess : « J'ai eu très peur lorsque j'ai vu Meminiteu parce qu'il était très grand et costaud ». Kashess s'est mis à pleurer parce que son beau-fils n'avait pas réussi à tuer Meminiteu. Kashess prenait ses petits-enfants dans ses bras qui pleuraient eux aussi. Ils ont pleuré très longtemps. Kashess pensait que ses petits-enfants seraient tués par Meminiteu. Il pensait : « Si j'avais été en forme, je l'aurais tué ». Meminiteu était allé voir sa tente. Il faisait balancer ses raquettes à côté de sa tente. C'est ça qu'il faisait lorsqu'il y avait des visiteurs sur son territoire. Meminiteu avait des fils. Les fils de Meminiteu avaient remarqué que son père faisait toujours cela [faire balancer ses raquettes] lorsqu'il y avait des visiteurs. Meminiteu a alors dit à ses enfants qu'il y avait un inconnu sur leur territoire et qu'il ne savait pas pourquoi il était là. Meminiteu disait qu'il riait de cet inconnu parce qu'il avait l'air d'avoir peur. L'inconnu frissonnait de froid [shikatsheu]. Meminiteu se disait qu'il pourrait bien tuer cet inconnu, mais il s'est résolu à ne pas le faire, car cela pourrait faire de la peine à ses enfants. Meminiteu avait trois fils. Le fils aîné de Meminiteu dit : « S'il y avait quelqu'un qui me menaçait comme ça, moi je l'aurais tué ». Meminiteu voulait calmer son fils et lui dit : « Si vous faites quelque chose à cet inconnu, je vous tuerai ».

Le lendemain, Meminiteu amène son fils aîné pour aller voir le beau-fils de Kashess. Kashess était lui aussi en chemin avec son beau-fils et ses trois petits-enfants. Ils étaient cinq en tout. Le beau-fils de Kashess lui dit : « As-tu fini de pleurer ? Il faudrait que tu arrêtes de pleurer ! ». Alors Kashess commence à fabriquer un arc pour lui-même et cinq flèches. Lorsque Meminiteu arrive au campement de Kashess, le beau-fils de Kashess tue Meminiteu et lui donnait un coup dans la poitrine avec un pic en bois pour percer la glace [assui]. Il fallait maintenant qu'ils tuent le

fils aîné de Meminiteu. Kashess lança une flèche sur le fils aîné de Meminiteu. Kashess riait méchamment. Il voulait vraiment tuer toute la famille de Meminiteu. Il riait « Hahaha ! ». Mais le beau-fils de Kashess n'avait pas vraiment tué Meminiteu. Meminiteu avait fait croire qu'il était mort, mais il ne l'était pas vraiment. Le beau-fils de Kashess, dans sa tête, pensait que c'était de la magie qui lui avait permis de tuer Meminiteu [manitushiun] en utilisant cinq branches de sapin pour faire les flèches [inasht]. Kashess relance ses flèches sur Meminiteu et le manque. Le fils aîné de Meminiteu avait lui aussi un arc. Il commençait à lancer des flèches lui aussi pour se venger. Il riait lui aussi « Hahaha ! ». Le beau-fils de Kashess et le fils aîné de Meminiteu se battaient. Et c'est le beau-fils de Kashess qui eut le dessus sur le fils aîné de Meminiteu. Meminiteu lui, comme on avait dit, n'était pas vraiment mort. Voyant son fils tomber au combat, il voulait venger la mort de son fils. Il s'est alors rué sur le beau-fils de Kashess. Meminiteu s'est mis à utiliser ses pouvoirs [manitushiun]. Il prit deux branches. Une se mit à brûler pour très longtemps, mais l'autre ne brûlait pas. Ça brûlait de temps en temps, mais cette branche s'éteignait tout le temps. Meminiteu ne savait pas encore, mais il était déjà mort. Il voulait utiliser ses pouvoirs, mais il ne comprenait pas ce qui se passait, il ne comprenait pas pourquoi sa branche de bois ne s'allumait pas.

Après le combat, le beau-fils de Kashess commence à pêcher le poisson. Il ramasse du bois pour faire du feu. Les deux autres fils de Meminiteu commencent à se douter de ce qui se passe, car leur père ne revenait pas. Ils se sont mis à le chercher. Quand les deux fils de Meminiteu commencent à le voir, tous ses vêtements étaient en peau de phoque : son chapeau, son manteau, ses pantalons et ses bottes. Les fils de Meminiteu ne pouvaient pas s'en approcher parce qu'ils en avaient peur. Ils ne faisaient que le regarder de loin. Meminiteu alla à la rencontre de ses fils. Mais ses fils n'étaient pas certains que c'était bien leur père. Il était habillé tout en peau de phoque. Un de ses fils s'est alors rappelé que leur père leur avait déjà dit : « si tu as froid, pendant l'hiver, il faut que tu t'habilles en peau de phoque ». En se remémorant les paroles de leur père, les deux fils étaient maintenant certains qu'il s'agissait bien de lui. Meminiteu voulait trouver le beau-fils de Kashess afin de se venger. Il se dirigea à l'endroit où il y avait la hutte de castor. C'est à cet endroit qu'il commença à chercher le beau-fils de Kashess. Meminiteu alla parler avec le beau-fils de Kashess afin de s'expliquer. Il voulait comprendre pourquoi ils étaient en conflit. Il voulait comprendre ce qui s'était passé. Meminiteu et le beau-fils de Kashess se sont parlé longtemps. À un moment, le beau-fils de Kashess dit : « As-tu vu tes fils là-bas, ils te regardent

». Meminiteu répond qu'il les a bien vus. « Demande-leur d'aller chercher du bois dans la forêt sans leurs arcs et sans leurs raquettes », lui dit le beau-fils de Kashess. Meminiteu crie à ses enfants qui était un peu plus loin : « Mon ami vous a donné un ordre. Allez chercher du bois dans la forêt sans raquettes et sans vos arcs ». Les fils de Meminiteu sont donc allés chercher du bois dans la forêt. L'aîné des deux frères, en allant chercher le bois, pense que le beau-fils de Kashess avait peur de se faire tendre un piège. Le fils aîné de Meminiteu commençait à se douter que le beau-fils de Kashess voulait tenter quelque chose contre leur père. Le fils aîné avait caché son arc sous la neige pour se défendre si le beau-fils de Kashess allait tenter quelque chose. Le beau-fils de Kashess avait effectivement tendu un piège à Meminiteu. Il attendait qu'il se penche afin de prendre de l'eau sous la glace : il en profita pour transpercer sa nuque avec un bateau bien aiguisé. Meminiteu est mort sur le coup. Avant de mourir, Meminiteu a crié de douleur. Les fils de Meminiteu ont entendu le cri de leur père au loin, qu'on était en train de faire couler sous la glace. Il a fallu deux coups de pic à glace pour tuer Meminiteu. Le beau-fils de Kashess commence à s'enfuir et brise les arcs des fils de Meminiteu ainsi que leurs raquettes. Il ne voulait pas qu'ils puissent survivre pendant le reste de l'hiver dans la forêt. Mais le fils aîné de Meminiteu avait caché son arc. Le beau-fils de Kashess cherchait cet arc, mais ne le trouvait pas. Comme le beau-fils de Kashess ne trouvait pas l'arc, il se dirigea vers les fils de Meminiteu, les rattrapa et les a poignarda avec des flèches. Il tua les deux fils de Meminiteu.

Mais tout comme son père avait fait auparavant, l'aîné des fils de Meminiteu n'était pas véritablement mort [grâce à ses pouvoirs, son manitushiun]. Le beau-fils de Kashess s'en est rendu compte plus tard et s'est mis à le chercher. Il le retrouva et essaya de le tuer en lui lançant une flèche. Mais la flèche rata le fils aîné de Meminiteu. Il avait construit un genre de barrière faite avec des branches plantées dans le sol pour se protéger des flèches. Le fils aîné s'adressa au beau-fils de Kashess : « Si j'avais un arc, si nous étions à forces égales, moi aussi je t'aurais tendu un piège. J'aurais tué toute ta famille. Si on avait été à forces égales, c'est moi qui aurais gagné ». Mais le beau-fils de Kashess n'en avait rien à faire de ce que disait le fils aîné de Meminiteu et continua à lui lancer des flèches. Il réussit finalement à le tuer. Meminiteu avait lui aussi un beau-fils. Ses trois fils étaient tous morts, tués par le beau-fils de Kashess. Mais il restait encore le beau-fils de Meminiteu. Le beau-fils de Meminiteu s'amusait sur une branche avec sa hache. C'est pendant qu'il jouait de cette façon que le beau-fils de Kashess est allé le rencontrer. Il lui dit : « J'ai tué Meminiteu et ses trois fils ». Le beau-fils de Meminiteu était très content parce que

Meminiteu était un meurtrier et ses enfants aussi étaient des meurtriers. Le beau-fils de Meminiteu continua de parler avec le beau-fils de Kashess. Il lui demanda : « Comment as-tu tué Meminiteu et son fils aîné ? J'ai entendu dire que tu lançais des flèches n'importe où et que tu les as atteints par hasard. J'ai entendu dire que tu ne les avais pas tués par pure précision ». Pendant qu'ils se parlaient, le beau-fils de Kashess était déjà en train de tendre un piège au beau-fils de Meminiteu. Pendant qu'ils se parlaient, ils étaient en train d'aiguiser et rendre pointu un bâton de bois. Pendant que le beau-fils de Meminiteu parlait, le beau-fils de Kashess l'a transpercé avec son morceau de bois et l'a tué. À ce moment, le beau-fils de Kashess avait réussi à tuer Meminiteu et toute sa famille.

Le beau-fils de Kashess avait tué tous les hommes de cette famille. Il n'avait pas tué les femmes. La femme de Meminiteu était dans la forêt et elle parlait très fort. Elle parlait à sa fille et à sa belle-fille. On pouvait très bien entendre ce qu'elles disaient. La femme de Meminiteu disait : « Celui qui a tué nos enfants, il n'a jamais eu de femme dans sa vie ! ». Elle était en colère contre le beau-fils de Kashess. [Danny, le traducteur, dit : c'est fou cette histoire-là ! Bande de meurtriers hahaha !]. La femme de Meminiteu, quand elle est revenue au campement, elle voulait vérifier à l'intérieur de la tente s'il y avait quelqu'un. Mais il n'y avait qu'une seule personne dans la tente. Elle s'est mise à crier au gendre de Kashess : « Où est passé mon mari ? ». Le beau-fils de Kashess répond : « Est-ce que c'est lui en qui tu faisais confiance ? ». La femme lui dit : « Où sont passés mes enfants, moi je faisais confiance en mes enfants ? Je me sentais bien avec eux ». Le beau-fils de Kashess dit : « Regarde là-bas, ce sont tous vos enfants. Ils sont tous morts ». Et la femme répondit : « Et mon fils aîné, où est-il ? C'est en lui que j'ai le plus confiance ». Le gendre de Kashess répond : « Lui aussi il est mort, il est allongé avec les autres ». Et la femme de Meminiteu répond « Et mon gendre où est-il ? ». Le beau-fils de Kashess répond : « Il est là-bas, je l'ai pendu sur l'arbre là-bas ». La femme était fâchée d'avoir entendu tout ça. Elle avait son sac dans son dos rempli de couvertures avec une hache. Elle prit la hache et se rua sur le beau-fils de Kashess. À sa première tentative, elle voulut donner un coup de hache au beau-fils de Kashess. Kashess et son beau-fils regardaient la femme foncer sur eux et lui lancèrent des flèches. Mais leurs flèches n'atteignirent pas la femme de Meminiteu. La femme de Meminiteu était vieille. Kashess dit à son beau-fils : « Laisse-la faire, elle va venir sur nous, mais elle ne va rien te faire ». Les deux hommes attendaient la vieille femme. Elle était maintenant tout près et elle voulait donner un coup de hache au beau-fils de Kashess. Mais le beau-fils de Kashess réussit à bloquer

le coup de hache en retenant la main de la vieille femme. La femme de Meminiteu voulait encore se jeter sur le beau-fils de Kashess. Mais le beau-fils de Kashess lui donna un coup de hache dans les fesses et la vieille femme mourut sur le coup [rires]. Les filles de Meminiteu regardaient la scène de loin. Le beau-fils de Kashess a dit aux filles : « Séparez-vous, ceux qui mangent bien d'un côté et ceux qui ne mangent pas très bien de l'autre côté ». Meminiteu avait deux filles. Les deux filles voulaient aller du côté pour ceux qui mangeaient très bien. Mais les gens de ce campement ne voulaient pas avoir les deux filles de Meminiteu avec eux. Le beau-fils de Kashess est allé rejoindre les filles et les a tués.

Les autres personnes au campement n'ont pas bougé. Ils se demandaient tous si Kashess allait finir par les tuer eux aussi. Le beau-fils de Kashess cria : « Faites attention à vous ! Sinon vous allez recevoir le même sort que ces deux filles ! ». Kashess, lui, commençait à construire une habitation [mitshuap]. Le beau-fils de Kashess dit aux femmes qui étaient là : « Allez-vous aider le vieil homme qui est en train de construire une habitation ? Allez aider Kashess ! ». Les jeunes femmes allèrent le voir. Une fois qu'ils sont arrivés là-bas, ils riaient beaucoup avec Kashess. Kashess avait installé les femmes dans chacun des coins de la tente. Le beau-fils de Kashess, lui, s'est installé près du feu. Le beau-fils de Kashess dit à son beau-père : « Elles, ces femmes, vont pouvoir fabriquer tes vêtements ». Kashess, une fois que tout le monde dormait, il se faufilait vers les femmes. Avant, les femmes portaient un genre de couche [metashian]. Kashess commençait à être vieux et il s'amusait avec la couche d'une femme. Comme en la lançant à répétition dans les airs. Son gendre lui demanda pourquoi il jouait avec une couche. Il continuait toujours de jouer avec la couche. Kashess était très content qu'on ait tué Meminiteu et sa famille. C'était pour lui une façon de célébrer la victoire [en jouant avec la couche], mais aussi de faire une blague à son beau-fils. Le lendemain, Kashess avait oublié quelque chose. Il dit que Meminiteu allait revenir à la vie à cause de ce qu'il avait oublié. Le beau-fils de Kashess aurait pu faire brûler Meminiteu. On n'aurait plus jamais entendu parler de lui s'il avait été brûlé. Un jour, on reverra sûrement Meminiteu. *Pineu uetshish etamukuteu.*

Commentaires de Antoine traduits par Danny-Chess Mark :

[Danny] : Lorsqu'il n'y aura plus de prière ... parce que l'histoire qu'il t'a racontée, il n'y avait pas de prière dans ce temps-là. En ce moment même, il y a des prières. Mais s'il n'y a plus personne

qui prie, Meminiteu va revenir. Toutes les légendes innues vont revenir. Avant que l'homme blanc arrive, c'était très dangereux dans la forêt. Il y avait des meurtriers, des géants, il y avait aussi des personnes qui utilisaient la magie [manitushiun]. Cette histoire-là m'a été racontée par mon grand-père. Mon grand-père avait connu cette histoire de son grand-père à lui. Cet homme avait lui aussi connu cette histoire de son grand-père. Et ainsi de suite. Cela fait longtemps. Avant que l'homme blanc arrive, il y avait beaucoup d'Innus ici. Il y avait des Innus qui avaient des pouvoirs [manitushiun]. Il y avait d'autres peuples comme les Inuit qui avaient leurs propres pouvoirs. Les Innus aussi avaient leurs propres magiciens qui tuaient d'autres magiciens.

[Émile] : D'où venaient leurs pouvoirs ?

[Dany] : Aujourd'hui, il n'y a plus de gens qui font de la magie [manitushiun]. Avant que l'homme blanc arrive, il y avait beaucoup de magiciens. Autrefois, avant qu'il y ait de la prière en Amérique, il y avait beaucoup de magiciens. Maintenant que nous connaissons la prière, il n'y a plus de magiciens. Tu as peut-être déjà vu à la télé les magiciens qui font des tours de magie avec leurs chapeaux. Ce ne sont pas des vrais magiciens eux [rires] ! Il y avait aussi des Innus qui se transformaient en ours. Un Innu a attrapé un petit ours et l'a lancé un peu plus loin à plusieurs reprises. L'Innu disait au petit ours : « va trouver ton père ». Quelques années plus tard, l'Innu cherchait un ours à tuer pour le manger. Il finit par en apercevoir un. En regardant dans la mire de son fusil de chasse, l'Innu décida de ne pas tirer. L'ours lui fonça dessus. Le gars s'est rappelé qu'il avait battu un ourson quelques années auparavant. Il se met à parler à l'ours : « Battons-nous à main nue sans se tuer », lui dit-il. Ils commencent à se battre, mais l'ours était très fort. Il était supérieur à l'homme. L'ours réussit à soumettre l'homme. L'homme ne pouvait plus respirer. L'ours était vraiment fâché et lança l'homme plus loin de quelques mètres. Il frappait aussi le fusil de l'homme. L'ours partit dans la forêt pendant que l'homme se releva. L'homme s'est levé et est allé ramasser son fusil. Le canon de son fusil était maintenant très croche [rires]. Il ne faut pas tuer un ours sinon tu vas être maudit. C'est parce que l'ours est très intelligent. Si tu maltraites un ours, il va le savoir, il va s'en rappeler longtemps. Il n'est pas méchant. Il suffit de lui parler lorsqu'on le rencontre. Tu peux lui dire : « grand-père, retourne dans la forêt ». Lorsque tu vas dans le Nord et que tu veux entreposer des vêtements, ton canot, ta farine, etc. quelque part. Dis-le à l'ours, même s'il n'est pas là il va t'entendre, dis-lui : « Grand-père, ne touche pas à mes affaires ». Et l'ours ne touchera pas à tes choses.

[Émile] : Est-ce que Meminiteu est un atshen ?

[Dany] : Ce n'est pas un atshen [un géant]. Un atshen c'est beaucoup plus grand. C'est un innu Meminiteu, mais qui est très grand et costaud. Kashess aussi c'était un Innu.

Annexe 2 – Kuekuatsheu et Uananeu

Conteur : Antoine Bellefleur

Date : 05 novembre 2021

Lieu : Domicile d'Antoine Bellefleur (Unamen Shipu)

Contenu : Kuekuatsheu et Uananeu Kuekuatsheu et Atshen

Traduction : Marie-Paule Mark

Notes : Marie-Paule Mark a réalisé la traduction retapée ci-dessous à partir de l'enregistrement.

Il s'agit de la légende de Uananeu. Uananeu ressemblait beaucoup à une moufette. Uananeu était son nom. Il allait n'importe où, il n'y avait personne qui pouvait l'empêcher d'aller dans un endroit. Il était très grand. Personne n'était capable de l'empêcher de faire quoi que ce soit. Il n'y avait que Kuekuatsheu qui était capable de l'empêcher de faire des choses. Il avait le pouvoir de faire la tente tremblante. Kuekuatsheu était le seul animal qui pouvait tuer Uananeu. Kuekuatsheu a demandé des conseils à un de ses amis, car Kuekuatsheu voulait trouver une façon de tuer Uananeu. Il a demandé à son ami de marcher avec lui quand l'automne arriverait. Kuekuatsheu tuait toute sorte d'animaux pour pouvoir se nourrir. Il a même tué un jeune caribou d'été. Il avait ramassé toute sa nourriture d'été. Après avoir terminé de ramasser cette nourriture, il était maintenant rendu au mois de novembre [takuatshi-pishum]. Au mois de mars [Uinashku-pishim], il y avait beaucoup de neige et les lacs étaient bien gelés. Kuekuatsheu avait envoyé son frère patrouiller aux alentours. Son frère était Shikush [i.e. hermine] et il est parti de la tente. Shikush pouvait aller n'importe où sans problème. C'est parce que sa peau est blanche et que ça lui permettait de ne pas être visible. Il est arrivé près d'une rivière qui semblait être un bon endroit pour la chasse et a décidé de revenir sur ses pas pour informer Kuekuatsheu. Dès qu'il a su, il a creusé dans la neige et est remonté dans la neige dans les pas de Kuekuatsheu. Une fois qu'il a remonté à la surface, il a senti l'odeur de Uananeu. Il y avait une personne qui savait d'avance que Shikush passerait par là. Cette personne a aperçu les traces de la belette sur la neige. Il s'agissait de Uananeu. Lui, il venait de la forêt [menashkuau] [en voulant dire ses traces]. Il suivait toujours les traces qu'il apercevait sur son chemin. Les traces de Shikush pouvaient aller n'importe où.

Mais Uananeu pouvait suivre n'importe quelle trace. Une fois que Shikush est arrivé au campement de Kuekuatsheu, il a raconté tout le chemin qu'il avait parcouru. Une des femmes de Kuekuatsheu écoutait ce que Shikush disait. La femme a dit à son mari : « On a trouvé où était Uananeu ». Kuekuatsheu ne voulait pas que sa femme soit au courant que Uananeu n'était pas très loin. C'était raté [effet comique]. Kuekuatsheu n'écoutait pas ce que sa femme disait. Il était tanné que sa femme lui parle tout le temps de Uananeu. Kuekuatsheu dit alors à sa femme : « Bon, tu veux manger Uananeu... ». Lorsque le soir est arrivé, tous les gens présents au campement mangeaient ensemble. Kuekuatsheu a commencé à faire une tente tremblante. Après que Kuekuatsheu soit allé dans la tente, ses amis ont commencé à manger. Ils ont mangé tous les caribous d'été qu'il leur restait. Cela avait duré pratiquement jusqu'à l'aube. Ils se sont ensuite préparés pour partir. Ils sont partis avant le levé du soleil et ils savaient qu'ils arriveraient à l'endroit souhaité lorsqu'il ferait jour. Kuekuatsheu dit « On va voir Uananeu parce qu'il va être de retour à l'aube ». Kuekuatsheu a demandé à ses amis qui le suivaient s'ils n'avaient vu une hutte de castor. Un a dit qu'il avait effectivement aperçu une hutte de castor. Il y avait deux vieilles femmes avec eux qui savaient déjà que Uananeu viendrait à cette hutte de castor. Mais les gens qui étaient avec Kuekuatsheu ne voulaient pas les écouter (et Kuekuatsheu non plus). Quand Uananeu arriverait à la hutte de castor, ils se disaient que ce dernier en profiterait pour tirer des flèches sur les gens qui l'attendaient. Kuekuatsheu avait déjà tué et vaincu Uananeu lorsqu'il avait été dans la tente tremblante. En sortant de la tente tremblante, Kuekuatsheu avait mis ses mains dans les yeux des vieilles femmes. Uananeu en avait profité pour faire un détour afin qu'il ne soit pas pris en embuscade. S'il n'avait pas fait un détour, il aurait pu être tué sur le champ. Uananeu avait soufflé partout pour savoir comment était faite la hutte. Uananeu essayait de faire son possible pour tout défaire avec son souffle, y compris la tente tremblante de Kuekuatsheu. Mais Uananeu n'avait pas de véritable moyen de tuer Kuekuatsheu, il ne pouvait rien faire parce que Kuekuatsheu l'avait déjà vaincu dans la tente tremblante.

Après son échec, Uananeu est parti plus loin. Il a alors aperçu les traces d'un traîneau [utapan] et a décidé d'en suivre les traces. Il s'agissait des traces de sa grand-mère. En la rencontrant, Uananeu lui demanda conseil : « Grand-mère, qui est-on en train de fuir comme ça ? ». Elle lui répond « on fuit Kuekuatsheu. il ne s'entend pas très bien avec Uananeu, depuis l'automne ça ne marchait pas entre eux, dans la soirée il a tué Uananeu. Quand j'ai su qu'il y avait eu un mort, je ne me sens

pas très bien, j'ai peur ». Uananeu répond à sa grand-mère : « Ne crois pas tout ce qu'on dit, c'est plutôt moi qui aie tué Kuekuatsheu ». Mais sa grand-mère ne croyait pas à ce que disait Uananeu. De son côté, Kuekuatsheu disait à tout le monde qu'il avait tué Uananeu. Quand il a compris ça, Uananeu était très fâché de ça. Uananeu dit à sa grand-mère de le regarder et la tua aussitôt. Il y avait une autre vieille femme loin de là qui entendait la conversation entre Uananeu et sa grand-mère. La vieille femme était en train de casser des branches sur les arbres. Une fois qu'elle eut cassé toutes les branches, elle est partie sous l'eau [Marie-Paule dit qu'il pourrait s'agir d'une femme castor, car elle casse les mêmes branches [atikuna] que le castor]. C'est à ce moment que la vieille femme vit Uananeu qui était allongé sur le sol. La vieille alla le voir pour le tâter afin de savoir s'il était mort ou vivant. Uananeu n'a pas bougé et la vieille femme est partie.

De son côté, Kuekuatsheu était avec son groupe. Il leur dit : « Allez vers la rivière et restez là, de chaque côté, pour surveiller. Faites comme si vous étiez occupé à pêcher. Si vous devez vous enfuir, partez tous par le même chemin. Ne prenez pas des chemins différents. Vous n'allez prendre qu'un seul chemin ». Uananeu était là, mais il voulait passer n'importe où, il ne voulait pas passer dans le même chemin que les autres. Il glissait en même temps que le groupe. Quand ils étaient presque rendus au bout du chemin, Kuekuatsheu l'a agrippé avec sa main. Kuekuatsheu avait attrapé Uananeu par l'anus afin qu'il ne puisse pas répandre son odeur nauséabonde. En faisant cela, Kuekuatsheu a contourné Uananeu comme pour éviter qu'il ne jette son liquide nauséabond sur lui. Kuekuatsheu voulait frapper Uananeu, mais il n'en était pas capable. Il retourna vers ses amis en leur disant d'utiliser leurs arcs et leurs flèches pour tuer Uananeu. Uananeu fut atteint de nombreuses flèches et les amis de Kuekuatsheu se rapprochèrent pour l'empaler avec leurs lances. Tranquillement, Uananeu est mort. Kuekuatsheu, à force de boucher l'anus de Uananeu a fini par perdre connaissance. Le liquide nauséabond de Uananeu était vraiment très fort, même trop fort pour Kuekuatsheu. Les amis de Kuekuatsheu essayèrent de lui nettoyer le nez. Tous les animaux ont aidé Kuekuatsheu à se rétablir : la loutre, le vison, tous les animaux. Kuekuatsheu a fini par se réveiller après tout ces soins. Après cela, les animaux découpèrent Uananeu pour manger sa viande. Il avait été bien découpé. Kuekuatsheu a dit : « Où pourrais-je bien me rincer la bouche ? ». Les autres lui ont dit de se nettoyer tout de suite dans le lac. Mais Kuekuatsheu ne voulait pas se rincer la bouche à Nutshimit parce que l'eau ne serait plus bonne à boire après s'être rincé de l'infect liquide de Uananeu. En effet, s'il avait rincé sa

bouche, l'eau ne serait plus bonne à boire aujourd'hui. C'est pourquoi Kuekuatsheu partit à la mer pour se rincer la bouche. De nos jours, l'eau de la mer est salée parce que Kuekuatsheu est allé s'y rincer la bouche autrefois. C'est ce que disaient nos ancêtres.

Annexe 3 – Kuekuatsheu et Atshen

Conteur : Antoine Bellefleur

Date : 05 novembre 2021

Lieu : Domicile d'Antoine Bellefleur (Unamen Shipu)

Contenu : Kuekuatsheu et Uananeu Kuekuatsheu et Atshen

Traduction : Marie-Paule Mark

Notes : Marie-Paule Mark a réalisé la traduction retapée ci-dessous à partir de l'enregistrement.

Une fois qu'il a eu fini de se rincer la bouche¹⁸⁷, Kuekuatsheu est allé s'allonger dans des herbes hautes pour se reposer. Après avoir dormi longtemps, Kuekuatsheu s'est réveillé et c'était déjà à la moitié de l'été. Après s'être réveillé, il s'est allongé de l'autre côté et s'est endormi encore longtemps. À son réveil, c'était maintenant l'automne. Kuekuatsheu se leva et partit. Il a marché jusqu'à tant qu'il voie des traces dans la neige. En les suivant, il y a des traces qui menaient à un sheshipetan tandis que les autres traces n'avaient pas de sheshipetan. Kuekuatsheu se dit que ça devait être ses frères qui avaient laissé des choses sur le sheshipetan. « Ils ont dû se disperser », a pensé Kuekuatsheu. Alors, il suivit le chemin sur lequel ses frères avaient marché. Il était certain qu'il s'agissait des traces de sa parenté. En réalité, c'était Atshen qui avait attrapé tous ses frères. Kuekuatsheu croisa une maison. Alors qu'il n'avait pas touché au premier sheshipetan, il décida d'entrer dans la demeure. Il vit alors que tous ses amis étaient là. Ils étaient très contents de voir arriver Kuekuatsheu. Tous ses frères étaient contents de le voir : « Ah ! c'est notre grand frère ! il pourra nous sauver la vie ! ». Kuekuatsheu répondit : « Mais moi je n'ai rien apporté pour vous nourrir... ». Quand un des petits frères de Kuekuatsheu tentait de se sauver, il se faisait toujours tuer par Atshen. Lorsque Kuekuatsheu apprit cela, il n'était pas très content et n'a pas aimé apprendre cela. Kuekuatsheu voulait savoir si Atshen était seul. On lui dit qu'Atshen avait des enfants avec lui [atshenissat]. Kuekuatsheu dit : « Pourquoi n'allez-vous pas les voir [comme en voulant dire pour jouer avec eux] ? ». Les petits frères de Kuekuatsheu lui dirent qu'à chaque fois

¹⁸⁷ Antoine a raconté cet épisode tout de suite après avoir raconté Carcajou et Uananeu (Annexe 2)

qu'ils entraient dans la tente des atshenissat, ils se faisaient battre par eux. Kuekuatsheu décida d'aller voir les atshenissat. Dès qu'ils se sont aperçus que Kuekuatsheu allait les voir, les atshenissat se ruèrent sur lui et le rouèrent de coups. « Pourquoi me frappez-vous? Je suis seulement un visiteur [maniteu] », dit Kuekuatsheu. Les atshenissat firent donc entrer Kuekuatsheu dans leur maison. En entrant, Kuekuatsheu dit : « Qu'est-ce que c'est que ça ? ». Les atshenissat lui dirent qu'il s'agissait de la viande de caribou d'été. « Je vais vérifier », répondit Kuekuatsheu. Les atshenissat acquiescèrent et lui donnèrent un morceau de viande afin qu'il puisse vérifier. On lui donna la moitié de la viande. La corde qui tenait la viande se cassa. Kuekuatsheu dit que ce n'était pas grave et qu'ils n'auraient qu'à replacer la corde comme elle l'était et que leur père ne remarquait rien de ce qui s'était passé. « Je vais faire mon possible pour que votre père ne s'aperçoive pas que l'on a cassé la corde », a dit Kuekuatsheu. Kuekuatsheu remarquait qu'il y avait autre chose dans la tente. « Mais qu'est-ce que c'est ? » dit Kuekuatsheu. Les atshenissat répondirent qu'il s'agissait de la réserve de graisse de leur père. Kuekuatsheu demanda à vérifier si c'était bien ça. Kuekuatsheu coupa la graisse en deux : un morceau pour lui et un autre morceau pour les atshenissat. Kuekuatsheu voulait partir avec la viande et la graisse, mais les atshenissat ne voulaient pas. « Attends notre père », lui dirent-ils. « Non, je n'attendrai pas votre père parce qu'il n'a pas donné à manger à mes petits frères », dit Kuekuatsheu. Avant, il n'y avait pas de poêle dans les tentes, il n'y avait qu'un rond de sable. Alors Kuekuatsheu mit de force les mains des atshenissat dans le feu qui était au centre de la tente. Les atshenissat se sont alors mis à pleurer. Au courant de la soirée, Atshen est arrivé avec sa femme [atshenishkueu]. Il était arrivé avec des intestins pour donner à manger à ses enfants. Il ne donnait jamais de viande à ses enfants. Atshen lança les intestins dans la tente où était ses enfants, sans trop regarder. Kuekuatsheu était à l'intérieur et lança les intestins dehors en disant : « C'est de la nourriture pour chien ça ! ». Atshen n'a pas répondu. Une fois qu'il est entré dans la tente, Atshen dit à ses enfants : « Vous avez de la visite ? ». Les atshenissat ont dit : « Oui, il y a un visiteur et il a pris toute ta viande et ta graisse ! ». « Pourquoi ne l'avez-vous pas empêché ? », dit le père. « Nous avons bien essayé, nous avons fait notre possible, mais le visiteur a pris la viande et la graisse malgré qu'on lui ait interdit », répondent les atshenissat. « Ce n'est pas pour rien que nos mains sont toutes brûlées ! C'est le visiteur qui nous a fait ça », ajoutèrent-ils. Atshen était très en colère d'avoir appris ça. « Demain matin, je tuerai ce visiteur », promit-il à ses fils. Tôt le matin, Atshen s'est

réveillé et a commencé à crier : « Hey ! Mon ami qui est chez moi ! ». Kuekuatsheu répondit : « Je vais aller à la chasse avec toi ».

Ils sont donc partis ensemble. Atshen dit : « Comment fera-t-on pour accueillir le soleil qui se lève ? ». « Que veux-tu dire ? On ne peut pas donner de cadeau au soleil », répondit Kuekuatsheu. « On n'a pas besoin de donner de cadeau au soleil. On n'a qu'à aller là où le soleil se lève », ajouta Kuekuatsheu. Ils sont allés tout droit devant et sont revenus sur leurs pas. Kuekuatsheu dit alors à Atshen : « C'est maintenant à toi de mener la marche ». Atshen était resté en arrière et avait sorti son arc et préparait une flèche. Kuekuatsheu savait ce que Atshen préparait parce qu'il voyait très bien son ombre. Dès qu'Atshen voulut tirer sur Keukuatsheu, Kuekuatsheu s'en aperçut et se tassa juste au bon moment. La flèche est partie au loin. Kuekuatsheu demanda à Atshen : « Pourquoi veux-tu me lancer une flèche ? ». Atshen répondit que c'était pour tuer un uashtashi [Marie-Paule ne connaît pas la traduction]. Rendu à mi-chemin, Kuekuatsheu demanda à Atshen s'il pouvait essayer son arc. Il voulait savoir si cet outil serait pratique pour lui. Atshen lui prêta son arc. Kuekuatsheu a étiré la corde de l'arc au maximum. Il avait tellement étiré la corde que l'arc se cassa. Atshen n'avait maintenant plus rien pour tuer Kuekuatsheu. Ils ont continué leur chemin tranquillement. L'arc n'était pas une bonne façon de tuer un caribou, avait pensé Kuekuatsheu.

Le lendemain matin, Atshen invita Kuekutasheu à venir partager le déjeuner qu'il avait préparé. Atshen avait demandé à ses enfants de couper tous les arbres qui étaient autour du campement. Kuekuatsheu demanda aux atshenissat pourquoi ils étaient en train de couper tous les arbres. Les atshenissat répondirent qu'ils voulaient empiler les roches les unes par-dessus les autres. C'était une façon d'accueillir les visiteurs que d'empiler les roches de cette façon. Les enfants d'Atshen en profitaient pour couper les arbres. Kuekuatsheu leur dit : « Mais pourquoi votre père n'est-il pas là ? Pourquoi ne vous aide-t-il pas ? ». Les enfants répondirent : « Il faut qu'on fasse tout ce que notre père nous demande ». « Vous faites tout ce que votre père vous dit et pourtant ce n'est qu'un vaurien ! », répondit Kuekuatsheu. Ce dernier se mit alors à faire la cuisine. Une fois que c'eut été prêt, il demanda aux atshenissat d'aller chercher leur père. Atshen dit à ses enfants : « Avez-vous crié pour que Kuekuatsheu vienne manger ? » Les enfants répondirent : « Non, nous avons juste crié comme ça ». Atshen dit alors à ses enfants : « Si Kuekuatsheu dort, touchez-lui le dos pour qu'il se réveille ». Un atsheniss essaya de taper le dos de Kuekuatsheu, mais ce dernier

lui attrapa la main. L'autre atsheniss fit la même chose et Kuekuatsheu lui attrapa aussi la main. Un atsheniss était à l'avant et l'autre était en arrière. Kuekuatsheu est allé à la tente d'Atshen en tenant les deux atshenissat. Atshen voulait frapper Kuekuatsheu, mais il avait trop peur de frapper ses enfants, qui servaient de bouclier pour Kuekuatsheu. « Pourquoi veux-tu me frapper ? » dit Kuekuatsheu à Atshen. Atshen dit : « je ne veux pas te frapper, si j'ai un bâton ce n'est qu'un moyen pour t'ouvrir la porte ». Ils commencèrent alors à manger. « Où sont passées toutes vos cuillères ? » demanda Kuekuatsheu. « J'avais des cuillères en bois avant, mais mes enfants les ont toutes perdues », répondit Atshen. Atshen voulait profiter du fait que Kuekutasheu se pencherait pour boire la nourriture qui était liquide [comme une soupe] pour le tuer. Mais Kuekuatsheu savait déjà ce que manigançait Atshen. Il savait d'avance ce qu'Atshen voulait faire.¹⁸⁸

La femme d'Atshen avait fait des barrières en dehors de la tente pour que Kuekuatsheu ne puisse pas s'enfuir. Kuekuatsheu le savait déjà, mais il se demandait comment il pourrait faire pour s'échapper de ce piège. Kuekuatsheu avait aperçu un trou dans la barrière construite par la femme d'Atshen. « C'est par là que je vais m'échapper », pensa-t-il. Lorsqu'Atshen était distrait et qu'il n'était pas attentif à ce que faisait Kuekuatsheu, ce dernier en profita pour s'enfuir. Atshen n'eut pas le temps de le frapper puisqu'il était distrait. Il n'a pas pu tuer Kuekuatsheu. Atshen ne pouvait plus rien faire alors il s'est dit qu'il attendrait au lendemain pour tenter quelque chose d'autres contre Kuekuatsheu. Le lendemain matin, Atshen criait en se levant « Kuekuatsheu ! Réveille-toi ! ». C'était très tôt le matin. Atshen et Kuekuatsheu marchaient ensemble et ils ont repéré des traces de caribous. Atshen disait à Kuekuatsheu en criant : « Je vais y aller avec toi ! ». Atshen criait tout le temps. La femme d'Atshen était là aussi. Ils étaient trois. Ils ont suivi les traces et après un certain temps, ils ont réussi à apercevoir les caribous. Atshen avait installé un collet pour capturer du caribou. C'était comme ça qu'on tuait le caribou autrefois. Atshen avait installé plusieurs collets. Une fois qu'ils étaient tous installés, il a demandé à Kuekuatsheu d'aller chercher les caribous pour les rabattre vers les collets. Kuekuatsheu répondit : « Ce n'est pas mes collets à moi ! Vas-y toi-même ! ». Atshen est parti avec sa femme en direction des caribous. Atshen a rattrapé les caribous et a réussi à remplir tous ses collets à caribou. Il en avait tué beaucoup. Kuekuatsheu avait installé un collet avant les collets de Atshen. Il s'était installé près

¹⁸⁸ Avant de commencer la traduction, Marie-Paule me disait qu'elle avait beaucoup pensé au récit la veille et qu'elle pense que c'est à cause de la tente tremblante que Kuekuatsheu pouvait tout prévoir ce qui se passait

de cet endroit pour tuer des caribous avec ses flèches. Il en avait tué beaucoup lui aussi. Atshen avait remarqué ça et dit à Kuekuatsheu : « Pourquoi est-ce que tu tues des caribous avec ton arc ? Donne-moi ton arc, moi aussi je vais le faire ». Mais Kuekuatsheu n'a pas voulu lui prêter son arc : « Utilise un morceau de bois pour te fabriquer ton propre arc ». Atshen a commencé à fabriquer son arc et ses flèches. Il a demandé à Kuekuatsheu : « Va réinstaller les collets et mets-les bien ! ». Kuekuatsheu a fait ce que Atshen lui demandait. Il était très agile et pouvait se faufiler n'importe où. Il se faufilait sous la neige. Atshen, lui, ne pouvait pas le suivre lorsqu'il se faufilait de cette façon. Kuekuatsheu en profitait pour donner à manger à ses frères. Il savait d'avance que Atshen voulait tuer ses petits frères, alors il leur donna de la viande des caribous qu'ils venaient de tuer. Kuekuatsheu est retourné où il avait mis son premier collet en se faufilant à travers les branchailles. Atshen le suivait, mais s'est pris la gorge dans le collet de Kuekuatsheu. Quand Atshen s'est pris dans le collet, Kuekuatsheu lui a tiré une flèche en plein cœur. Il y avait un autre collet qui lui était destiné pour la femme d'Atshen. Atshenishkueu ne s'était pas très bien pris dans le collet. Au lieu d'être prise à la gorge, elle avait été prise par l'épaule. Atshenishkueu prit une pelle en bois et frappa Kuekuatsheu. Quand elle le frappa, elle le manqua, mais atteignit les raquettes de Kuekuatsheu et les cassa. Kuekuatsheu lança une flèche sur Atshenishkueu et la tua de cette façon. Atshen et atshenishkueu étaient ainsi morts tous les deux, tués par Kuekuatsheu. Kuekuatsheu alla porter la viande des caribous tués avec Atshen à ses frères. Il leur dit : « Voilà ! Mon travail est fait ! J'ai tué Atshen et sa femme. Maintenant, c'est à votre tour de tuer les atshenissat ». Mais les autres, les petits frères de Kuekuatsheu, ont dit qu'ils n'étaient pas capables de les tuer. Kuekuatsheu prit alors un vieux morceau de bois pourri et assomma tous les atshenissat. Ils furent tous tués par Kuekuatsheu. *Pineu uetshish etamukuteu*

Commentaires de Antoine

Ça s'est passé avant qu'il y avait la prière. Comme Memintueu, un jour il va réapparaître quand les Innus vont cesser de prier. Ce qui se passait au temps des légendes, tout ça va réapparaître. Kuekuatsheu aurait du brûler le corps de Atshen, comme ça il ne pourrait pas réapparaître. Mais Kuekuatsheu ne l'a pas fait, il n'a pas brûlé le corps de Atshen. Il n'osait pas le faire. Son travail était fini. Kuekuatsheu avait utilisé la magie [manitushiun] pour vaincre Atshen, mais nous, aujourd'hui, on ne sait pas très bien comment il s'y est pris. Les atshen sont comme des êtres humains, mais ils étaient géants. Ils étaient très grands et ils mangeaient les humains. Cette

légende-là, elle est spéciale parce que tous les conteurs des autres communautés disent la même chose, ils la racontent de la même façon. C'est tout de même spécial qu'on puisse tous raconter la même chose [même si on est loin les uns des autres]. C'est impressionnant. On entend beaucoup de choses sur les légendes. C'est vraiment en train de revenir, ce qui se passait au temps des légendes. Même nos anciens disaient la même chose : s'il n'y a plus de prière, tout ce qui se passait au temps des légendes, tout ça va revenir.

Annexe 4 – Kuekuatsheu a faim

Conteur : Antoine Bellefleur

Récit : Kuekuatsheu a faim/Kuekuatsheu kashiuen

Date : 26 octobre 2021

Lieu : Domicile d'Antoine Bellefleur (Unamen Shipu)

Traduction : Adéline Mark

Notes : Le récit d'Antoine Bellefleur a été enregistré sans interruption. La traduction a été réalisée en réécoutant l'enregistrement. Adéline Mark a traduit oralement et Émile Duchesne retapait sa traduction.

L'histoire s'appelle Kuekuatsheu a faim. Il s'agit de cet épisode. Kuekuatsheu s'en va sur un lac. C'était l'hiver et il marchait sur la glace. Au milieu du lac, il décide de s'asseoir parce qu'il était affamé. Il manquait d'énergie. Kuekuatsheu décide de s'asseoir pour regarder aux alentours. Il voulait voir s'il y avait des animaux autour, comme des porcs-épics, des lièvres ou d'autres animaux qu'il pourrait manger. Tout à coup, il voit une meute de loups qui traverse la rivière. Quand il a vu que les loups traversaient, les loups se sont arrêtés pour voir qui était au milieu du lac. Quand les loups se sont approchés, Kuekuatsheu s'est couché sur le dos sans bouger parce qu'il avait peur. Quand les loups l'ont vu, ils ont dit : « Ah ! C'est notre frère ». C'est le grand loup qui a dit ça, le frère aîné de la meute, car la meute était constituée de jeunes frères et l'aîné était leur chef. « On va écouter ce que notre frère veut », dit-il encore. Mais Kuekuatsheu avait peur des loups. Il ne dit rien. « On s'en va à la chasse au caribou. Si tu veux venir avec nous, tu ne dois pas nous déranger pendant que nous chassons. Tu devras toujours être en arrière et nous suivre. C'est toi qui devras s'occuper de trouver un campement pour la nuit », disent les loups. « Je vais aller avec vous. Je vais tout le temps vous suivre et rester derrière vous » dit Kuekuatsheu. En suivant les loups, Kuekuatsheu avait faim, mais il n'osait pas le dire aux loups, car ils étaient nombreux. La femme de carcajou et ses enfants étaient eux aussi affamés, mais Kuekuatsheu n'osait pas le dire non plus. Il voulait les suivre pour savoir où ils prendraient du caribou.

Pourtant, si Kuekuatsheu avait dit que lui et sa famille étaient affamés, les loups leur auraient donné de la nourriture. Ils lui auraient tout donné ce dont il avait besoin pour sa famille. Mais Carcajou ne l'a pas demandé parce qu'il avait peur. Ils ont remonté la rivière pour aller à la chasse. En marchant, ils ont vu la cime d'un sapin dépasser de la neige. Il y avait beaucoup de neige. Quand ils ont remarqué ça, Kuekuatsheu est allé sur le bord de la rivière et a pissé sur le sapin. C'est à ce moment que l'aîné des loups a remarqué que Kuekuatsheu était marié. Il avait pu s'en rendre compte en raison de l'odeur [implicite : il avait senti l'odeur du vagin de sa femme lorsque Kuekuatsheu avait sorti son pénis pour uriner]. Bien qu'ils l'aient remarqué, les loups s'en sont bien gardés d'en parler à Kuekuatsheu. Kuekuatsheu a continué à suivre les loups. Ils allaient vers l'ouest et se sont arrêtés à une pointe sur la rivière. L'aîné des loups dit : « Nous allons envoyer notre frère Kuekuatsheu, c'est lui qui va nous trouver un endroit pour camper ». Kuekuatsheu est allé chercher un endroit parce que c'était lui le plus vieux. Il a fini par trouver un endroit à l'abri du vent, très doux, un bon endroit pour camper selon lui. C'était tranquille. Il n'y avait pas d'arbres. L'aîné des loups arrive et dit : « Pourquoi veux-tu qu'on campe ici ? On ne voit rien ! C'est humide ! Ce n'est pas un bon endroit ici parce qu'il y a de la brume, c'est trop humide. Pendant la nuit, avec le froid, l'humidité va trop te refroidir parce que toi tu n'as pas de fourrure ». Le temps était brumeux comme au printemps quand la neige fond. Les loups disent « Tu vas devoir trouver un endroit plus boisé, car toi tu vas avoir froid cette nuit. Nous, nous allons coucher ici, car nous avons de la fourrure ». Kuekuatsheu est donc allé plus loin pour camper. Mais les loups avaient d'autres raisons de l'envoyer plus loin : la nuit, quand Kuekuatsheu dort, il montre ses crocs et cela fait peur aux loups. Aussi, Kuekuatsheu était capable de dormir sous terre et pas les loups. Pendant la nuit, Kuekuatsheu s'est mis à pleurer parce qu'il avait froid. Les loups l'ont enveloppé avec leurs queues pour qu'il ait chaud. Sans ces soins, Kuekuatsheu se réveillerait en pleurant.

En se réveillant, le matin, tous les loups se sont mis à baver parce qu'ils avaient faim. Les loups vomissaient et remangeaient leur vomissure pour ne pas perdre la nourriture qu'ils avaient mangée les journées d'avant. Kuekuatsheu, en voyant ça, voulait faire la même chose, mais il mangeait seulement la glace. L'aîné des loups regardait Kuekuatsheu en se demandant « Mais que mange-t-il ? ». L'aîné des loups s'aperçut que Kuekuatsheu mangeait de la glace en

remarquant le bruit de la glace qui se cassait dans sa bouche. Les loups remarquaient toujours les choses étranges que Kuekuatsheu faisait, mais ils ne lui disaient pas. Ils ne faisaient que le regarder et le surveiller sans dire un mot. Le groupe a continué son chemin, toujours sur la même rivière. Le frère aîné des loups dit : « Si nous voyons ou sentons un troupeau de caribou, nous allons entrer dans le bois et marcher dans leur direction. Ce sera très important que tu nous suives à ce moment-là ». En continuant sur la rivière, un peu plus loin, Kuekuatsheu a remarqué que l'écorce d'un arbre avait été mangée par un animal. L'aîné des loups lui dit : « Va voir ce que c'est. C'est peut-être des caribous ». Kuekuatsheu alla voir et les loups le suivirent. À mi-chemin, les loups remarquent que ce n'était pas un caribou, mais qu'il s'agissait des traces d'un porc-épic. Les loups et Kuekuatsheu retournent donc sur leurs pas, vers la rivière. Un peu plus loin, Kuekuatsheu remarque encore que l'écorce d'un arbre avait été mangée par un animal. L'aîné des loups lui demande d'aller voir encore pour savoir s'il s'agissait de caribous. Kuekuatsheu va voir avec quelques loups. Il s'agissait d'un petit porc-épic et Kuekuatsheu le tue et revient vers la rivière. En voyant le petit porc-épic, l'aîné des loups dit à Kuekuatsheu : « C'est trop petit ! Ce n'est pas assez ! On ne pourra jamais se partager ça tous ensemble ! Tu devras l'arranger tout de suite et le faire cuire parce que demain il ne sera plus bon ». Ils ont continué leur chemin en suivant la rivière. Ils aperçoivent encore l'écorce d'un tronc d'arbre mangé par un animal. Kuekuatsheu va voir et les loups qui le suivent disent « C'est probablement un troupeau de caribou ». Les loups suivent Kuekuatsheu. Arrivé en haut d'une montagne, le groupe remarque des traces de caribous qui cherchaient du lichen à travers la neige. Les jeunes loups ont continué, mais le frère aîné suivait de plus loin derrière, pendant que les jeunes faisaient la chasse en suivant les traces. Le frère aîné et Kuekuatsheu restaient derrière parce qu'ils étaient vieux.

En marchant avec l'aîné des loups, Kuekuatsheu trouve un morceau de dent cassé dans un arbre. « C'était probablement des gens qui étaient affamés et qui mangeaient n'importe quoi », dit Kuekuatsheu. Le frère aîné répond : « Enlève ça de l'arbre, c'est une pointe de flèche ». Carcajou ne voulait pas l'enlever alors l'aîné des loups a enlevé la pointe de pierre de l'arbre. Le loup l'a essuyé avec de la neige et la pointe est devenue très belle, très lisse. Kuekuatsheu s'était enfin rendu compte que ce n'était pas une dent. Kuekuatsheu demande à l'aîné des loups de lui donner la flèche, mais il refuse de la lui donner. Pour le forcer à lui donner la pointe de flèche,

Kuekuatsheu ouvre la bouche pour montrer ses crocs au frère aîné des loups. Le loup a pris peur et fini par donner la pointe de flèche à Kuekuatsheu. Le frère aîné des loups lui dit : « Si tu en vois encore, ramasse-les et tu pourras les utiliser pour chasser ». Ils ont continué leur chemin. « Chaque fois que tu trouves quelque chose dans l'arbre, ramasse-le, car ça pourra t'être utile, tu pourras l'utiliser », répète l'aîné des loups. Ils trouvent alors une autre pointe de flèche, mais Kuekuatsheu ne la ramasse pas. L'aîné des loups la ramasse. Il la nettoie avec de la neige et la pointe se transforme en peau de caribou fumée. Il ne la donne pas à Kuekuatsheu. Kuekuatsheu montre encore les dents et l'aîné des loups donne la peau à carcajou. L'aîné dit : « On va continuer pour rejoindre mes frères et voir s'ils ont tué des caribous ». Mais, avant de partir, l'aîné des loups avait demandé à ses jeunes frères de cacher la viande des caribous qu'ils auraient tués parce que Kuekuatsheu – étant un glouton - la mangerait toute. « Vous éparpillerez les os un peu partout et les grugerez. Il faut que Kuekuatsheu croie que c'est d'autres personnes qui ont mangé la viande. Ne dites pas un mot. Ne dites pas que vous avez tué beaucoup de caribous », leur avait-il dit. Les jeunes loups avaient bel et bien caché la viande et étaient en train de gruger des os lorsque Kuekuatsheu arriva. En arrivant, Kuekuatsheu dit : « Mais qui a mangé toute la viande ? ». Kuekuatsheu ne s'est rendu compte de rien. Il n'a vu que des loups éparpillés qui rongeaient les os. Il n'avait pas vu que les loups avaient caché la viande.

Il était maintenant temps de monter un campement. L'aîné des loups envoie Kuekuatsheu faire du sapinage tout seul pendant que les autres s'occupaient de monter les cabanes. Kuekuatsheu revenait seulement avec une ou deux branches à la fois, car il était tracassé. Il n'avait pas la tête à ça. S'il suivait les loups, c'était pour trouver à manger pour sa famille et il n'avait toujours rien à manger. Il commençait à regretter d'avoir suivi les loups. Il pensait à sa famille qui n'avait rien à manger. Les loups remarquaient que quelque chose clochait avec Kuekuatsheu, ils remarquaient qu'il était tracassé. En cherchant le sapinage, Kuekuatsheu regardait partout pour trouver des animaux à chasser. Carcajou réussit finalement à trouver un porc-épic. Les loups disent : « Ah ! Notre frère s'en vient avec un porc-épic ! Il pourra nous donner à manger ». Mais Kuekuatsheu répond : « Comment voulez-vous que je vous donne à manger ? Vous avez mangé tous les caribous ! Avec mon petit porc-épic, en plus, il n'y en aura jamais assez pour tout le monde ». Kuekuatsheu retourne à la chasse au porc-épic. Pendant qu'il était parti, les loups ont sorti la

viande de caribou de la cachette et l'ont étendue dans une cabane [c'était des cabanes en branches recouvertes de branches de sapin]. En revenant, Kuekuatsheu décida de faire cuire son porc-épic. Le frère aîné des loups lui dit : « Il faut que tu le manges en entier ce soir sinon il ne sera plus bon ». Les loups eux ne mangèrent pas de porc-épic. Pendant la nuit, Kuekuatsheu mange son porc-épic, mais il a décidé d'en garder pour le lendemain. Il a creusé dans le sol dans sa cabane, comme en faisant un tunnel pour un terrier, pour cacher ce qu'il restait de son porc-épic. Il voulait manger son porc-épic le matin avant de partir. Kuekuatsheu faisait toujours ça. Il était capable de faire des choses en cachette sans que personne ne le voie pendant que les autres dorment. Effectivement, les autres n'ont rien remarqué de tout ça. Le lendemain matin, Kuekuatsheu va chercher son porc-épic, mais il n'y avait plus rien, il n'y avait plus que les os. La viande avait disparu parce qu'il ne l'avait pas toute mangée la veille. C'était les petites souris et les autres animaux qui font des tunnels sous la neige qui avaient mangé son porc-épic. Les loups eux n'avaient rien remarqué.

Pendant la journée, l'aîné des loups demande à Kuekuatsheu d'aller regarder la cabane où il y avait la viande pour vérifier qu'il n'y avait pas de trous dans le sapinage. En vérifiant la cabane, Carcajou s'empiffra de viande en cachette. Il fait aussi un trou dans la cabane pour que les loups croient que ce n'était pas lui qui avait mangé la viande, pour qu'ils pensent que c'était un autre animal et non pas lui. Quand la nuit est arrivée, en cachette, les loups ont préparé un grand traineau et l'ont rempli de viande de caribou pour le donner à Kuekuatsheu le lendemain. Ils avaient remarqué que Kuekuatsheu était malheureux. Pendant la nuit, Kuekuatsheu pleurait encore. « Pourquoi notre frère pleure-t-il ? », demande l'aîné des loups. « Parce que j'ai laissé ma femme et mes enfants là-bas. Ils ont faim. Ils n'ont rien à manger », avoue enfin Carcajou. Le lendemain matin, les loups lui donnèrent le toboggan rempli de viande de caribou qu'ils avaient préparé pour lui. Le toboggan était énorme. Très tôt le matin, Kuekuatsheu devait partir pour rejoindre sa famille avec la viande. Mais l'aîné des loups lui donna un avertissement : « Pars rejoindre ta famille, mais ne regarde jamais derrière toi. Si tu regardes derrière toi le traineau et toute la viande reviendra ici vers nous ». « D'accord », dit Kuekuatsheu. L'aîné des loups lui demande : « Combien de temps cela va-t-il te prendre pour marcher vers ta famille ? ». Kuekuatsheu répond : « Ça me prendra trois nuits et trois jours ». C'était un chemin très

montagneux. Les sommets étaient très hauts. Chaque soir, lorsque Kuekuatsheu terminait sa marche, les loups étaient déjà là. C'est comme si les loups le devançaient en le surveillant. Les loups étaient au sommet des montagnes tandis que Kuekuatsheu était toujours en bas. De cette façon, les loups pouvaient toujours surveiller Kuekuatsheu. Un matin, Kuekuatsheu voulait allumer son feu : « Est-ce que les loups m'ont laissé quelque chose pour faire du feu ? », se demande Kuekuatsheu. Il alla alors ramasser des branches sèches de sapin pour allumer son feu. Les branches s'allumaient toutes seules. Kuekuatsheu aimait vraiment ça. C'était facile pour lui, car le feu s'allumait tout seul. Mais ce n'était pas son pouvoir à lui. C'était un pouvoir que les loups lui avaient donné. Il aimait tellement ça, il était tellement surpris de ce nouveau pouvoir, qu'il s'est mis à jouer avec les branches du feu. Il faisait des feux n'importe quand. Il exagérait et a fini par gaspiller entièrement ce pouvoir qu'on lui avait donné, au point que les branches ont cessé de s'allumer toutes seules. Si Kuekuatsheu n'avait pas gaspillé ce pouvoir, aujourd'hui encore les branches sèches pourraient s'allumer toutes seules. Dans son dernier feu, Kuekuatsheu avait fait bouillir son thé et fait cuire de la viande. En finissant de boire et de manger, il ramasse ses affaires dans son toboggan pour se rendre à sa famille. Il n'était plus très loin. À mi-chemin, avant de rentrer chez lui, Kuekuatsheu s'est arrêté pour regarder autour. En s'arrêtant, il a regardé derrière lui. En se retournant, il remarque que son traîneau était très long, très gros, très pesant. Il s'est dit « Ah ! Je dois être très fort pour être capable de trainer un aussi gros traîneau ! ». Mais en voulant repartir, il n'était plus capable d'avancer. C'est comme s'il avait perdu sa force. C'est parce qu'il avait regardé derrière. S'il n'avait pas vu comment son traîneau était grand, il aurait pu continuer. Encore aujourd'hui, c'est un autre pouvoir qu'on a perdu. Les Innus, aujourd'hui, auraient été très fort, ils auraient pu trainer de très gros toboggan, si seulement Kuekuatsheu n'avait pas regardé derrière lui. En rentrant chez lui, sa femme et ses enfants pleuraient parce qu'ils étaient affamés. Sa femme lui dit : « Pourquoi es-tu parti si longtemps ? Pourquoi nous as-tu laissés seuls ? Pourquoi ne nous as-tu pas avertis ? ». Et Kuekuatsheu répond : « Je suis allé à la chasse avec mes frères les loups. Ils m'ont invité !¹⁸⁹ ». Le lendemain matin, Carcajou est retourné chercher son traîneau. En arrivant à l'endroit où il l'avait laissé, la viande et le traîneau n'étaient plus là. Le traîneau était reparti vers les loups. On aurait été très bien sur la terre si

¹⁸⁹ Implicite : comme en voulant dire qu'il ne pouvait pas refuser. C'est un effet comique qui faisait rire aux éclats feu Denis Mollen lorsque je travaillais à la traduction du récit avec son épouse Adéline.

Kuekuatsheu n'avait pas gaspillé les trois pouvoirs que l'aîné des loups lui avait donnés [les pointes de flèches, le feu et la force]. C'était l'histoire de Kuekuatsheu qui avait faim. *Pineu uetshish etamukuteu.*

Annexe 5 – Aiasheu

Conteur : Antoine Bellefleur

Récit : Aiasheu

Date : 26 octobre 2021

Lieu : Domicile d'Antoine Bellefleur (Unamen Shipu)

Traduction : Adéline Mark

Notes : Le récit d'Antoine Bellefleur a été enregistré sans interruption. La traduction a été réalisée en réécoutant l'enregistrement. Adéline Mark a traduit oralement et Émile Duchesne retapait sa traduction. Quelques éclaircissements ont été demandés à Marie-Paule Mark.

C'est l'histoire d'Aiasheu. Aiasheu maltraitait sa femme. Il a amené son garçon, Aiashess, sur une île. L'île était très loin. C'était l'île la plus loin du rivage. Il ne voulait pas que son fils revienne là où ils étaient. Sur l'île, Aiashess ne faisait que tourner en rond. Il faisait sans cesse le tour. Chaque fois qu'un animal passait, le garçon lui demandait de le ramener au rivage. Le goéland passait. Le garçon lui demande de le ramener sur l'île. Il demande aussi au loup-marin de le ramener sur l'île. Les poissons et les autres oiseaux aussi. Tous les animaux lui disaient : « Un jour, il va y avoir quelqu'un qui va pouvoir te ramener au rivage ». Pendant ce temps, la mère d'Aiashess revenait à son campement. Son père l'entendait revenir. Il prit les braises de son poêle et les jeta sur sa femme pour lui brûler le visage. L'homme avait deux femmes. Il maltraitait sa première femme, mais pas sa deuxième. Il respectait sa deuxième femme. Un jour, le barbeau [*uteshkan-manitush*] passait par l'île pour aller voir le petit garçon. Barbeau lui dit : « Lorsqu'il fera beau, quand le temps sera calme et qu'il n'y aura pas de vent, je te ramènerai au rivage ». Un jour qu'il faisait beau, c'est ce qui se passa. Barbeau était venu chercher le petit garçon. Le petit garçon voyait le barbeau s'en venir. Le petit garçon était déjà prêt à partir vers le rivage. Barbeau lui dit : « Viens avec moi, il fait vraiment beau, nous pourrions traverser ». Barbeau dit ensuite : « Si tu vois un nuage noir, frappe sur mes antennes ». Un nuage noir est arrivé. Alors le petit garçon frappe les antennes de Barbeau et il se mit à aller plus vite pour qu'ils ne soient pas

rattrapés par le nuage. Barbeau dit : « Quand on va arriver près de la berge, je vais te débarquer. Je ne pourrai pas aller plus loin. Je vais te laisser dans l'eau. Quand je vais retourner, le souffle de mon vol t'emportera vers le rivage. Quand tu seras au rivage, tu devras sortir rapidement de l'eau pour ne pas être repris par les vagues ». En arrivant sur le rivage, Aiashess se met à marche vers les terres. Dans la forêt, Aiashess entend le son de quelqu'un qui coupe du bois. Le garçon décide d'aller rencontrer cette personne. C'était une femme qui coupait du bois. C'était sa mère. Le garçon cri : « Maman ! ». La femme entend la voix et se retourne, mais elle ne voyait personne. Il n'y avait qu'un oiseau [*pitshikaishkashish*, une mésange à tête brune]. Pourtant le garçon était là et lui voyait sa mère. Mais sa mère ne le voyait pas. Il était invisible. La mère a continué de couper son bois. Elle entendait encore une voix qui criait « maman ! ». Elle se retournait et ne voyait encore personne. Il n'y avait que la mésange. L'oiseau se dit à lui-même : « Pourquoi cette femme me regarde-t-elle comme si c'était moi qui parlais ? ». La femme retourne couper son bois. Pour une troisième fois, elle entend « maman ! ». La femme se retourne et elle voit finalement son garçon qui était maintenant visible. Quand elle a vu son garçon, elle lui a raconté ce qui s'était passé pendant son absence : « Ton père me maltraite. Il m'a lancé des braises à la figure pour me brûler ». Le garçon avait remarqué que sa mère avait la peau toute brûlée. La mère et le fils sont retournés au campement. Le père, en entendant sa femme retourner à la tente, préparait à nouveau ses braises pour lui lancer au visage. Mais avant d'arriver à la tente, la femme cria : « Je suis revenu avec notre garçon ! ». Le père répond : « Comment veux-tu que tu ramènes notre garçon ? Il est très loin ». La mère répond : « Notre garçon est à côté de moi. Ouvre la porte ! Tu vas voir ton fil ». Le père ouvre la porte de la tente et aperçoit son garçon. Le père dit : « Attends avant d'entrer mon garçon ! ». Le père voulait installer un tapis en peau de caribou avant que son garçon n'entre dans la tente. Quand le garçon est entré, il a enlevé le tapis en peau de caribou avec ses pieds et dit : « Tu aurais dû faire ça avant ! Lorsque j'étais jeune ! Pas maintenant que je suis devenu grand ! ».

Pendant la soirée, le père prit son tambour pour chanter. Quand il eut fini, il dit à son garçon : « Maintenant, c'est à ton tour de chanter ». Mais le Barbeau avait dit au garçon auparavant de ne pas chanter : « Si tu chantes, toute la terre va brûler. Si tu ne veux pas que la terre brûle, tire une flèche vers le sol et une autre vers le ciel ». Son père termina de chanter et dit « C'est à ton tour

de chanter maintenant ». Le garçon n'accepte pas de chanter : « Si je chante, la terre va brûler ». Son père dit : « Ça fait longtemps que je chante et il n'est jamais rien arrivé ! ». Avant de prendre le tambour, le garçon lance une flèche vers le sol et l'autre vers le ciel. Quand le garçon se met à frapper le tambour, il commençait à y avoir de la fumée dans la forêt. Le garçon a arrêté. Il a recommencé une deuxième fois et le feu a commencé à prendre dans la forêt. La troisième fois, le feu s'est mis à s'agrandir très rapidement. Le père lui a alors dit d'arrêter de jouer du tambour. Mais Aiashess n'a pas arrêté de jouer. Le père dit : « Arrête de jouer ! Il y a du feu partout dans la forêt ! On ne pourra se réfugier nulle part ! ». Il n'y avait pas de feu du côté du garçon, seulement du côté de son père, parce qu'Aiashess avait bien pris soin de lancer une flèche vers le sol et une autre vers le ciel comme lui avait dit le barbeau. Cela avait fait en sorte de faire une barrière que le feu ne pouvait pas traverser. Le garçon dit à sa mère : « Reste près de moi ». Le père dit : « Et moi où vais-je aller ? ». Le garçon dit : « Va te cacher dans le grand sceau de graisse ». La graisse était bouillante à cause du feu. Et le père a sauté dans le sceau de graisse et en est mort. Ensuite, tous les animaux ont sauté dans la graisse, mais en sont sortis très rapidement [Implicite : pas assez pour mourir brûlé]. Le lièvre, la perdrix, le loup-marin, le castor ... tous les animaux de la forêt ont sauté dans le sceau de graisse. En sortant de la graisse, les animaux ont changé de couleur : ils sont devenus plus blancs. C'est aussi comme ça que les animaux ont acquis leur graisse. Avant, ils n'avaient pas de graisse. Ils n'engraissaient pas. C'est parce qu'ils ont plongé dans le sceau de graisse. *Pineu uetshish etamukuteu.*

Annexe 6 – Entente de recherche

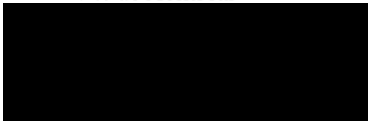
Entente de recherche

Titre du projet de recherche (provisoire) :

Nutshimit, pays des chasseurs : structures relationnelles et normatives de la culture innue

Chercheur :

Émile Duchesne
Étudiant au doctorat en anthropologie
Université de Montréal



Communauté d'accueil (représentant) :

Normand Bellefleur
Directeur général
Conseil des Innus d'Unamen Shipu
90 rue du Large, La Romaine (Qc)
418-229-2917

Préambule

1. Le présent projet de recherche vise à mieux comprendre la culture innue à partir d'une perspective anthropologique et historique. Plus particulièrement, le chercheur cherche à comprendre quels liens les Innus ont entretenus avec les animaux, le territoire et les nouveaux arrivants européens et ce de la période historique jusqu'à aujourd'hui. La recherche vise à établir comment ces relations et leurs fondements culturels et spirituels sont réactualisés dans le contexte contemporain et comment ils sont à la base de l'affirmation politique et juridique des Innus.
2. Pour répondre à ces questions de recherche, le chercheur mènera des entrevues avec des membres de la communauté, prendra des photos, enregistrera des vidéos et prendra des notes sur ses expériences et ses observations en lien avec la culture innue. Le chercheur examinera également des fonds d'archives qui concerne la communauté que ce soit à la Bibliothèque et archives nationales du Québec, à la Compagnie de la Baie d'Hudson ou ailleurs.
3. Pour mener à bien ce projet, le chercheur dispose d'une bourse de recherche de trois ans (2019-2022) du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (35 000\$/année) et du Programme de formation scientifique dans le Nord (3170\$).
4. Le projet a fait l'objet d'une évaluation éthique par le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture de l'Université de Montréal. Le numéro du certificat d'éthique est le CERAS-2018-19-146-P(1).

5. Un plan de mitigation a été établi par le chercheur et validé par le Comité de reprise des activités de recherche de l'Université de Montréal concernant les mesures à sanitaire à prendre dans le cadre de ses activités de recherche.

Modalités de l'entente

1. Le chercheur s'engage à respecter les participants à la recherche notamment en s'assurant de leur consentement et en étant transparent sur la démarches et les objectifs relatifs à ses activités de recherche dans la communauté.
2. Le chercheur s'engage à entendre et prendre en compte les commentaires et suggestions de la communauté au sujet de ses activités de recherche.
3. Le chercheur s'engage à rendre disponible ses travaux et ses données aux membres de la communauté que ce soit pour des activités de valorisation et de sécurisation culturelle, pour appuyer des dossiers juridiques ou des revendications politiques ou pour tout autre besoin jugé pertinent par le chercheur et la communauté.
4. La communauté comprend que le chercheur utilisera les données récoltées lors de ses activités de recherche pour rédiger une thèse qui mènera à l'obtention d'un diplôme de doctorat par le chercheur. Les données recueillies par le chercheur seront également utilisées dans le cadre d'activités académique qui pourront prendre la forme d'articles scientifiques, de livre, de conférences dans des colloques scientifiques, de cours universitaire, d'entrevues avec les médias, etc.
5. Le chercheur s'engage à ne faire aucun usage commercial des données recueillies dans le cadre de ses activités de recherche dans la communauté.



Le chercheur

Signé à Unamen Shipu le 21 septembre 2021



La communauté (représentant)

Dir. GÉNÉRAL du CONSEIL