



Les Innus, un peuple à travers l'histoire (Première partie) Innus, a people through history

Denys Delâge

Numéro 73, 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1067993ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1067993ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions La Liberté

ISSN

0575-089X (imprimé)

1920-437X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Delâge, D. (2019). Les Innus, un peuple à travers l'histoire (Première partie). *Les Cahiers des Dix*, (73), 1–45. <https://doi.org/10.7202/1067993ar>

Résumé de l'article

Cet article vise à démontrer la filiation historique entre les Innus contemporains et leurs ancêtres de la préhistoire. Projet inutile, peut-on croire, puisque la langue innue, qui est la même que celle du XVII^e siècle, est toujours parlée de nos jours. Projet pertinent, néanmoins, parce que notre tradition historiographique affirme la disparition des Indiens. Quels furent donc les mécanismes 1) d'occultation de l'Autre chez les Euro-Canadiens et 2) de maintien dans le temps de la société innue ? Le ciment du monde innu n'a jamais résidé dans une organisation politique, mais dans la parenté et dans la cosmologie. Épidémies et raids guerriers ont durement éprouvé les Innus, mais à un degré probablement moindre que leurs voisins autochtones. Cette société a réagi en remembrant ses familles par l'adoption et l'assimilation des veufs, veuves et orphelins.

Les Innus, un peuple à travers l'histoire¹ (Première partie)

DENYS DELÂGE

Cette étude vise à démontrer la filiation historique entre les Innus contemporains et leurs ancêtres de la préhistoire. Projet inutile, pourrait-on croire, puisqu'il est facile d'établir cette démonstration à partir de la langue. En effet, le jugement de la linguistique est limpide à cet égard. L'« innu aimun », c'est-à-dire la

-
1. Cet article reprend le rapport d'expert que j'ai produit pour le compte des Premières Nations Innues d'Essipit, Mashteuiahtsh et Nutashkuan dans le cadre du procès, en première instance, opposant le Procureur général du Québec à M. Ghislain Corneau (*Québec (Procureur général) (Ministère des Ressources naturelles) c. Corneau, 2015 QCCS 482*). Dans cette affaire, M. Corneau ainsi que treize autres prétendus métis, tous supportés par la Communauté métisse du Domaine-du-Roy et de la Seigneurie de Mingan, tentaient d'établir en défense l'existence d'une communauté métisse, au sens de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, sur les territoires du Saguenay-Lac-Saint-Jean et de la Côte-Nord. Cette défense visait à faire annuler des avis d'éviction reçus pour la présence de leurs camps de chasse sur des terres publiques. Les Premières Nations Innues susmentionnées sont intervenues à l'instance à titre conservatoire et m'ont demandé de produire un rapport d'expert portant sur la présence historique et contemporaine du peuple Innu sur le territoire concerné, ainsi que de témoigner en cour à ce sujet. La partie Métis a perdu en Cour supérieure et en Cour d'appel et, en bout de ligne, la Cour suprême a refusé d'autoriser leur demande d'appel; scellant du même coup leur sort.

langue innue parlée de nos jours, est la même que celle parlée et documentée depuis le XVII^e siècle et les changements qui la caractérisent résultent dans la plupart des cas de facteurs endogènes plutôt qu'exogènes². Ce constat linguistique constitue une preuve irréfutable de continuité culturelle entre les locuteurs contemporains et leurs lointains ancêtres. En effet, s'il y avait eu rupture de filiation par disparition et remplacement des populations d'origine par des locuteurs d'autres langues ou encore s'il y avait eu incorporation sans assimilation sur le mode d'agglomérats de sous-ensembles linguistiques divers, la langue actuelle en porterait les traces. Or tel n'est pas le cas. *A contrario*, retenons l'exemple de cette langue mixte nouvelle qu'est le michif des Prairies issue de la rencontre, dans le contexte de la traite des pelleteries, d'hommes canadiens-français et de femmes principalement cries. Cette langue se caractérise par des substantifs français et des verbes cries, combinant les structures et les règles complexes des deux langues. Il ne s'agit donc pas d'un « pidgin » de premiers contacts. Il est probable, explique le linguiste Peter Bakker, que la première génération ait été bilingue, mais avec une influence plus grande des mères qui ont imprégné davantage le système grammatical tandis que les pères léguaient les substantifs. Voilà qui témoigne d'un processus d'ethnogenèse avec l'émergence d'un nouveau groupe, d'une nouvelle nation parlant une nouvelle langue³. Il s'agit d'ethnogenèse puisque naît un groupe ethnique nouveau dont les membres parlent une nouvelle langue. Retenons que l'histoire d'une langue constitue un indicateur majeur de l'histoire d'un groupe ou d'une ethnie.

Pourquoi néanmoins entreprendre une telle étude dont nous connaissons à l'avance le résultat ? Parce que le préjugé de la disparition des Indiens fait partie de notre tradition historiographique depuis les

2. José MAILHOT, Mémoire soumis à la Commission des institutions dans le cadre de la consultation générale à l'égard du document intitulé *Entente de principe d'ordre général entre les premières Nations de Mamuitun et de Nutashquan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada*, janvier 2003, p. 1-2, 5.
3. Peter BAKKER, *A Language of Our Own. The Genesis of Michif, the Mixed Cree-French language of the Canadian Métis*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 277-280.

tout débuts et qu'il s'agit d'un héritage colonial toujours actif. Il en va de même avec le thème du « vanishing Indian » dans la tradition anglo-saxonne. Voilà pourquoi il importe non seulement de démontrer, lorsque c'est le cas, le maintien de l'existence pluriséculaire de nations amérindiennes, ici les Innus, mais également de déconstruire les mécanismes idéologiques qui postulent leur disparition. Remontons aux premiers contacts et au regard que porte le colonisateur sur les peuples perçus comme vivant sans feu, ni lieu, ni foi, ni roi, bref, ces peuples du vide face à l'arrivée de la civilisation et de la religion, c'est-à-dire du plein. Ainsi, au cours des siècles, décrit-on les Innus sur le mode de l'appropriation de « nos Sauvages », « toujours Sauvages », ressemblant « aux oiseaux de passage de leur pays⁴ », « souvent nus », ce qui place hors la culture, ces « Sauvages [...] n'ayans ny vraye religion ny connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny Royaume, ny Republique, ny sciences [...], & par consequent, toutes les paroles, tous les termes, tous les mots & tous les noms qui touchent ce monde de biens & de grandeurs, doivent estre defalquez de leur dictionnaire⁵. »

L'horizon de ces « enfants des bois et de la nature » n'aurait donc pu se situer ailleurs que dans l'âge adulte de la civilisation européenne. L'Indien devrait donc disparaître, non pas l'être humain, mais le « Sauvage », c'est-à-dire cette culture et cette identité rétrograde. Il y avait au Canada, une expression pour rendre compte de cet objectif : « kill the Indian, save the man ! » L'enjeu de la critique de cet héritage colonial porte donc sur la reconnaissance de l'altérité non seulement déclinée au passé, mais également au présent, dans la modernité. Voilà pourquoi, dans cette étude, nous nous attacherons à faire apparaître cette altérité des Innus et à comprendre quels défis représentait celle-ci à la compréhension des observateurs européens. Comment ces derniers,

4. R. G. THWAITES [éd.], *The Jesuit Relations and Allied Documents*, New York, Pageant Book Co., 1959, vol. 5, 1632-1633, p. 22-24; vol. 11, 1636-1637, p. 80, dans Joëlle GARDETTE, *Les Innus et les Euro-Canadiens. Dialogue des cultures et rapport à l'Autre à travers le temps (XVII^e-XX^e siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 20-24.
5. R. G. THWAITES [éd.], *The Jesuit Relations, op. cit.*, vol. 7, 1634-1635, p. 20, dans J. GARDETTE, *op. cit.*, p. 29.

dans les schèmes mentaux de leur époque, pouvaient-ils se représenter qu'une société puisse exister sans frontières territoriales fixes, avec des chefs dépourvus de pouvoir coercitif, mais disposant d'une certaine autorité morale, parlant une langue privilégiant la distinction animé/inanimé à celle du genre, empreinte de superstitions qui font scandale à la raison, où chacun jouit d'un accès direct aux forces supérieures qui incluent les animaux, enfin fondée sur un système de parenté où l'adoption prime sur le « sang » ? Nous allons souligner les imbroglios qui ont résulté de ces incompréhensions, mais également les progrès réalisés, par les missionnaires tout particulièrement, dans la compréhension de l'univers civilisationnel innu. Cela devrait nous conduire à une meilleure compréhension de la société innue et de ses mécanismes de réaction face aux défis que l'histoire lui a posés. Une société nullement figée, ouverte, depuis la préhistoire, aux influences extérieures, matérielles et immatérielles qu'elle a su intégrer et assimiler. Enfin une société qui au cours des siècles a accueilli et assimilé des gens venus d'ailleurs.

Identification

La nation des Innus (c'est-à-dire des humains⁶), autrefois désignée de « Montagnais », désigne les descendants des populations autochtones ayant occupé principalement le bassin versant de la rive nord du Saint-Laurent depuis approximativement la région de Québec jusqu'au Labrador⁷. Elle se caractérisait par l'usage d'une même langue, avec des variations dialectales de proche en proche, la référence à un même univers mythique, un mode de subsistance semblable fondé sur le nomadisme, avec des variations adaptatives à l'habitat, ainsi qu'un même système de parenté. La langue (innu aimun) relève de la grande

6. Paul CHAREST, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », *Cap-aux-Diamants*, 85 (printemps 2006), p. 10.

7. S'ajoutent les îles du Saint-Laurent pour cette section du fleuve et une présence au moins au XVII^e siècle dans les Monts Notre-Dame.

famille algonquienne, terme dérivé de « algoumequin » en malécite et signifiant « ils sont nos parents et nos alliés⁸ ». Nomadisme ne veut évidemment pas dire errance, puisque les territoires étaient remarquablement connus et que l'occupation y était fonction de la répartition des ressources animales. En effet, la nature s'imposait aux humains : incendies de forêt, modifications des mouvements migratoires des caribous ou encore de la sauvagine, hivers sans neige rendant difficile la chasse aux orignaux, cycles des rapports prédateurs/proies tels ours et jeunes orignaux, loups et lièvres, etc. À cet égard, ces Amérindiens ne se représentaient jamais comme maîtres de la nature, mais comme en faisant partie, jamais comme propriétaires de la terre, mais comme lui appartenant.

La préhistoire

Les traces d'occupation humaine de la côte nord du Saint-Laurent remontent à 8 000 ans et à 3 500 ans pour l'intérieur des terres, sans que pour ces périodes anciennes il soit possible d'établir une filiation avec les Innus. La présence des Innus dans la péninsule du Québec-Labrador est attestée depuis 1 800 ans, comme en témoignent plus de 400 sites archéologiques connus⁹. Tout en soulignant le caractère approximatif et variable du territoire occupé, la répartition géographique des Innus correspondait à la vaste aire suivante : la limite septentrionale départageait le territoire des Inuits à la hauteur approximative de Kuujjuak ; la limite méridionale de l'aire innue se situait de part et d'autre du fleuve, entre Trois-Rivières et Québec ; au sud et à l'ouest

-
8. J. V. WRIGHT, *A History of the Native People of Canada, vol. III (A. D. 500-European Contact), Part 1 : Maritime Algonquian, St. Lawrence Iroquois, Ontario Iroquois, Glen Meyer \ Western Basin, and Northern Algonquian Cultures*, Mercury Series, Archaeology, Paper 152, Gatineau, Canadian Museum of Civilization, 2004, p. 1486.
 9. J. MAILHOT, « The Innu of Quebec and Labrador », dans Richard B. Lee and Richard Daly [dir.], *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 51.

était le territoire d'une population très proche culturellement et pas toujours facile à distinguer des Innus, celle des Algonquins appartenant cependant à un sous-ensemble linguistique algonquien distinct, l'ojibwé¹⁰; au nord-ouest, le versant de la Baie de James était occupé par les Cris, une population également très proche culturellement et appartenant au même sous-ensemble linguistique que les Innus, c'est-à-dire le cri.

Dans l'environnement de la forêt mixte au sud, mais principalement dans celui de la forêt boréale et de la toundra, ces populations nomades vivaient de la chasse aux grands mammifères (caribou dans la toundra, orignal plus au sud, mammifères marins sur les côtes) avec partout le piégeage, la chasse aux petits animaux et à la sauvagine, la pêche et la cueillette de l'écorce, des petits fruits, etc.¹¹ C'est principalement par les rivières que l'on circulait sur le territoire, en canots ou en raquettes. Les outils étaient faits d'os ou de pierre taillée : couteau, pointe de flèche ou de harpon, grattoir, hache, etc. Le seul métal utilisé était le cuivre originaire de l'ouest du lac Supérieur. Ces populations n'étaient pas isolées, intégrées qu'elles étaient à de vastes réseaux d'échange, vastes géographiquement, mais ténus du point de vue du volume des objets en circulation comme l'indique la présence du cuivre, de la poterie et de la pierre. Ainsi, l'archéologie nous informe-t-elle fréquemment sur un même site de la présence du quartzite de Ramah originaire de la rive nord du Labrador, du chert de Terre-Neuve, du quartzite de Mistassini, de la rhyolite du Maine, du jaspe, etc. Plus spécifiquement, affirme Claude Gélinas, comme le montre encore une fois l'archéologie, les Indiens du Saguenay-Lac-Saint-Jean n'ont jamais vécu en vase clos avant le contact, ils étaient actifs sur des axes de circulation à grande

10. J. V. WRIGHT, *op. cit.*, p. 1563.

11. J. MAILHOT, «The Innu of Quebec and Labrador», art. cit., p. 51-52.

distance¹². Voilà autant d'indicateurs d'une occupation continue, bien que peu dense du territoire¹³.

Ces populations vivaient dans des conditions relativement précaires avec des cycles d'abondance et de famine, l'hiver pouvant à l'occasion s'avérer particulièrement éprouvant. La taille des populations oscillait en fonction des fluctuations de la ressource : cycles des espèces animales, variations des trajectoires migratoires des caribous, feux de forêt, etc.¹⁴ Seuls une forte mobilité et un système social reposant sur des réseaux de soutien et d'entraide entre communautés sur de vastes espaces pouvaient assurer la survie. Deux mécanismes fondamentaux permettaient de fonder cette entraide. D'abord, le don et le contre-don prescrit par des règles de générosité réciproque¹⁵. C'est par ce mécanisme fondamental et tous les rituels qui l'accompagnaient (non pas par des commerçants, sauf plus tardivement) que circulaient sur de vastes territoires les matériaux lithiques ou les perles de coquillage. Le second était l'échange des femmes et, à un moindre degré d'hommes, associé à la pratique de l'exogamie entre communautés¹⁶. C'est par l'analyse archéologique de la poterie que nous pouvons prouver cette pratique sociale. Les potières étaient exclusivement des femmes et les styles de poterie variaient selon les groupes culturels. Les femmes innues n'étaient pas potières, mais nous trouvons de la poterie sur les sites innus, certes en faible quantité puisque les nomades ne s'encombraient pas d'objets.

12. Claude GÉLINAS, Stéphanie EVENO et Francis LÉVESQUE, *Perspectives anthropologiques sur l'existence de présumées communautés métisses dans la région du Saguenay-Lac Saint-Jean*, Rapport pour Justice Québec dans la cause G. Corneau, 150-05-002108-001, Mai 2009, p. 11-12 ; suit, en page 13, une carte de la distribution préhistorique de quelques matériaux exotiques dans le nord-est de l'Amérique; J. V. WRIGHT, « La circulation de biens archéologiques dans le bassin du Saint-Laurent au cours de la préhistoire », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 3 (1982), p. 193-205.

13. J. V. WRIGHT, *A History of the Native People of Canada*, op. cit., p. 1530-1531.

14. *Ibid.*, p. 487-488.

15. Denys DELÂGE, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991, p. 68-69, 107-108, 123, 125; Georges FORTIN, « Tsakapesh et moi: brève exploration à l'intérieur d'un blanc ensauvagé ». Thèse de doctorat (histoire), Québec, Université Laval, 2000, p. 71.

16. J. V. WRIGHT, *A History of the Native People of Canada*, op. cit., p. 563.

Néanmoins, la poterie fut introduite chez les Innus par des femmes originaires du Sud, en provenance des populations iroquoiennes du Saint-Laurent, ou encore de l'Ouest en provenance des Cris de l'ouest de la Baie de James¹⁷. La grande distribution dans l'espace de plusieurs traditions de céramique reflète la mobilité féminine et plus spécifiquement un « mécanisme essentiel pour fonder un pacte d'assistance mutuelle pour contrer les aléas de la disponibilité des ressources alimentaires¹⁸ ». En somme, précise J. V. Wright, les femmes constituaient le « ciment social » pour ces populations grandement mobiles¹⁹. Bref, lorsque frappait la famine, la parenté voisine ou éloignée constituait toujours, et cela depuis des temps immémoriaux, un mécanisme réciproque de protection²⁰.

Que nous révèle l'archéologie à propos des appartenances identitaires et de l'ethnicité ? La culture matérielle (exception faite de la poterie) tout comme le mode de vie des nomades algonquiens du nord du Québec est très proche de ce qui s'observe chez les populations nomades du nord de l'Ontario ou encore chez les Beothuks de Terre-Neuve²¹. À cet égard, depuis le millénaire précédant la période de contact et jusqu'au début du XVIII^e siècle, les Innus du Québec-Labrador ont maintenu d'étroites relations avec les Beothuks de Terre-Neuve²². L'unité sociale de base se composait d'un groupe de 15 à 20 personnes hivernant ensemble et entourées d'autres campements analogues pour constituer une bande d'hiver d'une cinquantaine de personnes. À l'été, les moustiques incitaient les occupants du bassin d'une rivière à des retrouvailles de 150 à 200 personnes à l'estuaire²³. Ces chasseurs-cueilleurs se distinguaient certes par les niches écologiques (côte

17. *Ibid.*, p.1488, 1496 ; Claude CHAPDELAIN, *Le site de Chicoutimi. Un campement pré-historique au pays des Kakouchaks*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1984, p. 97-98.

18. J. V. WRIGHT, *op. cit.*, p. 1565-1566.

19. *Ibid.*, p. 1496.

20. *Ibid.*, p. 1489.

21. *Ibid.*, p. 1499.

22. *Id.*

23. *Ibid.*, p. 1496, 1562.

maritime, toundra, forêt mixte) dans lesquelles ils vivaient. Mais leurs pratiques mortuaires étaient semblables, de même que les peintures rupestres ou les pictogrammes, ce qui implique une cosmologie apparentée²⁴. On ne trouvera certes jamais chez les chasseurs-cueilleurs algonquiens du Nord le caractère distinct des communautés sédentaires fondées sur l'agriculture²⁵. Néanmoins, l'inscription dans ces vastes réseaux de commerce et la relative homogénéité culturelle de ces Algonquiens du nord-est de l'Amérique constituent des indicateurs d'une vaste réalité sociale et d'appartenances étendues débordant les seules attaches locales. Il faut bien que, au temps de la préhistoire, une société ait existé pour maintenir le partage de croyances relativement homogènes et la circulation de biens sur de grandes distances entre une multitude de groupes multifamiliaux.

La période historique

Notre connaissance des Innus de la période historique est évidemment bien supérieure à celle de la préhistoire, grâce principalement aux écrits des Euro-Canadiens, mais également, à un moindre degré, grâce à la tradition orale et à l'archéologie.

Combien d'Innus ?

Combien d'Innus dans le vaste espace déjà décrit de la péninsule du Québec-Labrador ? Un nombre analogue à celui de la préhistoire tardive et tout aussi approximatif de 4 000 habitants²⁶. Cela représente

24. *Ibid.*, p. 1537, 1543.

25. *Ibid.*, p. 1488, 1562.

26. Eleanor LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », dans R. Bruce MORRISON et C. RODERICK WILSON [dir.], *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, p. 156.

une densité de 1 individu par 100 km²²⁷. Si nous retenons une bande de 250 personnes occupant la vallée d'une rivière, leur espace vital serait de l'ordre de 25 000 km²²⁸. Bien qu'à faible densité, tout le territoire était connu, parcouru et habité. Les populations plus au sud, celles du bassin versant du fleuve et du golfe Saint-Laurent, étaient désignées par les missionnaires globalement de « Montagnais » ; celles, au nord, sur le versant de l'Atlantique et de la Baie d'Ungava désignées de Naskapi ; et à l'ouest, celles du versant de la Baie de James et de la Baie d'Hudson désignées de Cris de l'Est. Aux dires d'Edward S. Rogers et Eleanor Leacock, il n'est à aucune période possible de tracer une frontière territoriale fixe ou rigide entre ces groupes, compte tenu des allers-retours fréquents des différentes bandes partageant le même mode de vie et la même langue à des différences sous-dialectales près²⁹.

Continuité et adaptations

Les premiers occupants demeurèrent des chasseurs-cueilleurs nomades, et cela pour certains jusqu'à la moitié du XIX^e siècle (Saguenay-Lac-Saint-Jean) et pour d'autres, localisés plus au nord, jusqu'au XX^e siècle. Il y eut adaptation avec l'insertion prolongée dans la traite des pelleteries destinées à l'Europe. Cette intégration à la marge d'une économie de marché exigeait que l'on consacre moins de temps à la chasse aux grands mammifères et davantage au piégeage des petits animaux à fourrure. On pourrait croire que cela aurait conduit à un déficit de ressources alimentaires, mais tel ne fut pas le cas : grâce à la viande de castor, la traite des fourrures n'engendra pas de problème de subsistance. L'analyse détaillée des livres de comptes de la Compagnie

27. Norman CLERMONT, cité dans Georges FORTIN, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks (les Montagnais du Lac Saint-Jean) », *Saguenayensia*, 33, 4 (1991), p. 36.

28. *Id.* L'auteur applique cette évaluation aux Kakouchaks.

29. Edward S. ROGERS et E. B. LEACOCK, « Montagnais-Naskapi », dans June Helm [dir.], *Subartic*, vol. 6, dans W. C. Sturtevant [dir.], *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 169-170.

de la Baie d'Hudson au XVIII^e siècle révèle que les Cris ne dépendaient pas pour leur subsistance de l'achat de nourriture³⁰. Il devait en être de même pour les Innus. Le piégeage conduisit les bandes innues à chasser plus régulièrement sur les mêmes territoires, puisque les proies étaient sédentaires, le castor tout particulièrement³¹. La traite des pelleteries a donc favorisé, graduellement et à très long terme, l'émergence d'un réseau plus large de groupes familiaux de plus en plus indépendants, traversant habituellement bien l'hiver, mais toujours exposés à la famine³².

À partir de la *Relation* du père Lejeune pour l'hiver 1633-1634, alors que le missionnaire accompagne une bande montagnaise d'hiver à la hauteur de Rivière-du-Loup, l'anthropologue Eleanor Leacock identifie l'unité sociale de base, le wigwam multifamilial de 10 à 20 personnes, une bande d'hiver oscillant entre 35 et 75 personnes en trois habitats distincts, mais reliés³³. L'on décampe environ une fois par semaine lorsque les ressources se font plus rares et l'on se reloge sur des sites plus favorables. La bande d'été aurait constitué 150 à 300 personnes, mais lors des rendez-vous sur la rive du fleuve se regroupaient environ 1 500 personnes parmi lesquelles des Abénaquis, des Algonquins, des Hurons, des « Esquimaux »³⁴.

Dans cette société traditionnelle aux conditions de vie relativement précaires et marquées par une grande mobilité, seul un système adaptatif et coopératif pouvait assurer la survie³⁵. Les règles de l'hospitalité y

-
30. Toby MORANTZ, *The White Man's Gonna Getcha. The colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2002, p. 20-21.
 31. Julius E. LIPS, *Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands). Law and Order in a Hunting Society*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1947, p. 427.
 32. E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 160-161.
 33. *Ibid.*, p. 160.
 34. *Id.* ; E. LEACOCK, « Seventeenth Century. Montagnais Social Relations and Values », dans June Helm [dir.], *Subartic*, vol. 6, dans W. C. Sturtevant [dir.], *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 190.
 35. Georges FORTIN, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks », art. cit., p. 33-36.

étaient fondamentales de même que la malléabilité des groupes à se scinder et à se recomposer³⁶. Il est possible que la pression pour obtenir des marchandises nouvelles ait conduit à la surchasse au début du XVII^e siècle, comme le suggère la *Relation* des Jésuites de 1635³⁷, cependant dans l'ensemble, ces nomades ont réussi à préserver la ressource avec plus de succès que les Amérindiens sédentaires. Les Innus ont acquis des objets nouveaux, étoffes et couvertes de duffel, fer, chaudrons et outils, armes à feu, alcool, perles, etc., qu'ils ont intégrés dans leur propre système culturel³⁸. Lorsqu'ils étaient comblés leurs besoins, leur demande de produits européens demeurait inélastique, peu importe les variations à la baisse des prix ; cela implique qu'ils maintenaient leurs manières traditionnelles de vivre indépendamment des cycles de l'économie de marché³⁹. L'ensemble de ces indicateurs pointe vers une adaptation plutôt que la dissolution de la société innue dans le cadre de la traite des pelleteries⁴⁰.

Les Innus n'ont jamais eu un système politique centralisé à la manière des Hurons ou des Iroquois. Le pouvoir politique y fut toujours diffus, disséminé au niveau local et détenu par une chefferie dépourvue de capacité de coercition. Le pouvoir des chefs tenait à leur éloquence, à leur habileté à convaincre et à susciter le consensus⁴¹. Dans cette société égalitaire, la composition des groupes était flexible⁴². Il ne faudra

36. E. LEACOCK, «Seventeenth Century...», art. cit., p. 193-194; E. S. ROGERS and E. LEACOCK, «Montagnais-Naskapi», art. cit., p. 170.

37. *Relations des jésuites, 1611-1672*, Montréal, Éditions du Jour, 1972 [1858], 6 vols, vol. 1, 1635, p. 21.

38. E. LEACOCK, «The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula», art. cit., p. 157.

39. Arthur RAY, *Indians in the Fur Trade, their Role as Hunters, Trappers and Middlemen in the Lands Southwest of Hudson Bay 1660-1870*, Toronto, University of Toronto Press, 1974, p. 141-142; «Give Us Good Measure» *An Economic analysis of Relations between the Indians and the Hudson's Bay Company before 1763*, Toronto, University of Toronto Press, 1978, p. 245.

40. T. MORANTZ, *op. cit.*, p. 23.

41. J. MAILHOT, «The Innu of Quebec and Labrador», art. cit., p. 53.

42. *Id.*; *Relations des Jésuites*, 1634, p. 28-41; 1633, p. 24; 1637, p. 59; G. FORTIN, «Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks», art. cit., p. 34.

donc pas chercher une unité, une identité innue sur la voie du politique. Il faut la chercher ailleurs, du côté des réseaux de commerce et de diplomatie reposant tous deux sur la parenté, plus spécifiquement sur le mariage. Attardons-nous au déploiement de ces réseaux.

Appartenance et commerce

Le réseau des échanges sur de très grandes distances exigeait l'élaboration de tout un code régissant la manière de commercer et un système complexe d'alliances politiques fondées sur des mariages. Aux XVI^e et au XVII^e siècle, pour parvenir à échanger entre nations à l'origine peu connues et dont le rapprochement pouvait représenter un risque, il fallait bâtir la paix en même temps que le commerce. Aussi, les rituels entourant le commerce visaient-ils à contenir les conflits toujours possibles et à rapprocher les partenaires. Étant affaire de diplomatie entre les nations, le commerce se pratiquait collectivement, c'est-à-dire qu'il mettait en présence non pas quelques commerçants amérindiens isolés, mais des représentants nombreux de deux ou de plusieurs nations. Les rencontres duraient plusieurs jours et prenaient l'allure des échanges et des retrouvailles d'une foire⁴³. Elles débutaient toujours par des échanges de paroles et de présents pour renouveler l'alliance. Comme nous l'avons souligné pour la préhistoire, les partenaires faisaient successivement montre de générosité, les produits s'échangeaient sous forme de présents⁴⁴. Finalement tous les biens étaient ainsi échangés et la réciprocité assurée. Pour comprendre cette dynamique, pensons à ce qui distingue dans notre société l'échange de biens sur le marché et dans la famille. Sur le marché, le vendeur ne démarra-t-il pas les négociations par le prix le plus haut quitte à le rabaisser ensuite ? À l'intérieur de la famille, le vendeur pourra, pour exprimer le primat des rapports de parenté et la solidarité qui en découle, demander un

43. *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 39-44.

44. D. DELÂGE, *op.cit.*, p. 64-75.

prix si faible que l'acheteur fera une contre-proposition d'un prix plus élevé au nom de la même priorité des rapports de parenté! Dans ce deuxième cas, les négociations feront monter le prix.

Festins, danses, chants, mimes, récits célébraient la rencontre qui donnait également lieu à l'adoption réciproque de nombreuses personnes permettant la formation d'interprètes et une meilleure connaissance des besoins et des mœurs des uns et des autres. Voyons cette citation tirée d'une lettre écrite au père Jérôme Lalemant: « De Nekouba, à cent lieues de Tadoussac, dans les bois, sur le chemin de la Mer du Nord (Baie d'Hudson), ce deuxième de juillet 1661 ». Il s'agit du lac Nikabau au nord-est du Lac Saint-Jean:

Nous sçavons, il y a longtemps, que nous avons à dos la Mer du Nord, habitée par quantité de Sauvages, qui n'ont jamais eu connoissance des Europeans; que cette mer, est contiguë à celle de la Chine [...].

Tout l'Hiver dernier, un capitaine Nipissirien [Nipissingue, vallée de l'Outaouais] nous entretint amplement du nombre de ces peuples, de la situation et du temperament du païs, et surtout d'une foire generale, qui s'y devoit tenir l'Esté suivant, à laquelle nos Sauvages de Kebec et de Tadoussac estoient invitez. [...]

Voyons ce que nos Peres en escrivent de Nekouba, qui est le lieu jusqu'où ils sont parvenus deux mois après leur départ d'icy. [...]

Au reste, Nekouba est un lieu celebre, à cause d'une foire qui s'y tient tous les ans, à laquelle tous les Sauvages d'alentour se rendent pour leur commerce. Voicy l'accueil que nous firent soixante hommes, qui nous y attendoient, et qui se mirent en estat de nous recevoir à la mode du pays. Ils commencèrent par des chants et par des cris d'allégresse, dont ils faisoient retentir tout le rivage, [...]. Les harangues se font en suite; [...] l'Orateur qui portoit la parole pour tous [...], nous harangua quelque temps avec action, jusqu'à ce que le bruit des fusils, dont on nous salua avec une décharge generale, couvrist sa voix, et fit la péroration de son discours. Ce petit tonnerre ayant cessé, les chants redoublèrent pour commencer la danse, qui se faisoit par les vieillards et par les enfans pesle-mesle [...].

Au reste, nous avons veu des peuples de huit ou dix nations, dont les unes n'avoient jamais ny veu de François, ny entendu parler de Dieu; les autres, qui ayant esté baptisées autrefois à Tadoussac, ou au Lac S. Jean, gemissoient depuis plusieurs années après le retour de leurs pasteurs⁴⁵.

Le lecteur aura remarqué que le missionnaire tient son information d'un Népissingue de l'Outaouais qui l'entretint sur « nombre de ces peuples » et sur la foire. À souligner également, la présence à Nékouba de « Sauvages de Kebec et de Tadoussac » et de plusieurs nations; enfin, la connaissance de liens fluviaux avec la baie d'Hudson a été acquise auprès d'informateurs amérindiens tandis que la contiguïté avec la mer de Chine fait bien sûr partie des rêves de tous les Européens de l'époque! Nékouba n'était évidemment pas le seul endroit où se tenaient des foires, il y en avait plusieurs. Nékouba témoigne cependant de l'importance du commerce même dans les régions nordiques de même que de l'ampleur et de l'importance des réseaux de relations entre les nations. C'est ainsi que Tadoussac fut au XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle une plaque tournante de la traite des pelleteries, son port était un havre pour les navires européens et les Innus s'approvisionnaient de fourrures loin à l'intérieur des terres dans la région de la Baie de James et par l'Abitibi dans celle des Grands Lacs d'où provenait le cuivre depuis des millénaires. La route des Grands Lacs par le fleuve était trop dangereuse à cause de la menace iroquoise. Les marchandises européennes empruntaient la direction inverse pour atteindre les Grands Lacs dès 1525 environ.

L'existence de ces vastes réseaux n'excluait évidemment pas des tensions, des ruptures, des obligations d'offrir des présents pour obtenir des droits de passage, la reconnaissance de positions privilégiées, voire monopolistiques dans les réseaux d'échange. Ainsi le monopole qu'exerçaient les Montagnais de Tadoussac sur la traite avec les Européens, l'interdiction imposée à ces derniers de remonter le Saguenay

45. *Relations des Jésuites*, vol. 5, 1661, p. 12-13, 17-19.

et inversement celle adressée aux Indiens de l'intérieur de descendre à Tadoussac⁴⁶ n'impliquaient pas l'exclusion des réseaux d'alliance : cela faisait partie des règles de l'alliance. Les réseaux d'alliance avaient leurs hiérarchies, leurs positions privilégiées et, bien sûr, leurs ennemis dont la menace contribuait à souder les solidarités.

Appartenance et diplomatie : Anadabijou et Henri IV

Haut lieu de la traite des pelleteries avec la venue de nombreux navires européens au XVI^e siècle, Tadoussac fut le site d'une première alliance entre Amérindiens et Européens. En effet, le 27 mai 1603, Pont-Gravé et son adjoint Champlain, mandatés par leur roi et accompagnés de deux Montagnais ramenés de France qui allaient servir d'interprètes, débarquèrent à Pointe Saint-Mathieu, à proximité de Tadoussac, pour conclure, au milieu de grandes célébrations, une alliance avec le chef montagnais Anadabijou et une centaine de ses compatriotes. Au cours de cette cérémonie, sinon peu après, plusieurs centaines de personnes d'autres nations se joignent à l'alliance. En voici une description abrégée découpée à partir du récit de Champlain :

Ayant mis pied à terre, nous fûmes à la cabane de leur grand Sagamo [chef] qui s'appelle Anadabijou, où nous le trouvâmes avec quelque quatre-vingts ou cent de ses compagnons qui faisaient *tabagie* (qui veut dire festin), lequel nous reçut fort bien selon la coutume du pays, et nous fit asseoir auprès de lui, et tous les sauvages arrangés les uns auprès des autres des deux côtés de la dite cabane. L'un des sauvages que nous avions amené [en France] commença à faire sa harangue de la bonne réception que leur avait fait[e] le Roi et le bon traitement qu'ils avaient reçu en France, et qu'ils s'assurassent que sa dite Majesté leur voulait du bien, et désirait peupler leur terre, et faire la paix avec leurs ennemis (qui sont les Iroquois), ou leur envoyer des forces pour les vaincre : en leur comptant aussi les beaux châteaux, palais, maisons et peuples qu'ils

46. *Ibid.*, p. 19.

avaient vus, et notre façon de vivre [...Le] dit grand Sagamo Anadabijou [...] commença à faire sa harangue à tous [...] en leur disant que véritablement ils devaient être fort contents d'avoir sa dite Majesté pour grand ami. Ils répondirent tous d'une voix : Ho, ho, ho, qui est à dire oui, oui. Lui, continuant sa dite harangue, dit qu'il était fort aise que sa dite majesté peuplât leur terre, et fit la guerre à leurs ennemis, qu'il n'y avait nation au monde à qui ils voulaient plus de bien qu'aux Français. Enfin, il leur fit entendre à tous le bien et l'utilité qu'ils pourraient recevoir de sa dite Majesté. Après qu'il eut terminé sa harangue, nous sortîmes de sa cabane, et eux commencèrent à faire leur tabagie ou festin [...]. Ils faisaient cette réjouissance pour la victoire par eux obtenue sur les Iroquois, dont ils avaient tué quelque cent. [...] Ils étaient trois nations quand ils furent à la guerre, les Etchemins, Algoumequins [Algonquins] et Montagnais au nombre de mille, « qui allèrent faire la guerre aux dits Iroquois [...].

Le 28^e jour du dit mois, ils se vinrent [dans près de deux cents canots] cabaner au dit port de Tadoussac, où était notre vaisseau. [...] Ils étaient au nombre de mille personnes, tant hommes que femmes et enfants [...]⁴⁷.

Cette rencontre de 1603 constitue un rituel d'alliance entre, d'une part, les chefs légitimes des Montagnais comme premiers partenaires, suivis de ceux des Algonquins et des Etchemins et, d'autre part, les représentants du roi de France⁴⁸. Cette alliance a un caractère public et solennel à plusieurs titres. Elle s'inscrit dans quatorze jours de célébrations réunissant environ deux cents personnes au premier jour et environ mille, les jours subséquents. La rencontre est conduite de

47. Samuel De CHAMPLAIN, *Œuvres*, présentées par Georges-Émile Giguère, Montréal, Éditions du Jour, coll. « Bibliothèque québécoise », 1973, vol. 1, p. 70-76; orthographe modernisée.

48. Voir les débats sur cette alliance. Alain Beaulieu l'interprète d'une manière plus inclusive que Mathieu D'Avignon, Édith Gagné et Camil Girard. Alain BEAULIEU et Réal OUELLET, *Des Sauvages*, Montréal, Typo, 1993, voir l'introduction; Camil GIRARD et Édith GAGNÉ, « Première alliance interculturelle : rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 25, 3 (1995), p. 3-14; Mathieu D'AVIGNON, « Samuel de Champlain et les alliances franco-américaines : une diplomatie interculturelle ». Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 2001; Mathieu D'AVIGNON, « Champlain et les historiens francophones du Québec : les figures du père et le mythe de la fondation ». Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 2006, p. 126-151.

manière protocolaire et festive, selon les coutumes du pays. L'alliance comporte des engagements mutuels de réciprocité pour le « bien » des partenaires, une autorisation donnée par les autochtones aux Français de peupler leur terre en contrepartie de leur appui militaire.

Lorsque cinq années plus tard, il débarque sur la pointe de terres s'avancant dans le détroit du fleuve qu'il désigne de « Rivière de Canada⁴⁹ », le 3 juillet 1608, Champlain nomme l'endroit « Québec » ainsi, écrit-il, que l'appelaient les « Sauvages⁵⁰ ». Il s'agirait selon Charles Martijn de la transformation d'un terme micmac signifiant « là où c'est bouché », ce qui désigne le rétrécissement du fleuve⁵¹. La langue des Innus désigne ce lieu par le même accident géographique retenu par les Micmacs, mais par un verbe plutôt qu'une métaphore : « Uepishtikueiau » signifiant littéralement « là où la rivière se rétrécit », c'est-à-dire « détroit ». L'équipage français d'une trentaine d'hommes s'établissait alors au milieu d'un regroupement estival d'environ 1 500 Amérindiens, principalement Montagnais (les Innus contemporains) dont c'était le territoire, Algonquins également, de même que Micmacs et Malécites. L'on se regroupait pour la chasse aux oiseaux migrateurs et pour la pêche à l'anguille surtout, à l'embouchure de la « Cabircoubat », toponyme montagnais signifiant « rivière aux mille détours » (rebaptisée Saint-Charles par les récollets⁵²), tout autour de la baie de Beauport et sur les pointes de l'île d'Orléans, de Lévis et de « Ka-Miskouanouangashit », c'est-à-dire « endroit où l'on vient pêcher⁵³ », désignant le « Sillery » actuel dont le toponyme s'est superposé à l'innu aimun.

49. S. de CHAMPLAIN, *Œuvres*, vol. 1, *op. cit.*, p. 89, 95.

50. *Ibid.*, p. 296.

51. Charles A. MARTIJN, « Gepèg (Québec) : un toponyme d'origine micmaque », *Recherches amérindiennes au Québec*, 21, 3 (automne 1991), p. 51-64.

52. Gabriel SAGARD, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles depuis l'an 1625 avec un dictionnaire de la langue huronne*, Paris, Librairie Tross, 1866, p. 159 ; Claude-Charles ROY BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 1, p. 288.

53. Rémi SAVARD, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France. Essai*, Montréal, L'Hexagone, 1996, p. 16, 46.

C'est dans cet environnement qu'avaient lieu les retrouvailles des Amérindiens pour la saison de l'abondance. Ce temps était propice aux mariages, aux festivités, aux départs d'expéditions guerrières contre l'Iroquoisie accessible par le Richelieu ou encore par le haut Saint-Laurent. L'on repartait en octobre pour les terrains de chasse d'hiver.

Les relations franco-montagnaises ne furent pas qu'harmonieuses. Des tensions très vives aux marges de la guerre les ont aussi caractérisées. Les Montagnais détenaient à Tadoussac une position de monopole, se plaçant au-dessus des autres nations pourvoyeuses de fourrures et faisant jouer la concurrence entre les trafiquants européens. Après des décennies d'expérience de la traite dans le Golfe, ils étaient, aux yeux de Champlain, « devenus trop fins et trop subtils » attendant la venue de « plusieurs vaisseaux ensemble afin d'avoir meilleur marché des marchandises⁵⁴ ». La fondation de Québec visait donc à inverser le rapport d'échange dans la traite aux dépens des Montagnais et cela constituait objectivement une entreprise de sape de leur pouvoir économique et politique. De graves tensions et des conflits ne pouvaient qu'en résulter. Les tensions montèrent, ce qui fit écrire à Champlain : « Et dirai plus que l'on a point d'ennemi plus grand que ces Sauvages, car ils disent que quand ils auraient tué des nôtres, qu'ils ne laisseraient de venir d'autres vaisseaux qui en seraient bien aises, et qu'ils seraient beaucoup mieux qu'ils ne sont pour le bon marché des marchandises qui leur viennent des Rochellois ou Basques. Entre ces Sauvages, il n'y a que les Montagnars qui tiennent tels discours⁵⁵. »

Faute de pouvoir chasser les Français, des Montagnais et des Algonquins se rendirent, en 1626, à Fort Oranje (Albany, New York) afin d'établir des relations de commerce pour contrer les Français. Un tel voyage n'impliquait pas que le parcours d'un millier de kilomètres,

54. S. de CHAMPLAIN, *Œuvres*, vol. 1, *op. cit.*, p. 388.

55. S. de CHAMPLAIN, *Œuvres*, vol. 3, *op. cit.*, p. 1060; Alain BEAULIEU, « "L'on n'a point d'ennemis plus grands que ces sauvages." L'alliance franco-innue revisitée (1603-1653) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 61, 3-4 (hiver-printemps 2008), p. 365-395.

mais surtout le faire valoir de relations commerciales et diplomatiques sur une telle distance. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des relations diplomatiques. Qu'il suffise, pour conclure ce chapitre, de souligner que les réseaux diplomatiques des Montagnais rejoignaient les Amérindiens des Grands Lacs et les Mahingans du fleuve Hudson, qu'ils ont avec les Etchemins et les Algonquins conclu une alliance avec le roi de France et que le site actuel de Québec faisait partie de leur territoire. Voilà autant de réalités qui dépassent les capacités d'une poussière de petites communautés et qui impliquent de vastes réseaux d'appartenance.

La tradition orale contemporaine

Selon la mémoire toujours vivante des anciens, Uepishtikueiau était, à l'extrémité occidentale de leur territoire, le principal lieu de rassemblement des Innus qui y trouvaient, outre les ressources halieutiques et cynégétiques, les plus gros bouleaux pour l'écorce de leurs canots⁵⁶. Depuis 1975, Sylvie Vincent a en effet recueilli plusieurs versions de ces récits auprès d'une quarantaine de personnes vivant sur la Côte-Nord entre Pessamit et Pakua-shipit⁵⁷. On se souvient de l'arrivée des « chercheurs de terres », ces « Mishtikushuat », c'est-à-dire ces gens de bateaux de bois qu'étaient les Français, portant chapeaux et parlant une langue inconnue. Au moins une source écrite confirme explicitement cette tradition orale des Innus selon laquelle, au début du XVII^e siècle, le site actuel de Québec était en territoire innu. Il s'agit du frère Gabriel Sagard arrivant à cette petite bourgade dans une flottille huronne en 1624. Les Hurons venus d'aussi loin que la baie Georgienne

56. Sylvie VINCENT avec la coll. de Joséphine BACON, *Le récit de Uepishtikueiau. L'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*, Institut culturel et éducatif montagnais (ICEM), 2003, p. 1-6; G. SAGARD, *op. cit.*, p. 757; information obtenue de Jacques Kurtness pour la persistance de la désignation montagnaise.

57. S. VINCENT avec la coll. de J. BACON, *op. cit.*, p. IV-V.

devaient offrir des présents à leurs hôtes montagnais pour venir à Kebec, c'est-à-dire, pour les Innus, à Uepishtikueiau⁵⁸.

A une bonne lieuë ou deux de Kebec, nous passames assez proche d'un village de Montagnais, dressé sur le bord de la riviere, dans une sapiniere, le Capitaine duquel avec plusieurs autres de sa bande nous vindrent à la rencontre dans une canot, & vouloient à toute force contraindre mes Sauvages de leur donner une partie de leur bled & farine, comme estant deu [dû] (disoient-ils) à leur Capitaine pour le passage & entrée dans leurs terres; mais les François qui là avoient esté envoyez exprés dans une chaloupe pour empescher ces insolences, leur firent lascher prise, & nous donnèrent liberté, tellement que mes gens n'en furent de rien incommodez que du reste de nostre sagamité du disner, laquelle ces Montagnais mangerent à pleine main toute froide, sans autre ceremonie, & la trouverent tres-bonne, comme n'en ayans pas souvent de telles⁵⁹.

Cette tradition raconte aussi l'arrivée des Français, ces chercheurs de terres que les Innus ont désignés de « Mishtikushuat » par association à leurs « bateaux de bois⁶⁰ », ils les ont autorisés à s'établir chez eux :

Le chef français arrivait de l'est quand il demanda aux Innus de lui donner Uepishtikueiau. Mais ceux-ci ne lui ont pas donné immédiatement. C'est lorsqu'il le leur a demandé une deuxième fois qu'ils le lui ont remis. Après leur première demande, les Français semèrent un peu de blé et c'est après qu'une petite quantité de blé eut poussé que le chef français leur a demandé leur terre de nouveau. « Plus tard, il y aura beaucoup de blé et, si les Innus sont dans le besoin, s'ils n'ont pas de quoi vivre, c'est grâce à cela qu'on pourra les nourrir en tout temps, leur dit-il; les Innus ne seront jamais démunis, vous n'aurez plus à craindre que vos descendants aient faim ». On raconte que c'est ce qu'il leur dit. (Mathieu Menikapu, Nutashkuan, 1971)⁶¹

58. G. SAGARD, *op. cit.*, p. 757; Marcel TRUDEL, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. II, *Le comptoir, 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966, p. 358.

59. G. SAGARD, *op. cit.*, p. 757.

60. S. VINCENT avec la coll. de J. BACON, *op. cit.*, p. 7.

61. *Ibid.*, p. 15-16.

Il est remarquable qu'au XVII^e comme au XX^e siècle, les Innus désignent toujours l'arrivée des Français par le même ethnonyme : « ceux [qui construisent] des bateaux de bois » et par la même caractéristique vestimentaire, le chapeau. Dans les récits contemporains recueillis par Sylvie Vincent, « Mishtikushuat » se dit au singulier « Mishtikushu », mot formé à partir de « mishtik^u » (bois, arbre) et de « ush » (bateau, embarcation, canot)⁶². Allons maintenant à la *Relation* du père Lejeune de 1633 rapportant le témoignage du montagnais Pierre Pastedechouan :

[...] que sa grand'mere prenoit plaisir à raconter l'estonnement qu'eurent les Sauvages voyans arriver le vaisseau des François qui aborda le premier en ces pays-cy. [...]

Or comme ils ne pouvoient entendre de quelle nation estoient nos gens, ils leur donnerent un nom, qui est tousjours demeuré depuis aux François, *ouemichtigouchiou*, c'est-à-dire un homme qui travaille en bois, ou qui est en un canot ou vaisseau de bois, ils voyent nostre navire fait de bois, leurs petits canots n'estans bastis que d'escorce⁶³.

Le lecteur aura remarqué que les deux mots, celui du XX^e siècle, *Mishtikushuat*, et celui du XVII^e siècle, *ouemichtigouchiou* comportent tous deux les mêmes racines : « mishtik^u » (bois, arbre) et « ush » (bateau, embarcation, canot). Il s'agit du même mot, *ouemichtigouchiou* étant la forme archaïque toujours utilisée de nos jours à Natuashish (autrefois Davis Inlet) au Labrador. Ailleurs, c'est maintenant la forme *Mishtikushuat* qui prévaut, selon José Mailhot qui parle l'innu aimun et qui comprend tous les passages dans cette langue dans les *Relations des Jésuites* du XVI^e siècle⁶⁴.

Sur près de quatre siècles, la désignation innue des Français n'a donc pas changé. De même, la référence au chapeau comme signe distinctif des Français et plus spécifiquement des missionnaires est très

62. *Ibid.*, p. 7 ; nous avons modifié la ponctuation afin de faciliter la lecture.

63. *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 9.

64. J. MAILHOT, communication personnelle.

ancienne ; on en relève de nombreuses attestations au cours des siècles⁶⁵ et il est remarquable de constater qu'elle apparaît encore dans le récit de 1993 de Joseph-Bastien Wapistan de Nutashkuan : « Peut-être que les chapeaux des Français ressemblaient à ces chapeaux très larges que l'on voyait autrefois. Du moins c'est ce qu'on disait de leurs chapeaux. On disait de celui qui vint rejoindre l'Innu à Uepishtikueiau qu'il avait un large chapeau⁶⁶. »

Sylvie Vincent qui a recueilli de nombreux récits de la tradition orale de l'arrivée des Français établit le lien suivant entre la tradition orale contemporaine et le récit rapporté par le père Le jeune en 1633 :

Près de quatre siècles plus tard, bien que la tradition orale ne reprenne pas textuellement le récit rapporté par le père Lejeune, elle en utilise plusieurs thèmes : l'accueil, l'incompréhension mutuelle, l'offre de nourriture. Elle décrit les Français par leurs embarcations, leur alimentation. Cependant, elle ajoute une information nouvelle : la région de Québec était autrefois une terre montagnaise que fréquentaient et dont ont été délogés des ancêtres des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord ainsi que du Labrador, ceux de Mingan, Natashkuan, La Romaine, Saint-Augustin et Sheshatshit⁶⁷.

65. Sylvie DUSSAULT, « L'Homme à chapeau, le Grand Esprit et l'Anichenabé Ojibwés et Jésuites dans le Canada Ouest, 1843-1852 ». Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1996 ; « L'Homme à chapeau, le Grand Esprit et l'Anichenabé Ojibwés et Jésuites dans le Canada Ouest, 1843-1852 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 32, 1 (2002), p. 39-51 ; Lettre de Cavalier DE LA SALLE, 22 août-automne 1681, dans Pierre MARGRY, *Découvertes et établissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1698. Mémoires et documents inédits Deuxième partie, Lettres de Cavalier De La Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685)*, Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires-éditeurs, MDCCC LXXIX (1899), p. 120-123.

66. S. VINCENT avec la coll. de J. BACON, *op. cit.*, p. 7.

67. S. VINCENT avec la coll. de J. BACON, « L'arrivée des chercheurs de terres. Récits des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord », *Recherches amérindiennes au Québec*, 22, 2-3 (1992), p. 21.

Tant par la langue que par les référents historiques, toutes les informations dégagées ici de la tradition orale valident la profondeur d'une mémoire qui rejoint le XVI^e siècle.

La parenté comme lien social

Le mode de vie des chasseurs-cueilleurs innus était parfaitement adapté à l'environnement, mais néanmoins précaire et parfois exposé à des famines, les lieux d'habitation et les territoires de chasse étant, comme nous l'avons déjà souligné, dépendants des cycles et des mouvements de la faune, des transformations du milieu forestier. Les Innus n'étaient pas qu'exposés aux aléas de la nature, ils l'étaient également à ceux des hommes et à cet égard, le commerce sur de très grandes distances comportait de grands risques. Pour contrer tous ces dangers, il était indispensable de construire de la solidarité et de la sécurité. Seule la parenté pouvait combler ces besoins fondamentaux. Elle était, nous l'avons souligné, la condition de possibilité des longues chaînes d'échange et de circulation d'objets exotiques. De même structurait-elle les rapports sociaux, y compris les rapports politiques dans la société d'appartenance et avec les autres nations. (Dans un tout autre univers, pensons aux réseaux de parenté des nobles et des monarques européens.) Comment assurer la sécurité des partenaires d'échange en l'absence d'une autorité politique (ou étatique) supérieure ? En fabriquant de la parenté entre les partenaires.

La parenté vue par les missionnaires

Les missionnaires ont observé la pratique du mariage à des fins d'alliance commerciale ou politique comme l'illustre ce passage des *Relations des Jésuites* faisant état de la rencontre d'un capitaine (chef amérindien) et de Champlain de retour à Québec en 1633. Ce capitaine,

probablement un Algonquin en provenance de Trois-Rivières, était à la tête de dix-huit canots et Champlain craignait que cet équipage ne descende à Tadoussac négocier avec des navires anglais :

[...] ce Capitaine prend la parole pour répondre, mais avec une rhétorique aussi fine et déliée, qu'il en sçauroit sortir de l'escolle d'Aristote, ou de Ciceron. [...] Nous ne voulons point aller aux Anglois ; leur Capitaine a voulu faire alliance avec moy, et me tenir pour son frere, et je n'ay pas voulu, [...] Je n'ay qu'une crainte, c'est qu'en ce commerce des François avec nos gens, il n'y ait quelqu'un de tué, et alors nous serions perdus, [...] La conclusion fut que le sieur de Champlain leur dit : quand cette grande maison sera faite, alors nos garçons se marieront à vos filles, et nous ne serons plus qu'un seul peuple. Ils se mirent à rire, repartans : Tu nous dis toujours quelque chose de gaillard pour nous resjouir, si cela arriroit nous serions bien heureux. Ceux qui croient que les Sauvages ont un esprit de plomb et de terre, cognoistront par ce discours qu'ils ne sont pas si massifs qu'on les pourroit depeindre⁶⁸.

Nous voyons à ce témoignage du père Lejeune, manifestement impressionné par le discours du capitaine, comment commerce, diplomatie et parenté s'inscrivent dans une tradition aussi ancienne que raffinée. Refusant de traiter en frère le capitaine anglais, l'orateur l'a rejeté hors de l'alliance pour accepter celle de Champlain associée d'une proposition d'intermariage. Enfin, s'exprime également ici la volonté d'accueil de la part du capitaine amérindien. Soulignons pour rendre compte de l'alliance, cette métaphore d'une grande maison dans laquelle se marieront garçons français et filles amérindiennes. Cette proposition de Champlain s'inscrit dans la politique française d'alors reconnaissant le statut de « naturel français » aux Amérindiens néophytes. Du côté amérindien, l'acceptation de cette proposition est congruente avec leurs propres traditions consistant à fabriquer de la parenté par mariage à des fins de création de liens de commerce et de diplomatie, mais plus généralement cela est lié au caractère indissociable de la parenté et du lien social dans la société. Disons-le autrement, dans ces

68. *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 26-28.

sociétés amérindiennes, la non-parenté n'existe pas. La parenté sature toute la vie⁶⁹.

Dans les archives, c'est par des termes de parenté que les Amérindiens désignaient leurs partenaires commerciaux et politiques : frère, cousin, père, enfant, etc.⁷⁰ Mais, comment connaître les systèmes de parenté qui prévalaient lors de la préhistoire et pour les débuts de la période historique ? Les premiers relationnistes n'en ont pas saisi les mécanismes profonds, bien qu'ils en aient relevé plusieurs traits. Il s'agit d'un processus normal d'appréhension d'une nouvelle société aux fondements si différents de la leur.

Chez les Innus, les Jésuites ont observé la pratique de la polygynie dans le contexte d'un taux de féminité supérieur à celui de la masculinité⁷¹, le choix de la résidence postnuptiale avec une préférence pour la matrilocalité⁷². Ils ont aussi observé et dénoncé la pratique du divorce⁷³. Le jésuite Pierre Laure fait indirectement référence à la parenté classificatoire (définie ci-dessous) en décrivant « le bonheur qu'a tout jeune Indien de posséder plusieurs pères et mères, un nombre respectable d'oncles et de tantes, sans compter tout un éventail bigarré de frères

69. Emmanuel DÉSVEAUX, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg éditeur, 2001, p. 484.

70. Chrestien LECLERC, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 270-279 ; Archives nationales de France, C11A-6 Fo 7v. ; R. G. THWAITES [éd.], *Jesuit Relations*, vol. 1, 1633, p. 36.

71. R. G. THWAITES [éd.], *Jesuit Relations*, vol. 12, p. 165 ; dans E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 163.

72. R. G. THWAITES [éd.], *Jesuit Relations*, vol. 5, p. 145 ; dans E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 162 ; *Jesuit Relations*, vol. 31, p. 169, vol. 44, p. 307 ; dans E. LEACOCK, « Seventeenth Century... », art. cit., p. 190-207.

73. R. G. THWAITES [éd.], *Jesuit Relations*, vol. 6, p. 233 ; dans E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 165.

et de sœurs⁷⁴ ». Dans son « apparat » (dictionnaire) de 1726, le père Laure retient les termes de la parenté des Montagnais, mais c'est moins pour comprendre la logique de ce système que pour éviter les mariages à ses yeux prohibés⁷⁵. Enfin, les Jésuites ont constaté l'absence d'intérêt pour la filiation biologique :

Le Sorcier me disant un jour que les femmes l'aimoient, car au dire des Sauvages, c'est son genie que de se faire aimer de ce sexe. Je luy dis que cela n'estoit pas beau qu'une femme aimast un autre que son mary ; & que ce mal estât parmy eux, luy mesme n'estoit pas assuré, que son fils qui estoit là present, fut son fils. Il me reparti, tu n'as point d'esprit : vous autres François vous n'aimez que vos propres enfans, mais nous, nous cherissons universellement tous les enfans de nostre nation, je me mis à rire, voyant qu'il philosophoit en cheval et en mulet.⁷⁶

Classification et terminologie de parenté

Il a fallu beaucoup de temps pour que ces relationnistes décodent au moins partiellement l'univers culturel de leurs hôtes, ce qui représentait un grand défi intellectuel. Leurs écrits n'en représentent pas moins un legs extraordinaire. Cependant l'historien ne doit pas se limiter à ces seuls témoignages. Les mythes constituent également une source précieuse pour comprendre le fonctionnement du système de parenté puisque s'y déploient les systèmes de filiation et d'alliance matrimoniale. Enfin, en troisième lieu, les études ethnographiques sur la parenté, postérieures aux périodes dont nous écrivons l'histoire, permettent de remonter dans le temps avec l'acquis des connaissances nouvelles. Ces études permettent de faire de l'histoire régressive, de

74. Pierre LAURE, «Apparat français-montagnais», manuscrit original conservé aux archives Des Chatelets, Ottawa, cité dans Jean-Paul SIMARD, «Les Amérindiens du Saguenay avant la colonisation blanche», dans Christian POUYEZ et Yolande LAVOIE [dir.], *Les Saguenayens*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1983, p. 92.

75. J. MAILHOT, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1993, p. 118, 124, 126.

76. R. G. THWAITES [éd.], *Jesuit Relations*, vol. 6, p. 254.

l'histoire à rebours. Une fois acquise la compréhension du système, la relecture des sources livre toujours de nouveaux éclairages. Plusieurs études ont porté sur le système de parenté des Innus de même que celui de leurs voisins cris, attikamègues, mais les deux études les plus rigoureuses sont celle de José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*⁷⁷ et celle d'Eleanor Leacock, « Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi)⁷⁸ ». Nous partons de ces ouvrages pour décrire de manière synthétique le système de parenté des Innus. Pourquoi s'y arrêter ? Parce qu'il structure toute la société et que c'est en le prenant en compte que l'on réalise l'existence d'une société innue. Les historiens traditionnels négligent trop souvent cette dimension, parce qu'ils travaillent avec l'hypothèse implicite d'une absence d'altérité en projetant sur les sociétés autochtones, ici innue, les éléments structuraux de la société européenne. Le détour par le système de parenté innu permet d'appréhender cette différence fondamentale.

La parenté innue était classificatoire, ce qui signifie, comme l'avait justement pressenti le père Laure, que par rapport à ego : les sœurs de la mère étaient des mères, les frères du père étaient des pères, et l'ensemble de leurs enfants des sœurs et des frères. Inversement les sœurs du père et les frères de la mère étaient des tantes et des oncles et leurs enfants des cousins croisés qui pouvaient se marier entre eux⁷⁹. Cette terminologie de la parenté était identique chez les Innus de Mistassini, du Lac Saint-Jean, de la Côte-Nord, de Rupert House à la Baie de James et chez les « Têtes de Boule » (Attikamègues)⁸⁰.

77. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, *op. cit.*, 1993.

78. E. LEACOCK, « Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi) », *Southern Journal of Anthropology*, 11, 1 (1955), p. 31-47. Ces conclusions sont reprises dans E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *art. cit.*, p. 160-165.

79. E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *art. cit.*, p. 162, 163 ; E. DÉSVEAUX, *op. cit.*, p. 511.

80. J. E. LIPS, *op. cit.*, p. 416.

La terminologie de la parenté s'étendait, ce qui est classique chez les Amérindiens, sur sept générations ; cela représente par rapport à ego, trois générations ascendantes et trois descendantes⁸¹. Comme chez tous les groupes algonquiens, le système de parenté était bilatéral, ce qui implique une reconnaissance égale, avec les mêmes termes du côté maternel et du côté paternel⁸². Les réseaux de la parenté étaient encore caractérisés par les facteurs suivants : l'âge précoce au mariage, le haut taux de mortalité et la fréquence des remariages, la pratique très fréquente de l'adoption⁸³ et, avant la christianisation, la polygamie. S'ajoute enfin, « la règle de prendre son conjoint à l'extérieur de son propre territoire⁸⁴ ».

Enfin, la matrilocalité était plus fréquente, mais non exclusive. Cela veut dire qu'habituellement un fils marié allait chasser avec son beau-père qui lui transmettait ses territoires de chasse. Il arrivait que plus d'un fils marié et leurs épouses fassent partie des groupes de chasse. Les mariages s'organisaient de manière préférentielle entre cousins croisés au sens de leur parenté classificatoire, cela depuis des temps très anciens comme le révèle la terminologie du proto-algonquien⁸⁵.

81. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, op. cit., p. 111.

82. *Id.*

83. J. E. LIPS, op. cit., p. 435, 445 ; J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, op. cit. p. 130-136 ; E. LEACOCK, « Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi) », art. cit., p. 31, 38, 43 ; Frank G. SPECK, « Mistassini Hunting Territories in Labrador Peninsula », *American Anthropologists*, 25 (1923), p. 464.

84. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, p. 130-136 ; E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 161-164.

85. A. Irving HALLOWELL, « Kinship Terms and Cross-cousin Marriage of the Montagnais-naskapi and the Cree », *American Anthropologist*, 34, 2 (1932), p. 171-199, cité dans J. Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, op. cit., p. 123-124 : « On présume qu'avant l'arrivée des Européens, l'ensemble des tribus algonquiennes pratiquait ce qu'on appelle le mariage préférentiel entre cousins croisés. [...] Les indices de l'existence de ce type de mariage chez les anciens Algonquiens proviennent de la terminologie de parenté du protoalgonquien (langue-mère des langues algonquiennes) que les spécialistes de la linguistique historique ont su reconstruire. [...] Depuis le XVIII^e siècle, la plupart des Innus auraient foncièrement modifié leur terminologie de la parenté après avoir abandonné la pratique du mariage entre cousins croisés sous la pression des missionnaires catholiques. » E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 162,163.

Les unions exogames regroupaient normalement des partenaires de bassins versants différents des rivières ou encore de régions plus éloignées lorsque, à titre illustratif, les alliances avaient été conclues lors d'une grande foire. Devenus catholiques, les Innus ont généralement respecté l'interdiction de l'Église du mariage entre cousins germains (c'est-à-dire entre enfants d'un frère ou d'une sœur au sens du système de parenté occidental). Pour les enfants de deux frères ou de deux sœurs, puisqu'ils appartenaient à la catégorie des frères et sœurs, l'interdit existait déjà : cela relevait de l'inceste. Les Innus christianisés ont alors décalé leur pratique ancienne à ce que l'Église considérait comme des degrés plus éloignés de parenté. De même, l'opinion commune à propos des divorces est-elle demeurée tolérante malgré l'interdit catholique⁸⁶.

Ajoutons encore que chez les Innus, comme chez les Amérindiens en général, et contrairement aux Occidentaux, sexualité et mariage étaient habituellement disjoints, ce qui impliquait la valorisation de la fécondité et nullement celle de la virginité des femmes, de même qu'un intérêt marqué pour la parenté culturelle et sociale plutôt que pour celle du « sang ». Les mères, et bien sûr les pères, « adoptaient » donc leurs enfants hors de toute question de la filiation par le sang⁸⁷ ; bref, la notion du caractère illégitime des enfants n'avait pas cours⁸⁸. Plus généralement, les Indiens n'ont pas d'intérêt pour la transmission des caractères physiques ou pour l'hérédité. Ce qui importe, c'est la transmission par des grands-parents à leurs petits-enfants de leurs « dons » de qualités morales et de savoir-faire⁸⁹. Retenons que le rapport à la vie prédisposait les Innus à l'ouverture et à l'acceptation de l'autre, et plus spécifiquement à l'accueil.

86. J. E. LIPS, *op. cit.*, p. 424.

87. Lewis Henry MORGAN, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997 [1871].

88. J. E. LIPS, *op. cit.*, p. 414.

89. E. DÉSVEAUX, *op. cit.*, p. 190.

José Mailhot qualifie d'« extensible⁹⁰ » cette parenté dans ses dimensions généalogiques et géographiques. Voilà qui assurait soutien et solidarité du plus grand nombre possible de parents et qui permet aujourd'hui de comprendre que voyager dans l'espace était toujours synonyme de voyager dans la parenté :

On voit que tout, dans le système de parenté des Innus, concourait à accroître les réseaux de relations sociales. L'usage de catégories très englobantes de parents classificatoires ainsi que l'extraordinaire extension collatérale des termes de parenté, le fait de choisir son conjoint à l'extérieur de son propre groupe, de se marier tôt, et souvent plus d'une fois, de pratiquer l'adoption – permanente ou temporaire – sur une grande échelle, tout cela avait pour conséquence de générer pour chaque Innu, homme ou femme, de vastes et complexes réseaux de parenté qui débordaient considérablement les limites de sa bande de résidence. Or, le fait de posséder, sur une grande étendue géographique, de nombreux parents considérés comme « frères », « sœurs », « beaux-frères », « belles-sœurs », « oncles », « tantes », fournissait, à l'époque où les Innus étaient des chasseurs nomades, un grand éventail de partenaires avec lesquels ils pouvaient résider et coopérer dans des activités économiques. Une telle étendue des réseaux de parenté, qui va de pair avec une grande mobilité territoriale, devait de plus concourir à étendre la conscience collective au-delà du groupe local⁹¹.

De nos jours encore, la plupart des Innus ont de la parenté sur la Côte-Nord, au Saguenay-Lac-Saint-Jean et au Labrador⁹². Retenons cette remarque fondamentale : celle d'un système de parenté extensif à terminologie homogène, ce qui en fait une source de conscience collective au-delà du groupe local. Retenons également que circuler sur de très grandes distances pour le commerce, pour la diplomatie, c'était toujours voyager dans la parenté. Grâce enfin aux échanges maritimes entre nations d'une autre langue, il y avait partout des gens

90. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, op. cit., p. 110-136.

91. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshatshit*, op. cit., p. 136 ; « The Innu of Quebec and Labrador », art. cit., p. 53.

92. R. SAVARD, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », *Cap-aux-Diamants*, 85 (printemps 2006), p. 14.

bilingues capables de traduire, partout également des individus métissés issus de ces mariages interethniques.

La parenté structurait tous les rapports sociaux depuis l'unité la plus petite de la bande d'hiver jusqu'aux rapports entre nations. Les unités d'habitations multifamiliales, les bandes d'été et d'hiver, les habitants de tel ou tel lieu, proche comme éloigné, les nations alliées, tous et toutes étaient pris dans le « maillage » de la parenté⁹³. Pour chacun, il était toujours possible de situer, de « classer » quelques membres que ce soit de ce vaste réseau par le déchiffrement simultané de la filiation et de l'alliance. C'est à ce niveau que se situait l'unité du monde Innu. Non pas au niveau politique, aucune chefferie ne s'étant élevée au-dessus de la société.

Langue, rites et mythologies

Doit-on penser, comme le suggère Georges Fortin, qu'il n'existait pas, au début de la période historique, une conscience d'appartenance ethnique des Cris, des Montagnais, des Naskapis ni non plus un ensemble composé de ces trois entités ou encore de deux d'entre elles ? Il s'agirait là de créations d'esprit rationnel européen. Nous pensons au contraire qu'il existait un sentiment d'appartenance qui, par contre, ne répondait pas aux paramètres d'ethnicité des Européens. Une différence fondamentale tient à ce que la pensée amérindienne ne s'attache pas à l'essence, mais à la relation. Nous ne pensons pas non plus qu'il se soit agi d'un conglomérat de multiples nations partageant une langue commune, s'identifiant au territoire de façon élastique dans un système adaptatif comportant de grandes variations⁹⁴. Nous retenons l'association entre d'une part l'étendue des réseaux de parenté et la

93. E. DÉSVEAUX, *op. cit.*, p. 485.

94. G. FORTIN, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks », art. cit., p. 31.

grande mobilité territoriale et, d'autre part, l'extension d'une conscience collective au-delà du groupe local.

Comment alors identifier les Innus ? Si la parenté s'étendait à la dimension géographique des réseaux de commerce et de diplomatie, en faisaient donc partie les nations de langues diverses, de mythologies et de rites distinctifs. Peut-on dans ce vaste ensemble identifier les Innus ? Existait-il des unités d'appartenance au-delà des groupes familiaux d'hiver, au-delà des groupes d'été (ou bandes) des bassins d'une rivière, mais en deçà des familles linguistiques ? Nous avons déjà démontré l'intégration des petites unités humaines dont le total ne représentait pas plus de 4 000 personnes dans les réseaux d'une parenté extensible généalogiquement et géographiquement. Ces regroupements partageaient en outre, à bien des égards, une culture commune. Retenons-en, pour les Innus, quelques traits caractéristiques.

Langue

Les populations du Subarctique canadien de l'Est sont de langue algonquienne. Cette famille linguistique couvre presque entièrement la moitié orientale du continent. En font partie au Canada, entre autres, le micmac, l'abénaquis, le malécite, l'algonquin, l'oïbhwé et aux États-Unis un nombre encore plus grand, à titre illustratif ; l'illinois, le chouanon, le poutéouatami, etc. Dans nos régions, l'on parle l'algonquien du Nord, qui se subdivise en deux sous-groupes : le groupe cri au Nord et le groupe oïbhwé au Sud. Le sous-groupe cri comprend les Cris proprement dits de la Baie de James, les Innus, c'est-à-dire les Montagnais et les Naskapis, les Attikamègues. Le sous-groupe oïbhwé regroupe les dialectes outaouais, saulteurs, algonquin, oïbhwé et chippewa⁹⁵. Il faut se représenter ces dialectes comme des continuums, la compréhension

95. J. V. WRIGHT, *op. cit.*, p. 1486-1487.

mutuelle proche étant facile, lointaine difficile⁹⁶. La polyglossie était fréquente de manière analogue à ce qu'elle est en Afrique subsaharienne actuellement.

Mode de vie, territoire et univers mythique

Nous avons déjà souligné les cycles annuels avec des variations selon les niches écologiques. La très grande mobilité, le « marquage du territoire » par la parenté, l'absence de frontières rigides et l'émergence de territoires de chasse avec la traite des fourrures⁹⁷.

Tout l'espace algonquien, depuis la région de Québec à celle du Saguenay–Lac-Saint-Jean et vers le Nord pour toute la péninsule du Québec-Labrador, partageait la même cosmologie, le même univers mythique. Les grands mythes se rapportaient au temps initial alors qu'animaux et humains se parlaient et qui fut suivi de celui de la culture où les animaux sont devenus muets⁹⁸. Les grands récits de la genèse racontent les affrontements des grands décepteurs (*tricksters*) et des forces cannibales du chaos, l'irréductibilité de la mort, l'instauration du tabou de l'inceste et la fondation de la société, la division sexuelle du travail, l'invention de la chasse et de la cuisson des aliments, etc. D'autres traitent de la grande barque des animaux ayant échappé au déluge⁹⁹. Les humains ne sont jamais en position surélevée par rapport à la nature, ils en font intégralement partie. C'est avec l'aide des animaux

96. J. MAILHOT, « The Innu of Quebec and Labrador », art. cit., p. 51 ; E. LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », art. cit., p. 156.

97. E. S. ROGERS and E. LEACOCK, « Montagnais-Naskapi », art.cit., p. 169-170 ; J. MAILHOT, « The Innu of Quebec and Labrador », art.cit., p. 51-53 ; F. J. SPECK, « Culture Problems in Northeastern North America », dans David Hurst Thomas [dir.], *The North American Indian*, dans Edward S. Rogers [dir.], *A Northern Algonquian Source Book*, New York Garland Publishing, 1985, p. 278.

98. E. DÉSVEAUX, *Spectres de l'anthropologie ; suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.

99. Peter ARMITAGE, *The Innu (The Montagnais-Naskapi)*, New York, Chelsea House Publishers, 1991, p. 13.

tels ce vison ou cette grenouille qui ont plongé au fond de l'abîme puis déposé un grain de sable sur le dos de la tortue primordiale qu'est né le monde.

Le grand récit mythique de Tshakapesh démarre avec un couple mi-animal mi-humain parti chercher de l'écorce de bouleau. Les protagonistes rencontrèrent sur leur chemin Katshituasku (une ursidée géante) qui les tua et les mangea. Partie à leur recherche, leur fille ne retrouva que l'utérus de sa mère, dans lequel il y avait un fœtus, qu'elle sauva; c'était Tshakapesh qui, devenu grand, affrontera et tuera la cannibale, mais interdira à sa sœur d'en manger la tête (interdit alimentaire). Celle-ci partit pour la pêche (activité féminine), tandis que Tshakapesh piégeait le castor (activité masculine). Ce dernier ensuite affronta et tua la mère cannibale de deux filles, dont l'une devint son épouse (acquisition d'une conjointe et exogamie), puis enleva pour sa sœur un mari (acquisition d'un conjoint). Plus tard Tshakapesh tomba dans une marmite d'eau bouillante. Il y perdit sa fourrure et eut désormais besoin de vêtements (origine des vêtements). Enfin, parti à la chasse, il prit au collet le soleil pour enfin le libérer et se retirer sur la lune (origine du cycle du jour et de la nuit)¹⁰⁰. Ce récit raconté au père Lejeune, qui en fit part aux lecteurs dans sa *Relation* de 1637, faisait toujours partie de la tradition orale vivante en 1970, alors que le conteur innu François Bellefleur en fit à son tour le récit à Rémi Savard¹⁰¹. Voilà un extraordinaire témoignage de continuité entre les Innus d'autrefois et ceux d'aujourd'hui. Ce récit, comme tant d'autres, ordonne le monde, lui donne un sens et prescrit l'ensemble des règles nécessaires à la reproduction de la société, et cela depuis des siècles¹⁰².

Les rituels orientent les manières d'entrer en communication avec les forces naturelles. Grâce au rêve, au tambour, aux chants, à la tente

100. R. SAVARD, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, p. 29-77; «Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre», art. cit., p. 18-19.

101. R. SAVARD, *La forêt vive, op. cit.*, p. 25-28.

102. R. SAVARD, «Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre», art. cit., p. 19; G. FORTIN, «Tsakapesh et moi...». *Op. cit.*, p. 106-144.

tremblante, au chaman et aux sueries (sauna), les chasseurs pourront obtenir des maîtres spirituels des animaux de quoi se nourrir, à la condition de respecter les rituels de réincarnation des animaux. Ces mythes, ces grandes légendes orales, proclament les interdits, prescrivent les comportements. À cet égard, comme l'ont affirmé les juristes Andrée Lajoie (dans son livre sur le pluralisme juridique¹⁰³) et Sébastien Grammond : « [le] droit existe dans toute société humaine et recouvrerait l'ensemble des règles et des processus nécessaires à la reproduction de cette société. Les récits et les légendes orales des peuples ne sont pas moins normatifs que les lois écrites. [...] On reconnaît donc de plus en plus que les autochtones possédaient de véritables systèmes juridiques¹⁰⁴. » Cet univers juridique autochtone ne se limite évidemment pas aux résidents de tel ou tel lieu, il est celui d'une aire culturelle qui partage la même mythologie.

Devenus catholiques, les Innus ont mis en veilleuse certaines pratiques, telle la tente tremblante, mais dans l'ensemble ils ont pratiqué la religion catholique sur les côtes et conservé la spiritualité animique en forêt¹⁰⁵. Cet univers religieux est commun aux Innus avec des variantes certes, ainsi chez les Naskapis du Labrador, Tshakapesh affronte plutôt un monstre éléphant¹⁰⁶. Les interdits alimentaires pour les chiens et, pour les humains, selon le groupe d'âge, le sexe, se ressemblent avec des variantes mineures tel ce tabou sur le poisson salé au Lac Saint-Jean¹⁰⁷. Ces mythes, ces rites, constituent des matrices culturelles. Cependant, ne pourrions-nous pas objecter qu'avec des variations de

103. Andrée LAJOIE, *Le statut juridique des peuples autochtones et le pluralisme*, Montréal, éditions Yvon Blais, 1996.

104. Sébastien GRAMMOND, *Aménager la coexistence. Les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 23-24; R. SAVARD, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », art. cit., p. 19.

105. J. MAILHOT, « The Innu of Quebec and Labrador », art. cit., p. 53-54; P. CHAREST, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », art.cit. p. 12.

106. Jacque MAURICE, « Innu », *Gale Encyclopedia of Native American Tribes*, Detroit, Gale, vol. 3, 1998, p. 118.

107. J. E. LIPS, *op. cit.*, p. 421-422.

proche en proche il est bien difficile de cerner une aire innue ? Tel n'est pas le cas. Il existe des points de bascule. Par exemple, au Nord avec les Inuits, même si là encore les passerelles sont nombreuses, il s'agit d'un autre monde. Au Sud, en voilà un où vivent les Iroquoiens agriculteurs sédentaires et politiquement confédérés. Qu'en est-il d'est en ouest avec les Algonquiens ? Partons de cette définition d'un groupe que propose l'anthropologue Emmanuel Désveaux : « la meilleure définition d'un groupe est la somme des individus qui partagent une même mythologie et une même nomenclature [de parenté] ou plus exactement l'espace d'acceptation des variantes du mythe et de la nomenclature¹⁰⁸ ».

Comparons alors avec le groupe linguistique ojibwé voisin. Il s'agit d'un sous-groupe linguistique distinct de celui des Innus, comme nous l'avons déjà souligné. L'analyse comparée du mythe du même décepteur Jakabish (en ojibwé) et de Tshakapesh laisse apparaître le refus de l'alliance et la préférence pour l'endogamie chez le premier, alors que le second insiste sur l'exogamie. Chez les Ojibwés, c'est *une* chamane qui officie dans la tente tremblante pour communiquer avec les humains distants alors que chez les Innus, c'est *un* chaman qui cherche la communication avec le maître des animaux¹⁰⁹. Chez les premiers, les adolescents recherchent la quête de vision par des jeûnes, alors que les Montagnais ignorent cette pratique¹¹⁰. Enfin, autre différence relative à la parenté, l'existence de clans chez les Ojibwés et leur absence chez les Innus. De tout cela se dégage un univers culturel innu.

Autodésignation : se nommer Innu

« Innu » et ses différentes variantes « Innu », « Illu » signifie « êtres humains » ou encore les « gens de ». Il en va de même dans la plupart

108. E. DÉSVEAUX, *Quadratura Americana, op. cit.*, p. 500.

109. *Ibid.*, p. 69-70.

110. *Ibid.*, p. 323, 386.

des langues algonquiennes, « Iyuts », « Unut^c » en naskapi, « Iyiniwok » pour les Cris, « Menoma-Eneniu » pour les gens de la Folle Avoine appelés aussi les Ménominis¹¹¹, « Illiniwek », Illinois¹¹². L'autodésignation de « Innu » avec ses variantes appartient donc à l'immense aire algonquienne. La frontière déborde largement les aires culturelles. Cette autodésignation « d'humains » débordait également celle des Occidentaux dont la définition restrictive de l'humanité a exclu à divers degrés les Indiens, les esclaves, les ancêtres, les animaux, les esprits. Il n'en allait pas de même pour ces animistes.

Que veut dire « humain » pour ces animistes pour qui la frontière de l'humanité ne s'arrêtait pas aux « êtres humains » puisque animaux, plantes et phénomènes naturels étaient dotés d'un esprit ou d'une âme, d'une conscience, d'une intentionnalité, d'une solidarité, bref d'une intériorité analogue à celle des humains¹¹³? Les esprits des humains de son ethnie et de tous les alliés apparentés par intermariage, ceux des ancêtres, ceux des animaux, ceux des végétaux et des phénomènes naturels.

À l'intérieur du monde innu, l'autodésignation accolée à un nom de rivière, d'un lac, d'un accident géographique exprimait un gentilé. À titre d'exemple :

Mistassini w.yiyu = les gens du gros rocher, c'est-à-dire du lac Mistassini, « assini » signifiant « rocher ».

Piekwàgami wilnùts = les gens du lac plat, c'est à dire les gens du lac Piék8agami ou lac Saint-Jean.

S^ve kutimi.wilnuc^v = les gens de l'amont de la marée, c'est-à-dire Chicoutimi.

111. R. SAVARD, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », art. cit., p. 17.

112. Charles CALENDER, « Illinois », dans Bruce G. Trigger [dir.], *Northeast*, vol. 15, dans William C. Sturtevant [dir.], *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1978, p. 679.

113. Philippe DESCOLA, *Par delà nature et culture*, Paris, NRF Gallimard, 2005, p. 15-34, 83-202.

Pessiamiwinnut = les gens qui arrivent par la rivière, c'est-à-dire l'autodésignation des gens de Betsiamites.

Usac^visekuw = les gens de sadiseg8 = les gens de l'embouchure = Tadoussac¹¹⁴.

Il pouvait s'agir d'une désignation associée à une ressource alimentaire locale (Kak8chak = porc-épic)¹¹⁵, ou encore, s'agir d'une exodésignation :

Oumamiois = uma¹mi¹wak = gens de l'aval = une désignation des gens d'en bas par les gens d'en haut à Tadoussac¹¹⁶.

Kichestigaux = ucise¹stiku wak^y = gens de la grande rivière, c'est-à-dire l'autodésignation des gens de Sept-Îles par référence à la Moisie¹¹⁷.

On voit à l'exemple ci-dessus, qu'il existe deux ethnonymes pour les gens de la rivière Moisie : ceux-ci s'autodésignent Kichestigaux = ucise¹stiku wak^y, mais les gens de Tadoussac les appellent : Oumamiois.

Si telles étaient les manières algonquiennes et plus spécifiquement innues de s'autodésigner, ou de s'entre-désigner, l'univers de l'ethnonymie s'est incroyablement compliqué pour ces Innus comme pour toutes les Premières Nations des Amériques avec l'arrivée des Européens. Ces derniers ont désigné les individus à partir de leur propre conception de ce qu'était un individu, une communauté, alors que tout cela relevait de systèmes complètement différents.

114. David PENTLAND, «Synonymy», dans E. S. ROGERS and E. LEACOCK, «Montagnais-Naskapi», art. cit., p. 186.

115. J. P. SIMARD, «Les Amérindiens du Saguenay avant la colonisation blanche», art. cit., p. 67-80.

116. J. MAILHOT, «La disparition des Oumamiois et des Kichestigaux : une histoire cousue de fil blanc», *Recherches amérindiens au Québec*, 34, 1 (2004), p. 24.

117. *Ibid.*, p. 27 ; D. PENTLAND, «Synonymy», dans E. S. ROGERS and E. LEACOCK, «Montagnais-Naskapi», art. cit., p. 185-187.

Patronymes, ethnonymes et gentilés : erreurs sur la personne, erreurs sur l'ethnie

Nous avons jusqu'à présent caractérisé la société innue durant la préhistoire et les débuts de la période historique tout en soulignant les nombreuses transformations qu'elle a connues. Nous avons insisté sur la connaissance du territoire de ces nomades inscrits dans de vastes réseaux d'échange, ce qui a contribué à modifier leur culture matérielle, leur mode de vie et leur identité. Nous avons brièvement décrit leur système d'échange économique : de nature contractuelle et fondé sur le don et le contre-don. Nous avons identifié les caractéristiques de leur système de parenté qui étaient à la base de leurs rapports sociaux et de leurs relations « internationales ». Nous nous sommes arrêtés ensuite aux premiers contacts documentés avec les Français au début du XVII^e siècle pour faire apparaître les Innus comme acteurs de l'histoire tout en soulignant leur importance diplomatique puisqu'ils ont conclu une alliance avec les Français en 1603 ; qui plus est, la tradition orale innue contemporaine évoque une autorisation donnée aux Français pour s'établir à Québec. L'ampleur de leurs réseaux diplomatiques et commerciaux nous a conduit à exclure qu'il ne puisse s'être agi que d'une poussière de petites communautés.

Nous savons que l'univers des animistes n'était pas celui des monothéistes, de même, celui des nomades était-il à distinguer de celui des sédentaires. Les missionnaires ont consacré d'énormes efforts à tenter de sédentariser ces nomades qui échappaient à leur contrôle tout autant qu'à leur compréhension. C'est d'abord avec des yeux d'Occidentaux que ces missionnaires ont perçu ces sociétés. Ensuite, la cohabitation, l'apprentissage des langues, l'attachement à leurs ouailles et la défense de ceux-ci en ont, pour certains et avec le temps, fait des « proto-ethnologues » dotés d'une remarquable connaissance des sociétés dans lesquelles ils vivaient : chefferie, division sexuelle du travail, formes de solidarité sociale, conditions matérielles de vie, etc. Ces missionnaires ont toutefois mis près d'un siècle avant de reconnaître

l'existence d'un univers religieux autochtone dans lequel ils ont fini par voir la preuve de l'universalité de la croyance en Dieu. Ils ont généralement mieux cerné les sociétés sédentaires que les sociétés nomades ; l'univers des femmes leur a fatalement le plus souvent échappé de même que le fonctionnement des systèmes de parenté. De vastes zones d'ombre ont néanmoins perduré. Nous allons donc maintenant nous intéresser à quelques-uns des malentendus : ceux résultant de systèmes d'auto-identification des individus et des collectivités avec la manière dont ils furent perçus et compris par les Européens. Nous procéderons ensuite à une analyse critique.

De quel individu s'agit-il ?

Avant d'être christianisés, les Innus possédaient leur propre système de noms, très différent du système des noms européens, ce qui est à l'origine d'un imbroglio relatif à l'identification des individus et à la reconstitution des généalogies¹¹⁸. Nous tirons toute l'information ci-dessous du livre de José Mailhot, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit* :

1) Le nom de la tradition était unique, ne comportant donc qu'un seul élément ; il était exclusif, personnel et non transmissible. Exemples : pour les hommes, *Atshapi* « L'Arc », *Uatshikat* « Les Jambes croches », pour les femmes, *Natakameu* « Qui va vers la rive », *Tshikaueu* « La Voix forte »¹¹⁹. La règle prescrivait à un individu d'éviter de révéler son nom, les autres pouvaient le dire¹²⁰.

2) Chacun avait un surnom. Exemples : *Mashkap* « Le Borgne », *Anikutshash* « L'Écureuil¹²¹ ».

118. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshatshit*, op. cit., p. 83-84.

119. *Id.*

120. *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 3.

121. *Ibid.*, p. 88.

3) Dès le XVII^e siècle, les missionnaires ont habituellement créé des noms binaires, retenant le nom unique pour patronyme et attribuant un prénom chrétien. Le nom unique était soit transcrit phonétiquement, soit traduit en français ou, ailleurs, en anglais¹²².

Dans l'enregistrement de ces données, plusieurs problèmes se sont posés, qui sont liés à la langue et à la nature des deux systèmes.

1) Les sons *l* (qui n'existe qu'à Mashteuiatsh et à Betsiamites) et *r* sont tous deux prononcés *n*; la distinction entre consonnes sourdes et sonores étant absente en innu, *b*, *d* et *g* (comme dans Grégoire) est prononcé *ch* en innu (mais s'écrit *sh*). Ces phonèmes qui n'existent pas en innu sont remplacés par leur équivalent le plus proche. Ainsi, Marie = Mani, Joseph = Shuship. Certains prénoms innus ont deux équivalents en français. « C'est ainsi que Jean et Charles sont tous deux prononcés *Shan* en innu et que *Tenesh* est la prononciation innue de Thérèse, aussi bien que Desneiges. [...] Tous ces prénoms sont une source constante de confusion dans les documents d'archives¹²³ ».

2) Les prénoms étaient modifiés pour indiquer l'ordre de naissance des homonymes. Exemple : « *Tshishenniu-Ishpashtien* "Le vieux Sébastien" ou *Mishta-Shushopin* "La Grande Joséphine"¹²⁴ ».

3) José Mailhot observe à Sheshatshit le recours, selon le contexte, à deux systèmes de noms propres, distinguant dans leur langue, entre 1) « nommer quelqu'un en anglais », 2) « nommer quelqu'un en innu » et, quand il s'agit de « nommer quelqu'un en innu » entre 2 a) « nommer par son nom de baptême » et 2 b) le « nommer par son surnom ». Exemple : Philomena Penunsi (nom anglais), An-Pinamen (prénom innu), Mashkuanu-Mani (surnom innu)¹²⁵. Il est probable qu'on l'on puisse trouver des traces de cela dans les archives.

122. *Ibid.*, p. 100-101.

123. *Ibid.*, p. 85; Yvette MOLLEN, « Transmettre un héritage. La langue innue », *Cap-aux-Diamants*, 85 (printemps 2006), p. 22.

124. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, *op. cit.*, p. 89.

125. *Ibid.*, p. 84.

Mary Black Rogers et Edward S. Rogers ont relevé des difficultés analogues posées à la démographie historique lorsque fut imposée la pratique étrangère des patronymes aux Ojibwés qui n'en avaient pas et dont le système de parenté était non pas unilinéaire dans la lignée des pères, mais bilatéral, c'est à dire prenant en compte les filiations paternelle et maternelle¹²⁶. Qui plus est, les noms n'y étaient pas reliés à la parenté, ils étaient exclusifs et chaque individu pouvait en posséder plusieurs substitués au cours d'une vie. Certains demeuraient secrets ; à d'autres faisant appel à la protection des esprits s'additionnèrent les prénoms chrétiens. Dans les registres des missionnaires, des postes, du gouvernement, ces noms peuvent être convertis en patronymes, et selon une orthographe extrêmement variable : 1) indifféremment le nom indien d'un individu ou de son père, 2) la traduction en anglais du nom (ex : Thunder au lieu de Maniton), 3) le prénom de baptême du père ou de la mère (ex : Adams), 4) la transmission du patronyme d'un Anglais (catéchiste, commis, élèves de la classe de l'enfance d'un missionnaire, etc.) (ex. : Cochran, Anderson). Les auteurs n'arrivent à reconstituer les lignées de 25 patronymes entre 1870 et 1950 que par le travail minutieux et complexe du croisement d'enquêtes orales doublé de la confrontation des archives religieuses, de celles des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de celles des traités du gouvernement fédéral¹²⁷.

Ce détour par les noms de personnes visait à en montrer la complexité tout en soulignant la naïveté des historiens et des démographes qui concluent à la disparition des Amérindiens à partir de leur absence de traçabilité dans les registres de baptême, mariage et décès, dans les journaux de postes de traite de même que dans les recensements. José Mailhot rapporte cette remarque d'un fonctionnaire

126. Mary Black ROGERS et Edward S. ROGERS, « Adoption of patrilineal Surname System by bilateral Northern Ojibwa: Mapping the learning of an Alien System », dans William COWAN [dir.], *Papers of the Eleventh Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University, 1980, p. 198-231.

127. *Ibid.*, p. 200-210, 213-215.

de Terre-Neuve: « Chargé d'établir l'âge de certains Innus éventuellement éligibles à la pension de vieillesse, il mettait peu d'espoir dans les recherches qu'il devait effectuer dans les registres d'état civil de la mission: "Avec ces gens-là, vous ne savez jamais à qui vous avez affaire: ils passent leur temps à changer de nom." ¹²⁸ » L'auteure en dégage cette observation: « Il faut se rendre à l'évidence, l'histoire d'une population mobile comme celle des Innus n'a rien à voir avec celle de communautés villageoises¹²⁹ ». Voilà une remarque fondamentale pour l'écriture de l'histoire des nomades: les archives occidentales d'identification et de mesure des populations: recensements, registres de baptême, de mariage et de décès (et même les journaux de voyage) sont conçus pour des populations sédentaires. Les nomades échappent à bien des égards à ces instruments de mesure!

Nous ne prétendons pas qu'il soit totalement impossible de reconstituer des généalogies autochtones remontant au XVII^e siècle. Ce l'est cependant habituellement sauf dans des conditions exceptionnelles de tenue des archives, de validité et de fiabilité des renseignements, de possibilités de confrontations de plusieurs sources. Habituellement, l'absence de traces n'implique ni l'absence de filiations ni la disparition des populations.

[Fin de la première partie]

Denys Delâge

128. J. MAILHOT, *Les gens de Sheshashit*, op. cit., p. 83.

129. *Ibid.* p. 43.

Résumé / Abstract

Denys Delâge (4^e Fauteuil) : *Les Innus, un peuple à travers l'histoire (Première partie)* [*Innus, a people through history*]

Cet article vise à démontrer la filiation historique entre les Innus contemporains et leurs ancêtres de la préhistoire. Projet inutile, peut-on croire, puisque la langue innue, qui est la même que celle du XVII^e siècle, est toujours parlée de nos jours. Projet pertinent, néanmoins, parce que notre tradition historiographique affirme la disparition des Indiens. Quels furent donc les mécanismes 1) d'occultation de l'Autre chez les Euro-Canadiens et 2) de maintien dans le temps de la société innue ? Le ciment du monde innu n'a jamais résidé dans une organisation politique, mais dans la parenté et dans la cosmologie. Épidémies et raids guerriers ont durement éprouvé les Innus, mais à un degré probablement moindre que leurs voisins autochtones. Cette société a réagi en remembrant ses familles par l'adoption et l'assimilation des veufs, veuves et orphelins.

Mots-clés : Innu – historiographie – organisation politique – langue – parenté – cosmologie – épidémies – famille

*

This article aims to prove the vivid filiation of contemporary Innus with their prehistoric ancestors. One might think that this is an unnecessary task as today's innu language, in continuity with that of the 17th century, is still spoken. Yet, with the prevalent belief of the "vanished Indian" in historiography, one still has to demonstrate the mechanisms 1) by which the blindness towards the Other occurred 2) and by which the Innu society was maintained over time. Political organization was none of a structure in the Innu society. Kinship and common cosmology rather sealed the social unity. Epidemics and wars heavily fell upon the Innus, yet probably less so than on their native neighbours. The Innus reacted to these dismantling factors by reunifying their families through adoption and assimilation of widows and orphans.

Key Words: Innu – historiography – political organization – language – kinship – cosmology – epidemics – family